REAL-ENCYKLOPÄDIE FÜR PROTESTANTISCHE THEOLOGIE...

Johann Jakob Herzog

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Real-Encyklopädie

für

protestantische Theologie und Kirche.

In Verbindung

mit vielen protestantischen Theologen und Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. Herzog,
ordentlichem Professor der Theologie in Erlangen.

Siebenter Band.

Jonas, Justus bis Köln.

Stuttgart und Hamburg.
Rudolf Besser.
1857.

Digitized by Google

Druck von Blum und Vogel in Stuttgart.

Digitized by Google

BR95
H4
1854
v.7-8

Jonas, Juſtus. Tritt uns auch in Juſtus Jonas keine bahnbrechende Perſönlichkeit, ja nicht einmal eine ſo ausgeprägte Eigenthümlichkeit wie in Hutten oder Erasmus, in Melanchthon oder Bugenhagen entgegen, ſo gehört er doch zu den treueſten Gehülfen der Lutheriſchen Reformation, zu den Männern, deren die deutſche Wiſſenſchaft, die deutſche Kirche nimmer vergeſſen darf.

Jodocus — oder, wie er ſpäter ſeinen Namen ſelber umformte, Juſtus — Jonas war am 5. Juni 1493 zu Nordhauſen geboren, wo er auch den erſten Schulunterricht genoß. Schon mit fünfzehn Jahren aber bezog er die Univerſität Erfurt, um ſich dort nach des Vaters Willen der Rechtsgelehrſamkeit zu widmen. Hier nun ſchloß er ſich bald an Eoban Heß, den Dichterkönig ſeiner Zeit, wie ihn Luther, den chriſtlichen Ovid, wie ihn Erasmus nennt, auf's Engſte an. Eobans Rathe folgend reiste er ſpäter perſönlich zu dem allbewunderten Erasmus, mit welchem er ſeitdem auch in Briefwechſel trat. Inzwiſchen hatte ſich Jonas bereits die Würde eines Magister Artium und eines Doktors beider Rechte erworben, auch ein Kanonikat an der St. Severuskirche erhalten. Aber auch auf ihn, wie auf Eoban Heß, machte das muthige Auftreten Luthers, in dem ihm zuerſt ein Mann entgegentrat, der die Ehre Chriſti nicht bloß im Munde, ſondern im Herzen trug, den tiefſten Eindruck; und im Jahre 1519 faßte er den Entſchluß, in welchem ihn Heß und Erasmus gleich ſehr beſtärkten, ſich der Theologie zu widmen. Wir beſitzen von letzterem einen merkwürdigen Brief vom 1. Juli 1519 (nicht 1518, wie Knapp irrig angibt) an Jonas (V, 27 der Londoner Ausgabe), worin er ihn mit einer bei Erasmus ſeltenen Glut drängt, dem Rufe Gottes zu folgen, der ihn zu einem auserwählten Rüſtzeuge zur Verherrlichung ſeines Sohnes Jeſu Chriſti erkoren habe. Luther aber bezeugte ihm, als er den Schritt gethan (vgl. Luthers Brief v. 21. Juni 1520), ſeine Freude, daß er aus dem ſtürmiſchen Meere der Jurisprudenz im Hafen der h. Schrift gelandet ſey. Das Jahr 1521 führte ihn dann in die engſte Gemeinſchaft mit Luther, ſo ſehr auch jetzt Erasmus bemüht war, ihn auf andre Wege zu leiten. Jonas begleitete Luther nach Worms und ward bald darauf zum Probſt an der Stiftskirche zu Wittenberg ernannt. Luther widmete ihm von der Wartburg aus ſeine Schrift gegen den Latomus, die Univerſität aber promovirte ihn am 24. Sept. zum Licentiaten und am 14. Oktober d. J. zum Doctor der Theologie. Und ſeit dieſer Zeit wirkte Jonas von Wittenberg aus als einer der eifrigſten Mitarbeiter am Werke der Reformation.

Die eigenthümliche Gabe unſres Jonas aber war die Gabe der Beredtſamkeit in Wort und Schrift. Bekannt iſt der Ausſpruch Melanchthons, den uns Matheſius aufbewahrt hat: „Doctor Pomeranus iſt ein grammaticus, der legt ſich auf die Worte des Textes; ich bin ein dialecticus, ſehe drauf, wie der Text an einander hangt, und was ſich chriſtlich und mit gutem Grund draus ſpinnen und folgern will laſſen; Doctor Jonas iſt ein orator, der kann die Worte des Textes herrlich und deutlich ausſprechen, erklären und zum Markt richten, D. Martinus est omnia in omnibus.“ Und als es ſich im Jahre 1537 um die Ablehnung des Concils handelt, ſchreibt Melanchthon am 4. März an Jonas (C. R. III, 308): „Magnitudo huius causae non iam argutas tan-

Digitized by Google

tum disputationes flagitat, sed illam δεινότητα καὶ μεγαλοφωνίαν vere oratoriam. Ad hanc partem harum actionum existimo divinitus tuum ingenium destinatum esse.“

Da Jonas die eigentlich mit der Probſtwürde verbundene Profeſſur des kanoniſchen Rechtes abgelehnt hatte, ſo war ſeine amtliche Thätigkeit hauptſächlich zwiſchen Predigten und theologiſchen Vorleſungen getheilt. Als Matheſius im Jahre 1529 nach Wittenberg kam, hörte er Jonas etliche Pſalmen und »im Schloß« den Katechismus auslegen. Wir beſitzen von ihm noch unter den Deklamationen Melanchthons zwei akademiſche Reden „de gradibus in Theologia“ und „de studiis theologicis,“ die treffliche Winke über das Studium der Theologie enthalten. Nicht die äußere Salbung, heißt es hier, ſondern gründliche theologiſche Erkenntniß, vor Allem aber Kampf und Erfahrung mache zum Theologen. — Aber nicht bloß in ſeinem Amte, ſondern auch nebenher iſt er raſtlos thätig. Am Werke der Bibelüberſetzung arbeitet er mit. Als Luther im Kirchenliederjahre 1524 (vgl. m. Ausg. von Luthers Liedern S. XXVII) ſeine Freunde zur Mitarbeit auffordert, erfreut ihn Jonas durch ſein aus dem 124. Pſalme entſtandenes Lied: »Wo Gott der Herr nicht bei uns hält.« In Luthers Namen und mit Luthers Schärfe fertigt er 1523 den Beſtreiter der Prieſterehe, Johann Faber, und im Jahre 1534 den abtrünnigen Georg Wizel ab; doch iſt er, gleich wie Melanchthon, und zwar anfangs nicht ohne Erfolg, Luthers Eifer gegen Erasmus aus alter Anhänglichkeit zu mäßigen bemüht. Zahlreiche Schriften Luthers und Melanchthons, wie die Theſen, die erſte Schrift gegen Erasmus (de servo arbitrio), die loci theologici, die Apologie hat er in's Deutſche, andre Schriften wiederum, wie die Summarien der Pſalmen, die Auslegung des Jeſus Sirach, aus dem Deutſchen in's Lateiniſche übertragen. Als es ſich um die Abfaſſung eines Katechismus handelt, werden Jonas und Agricola zu dem wichtigen Werke auserſehen (vgl. m. krit Ausg. des kl. Katechismus S. XX). Zu allen größeren reformatoriſchen Verhandlungen wird er hinzugezogen, und ſeine juriſtiſchen Kenntniſſe kommen ihm dabei trefflich zu Statten. 1527 und 28 fungirt er als Viſitator. 1529 kämpft er in Marburg auf Luthers Seite, und ſeine briefliche Beſchreibung dieſes Colloquiums (ſie findet ſich bei Seckendorf) iſt eine der wichtigſten Quellenſchriften darüber. 1530 ſteht er Melanchthon bei der Ausfeilung der Augustana zur Seite, und bei der unter ſeiner beſonderen Leitung ſtattfindenden Viſitation v. J. 1533 dringt er auf Verpflichtung der Paſtoren auf das Bekenntniß. Auch zu dem Frankfurter Convent vom J. 1538 wird er mit hinzugezogen.

Eine neue Wendung ſeines Lebens aber tritt mit dem Jahre 1541, mit ſeiner Ueberſiedelung nach Halle ein. Hier hatte Erzbiſchof Albrecht von Mainz ſeither lutheriſche Lehre und Lieder zurückzudrängen gewußt, war aber in dieſem Jahre der vergeblichen Anſtrengung müde, nach Verſchließung der von ihm erbauten Moritzkirche, mit ſeinen Reliquien nach Mainz hinweggezogen. Evangeliſche Bürger benutzten dies, den Juſtus Jonas ſammt Andreas Poach dorthin zu rufen. Am Charfreitag hielt er zu St Marien die erſte Predigt, bald darauf ward er zum Pfarrer und Superintendenten ernannt, und noch in demſelben Jahre erſchloß ſich auch die Ulrichskirche dem Evangelium. Er entwarf dann eine bündige Kirchenordnung, die nicht weniger als hundert Jahre in unveränderter Weiſe in Geltung verblieben iſt. Die größten Feinde des Evangeliums aber, die Mönche, aus der Stadt zu bannen, gelang ihm nicht. Mit Luther blieb er in regem Verkehr, und die wichtigſten Mittheilungen aus dieſer Zeit hat dieſer grade in die Briefe an Juſtus Jonas — nicht weniger als 35 aus den Jahren 1541—45 beſitzen wir noch — niedergelegt. Jonas ſollte dann auch Zeuge des Heimganges des großen Gottesmannes ſeyn, den er uns in ſeinem Bericht »vom chriſtlichen Abſchiede aus dieſem tödtlichen Leben des ehrwürdigen Herrn D. Martini Lutheri« beſchrieben. Zu Eisleben und zu Halle hat er dann eine Rede über der Leiche gehalten, und dieſe dann nach Wittenberg geleitet.

Eine ſchwere Zeit brach auch für Jonas mit dem Tode Luthers herein; auch ihm war mit D. Martinus das feſte Steuer ſeines Lebens entſunken. Man hat ſich wohl

Digitized by Google

gewundert, daß Herzog Moritz, als er im Nov. 1546 in Halle eindrang, die sofortige Entfernung des Justus Jonas verlangte. Die Feindschaft seines Kanzlers Christoph Türk erklärt Manches; aber Jonas hatte doch auch gerade vor Andern sich auf's Heftigste gegen den Kaiser erklärt. In einem bisher ungedruckten Briefe an Kurfürst Johann Friedrich, den ich anderwärts vollständig zu veröffentlichen gedenke, geht er soweit, Karl V. einen hispanischen Diokletian zu nennen; ja es heißt darin: „Auch befinden wir Gnedigster Churf. vnd herr, auß vorlegung der achte, vnnd Bannes, das keyser Carol, in der Letanei außzulaßenn ist, vnnd im credo bey vnd neben Pilato zu setzen.“ Als Johann Friedrich am 1. Januar 1547 Halle besetzte, konnte auch Jonas auf kurze Zeit dahin zurückkehren; aber nach der Schlacht bei Mühlberg mußte er unter tausend Schrecken mit der schwangeren Gattin und sieben Kindern auf's Neue entfliehen (vgl. über diese Zeit seines Lebens Voigt's Briefwechsel der berühmtesten Gelehrten mit Herzog Albrecht S. 341 ff.). Und auch später, nachdem er eine Zeit lang in Hildesheim gewirkt, vermochte er in Halle, wohin er sich immer wieder sehnte, keinen festen Fuß mehr zu fassen. Nachdem er dann vorübergehend in Weimar und Jena geweilt, ward er 1551 von Herzog Johann Ernst zum Hofprediger nach Coburg berufen, und von hier aus hat er auch die Regensburger Kirchenangelegenheiten geordnet. Nach Johann Ernsts Tode aber ward er im August 1553 zum Superintendenten zu Eisfeld an der Werra ernannt, wo er dann nicht ohne mancherlei Anfechtungen, zuletzt aber fröhlich in dem Worte des Herrn: „In meines Vaters Hause sind viele Wohnungen“ am 9. Okt. 1555, gerade wie Luther 62¼ Jahr alt, entschlief.

In seinem Familienleben hatte Jonas viel Kreuz zu erdulden gehabt. Dreimal war er verheirathet. Sein ältester Sohn ertrank in der Saale. Sein gleichnamiger Sohn ward, in die Grumbach'schen Händel verwickelt, am 20. Juni 1567, freilich lange nach des Vaters Tode, zu Kopenhagen hingerichtet.

Die beste ältere Schrift über Jonas ist die Commentatio historico-theologica de vita et obitu Justi Jonae von Laurentius Reinhard, zu Weimar 1731 gedruckt; aus neurer Zeit die Narratio de Justo Jona von G. Christian Knapp, die zuerst 1817 als Hallisches Jubelprogramm, dann verbessert in des Verf. Script. varii argumenti Halle 1823 erschien. Mancherlei Ergänzungen bieten Luthers und Melanchthons Briefe, auch das genannte Werk von Voigt. Die beste Grundlage aber zu einem noch lebensvolleren Bilde des Mannes würde eine Sammlung seiner Schriften und Briefe bilden, die aber noch geraume Zeit auf sich warten lassen dürfte. **Schneider.**

Jonathan, s. David.

Jonien wurde ursprünglich und im eigentlichen Sinne der lange und schmale Küstenstrich genannt, der gegenüber von Griechenland am ägeischen Meere lag und den Anfang von Kleinasien bildete. Es erstreckte sich von Phocäa bis Milet und wurde frühzeitig von Griechen bevölkert, die den Namen Jonier führten. Diese Jonier oder jonische Griechen zeichneten sich früh durch Bildung und Handelsthätigkeit aus, und waren derjenige griechische Volksstamm, der in Vorderasien und somit auch bei den Israeliten am frühesten bekannt war. Zwölf Städte, zu denen später Smyrna als 13. kam, darunter Milet und Ephesus, hatten sich zu einem festen Bunde in merkantilischer und politischer Beziehung vereinigt, der aber weder der persischen noch der römischen Uebermacht zu widerstehen vermochte. Die Israeliten nannten nicht nur diese, sondern alle Griechen, mit welchen sie später bekannt wurden, mit demselben Namen Javan, 1 Mos. 10, 2. Jes. 66, 19. Dan. 8, 21., und Söhne der Javaniten Joel 4, 6. Zach. 9, 13. (יָוָן, בְּנֵי הַיְוָנִים), aber die griechische Form des Namens, welche stets den engeren Begriff des Landstrichs am ägeischen Meer beibehielt, kommt nur einmal 1 Makk. 8, 8. in der Bibel vor, neben Asien, d. h. dem proconsularischen und Lydien, welche Länder Antiochus der Große nach seiner Niederlage von den Römern aufgeben und an den König Eumenes habe abtreten müssen, was mit der Geschichte (Schloss. Weltg. f. d. V. 3, 415) zusammenstimmt. Diese von Luther aufgenommene Lesart findet sich jedoch nur in wenigen Handschriften;

Digitized by Google

der gewöhnliche Text der Siebzig und Vulgata liest dafür Indien, und ſetzt auch für Aſien Medien, welche beiden Länder übrigens Antiochus nie beſeſſen hatte, alſo auch nicht verlieren konnte. Wenn man daher nicht einen argen geographiſchen Verſtoß des ſonſt nicht übel unterrichteten Verfaſſers des erſten Makkabäerbuches annehmen will, ſo muß man mit Luther die Lesart Jonien — wofür andere Ausgaben Ikonien haben — und Aſien als die richtige betrachten, denn in Lydien ſtimmen alle zuſammen. Noch von Strabo 14, 632, Plinius 5, 31 und Mela 1, 17 iſt Jonien auch in ſpäterer Zeit als beſondere Landſchaft betrachtet, obgleich die Städte politiſch großentheils anderen Provinzen zugetheilt waren. In politiſcher Beziehung führt daher Ptolemäus 5, 2 ſie unter Asia propria auf. Die Bevölkerung Joniens beſtand zum Theil aus Juden, die vielleicht zuerſt als Gefangene (Joel 3, 11. deutſche Eintheilung) dorthin gekommen waren. Jos. Antiq. 16, 2, 3. Vaihinger.

Jope — denn ſo wird man richtiger ſchreiben als, wie gewöhnlich, Joppe (Movers, Phönik. II, 2. S. 176 Anm. und Hitzig, Urgeſch. d. Philiſt. S. 131 ff.) — hieß hebräiſch יָפוֹ d. h. Anhöhe, wie es denn mit ſeinen treppen- und terraſſenartig erbauten Gaſſen auf dem letzten Abfall einer langgezogenen Anhöhe, auf dem etwa 130 Fuß hohen Vorſprung eines Hügelrückens liegt; und dieſer alte Name hat ſich in der Form يافا, Jâfa (nicht: Jaffa) bis auf den heutigen Tag erhalten. Jope war eine nach der Meinung mehrerer Alten vorſündfluthliche (Mela 1, 11; Plin. H. N. 5, 14: „Jope Phoenicum, antiquior terrarum inundatione, ut ferunt. Insidet collem praejucente saxo, in quo vinculorum Andromedae vestigia ostendunt. Colitur illic fabulosa Ceto.“), alſo jedenfalls uralte Stadt, an welche ſich im Alterthum mancherlei heidniſche und chriſtliche Sagen knüpften, wie z. B. der Mythus von Andromeda (ſ. Joseph. B. J. 3, 9, 3; Pausan. 4, 35, 6; Hieronym. ad Jonam c. 1, 3), oder die Legende, als habe Noah hier die Arche gebaut, u. a. m. Die Stadt liegt am mittelländiſchen Meere, am Südende der blumenreichen Ebene Saron und beſitzt einen vielbeſuchten, aber ſtets als gefährlich bekannten (Jos. a. a. O.) Hafen, wie noch heute die kleine, enge, ſchlechte Rhede den Winden ſehr ausgeſetzt und ſeicht, durch Riffe und Felſen ſelbſt für kleinere Schiffe ſehr unſicher iſt, immerhin aber relativ die beſte dieſer im Ganzen ſo hafenarmen Philiſterküſte. Durch ihre Lage, unfern von Lydda (Apg. 9, 38.), 150 Stadien ſüdweſtlich von Antipatris (Jos. Antt. 13, 15, 1), 6 Meilen weſtlich von Ramleh und 12 Stunden nordweſtlich von Jeruſalem, diente Jope zu allen Zeiten als der Hafen der letztgenannten Hauptſtadt, welche durch eine hier ausmündende Gebirgsſtraße an dieſem Punkte mit dem Meere in Verbindung geſetzt iſt. So war Jope in allen Jahrhunderten äußerſt wichtig und der bedeutendſte Handelsplatz dieſer ganzen Küſte. Die Iſraeliten vermochten ſich vor dem Exil nie in den Beſitz derſelben zu ſetzen, weßhalb ſie auch im A. T. nur wenig erwähnt wird; ſie lag nahe an der Grenze des Stammes Dan, ohne aber zu dieſem zu gehören (Joſ. 19, 46), vielmehr iſt ſie in den Händen der Phönizier*), als deren Stiftung ſie angegeben wird, wie ſie denn von dort aus einen bedeutenden Binnenhandel mit Judäa trieben: in Jope werden alſo z. B. die Flöße gelandet, welche Hiram von Tyrus zu Salomo's Tempelbau lieferte (2 Chron. 2, 15), eben dorthin wird von den Phöniziern das Material zum 2. Tempel geflößt (Eſra 3, 7.); dort ſchifft ſich Jonas ein zu ſeiner Flucht vor dem Herrn, um auf heidniſchem Schiffe nach der phöniziſchen Tarteſſus zu entkommen (Jon. 1. 3). Erſt die Makkabäerfürſten Jonathan und Simon entriſſen dieſe wichtige Stadt, nach einer, wie es ſcheint, nur vorübergehenden Züchtigung derſelben durch Judas 2 Makk. 12, 3 ff., den Syrern und brachten ſie an Iſrael, indem ſie dieſelbe zugleich befeſtigten, ſ. 1 Makk. 10, 74 ff.; 12, 33; 13, 11; 14, 5. 34 vgl. Jos. Antt. 13, 14, 4; 13, 9, 2. Später ſchlug Pompejus die Stadt zur Provinz Syrien Jos. A. 14, 4, 4, Cäſar aber gab ſie an Hyrkan zurück ib. 14, 10, 6; dann kam ſie an Herodes id. 15, 7, 3, an Archelaus 17, 11, 4 und endlich wieder zur Provinz Syrien, indem ſie eine eigene Toparchie Judäa's bildete. Frühe ſchon finden wir

*) Vgl. Movers a. a. O. II, 2. S. 176 f.

Digitized by Google

Chriſten daſelbſt: Petrus erweckt in Jope die wohlthätige Tabitha und empfängt in Simon's, des Gerbers Hauſe jene folgenreiche Viſion, welche die Bekehrung des Hauptmanns Cornelius zur nächſten Folge hat (Apg. 9, 35; 10, 5 ff.; 11, 5.). Im jüdiſchen Kriege wurde der Ort erſt durch Ceſtius zerſtört (Jos. B. J. 2, 18, 10) und bald nachher als ein Schlupfwinkel jüdiſcher Seeräuber (vgl. Strabo 16 p. 759) noch vollſtändiger durch Veſpaſianus ſelbſt (ib. 3, 9, 2 ff.). Da aber Letzterer dort ein Caſtell erbauen ließ, ſo entſtand auch bald wieder eine Stadt um daſſelbe. Dieſer Wechſel von Zerſtörung und Wiederaufbau wiederholte ſich noch oft im Laufe der Jahrhunderte, und namentlich zur Zeit der Kreuzzüge wechſelte dieſer wichtige Punkt mehrmals ſeine Herren: Balduin I. befeſtigte die zur Grafſchaft erhobene Stadt, welche zugleich, wie ſchon in viel frühern Jahrhunderten der Fall geweſen war, wo wir z. B. in den Unterſchriften des Concils von Epheſus 431 und der Synode von Jeruſalem 536 Biſchöfe von Jope finden, Sitz eines Biſchofs war, ebenſo Ludwig IX. von Frankreich, während die Muhammedaner ſie wiederholt zerſtörten; aber »ihre Lage iſt ſo vortheilhaft, daß ſie ſich aus allen Verwüſtungen mehr oder minder erholte; ſie ſcheint, trotz Sturm und Mord, ein unvertilgbares Leben zu haben« (Tobler.) Die heutige Stadt liegt unter 32° 3′ 6″ N. Br. Und 32° 24′ O. L. (von Paris) und zählt über 5000 Einwohner, wovon über ⅘ dem Islam angehören (Tobler und Wilſon; — Ruſſegger ſchätzt die Bevölkerung wohl zu gering auf bloß 2—3000, Lynch dagegen zu hoch auf 13,000 Seelen); es regiert dort, unter dem Paſcha von Jeruſalem, ein Muteſellim, dem in neueſter Zeit ein Municipalrath beigegeben iſt. Ruinen aus alter Zeit finden ſich nach den vielen Verheerungen, die der Ort zu erdulden hatte, keine; aber, ſo unanſehnlich die jetzige, mit einer Mauer und Graben, einem einzigen Thore auf der Land- und einem auf der Seeſeite verſehene Stadt im Innern iſt, das 3 Klöſter (ein griechiſches, lateiniſches und armeniſches), 5 Moſcheen, 1 Synagoge, eine kleine proteſtantiſche Gemeinde und mehrere Schulen enthält, ſo lieblich iſt dagegen ihre Lage, ſo herrlich und reizend ſind ihre ſehr fruchtbaren Umgebungen, die bei dem angenehmen Klima, wo das Thermometer ſelten auf den Gefrierpunkt herabſinkt, die Hitze aber durch die Nähe der See gemildert wird, einem großen Garten gleichſehen, ausgezeichnet durch den herrlichen Obſtwuchs, zumal Pomeranzen, Maulbeeren, Citronen, Feigen, Aprikoſen, Granaten, Aepfel und die durch ganz Syrien berühmten, in unglaublichen Laſten auch nach Aegypten, wohin überhaupt der Ort den ſtärkſten Handelsverkehr hat, ausgeführten Waſſermelonen. Die einzelnen Baumgärten ſind durch 15 Fuß hohe Cactushecken getrennt, und in einem einzigen derſelben, und zwar noch nicht dem größten, ſtanden nach Lynch 2500 Orangen- und 1500 Citronenbäume! Dieſe Gärten ſind ſorgfältig bewäſſert, da es an ſüßem Waſſer dort nicht fehlt. In neueſter Zeit wird Jope, das vor einem halben Jahrhunderte bekanntlich auch der Schauplatz einer Waffenthat Napoleon Bonaparte's war (1799), von türkiſchen, engliſchen und öſterreichiſchen Dampfbooten berührt, um Touriſten und Pilger nach Jeruſalem an's Land zu ſetzen, wo ſie eine kurze Quarantäne auszuhalten haben; doch können ſolche Schiffe leider nicht immer einlaufen, der Unſicherheit der Rhede wegen.

S. noch über das alte Jope beſ. Reland, Paläſt. S. 176, 270. 288 f.; 370 f. 406. 411. 435 f. 439. 455. 460. 486. 509. 864 ff. und Winer's R.Wb.; über das neuere Jâfa namentlich Ritter, Erdkunde XVI. S. 47. 60. 540 ff. 554. 574 ff. 820 f. 827; Lynch, Exped. nach d. Jordan u. ſ. w., überſetzt v. Meißner, S. 276 ff. und vorzüglich Tobler »Topogr. v. Jeruſal.« II. S. 576 ff., woſelbſt auch eine Anſicht der Stadt von der Südſeite gegeben iſt. Rüetſchi.

Joram, Jehoram (יְהוֹרָם, Sept. Ἰωράμ). 1) Sohn Ahabs und nach dem Tode ſeines älteren Bruders Ahasja König von Iſrael, regierte nach 2 Kön. 3, 1. zwölf Jahre, 896—884 v. Chr. Das Zeugniß der Propheten ſcheint für ihn nicht vergeblich geweſen zu ſeyn, denn er ſchaffte, ſicher trotz der Gegenwirkungen ſeiner Mutter Iſebel, wenigſtens in ſeiner unmittelbaren Nähe, den Baalsgötzendienſt wieder ab, und hielt ſich wenigſtens mit ſeinem Hofe an den von Jerobeam eingeführten Kälberdienſt. Daß

Digitized by Google

er übrigens ſelbſt in Samarien den Baalscultus nicht zerſtörte, geht daraus hervor, daß ihn Jehu noch beim Tode Jorams antraf, und das Geſchäft der Austilgung übernahm, 2 Kön. 9, 18—28. Auch in politiſcher Beziehung war er kräftiger als ſein Bruder. Er bekriegte den ſeit Ahabs Tod abgefallenen König Meſa von Moab, und brachte ihn durch Hülfe des judäiſchen und edomitiſchen Königs mit Gewalt der Waffen in die alte Abhängigkeit zurück, 2 Kön. 3, 4—27. Mehr machten ihm die alten Feinde Iſraels, die Syrer, zu ſchaffen. Zwar ihre wiederholten Streifzüge und beabſichtigten Ueberfälle blieben erfolglos, weil der Prophet Eliſa dem König Joram ihre Plane voraus verkündigte, ſo daß dieſer zuvorkommen konnte, und er ihm eine ſolche Streifſchaar ſogar einmal nach Samaria wie geblendet brachte, 2 Kön. 6, 13—23.; aber als Benhadad bald darnach*) ſein ganzes Heer gegen Iſrael aufbot, kam es zu einer langwierigen Belagerung der Hauptſtadt Samaria, welche eine drückende Hungersnoth verurſachte, 2 Kön. 6, 24 ff. Jedoch ein Gerücht von heranziehenden hethitiſchen und ägyptiſchen Hülfsvölkern bewog die Syrer, ſchnell mit Zurücklaſſung ihres Lagers die Belagerung aufzuheben, 2 Kön. 7, 6 ff., und dadurch eine große Beute der bedrängten Stadt zurückzulaſſen. Hiedurch muthig gemacht unternahm Joram mit dem gleichnamigen König Juda's einen Angriffskrieg gegen die Syrer, welche noch immer die Stadt Ramoth in Gilead inne hatten. Allein hier wurde er geſchlagen und ließ ſich, gefährlich verwundet, nach Jesreel führen, 2 Kön. 8, 28 ff., wo er durch ſeinen bisherigen Feldherrn Jehu, den Eliſa als der Erbe des Haders zwiſchen Elia und Iſebel heimlich hatte zum Könige ſalben laſſen, von einem Pfeil durchbohrt, ermordet wurde, 2 Kön. 9, 24. Mit ihm wurde unmittelbar nachher auch die ganze zahlreiche Nachkommenſchaft Ahabs auf Befehl dieſes neuen Königs ausgerottet, 2 Kön. 10, 6—11.

Joram, 2) Sohn und Nachfolger Joſaphats in Juda, 8 Jahre lang, 2 Kön. 8, 17. Dies geſchah im 5. Regierungsjahr Jorams des Sohnes Ahabs von Iſrael, V. 16. Allein nach 2 Kön. 1, 17. tritt dieſer Joram von Iſrael die Regierung an im 2. Regierungsjahr Jorams von Juda. Dies macht einen Unterſchied von 7 Jahren aus. Da nun ferner nach 1 Kön. 3, 1. Joram von Iſrael im 18. Regierungsjahr Joſaphats zur Herrſchaft kam und dieſer nach 1 Kön. 22, 42. eine Regierungszeit von 25 Jahren hatte, ſo geht daraus hervor, daß Joſaphat bald nach Ahabs Tod ſeinen Sohn zum Mitregenten angenommen hatte. Da beim Tode Jorams von Iſrael ſchon ſein Sohn Ahasja regierte, 2 Kön. 9, 27., ſo muß der Anfang ſeiner ſelbſtändigen Regierung in's 5. Jahr Jorams von Iſrael, alſo etwa 892 geſetzt werden und der der Mitregentſchaft 898. Er verheirathete ſich mit Athalja, Ahabs und der Iſabel Tochter, was ſchon auf ſeine untheokratiſche Geſinnung ſchließen läßt. Von dieſer ſeiner ruchloſen und leidenſchaftlichen Gemahlin, dem Abbild ihrer ſündigen Mutter, ließ ſich Joram ebenſo leiten, wie Ahab von Iſebel, 1 Kön. 21, 25. Dies wird 2 Kön. 8, 18. ſehr beſtimmt angedeutet, wenn es ebenſo kurz als bezeichnend heißt: Er wandelte in den Wegen der Könige Iſrael, wie das Haus Ahab thät, denn Ahabs Tochter war ſein Weib. Dieſe ſchändliche Tochter der ſchändlichen Mutter, welche um eigener Herrſchſucht willen nach

---

*) Wir haben uns hier an die Darſtellung 2 Kön. 6, 24. gehalten, wornach V. 8—23. als früher geſchehen zu betrachten iſt. Allein es ſteht ihr zweierlei entgegen. Einmal iſt ſicher, daß Joram dem Propheten Eliſa nicht günſtig war, 2 Kön. 6, 31., wie denn auch dieſer eine ſehr üble Meinung von ihm hatte, V. 32., und offenbar an dem Sturze des Hauſes Ahab arbeitete, 2 Kön. 9, 1—10. Sodann ſteht feſt, daß das Anſehen des Propheten gerade unter der Herrſchaft des Hauſes Jehu im Wachſen begriffen war und bis zu ſeinem Tode immer zunahm, 2 Kön. 13, 14. Auch hatten die Syrer erſt gegen Ende der Herrſchaft Jehu einen Theil des dieſſeitigen Gebietes Iſrael erobert, ſo daß die Streifzüge 2 Kön. 6, 8—23. nur in die Regierungszeit des Joahas Sohnes Jehu's zu paſſen ſcheinen. Dies iſt auch die Anſicht Ewalds, welcher Iſr. Geſch. 3, 223 ff. die 12 Eliſa-Erzählungen aus einer beſonderen Schrift ableitet, in der die Zeitfolge nicht eingehalten war.

Digitized by Google

seinem Tode fähig war, allen königlichen Samen auszurotten, war es ohne Zweifel, welche ihm die der phönizischen Weise entsprechende Maßregel anrieth, zur Sicherung seines Thrones und zur Vermehrung seiner Einkünfte seine Brüder aus dem Wege zu schaffen, 2 Chron. 21, 2—4. Auf seine Unthaten, welche das Verderben des Reiches und die Verwerfung des Davidischen Hauses verdient hätten, wenn Gott nicht um des Ahnherrn willen hätte schonen wollen, deutet auch 2 Kön. 8, 19. Auch politisch sank der Staat unter ihm. Die Edomiter, welche schon unter Josaphat das Joch unwillig trugen, 2 Chr. 20, 22., aber nicht abfielen, 2 Chr. 20, 35., bekriegte Joram im Unverstand und bewirkte dadurch ihren gänzlichen Abfall, 2 Kön. 8, 22., worauf sich sogar die Priesterstadt Libna der Herrschaft des Königs entzog, 2 Kön. 8, 22. Auch von den Philistern und Arabern, welche neben den Mohren liegen, wurde er nach 2 Chr. 21, 16. 17. beunruhigt, welche in ihren Einfällen sowohl dem Lande als seiner Familie empfindlichen Schaden beibrachten. Diese Nachricht läßt sich mit den Berichten des Königsbuches dadurch vereinigen, daß die weggeführten Kinder ihm gegen Lösegeld zurückgegeben und erst später von Athalja getödtet wurden. Seinem gottlosen Leben folgte ein unglückliches Ende. Eine langwierige und schmerzhafte Unterleibskrankheit, vielleicht Diarrhoe mit Kolik, bei der endlich das verfaulte Eingeweide von ihm ging, plagte ihn; und als er daran gestorben war, wurde er nicht im königlichen Erbbegräbniß, sondern bloß in der Stadt Davids beigesetzt, wie die Chronik übereinstimmend mit dem Königsbuche erzählt. Nach dem Berichte der Chronik wäre ihm dieses Unglück durch einen Brief des Propheten Elias angekündigt worden. Da aber Elias schon zur Zeit des Todes Josaphats nicht mehr am Leben war, so muß man entweder die abenteuerliche Meinung hegen, der Brief sey bei Elisa von Elias niedergelegt und dann erst später diesem Könige mitgetheilt worden, oder man hat eine Namensverwechslung anzunehmen, wie sie ja sonst nicht selten vorkommt, wie 22, 6. Asarja statt Ahasja und Apg. 7, 16. Abraham statt Jakob steht. Elisa war damals in frischer Kraft, und es ist wohl zu denken, wie er, der seinen Beruf in Israel hatte, dem Könige Juda's diesen Brief schicken konnte.

Joram, 3) ein Sohn des Königs Thoi von Hemath, nach 2 Sam. 8, 10. an David mit Geschenken abgesandt, um ihm Glück zu wünschen wegen des Sieges über den König des syrischen Zoba, Hadadeser. Da es aber unwahrscheinlich ist, daß unter den Heiden der Name Jehovah gebraucht wurde, so ist dies als eine Vertauschung zu betrachten, wie wir sie so eben hatten, und mit 1 Chron. 19, 10. Hadoram zu lesen. **Vaihinger.**

Jordan, der, הַיַּרְדֵּן, immer mit dem Artikel, nur zweimal Ps. 42, 7. und Hiob 40, 23., wo der Name als Appellativname für einen großen Fluß überhaupt steht, ohne denselben (über die Etymologie s. Gesenius, Thesaur. S. 626.), *Ἰορδάνης, Ἰόρδανος* bei Pausan. V, 7, 3., der größte, ja man kann sagen der einzige Fluß Palästina's, da die übrigen Gewässer dieses Landes nur Bäche, Wâdi's, sind, welche meist nicht einmal immer fließendes Wasser haben. In der Bibel wird der Jordan außer bei geographischen Bestimmungen, wie jenseit des Jordan, am Jordan u. dgl. bei folgenden Gelegenheiten erwähnt: Den fruchtbaren und wasserreichen Jordanskreis (s. weiter unten) wählte sich Lot bei seiner Trennung von Abraham zum Besitz, 1 Mos. 13, 10. 11. Bloß mit seinem Wanderstabe versehen zog Jakob über den Jordan nach Mesopotamien und kam durch Gottes Gnade reich begütert an denselben zurück, 1 Mos. 32, 10. Als Moses die Israeliten in das gelobte Land führt, wollen die Stämme Ruben, Gad und halb Manasse nicht über den Jordan gehen, sondern im Weidelande Gilead bleiben, welches ihnen auch unter der Bedingung, daß sie den anderen Stämmen das Land Kanaan erst vollständig erobern helfen, zugestanden wird, 4 Mos. 32. Jos. 1, 12—18; 22, 1—10. Unter Josua überschreiten die Israeliten den Jordan bei Jericho auf wunderbare Weise, Jos. 3, 4. In den folgenden Grenzbestimmungen des Buches Josua wird der Jordan erwähnt als Grenze des Stammes Ruben Jos. 13, 23.; Gad 13, 27.;

Digitized by Google

Juda 15, 5.; Ephraim und Manasse 16, 1. 7.; Benjamin 18, 12. 20.; Isaschar 19, 22.; Naphthali 19, 33. 34. Ueberhaupt bildet er die Grenze zwischen den östlichen und westlichen Stämmen, 22, 25. In ihrem Gebiete des Jordanskreises (גְּלִילוֹת הַיַּרְדֵּן) erbauen die östlichen Stämme einen großen Altar, nicht in Auflehnung gegen Jehovah, sondern als Denkzeichen ihrer Siege und als Erinnerung für die Nachkommen, Jos. 22, 10. bis Ende. In der Richterzeit erkämpfen Ehud und Gideon am Jordan Siege über die Midianiter, Richt. 3, 28; Kap. 7; 8, 4 ff., und an einer der Furten des Jordan tödten die Gileaditer unter Jephtha die fliehenden Ephraimiten, wobei das Wort Schibboleth das Kennzeichen abgibt, Richt. 12, 5. 6. In der Königszeit kam Simei an die Fähre des Jordan zu David, um von ihm Verzeihung für sein früheres Benehmen zu erhalten, 2 Sam. 19, 19. Im Jordanskreise zwischen Suchoth und Zeredatha ließ Salomo die kupfernen Geräthe und Zierrathen des Tempels gießen, 2 Chron. 4, 17. Der Jordan ist ferner der Schauplatz mehrerer Wunderthaten des Elias und Elisa, 2 Kön. 2, 8. 14; 5, 10—17; 6, 2—8. Die Propheten rühmen den »Jordans-Schmuck«, d. i. seine waldigen Ufer, von Löwen bewohnt, Jerem. 12, 5; 49, 19; 50, 44. Zachar. 11, 3. Judas Makkabäus zog mit seinem Bruder Jonathan über den Jordan drei Tagereisen in die Wüste zu den Nabathäern, eroberte von da aus die gileaditischen Städte und kehrte über den Fluß zurück, 1 Makk. 5, 24—54.; später schlug Jonathan den Bacchides in den Sumpfgegenden des Jordan, 9, 42—49. Im N. T. endlich ist der Jordan der Schauplatz der Wirksamkeit Johannis des Täufers und der Taufe des Herrn durch denselben, Matth. 3, 6 ff. Mark. 1, 5 ff. Luk. 3, 3 ff. Der jetzige Lauf des Jordan ist in neuerer Zeit besonders durch die Beschiffungen von Molyneux und Lynch so genau bestimmt worden, wie nur irgend einer der bekannteren Flüsse Europa's. Der Lauf des Jordan nimmt den mittleren Theil des merkwürdigen Erdspalts im syrischen Plateaulande ein, der von der Mündung des Orontes bis zum rothen Meere sich erstreckt. Seine Quellen hat er am Südabhange des Libanon und am Hermon; Josephus (Ant. I, 10, 1. V, 3, 1. VIII, 8, 4. XV, 10, 3. B. J. I, 21, 3. III, 10, 7. IV, 1, 1.) nennt zwei, die eine am Paneion entspringend, die andere bei Dan oder Daphne, den »kleinen Jordan« bildend. Beide sind die jetzt bei Bânjâs (Caesarea Philippi, s. R.E. Bd. II. S. 487) und Tell el-Kâdhi (Dan, s. Bd. III. S. 270) entspringenden, gleich wasserreichen und in einer Entfernung von drei engl. Meilen südlich von Tell el-Kâdhi sich vereinigenden Bäche. Wenn Josephus den eigentlichen Quell des Jordan nördlich von Paneion im See Phiala, dem jetzigen Birket er-Râm, annimmt, von wo er nach einem unterirdischen Laufe bei Paneion zu Tage kommen soll, so ist dies nach der Terrainbildung geradezu unmöglich und wir haben darin nur eine Fabel zu erkennen (s. Ritter, Erdkunde XV, 1. S. 174—177). Den dritten, bedeutendsten Quellstrom des Jordan, der von Hâsbeiah als Nahr Hâṣbâni hervorkommt, erwähnt Josephus gar nicht, wahrscheinlich weil sein Anfang außerhalb des heiligen Landes fällt und er ihn um so mehr als einen Zufluß des Sees Merom, denn als einen Quellarm des heiligen Flusses ansieht. Dieser nimmt mehrere kleine Zuflüsse von Westen her auf und ergießt sich mit jenen beiden Armen vereint in den See Huleh. Dieser ist ein Wasserbecken in Gestalt eines nach Süden zugespitzten Triangels oder einer Birne, welches an der breiten Basis des Nordrandes von einem sumpfigen Strich Marschlandes begrenzt wird, das in der nassen Jahreszeit sich mehr und mehr zum See selbst erweitert. Außer jenem Strome hat derselbe auch von den östlichen und westlichen Bergen her, namentlich in seiner Nordwestecke im 'Ain el-Mellâḥah, reichliche Zuflüsse. Dies ist der See Merom (מֵי מְרוֹם) des A. T., Jos. 11, 5. 7., wo Josua dem Jabin, König von Hazor, mit seinen Verbündeten schlug. Bei Josephus führt er den Namen Σεμηχωνῖτις oder Σαμοχωνῖτις λίμνη (vgl. besonders B. J. IV, 1, 1.), doch findet sich auch schon der jetzige Name el-Hûleh, بحيرة الحولة, der bis in die Zeiten der Kreuzzüge zurückgeht, als Gegend Οὐλάθα Antiq. XV, 10, 3. und in dem חוּל, Sohne

Aram's, 1 Moſ. 10, 23. angedeutet. Ueber ihn und die Quellen des Jordan ſ. außer den unten anzuführenden Schriften, die den ganzen Jordan behandeln: *Maj. Robe*, Country around the Sources of the Jordan in Robinſon's Biblioth. Sacr. Vol. I. 1843. S. 9—14. *W. M. Thomson*, The Sources of the Jordan, the lake el Hûleh and the adjacent country, with notes by E. Robinson. Ebendaſ. Vol. III. 1846. S. 184—214. Auszüge aus Hofrath Dr. H. Hänel's Reiſetagebuche in: Zeitſchr. der D. M. Geſellſch. Bd. II. 1848. S. 427—431. *Wilson*, the Lands of the Bible. Vol. II. S. 161—180. Von der Südſpitze des Sees, mehr den öſtlichen Bergen zu, tritt der Jordan aus und läuft in langſamem, dann von der Jakobsbrücke an ſehr ſtarkem Falle durch einen Strich hohen, unfruchtbaren Tafellandes in das zweite große Waſſerbecken, den See Tiberias. Der See Merom liegt circa 100 Par. Fuß über dem Meeresſpiegel; der See Tiberias circa 300 Fuß unter demſelben, ſo daß der Fluß in einem Raume von höchſtens 3 Stunden Länge 400 Fuß Gefäll hat. Etwa eine halbe Stunde unterhalb des Sees Merom führt eine alte, aus Baſaltſteinen erbaute, noch in gutem Zuſtande erhaltene Brücke von drei Spitzbogen über den Fluß, Namens Dſchiſr Beni oder Benât Jâkûb (Brücke der Söhne oder Töchter Jakobs), ſo genannt nach der legendenhaften Vorausſetzung, daß Jakob bei ſeiner Rückkehr aus Meſopotamien hier über den Jordan ging, 1 Moſ. 32, 22; 33, 17. 18. Dieſe Brücke iſt nach den Zeiten der Kreuzzüge erbaut und wahrſcheinlich im Zuſammenhange mit der großen Karawanenſtraße von Aegypten nach Damaskus mit deren zahlreichen Khan's errichtet. Außer ihr führt weiterhin gar keine Brücke über den Jordan, wohl aber gibt es Furten, wie deren ſchon im A. T. Richt. 3, 28; 12, 5. 6. erwähnt werden. Ueber das Becken des Sees Genezareth ſ. R.E. Bd. V. S. 6—9. Von hier aus iſt der Jordan zweimal ſeiner ganzen Länge nach befahren worden, zuerſt im Auguſt 1847, in der heißeſten Jahreszeit, vom engliſchen Lieutenant Molyneux, deſſen Expedition to the Jordan and the Dead Sea im Journal of the Geogr. Soc. Bd. XVIII. 1848. S. 108 ff. erſchien; dann von einer amerikaniſchen Expedition unter Lieutenant Lynch, welcher die Ergebniſſe derſelben theils in ſeiner Reiſebeſchreibung: Narrative of the Unit. States' expedition to the river Jordan and the Dead Sea. Newyork 1849. 8. (ſpäter in mehreren Auflagen), deutſch von Meißner. Leipz. 1850. 8. (wohlfeilere Ausg. 1854), theils in ſeinem amtlichen Berichte in den Protokollen der Senatsſitzungen der Vereinigten Staaten (30th. Congress, 2. Session. Executive. Nr. 34. Febr. 1849), und erweitert als Official Report of the Unit. States' expedition to explore the Dead Sea and the river Jordan. Baltimore 1852. 4. veröffentlicht hat. Vom See Genezareth bis zum Todten Meer läuft der Fluß unter dem Namen Urdunn, الأُرْدُنّ oder es-Scheriâ el-Kebîr الشريعة الكبير mit reißender Schnelligkeit, auf einem Wege von etwa 30 Stunden direkter Entfernung mit circa 1000 Fuß Gefälle, in mehr als mäandriſchen Krümmungen, ſo daß Lynch 6 Tage gebrauchte,. um jene gerade Entfernung zurückzulegen. Das Bett des Fluſſes fand Lynch bald breit, bald eng, bald flach, bald tief, beim Einſtrömen in das Todte Meer 180 Yards breit und 3 Fuß tief; kurz zuvor noch 80 Yard breit und 7 Fuß tief. Dies Bett wird von flachen, 2 bis 3 Fuß hohen Ufern gebildet, die in einem ungefähr eine Viertelſtunde breiten Thale ſich hinziehen, das am obern Laufe des Fluſſes mit hohen Bäumen und einem üppigen Grün geſchmückt, weiter unten nach dem Ausfluſſe zu aber nur einen ſchmalen Streifen von Rohrgewächſen, hier und da vermiſcht mit Tamarisken und der Weidenart Riſchrâſch (Agnus castus), längs dem Rande des Waſſerbettes zeigt. Ueber dieſem Bette erhebt ſich im nördlichen Theile 40, im ſüdlichen 50 bis 60 Fuß hoch eine zweite Ebene, am oberen Ende etwa 2 Stunden, am ſüdlichen, wo ſich die Gebirge zu beiden Seiten zurückziehen, etwa 3—4 Stunden breit, von ſchroffen, öden Gebirgen eingefaßt, die auf der Weſtſeite bis zu 1000—1200 Fuß, auf der Oſtſeite bis zu 2000—5000 Fuß anſteigen. Dieſes 13 Meilen lange Thal iſt das Gôr, الغور, in der Bibel »das Gefilde« הָעֲרָבָה (ſ. Geſen. Thes. S. 1066. Robinſ.

Digitized by Google

Paläſt. III. 160. Anm. 1., welcher Name ſich noch jetzt für die Fortſetzung der Einſenkung vom Todten Meer bis zum Aelanitiſchen Meerbuſen als Wâdi el-'Arabah وادى العربة erhalten hat), oder »der Jordanskreis«, כִּכַּר הַיַּרְדֵּן 1 Moſ. 13, 10. 11 1 Kön. 7, 46. 2 Chron. 4, 17., ἡ περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου Matth. 3, 5., auch bloß הַכִּכָּר 1 Moſ. 13, 12; 19, 17. 25. 28. 29. 5 Moſ. 34, 3. 2 Sam. 18, 23. Neh. 3, 22; 12, 28. Wenn daſſelbe 1 Moſ. 13, 10. als ganz bewäſſert und fruchtbar »wie ein Garten Gottes« geſchildert wird, ſo gilt dies, wie der Text dort ausdrücklich hinzuſetzt, nur für die Zeit »bevor Jehovah Sodom und Gomorra verderbte.« Jetzt iſt es wüſte Einöde, und nur wo Quellen und Bäche von den Bergen zur Seite nach dem Jordan hinfließen, wie zumeiſt im nördlichen und ſüdlichen Theile, bilden ſich unter dem Einfluſſe eines tropiſchen Klima Oaſen von übermäßiger Fruchtbarkeit, wie z. B. bei Jericho. Das Waſſer des Jordan iſt trübe, von thoniger Farbe, aber ſüß und erfriſchend, und hat eine reißende Strömung, ſo daß von den Pilgern, welche ſich jährlich am Oſtermontage zur Erinnerung an die Taufe des Herrn darin baden, oft einige ertrinken. Dieſe Badeſtelle iſt Jericho gegenüber. Es iſt eine allgemeine Annahme, daß der Jordan vor Alters etwa wie der Nil regelmäßig im Frühjahr über ſeine Ufer ausgetreten ſey und mit ſeinen Gewäſſern das ganze untere Thal und vielleicht zuweilen große Strecken des breiten Gôr ſelbſt bedeckt habe. Jetzt finden dergleichen ſo ausgedehnte Ueberſchwemmungen nicht mehr ſtatt; die ganze Sache ſcheint übertrieben zu ſeyn und kann wohl auf ein einfaches Anſchwellen nach der Regenzeit, wobei der Fluß bis an den Uferrand angefüllt wird und auch wohl das niedrigere Ufer überſchreitet, reducirt werden. Auf ein ſolches Anſchwellen geht der Ausdruck »der Jordan iſt voll in allen ſeinen Ufern die ganze Zeit der Erndte hindurch, d. i. im März und April, Joſ. 13, 15. 1 Chron. 13 (12 hebr.), 15. vgl. Sir. 24, 36 (26). Beim Einfluſſe des Jordan in das Todte Meer (»Ende des Jordan« Joſ. 15, 5; 18, 19.) iſt die Ebene des Gôr ein Salzmoraſt. Die Annahme, daß der Jordan in alten Zeiten aus dem Todten Meer wieder ausgefloſſen ſey und den Wâdi el-'Arabah bis zum Buſen von Ailah durchſtrömt habe, wird durch die Terrainbildung zurückgewieſen, indem der Wâdi el-'Arabah vom Todten Meer an weit nach Süden hin bis zur Waſſerſcheide wieder anſteigt und dann in's Rothe Meer abfällt. Daß aber der Fluß in vorhiſtoriſcher Zeit doch dieſen Lauf genommen habe, dürfte mehr als wahrſcheinlich ſeyn, vgl. Ritter, Erdkunde XV. S. 770 ff.

Schließlich haben wir noch die wichtigeren Zuflüſſe zum Jordan zu erwähnen. Auf der Oſtſeite ſind dies von N. nach S. 1) der Hieromax des Plin. H. N. V, 16., in der Bibel gar nicht erwähnt; im Talmud Jarmoch, daher bei den älteren arabiſchen Geographen (Edrisi ed. Jaubert. I. S. 333. Abulfeda ed. Reinaud. S. 48. Merâṣid III. S. 339) Jarmûk, يرموك, jetzt Scheriât el-Mandhûr, شريعة العنضور, von den anwohnenden Menadhere-Arabern (مناضرة); entſpringt im Hauran und Dſcholân (Auranitis und Gaulonitis) und mündet ungefähr 2 Stunden unterhalb des Sees Genezareth in den Jordan. 2) Der Wâdi Zerka, وادى زرقا, der Jabbok des A. T., ſ. d. Art. Unter den auf der Weſtſeite ſich ergießenden Bächen iſt der Crith des A. T. נַחַל כְּרִית, an welchem Elias ſich verbarg und von Raben geſpeist wurde, 1 Kön. 17, 3—7., hervorzuheben. Robinſon (Pal. II. S. 534 f.) und Wilſon (The Lands of the Bible. II. S. 5) wollen ihn in dem Wâdi Kelt, وادى القلت, dem großen Ableiter aller Thäler des öſtlichen Abhanges zwiſchen Jeruſalem und Deir Diwân, der ſeinen Ausfluß in der Ebene von Jericho bei Kaßr el-Jahûd hat, finden, obſchon den Worten der Bibel nach (»gehe von hinnen«, d. i. von Samarien »gegen Morgen«) auch der Wâdi Fâriâ, وادى الفارع, gemeint ſeyn kann, der weiter hinauf etwas ſüdlich von da, wo auf der Oſtſeite der Jabbok mündet, in den Jordan fällt. — Ueber den Jordan vgl. außer den Reiſebeſchreibungen (namentlich Robinſon II, 498—509. III, 559—569, 603—621) und den oben angeführten Schriften beſonders Ritter, Der Jordan und die Beſchif-

Digitized by Google

fang des Todten Meeres. Ein Vortrag. Berlin 1850. 8. Erdkunde Bd. XV, 1. S. 152 bis Ende. Arnold.

Joris, David, ſ. Antitrinitarier Bd. I. S. 401—403.

Jornandes (nach ſeinem urſprünglichen weltlichen Namen ſo genannt, nach dem gothiſchen iburnaups, Ibornand, eberkühn, auch Jordanus, Jordanes, Jordanis betitelt, wahrſcheinlich ein Name, den er bei ſeinem Eintritte in das Kloſter ſich ſelber gab) gibt uns in ſeinen Büchern wenige und dunkle Nachrichten über ſein Leben, die einzigen, die wir beſitzen. Sein Leben fällt in die Mitte des 6. Jahrh. Nach Abkunft und Geſinnung war er Gothe. (S. c. 50 und den Schluß ſeiner getiſchen Geſchichte). Jedenfalls war die Familie, aus der er ſtammte, eine hochſtehende. Sein Großvater Peria mag ſich vom römiſchen Boden und römiſcher Bildung aus nach Scythia minor, einer oſtrömiſchen Provinz an den Donaumündungen zu den Alanen übergeſiedelt haben, die gleichſam ſcythiſches und gothiſches Volk vermitteln. Am alaniſchen Hofe hatte dann Peria und deſſen Neffe Gunthigis oder Baza die erſten Aemter. Was der Großvater bei dem Fürſten Candax geweſen war, das war auch Jornandes, nämlich Schreiber, notarius (*ὑπογραφεύς*). Aber bei wem, ſagt er nicht. Jenem Candax kann er nicht mehr gedient haben. Aber daß er am alaniſchen Hofe war wie ſeine Verwandten, ſcheint faſt in ſeinen Worten zu liegen. Später wurde er Mönch. Darauf ſind die Worte l. c. c. 50. ego ante conversionem meam notarius fui zu beziehen, conversio iſt hier nicht von Bekehrung zum Chriſtenthum, ſondern vom Eintritt in das Mönchthum zu verſtehen (S. *Du Cange* s. v. conversio). Denn zu ſeiner Zeit um sec. VI. in. waren die Gothen und benachbarte Völker längſt Chriſten, er ſelbſt war mit den meiſten Oſtgothen ein eifriger Katholik. Er war noch Mönch, als er an die Abfaſſung ſeiner get. Geſch. ging, wohl in einem italiſchen Kloſter. Daß er Abt geweſen, iſt bloße Vermuthung. Wir wiſſen ſogar nicht einmal, wo er lebte, nachdem er ſein Geburtsland verlaſſen hatte, bis er Biſchof wurde, — ob in Byzanz, Rom, Ravenna, oder ſonſtwo. Nur daß die lebendige Schilderung Ravenna's in ſeiner get. Geſchichte c. 29 ſchon den Schluß nahe gelegt hat, daß er die Stadt kannte. Selbſt ob er auch wirklich Biſchof geweſen, iſt ſtark bezweifelt worden. Doch macht ſeine Verbindung mit Pabſt Vigilius es ſchon an ſich wahrſcheinlich. Man hat auf Ravenna, auf einen gothiſchen Biſchofsſitz, ſelbſt auf einen bloßen Chorepiſkopat gerathen. Doch es iſt nur gerathen; Ravenna insbeſondere, die alte Hauptſtadt des Gothenreichs und Exarchats, hatte gar keine Biſchöfe, ſondern Erzbiſchöfe. Jedenfalls nennen ihn mittelalterliche Schriftſteller vielfach episcopus. Selig Caſſel (magyariſche Alterthümer) macht wirklich die Entdeckung, daß er Biſchof von Croton geweſen. Sonſt iſt uns nichts von ſeinem Schickſal aufbehalten, nicht einmal ob er vor ſeinem Freunde Vigilius († 555) ſtarb oder ihn überlebte.

Es ſind zwei Werke von ihm übrig, de origine actuque Getarum oder de Getar. s. Gothor. origine et rebus gestis, und de regnorum et temporum successione oder Jordani episcopi liber de origine mundi et actibus Romanorum caeterarumque gentium oder De gestis Romanorum. Jenes iſt ſeinem Freund Caſtalius gewidmet, der ſonſt unbekannt iſt, dieſes jenem Freunde Vigilius, in welchem Grimm den Pabſt dieſes Namens (538—555) vermuthet. Die letztere Schrift fällt wohl 552, die erſtere 551, höchſtens 552 zu Anfang, nach dem zu ſchließen, was Jornandes in der Vorrede ſagt, daß er im 24. Jahre des Kaiſers Juſtinian ſchreibe, und daß er ſchon früher die erſtgenannte Schrift verfaßt habe. In der That gehen beide Werke ſoweit, nämlich bis 551. Die get. Geſchichte ſchließt zwar mit dem Tode des Vitiges († 542 oder 543), aber es wird noch kurz bemerkt, daß Mathaſuentha, des Vitiges Wittwe, Gattin des Germanus, Bruders des Kaiſers und nach deſſen baldigem Tode eines Nachgebornen Mutter geworden, auf welchem nunmehr die Einigung der Anitier und Amaler, der Welt Hoffnung ruhe; Germanus aber ſtarb 550 oder 551; wenn das Kind noch 551 geboren wurde, ſo haben wir daſſelbe Jahr wie oben. Auch daß in dem zweiten Werke Tôtila's Erhebung und Heerzug, den die get. Geſch. abſichtlich übergeht, noch erwähnt wird, ſein

Digitized by Google

Ende aber noch nicht eingetreten iſt, weist auf Abſchluß deſſelben im Jahr 551, da Tôtila etwa 552 Juni fiel. Ebenſo wenn er von der Peſt des Jahrs 543 redet, „ut nos ante hos novem annos experti sumus,“ kommen wir wieder auf 551 (oder 552). Die get. Geſch. fällt etwas früher; das jam dudum in der Zueignung kann keinen langen Zwiſchenraum zwiſchen beiden Werken bezeichnen.

Letztere iſt im Grunde eine geringe kompilatoriſche Arbeit, und dennoch höchſt wichtig, denn ſie enthält Bruchſtücke von Werken, die ſeitdem verloren gingen, und einen Schatz bedeutender Nachrichten über die öſtlichen und nördlichen Länder, für die man dem Verfaſſer dankbar ſeyn muß. Es iſt nicht ganz ohne Grund, wenn ihn der Geograph Ravenna's einen sapientissimus, sagacissimus cosmographus nennt. Die durchlaufende Grundanſchauung des Werks von der Identität der Gothen und Geten hat im Gegenſatz zu Adelung, Niebuhr, und Gervinus, der unſern Jornandes ſogar mit dem berüchtigten Hunibald zuſammenſtellt, um ihn zu vernichten, wie es Görres gethan hatte, um ſeinen Hunibald zu retten, neuerdings J. Grimm wieder zu Ehren gebracht, was Krafft (Kirchengeſch. d. germ. Völker I, 1, 77 ff.) angenommen, Leo (10. Vorl.) bereits weiter gebildet hat. Iſt dieſe Anſchauung richtig, ſo erhöht ſich der Werth unſres Schriftſtellers bedeutend und die Geſchichte der Gothen und mit ihr die des ganzen deutſchen Alterthums gewinnt erfreulichſte Bereicherung. Indeß haben H. von Sybel (Ed. Schmidt's Zeitſchr. für Geſch. Wiß. 1846. Bd. VI. S. 516 ff.) und Selig Caſſel (Magyar. Alterth.) die Richtigkeit dieſer Anſicht ſehr lebhaft in Zweifel gezogen, und die Akten dürften wohl noch nicht ganz geſchloſſen ſeyn.

Den kompilatoriſchen Karakter dieſer Schrift geſteht Jornandes am Schluſſe derſelben ſelbſt ein. Es ſind darin Auszüge aus den verſchiedenſten Autoren niedergelegt. Dahin gehört Caſſiodors Buch de origine actuque Getarum, das aus XII volumina beſtand und uns verloren iſt. Das Werk war ſelten ſchon in des Jornandes Tagen, wahrſcheinlich eine Folge der drückenden Verhältniſſe beim Sinken des gothiſchen Reichs. Als Jornandes an ſeinen Auszug Hand anlegen wollte, erhielt er die Schrift nur auf drei Tage zur Einſicht; doch hatte er ſie ſchon früher in Händen gehabt. Man darf darum den Einfluß des Caſſiodor auf Jornandes nicht zu hoch anſchlagen. Jornandes erklärt in der Vorrede ſelbſt den Antheil deſſelben für keinen wortgetreuen Auszug, nur Sinn und Begebenheiten habe er wiedergegeben, und dazu aus griechiſchen und lateiniſchen Schriftſtellern zuſammengeleſen; Anfang, Schluß und mehreres aus der Mitte aber ſeyen von ihm ſelbſt. Die Fragmente aus Caſſiodor zeigen einen mythiſchen Karakter; auch wo derſelbe mehr hiſtoriſch wird, iſt doch eine mythiſche und poetiſche Schreibweiſe nicht zu verkennen. Uebrigens hängen dieſe Fragmente zu wenig zuſammen, als daß man aus ihnen über den Werth des ganzen Buchs klar werden könnte. Mit Caſſiodor ſelbſt ſcheint Jornandes keine perſönliche Berührung gehabt zu haben, da er durch eine untergeordnete Perſönlichkeit zur Einſicht in deſſen Werk zu kommen ſuchte.

Auch des Ablavius, eines andern, ganz verlornen, gothiſchen Geſchichtſchreibers hat ſich Jornandes bedient. Derſelbe hat wahrſcheinlich im 5. Jahrh. gelebt. Er hat Sagen geſammelt, die ſich auf das 2.—5. Jahrh. n. Chr. beziehen, Mythen und Lieder wie ſie ſich noch in den Fragmenten an ihrer poetiſchen Geſtaltung erkennen laſſen, wohl Früchte wie ſie die Ueberliefernng ſeines Volkes bot, wodurch die Größe ihres Verluſtes nur noch geſteigert wird. — Fernere Quellen unſres Biſchofs ſind Tacitus, Strabo, Claudius Ptolemäus, Pompon. Mela, beide Dione, die er für einen und denſelben hielt, und von denen Dio Chryſoſtomus in den uns gleichfalls verlornen *Γέτικα* Vieles niedergelegt haben mochte, was er während ſeiner Verbannung an den pontiſchen Geſtaden kennen gelernt hatte, dann Pompejus Trogus, Jul. Capitolinus, Symmachus, Dexippus, Ammianus Marcellinus, Oroſius, Priscus, Marcellinus Comes u. a. m.

Die andere Schrift des Jornandes, de regn. et tempp. successione, iſt, neben dem Eigenen, das ſie enthält, aus Florus, Marcellinus, Comes, Eusebii chron. lib. post. Hieron. interpr., u. A. faſt wörtlich ausgeſchrieben. Mehr als der dritte Theil zeigt den

Digitized by Google

Styl des Florus, den der Epitomator ſonſt nicht erreicht. Es iſt ein kurz zuſammengedrängter Ueberblick über die Weltgeſchichte, von Adam bis Juſtinian oder bis zum Jahre 550. Es ſollte ſich daran ſein duldender Freund Vigilius aufrichten oder wie Jornandes in der Widmung ſagt, quatenus diversarum gentium calamitate comperta, ab omni aerumna liberum te fieri cupias et ad Deum convertas qui est vera libertas. Legens utrosque libellos, scito quod diligenti mundum semper necessitas imminet etc.“ Das Werk hat keinen großen Werth.

Jornandes weist mit einer ſeiner Zeit geläufigen Beſcheidenheit allen Anſpruch auf Gelehrſamkeit zurück, bezeichnet ſich ſelbſt als agrammatus. Seine Werke geben allerdings mehr Beleſenheit als tiefe Gelehrſamkeit kund. Das Urtheil über ſeine Darſtellung wäre noch ſichrer, wenn wir Ablavius und Caſſiodor noch mit ihm vergleichen könnten. Grimm nennt ihn einen ärmlichen Kompilator, v. Sybel hat gezeigt, woher er ſelbſt die Wendungen ſeiner kurzen Vorrede zur get. Geſchichte entlehnt hat (aus Origenes, Delarue IV, 458, cf. Ad. Schmidt's Zeitſchr. f. Geſch. Wiß. VII, 288). Geringern Einfluß auf ſeinen Styl können die Griechen gehabt haben, die er benützte, obwohl er bekannt iſt mit griechiſcher Sprache und Literatur, wie ſie damals von Byzanz nach Rom und Ravenna ſich verbreiten mußte. Der Styl iſt zum Theil dunkel, ſchwer, geſucht, wenn auch Vieles den Abſchreibern zur Laſt fällt. Und doch zeigt ſich dabei ein gewiſſer Reichthum im Ausdruck, nicht ſelten auch redneriſcher Schwung mit Sentenzen und poetiſchen Reminiſcenzen geſchmückt, und nicht durchaus ohne Geiſt.

Jornandes iſt zwar durch die Erzählung werthvoller und glaubwürdiger Einzelheiten für uns wichtig genug; aber der Zuſammenhang der Begebenheiten und die Zeitordnung laſſen viel zu wünſchen übrig. Hiſtoriſche wie geographiſche Berichte ſind manchfach unzuſammenhängend und verwirrt. Das Wahre ſteht neben Verkehrtem, Unvereinbares wird ohne Beachtung des Gegenſatzes auf naïve Weiſe verbunden. Die Geſchichte erſcheint im Gewande der Fabel, der Mythus macht Anſpruch auf hiſtoriſchen Werth, und ſo thun beide einander Eintrag. Schriftſteller wie Gegenſtände werden konfundirt, bald läßt er wichtige Dinge weg, die ihm ſeine Quelle bot, bald zeigt er unnöthige Uebertreibung. Während er in Benützung der Akten vielfach mit einer gewiſſen ſklaviſchen Aengſtlichkeit verfährt, ändert er doch ihre Berichte verſchiedene Male nach ſeinen An- oder Abſichten willkürlich um und gibt den Sinn ſeiner Quellen nicht immer genau wieder.

Mag auch der nächſte Zweck ſeiner ſchriftſtelleriſchen Thätigkeit geweſen ſeyn, für Dieſen und Jenen größere Werke durch ſeine Auszüge entbehrlich zu machen, mag auch die Abſicht der Schrift de regn. et t. succ. eine nur perſönliche ſeyn, ſo liegt doch ſonſt ſeiner Geſchichtſchreibung eine tiefere Richtung zu Grunde. Er läßt keine Gelegenheit vorüber die gothiſche Nation und vor allem den kön. Stamm der Amaler zu verherrlichen. Ihren Freunden iſt er Freund, ihren Feinden gilt ſeine Schmähung; dabei ſcheut er ſelbſt vor Verdrehung und Verſtümmelung von Thatſachen nicht zurück; ſo verfolgt er die Vandalen immer aufs Heftigſte, ſetzt überall den Vorrang der Gothen vor ihnen in's Licht, und ſchreibt dem Ataulf und Vallia die Beſiegung der Vandalen zu. Zu den Oſtgothen hat er ſelbſt gehört, mit den Amalern war er verwandt. Parteiiſch iſt er auch als ſtrenger Orthodoxer, der die Arianer haßt, ſo daß er in dieſen Dingen nicht volle Glaubwürdigkeit genießen darf. Man könnte es nun ſpeciell für ſeine Abſicht halten den Ruhm der Amaler und das Lob aller Gothen zu ſingen. Aber das Buch hat eine weitere politiſche Tendenz. Die Erzählung führt herab bis 540, Ravenna war genommen und König Vitiges nach Conſtantinopel geſchickt. Dennoch klagt Jornandes nie über die Niederlage und den Untergang ſeines Volks: es iſt ihm nicht das Ende, ſondern nur eine neue Epoche in der Geſchichte der Gothen herbeigekommen. Was noch zur alten Strömung gehört, Alles was nach der Eroberung von Ravenna von den Gothen unter Hildebaldus, Eraricus und Tôtila geſchieht, gehört nicht mehr zur gothiſchen Geſchichte, ſondern wird nur in der allgemeinen Weltgeſchichte sub fine erwähnt, ver-

Digitized by Google

ächtlich heißen jene Führer reguli und milites. Nur das Neue in der nunmehrigen Situation iſt berechtigt. Nicht Krieg iſt ſein Karakter, ſondern Verſöhnung. An zwei Stellen (auch in der allg. Weltgeſch. iſt die Rede davon) hat er weitläufig auseinander geſetzt, daß Mathaſuenta, die Letzte vom Amalerſtamme, den Patricius Germanus geheirathet habe und noch einmal heißt es am Schluß „In quo (Germano juniori) conjuncta Anitiorum gens cum Amala stirpe spem adhuc utriusque generis Domino praestante promittit. Noch iſt ein Sproß der Amaler übrig, noch eine Hoffnung für die Gothen, der junge Germanus iſt zugleich der Römer Fürſt und der Gothen Herr, der italiſche Krieg iſt die Strafe Theodats, die Römer erſcheinen als Rächer der Amaler, ihre Siege heilvoll und legitim, Beliſar freudig erwähnt. Die Gothen ſelbſt werden durchaus als friedliebend beſchrieben, ſie haben das römiſche Bündniß nie gebrochen, außer wenn ſie durch höchſtes Unrecht gereizt waren, ſie haben ſogar den Krieg immer mit der größten Milde und Menſchlichkeit geführt, und Alarich hat Rom bloß geplündert, nicht verbrannt ut gentes solent. Man nehme dazu die Lobſprüche über Juſtinian und Beliſar, ſeinen getauften Diener, die Billigung ſelbſt der Unterjochung der Vandalen u. a. m., ſo erſcheint die Behauptung allerdings gerechtfertigt, daß hierin eine ganz beſtimmte Abſicht des Schriftſtellers zu erkennen iſt, die ſich im Gange des Ganzen vorbereitet und am Ende auch offen ausgeſprochen wird. Es iſt dieß die Idee der Verſöhnung der beiden Völker: die Römer und Gothen, ſchon lange Freunde und Verbündete, müſſen ſich jetzt durchaus vereinigen, und Typus dieſes neuen Verhältniſſes der Völker iſt die Verbindung der legitimen Fürſtenhäuſer, iſt der jüngere Germanus, auf den die beiden Nationen mit der größten Verehrung blicken.

Ueber die Ausgaben iſt zu vergleichen *J. A. Fabricii* Biblioth. Eut. lib. III. cap. 17. Tom. I. p. 660 sq. und Zuſätze Tom. III. p. 251 sqq. und Bähr, Geſch. der Röm. Lit. Suppl. 1. Abth. S. 134. Es ſind folgende:

Die get. Geſch. allein: Edit Aug. Vindelicc. 1515 fol. apud Jo. Stiller (von Peutinger) zuſammen mit Paul Warnefrid de gestis Longobb. — Verbeſſerte Ausg. von Fornerius aus einem cod. MS. Pithoei, in ſeiner Ausgabe der opera Cassiodori, Paris. 1588 fol. — Ed ex recognit. Bonavent. Vulcanii, Lugd. Bat. 1617. 8.; beruft ſich auf die Vergleichung ſehr vieler codd., wird aber (vgl. von Sybel) von Muratori mit Recht unter die Nachbeter des Fornerius gezählt. — *Brosseus*, in den opp. Cassiod. Genev. 1650, eine neue Recenſion der Ed. Fornerii. — *H. Grotius*, de rebus Gothicis etc. Amstelod. 1655. 8. Abdruck des Fornerius. — Editio *Garetii*, 1679 Notomag. fol. Bd. I. ex. S. 379 ff., von Muratori als die genauſte gelobt. — Edit. *Muratorii*, Scriptt. rerr. Italicc., Mediol. 1723. Tom. I. fol., folgt die Ausgabe von Garet, mit Lesarten eines cod. Ambros. — beide Schriften des Jornandes zuſammen: *Frid. Sylburgius*, Historiae Romanae scriptores, Francof. 1588. fol. — Corpus hist. Rom. scriptorum lat. vett. Genev. 1609 et 1652 fol. T. II. — *Jan. Gruterus*, hist. Augustae Scriptores latt. minores. Hannov. 1611. fol. ex cod. Palatino. — *Frid. Lindenbrogius*, ed. Hamb. 1611. 4. viel beſſer und genauer als die frühern, mit Vergl. eines cod. Palat. et Atrebatensis. — Bibl. Patr. Max. (Lugd.) Tom. XI. pag. 1052 et sqq. Abdr. der ed. Grut. — Die Ausgabe der Mon. Germ. wurde vorbereitet von dem verſtorbenen Abbé Dobrowsky dann von Prof. Meinert in Wien übernommen (Pertz, Archiv VI, 299 f.). Sie iſt jetzt zu erwarten von Bethmann, in den Suppl.-Bänden.

Monographieen: *D. G. Moller*, Diss. circ. De Jornande. Altdorf, 1690. 4. — Du Bunt, Abhh. der churf. bair. Akad. d. Wiß. 1763. Bd. I. S. 97. — Seb. Freudenſprung, comm. de Jornande, Monaci 1837. — Joh. Jordan, Jordanes' Leben und Schriften. Ansb. 1843. unwichtig. — J. Grimm, Ueber Jornandes, vorgel. in d. Ak. d. W. 5. März 1846. (Abhh. d. kön. Ak. d. W. z. Berl. 1848. phil. u. hiſt. Abhh. S. 1—60.) — *H. de Sybel*, De fontibus libri Jordanis „De orig. actuque Get.“ Diss. inaug. Berol. 1838, wozu der Aufſatz in Ad. Schmidt's Zeitſchr. f. Geſch. Wiß. 1846. VI. S. 516 ff.

Dr. Julius Weizſäcker.

Digitized by Google

Josaphat (יְהוֹשָׁפָט, Sept. Ἰωσαφάτ, Vulg. Josaphat, Jehovah ist Richter), Sohn und Nachfolger Assa's, regierte, mit 35 Jahren zur Herrschaft gekommen, 25 Jahre über Juda, 1 Kön. 15, 24; 22, 42., und zwar 18 Jahre gleichzeitig mit Ahab in Israel, die zwei folgenden Jahre aber gleichzeitig mit Ahasja und die fünf letzten mit Joram in Israel, denn 2 Kön. 1, 17. und 3, 1. sind Textverstümmelungen, nach Winer 914—890, nach Ewald 917—893 v. Chr. Er befolgte die kirchlichen und die Staatsgrundsätze seines Vaters und führte sie weiter. Er schritt noch mehr als sein Vater (מוד), 2 Chron. 17, 6., gegen den Höhendienst ein, um das Volk ganz an den Opferdienst in Jerusalem zu gewöhnen, vermochte ihn jedoch nicht gänzlich abzuschaffen, 1 Kön. 22, 44. 2 Chron. 20, 33. Die Götzendiener aber und die dem phönizisch-aramäischen Baalsdienst (בְּעָלִים, אֲשֵׁרִים. 2 Chron. 17, 3. 6.) geweihten Huren trieb er unerbittlich aus dem Lande, 1 Kön. 22, 47. Um die Segnungen des Jehovahdienstes dem Volke, dem vielfach unwissenden Volke mehr zu Theil werden zu lassen und es für den Vorzug dieser Gottesverehrung zu gewinnen, schuf er eine Einrichtung, welche, wenn sie unter den nachfolgenden Königen fortgedauert hätte, die schönsten und dauerhaftesten Früchte tragen mußte. Durch fünf angesehene Laien, neun Leviten und zwei Priester, so daß also immer zwei Leviten und Priester auf einen Laien kamen und einer der Priester Vorstand der ganzen Abordnung seyn mochte, ließ er alle Städte Juda's bereisen, um die Kenntniß des Gesetzes durch ihren Unterricht überall hin zu verbreiten. Wir haben aber darunter nicht bloß einen vorübergehenden Unterricht zu verstehen, der wenig geholfen hätte, sondern es war damit ohne Zweifel die Einrichtung von Lehr- und Bethäusern verbunden, welche fortwährend von Leviten geleitet wurden und in denen man etwa am Sabbath Unterricht ertheilte. Wie sehr diese Einrichtung dem Könige am Herzen lag, ist daraus ersichtlich, daß er nach 18jähriger Regierung bei seiner Rückkehr aus dem verunglückten Feldzug gegen die Syrer, aus augenscheinlicher Lebensgefahr errettet, das Land selbst bereiste und diese Einrichtung befestigte, 2 Chron. 19, 4. Wir treffen Ps. 74, 8. Stifte oder Versammlungshäuser im Lande in großer Anzahl, welche bei einem Religionskriege sämmtlich verbrannt wurden. Da nun dieser Psalm nach meinen Forschungen (die Psalmen dem Rhythmus der Urschrift gewäß metrisch übersetzt und erklärt) mit acht anderen in die Zeit der Athalja und des Königs Joas gehört, so ergibt sich, daß diese Einrichtung Josaphats keine bloß vorübergehende war, sondern sich auch nach seinem Tode forterhielt und ein Vorbild der nach dem Exil dauernd begründeten Synagogen war. Neben dieser so nützlichen Einrichtung zur Verbreitung der Gesetzeskenntniß und reinen Jehovahverehrung schuf Josaphat auch die kirchliche und bürgerliche Rechtspflege um, und drang auf feste Ausübung und Handhabung des Rechtes, 2 Chron. 19, 5—11. Dem bürgerlichen Gerichtshofe stand Sabadja, Fürst im Hause Juda, dem geistlichen Amarja, der Hohepriester vor, woraus, da dieser nach 1 Chron. 5, 37. wie Josophat in's fünfte Glied nach David gehört, der geschichtliche Grund unseres Berichtes hinlänglich hervorgeht. Wie nach innen unternehmend und kräftig, so war Josophat auch nach außen weise und glücklich. Er sah wie sein Vater ein, daß die Spannung zwischen Israel und Juda nur schwächend auf beide Reiche eingewirkt habe, und schloß daher mit dem Königshaus des Zehnstämmereichs einen dauernden Frieden, 1 Kön. 22, 45. Dies war bei ihm, der dem Götzendienste so sehr abhold war, gewiß nicht Folge von Schwäche und Nachgiebigkeit, sondern weise berechnete Staatsklugheit, die ihn übrigens zum nachmaligen Schaden seines Reiches so weit führte, daß er seinem Sohne Joram Ahabs Tochter Athalja zum Weibe gab, 2 Chron. 21, 6., welche so viel Verderben seinem Hause bereitete, übrigens 2 Kön. 8, 26. 2 Chr. 22, 2. eine Tochter, d. h. Enkelin Amri's heißt. Ebenso ließ sich Josaphat durch seinen Staatsgrundsatz bereden, einen Feldzug gegen die Syrer, welche dem Vertrage zuwider Ramoth in Gilead nicht herausgeben wollten, in Gemeinschaft mit Ahab zu unternehmen, was ihm von dem Propheten Jehu, 2 Chron. 19, 2. 3., der nachher sein Leben beschrieb, 20, 34., sehr scharf getadelt wurde. Dessen ungeachtet ließ er sich nicht von seinem

Digitized by Google

Grundsatze abbringen, sondern verbündete sich auch mit Ahab's Sohn, Joram, um ihm ebenso uneigennützig zur Wiederunterjochung von Moab zu helfen, wobei er noch seinen Vasallen, König in Edom, durch dessen Land der Kriegszug gehen sollte, mithelfen ließ. Auch bei diesem Feldzug 2 Kön. 3, 4 ff. zeigt sich die Frömmigkeit Josaphats und seine Hochachtung für das Prophetenwort. Aber Moab und Ammon, verbündet mit dem Könige Edoms, den sie von Josaphat abfällig gemacht hatten — denn 2 Chron. 20, 2. muß statt Sprien schon nach V. 10. und 23. Edom gelesen werden (אֱדֹם statt אֲרָם) — fielen wohl bald darauf plötzlich in Juda ein, und hatten schon Engeddi erreicht, als Josaphat von ihrem gefährlichen Streifzug und plötzlichen Ueberfall Kunde erhielt. Fromm wie er ist, beruft er die Volksgemeine zusammen, und wendet sich mit ihr in brünstigem Gebete zum Herrn, worauf er durch einen von oben unerwartet begeisterten Leviten, Jehasiel, mit gewisser Zusage des Sieges getröstet und ermuthigt wird. Geistige Mächte, wie wir dieselben 2 Kön. 6, 16 ff. zum Schutze des Propheten Elisa wirksam sehen, treten hier für Josaphat auf, und bewirken ohne Schwertstreich einen unerwarteten Sieg. Denn solche höhere Mächte hat man wohl mit Ewald, Isr. Gesch. 3, 190, 1. Aufl. unter den מְאֻרָנִים zu verstehen, welche Mißverständniß unter den Feinden anrichten, wodurch diese sich selbst einander aufreiben. Daß diese Begebenheit eine von 2 Kön. 3. gänzlich verschiedene ist, springt in die Augen. Beide haben nichts gemein als ein Mißverständniß, das im Buch der Könige ohne Versuch der Erklärung nackt hingestellt, in der Chronik aber ihrem späteren Standpunkt gemäß (vgl. 1 Chr. 22. mit 2 Sam. 24.) auf den Einfluß höherer Kräfte zurückgeführt wird. So wird das Ereigniß schon vom Propheten Joel aufgefaßt, der den Ort, wo Gott einst mit den, Israel feindseligen Völkern ebenso wunderbar kämpfen werde, das Thal Josaphat nennt. Das Thal, in welchem Josaphat nach diesem wunderbaren Sieg das Dankfest abhielt, nachdem drei Tage lang die Kriegsbeute gesammelt und vertheilt worden war, wird 2 Chron. 20, 26. Lobethal (עֵמֶק בְּרָכָה) genannt, Joel nennt es עֵמֶק יְהוֹשָׁפָט, Joel 4, 2. 12. Es hindert gar nichts anzunehmen, daß beide Namen neben einander bestanden haben, und zwar so, daß der erste früher, der zweite später nach Josaphats Tod mehr in Gebrauch kam. Daß Joel die Bedeutung des Namens gattungsmäßig auffaßte, als Thal des Gottesgerichts, unterliegt wohl keinem Zweifel. Aber hätte er diesen Ausdruck dafür gebraucht, wenn er nicht an ein geschichtliches Ereigniß erinnern wollte? Es ist daher gewiß nur aus übergroßer Zweifelsucht entstanden, wenn Winer u. d. W. dieses Thal eine allegorische Fiktion des Propheten nennt. Auch die Oertlichkeit, nämlich das Kidronthal zwischen dem Tempel und Oelberg, stimmt ganz mit der Erzählung der Chronik zusammen. In der Wüste Thekoa, 2 Chron. 20, 20., wurde die Beute gemacht und mit der Vertheilung drei Tage (V. 25.) zugebracht. Am vierten Tage kamen sie im Lobethal zusammen. Dies setzt einen Marsch voraus. Dieser konnte nicht von Jerusalem weg, sondern nur Jerusalem zu gehen. Ein solches Thal ist aber nirgends sonst bekannt. Wenn diese Benennung des Kidronthales erst im 4. Jahrh. v. Chr. sicher auftaucht, so ist damit nicht zu bestreiten, daß die Oertlichkeit auf sicherer Ueberlieferung beruhe. Es war auch ganz angemessen, dort das Dankfest zu halten, wo die Einwohner von Jerusalem leicht Antheil nehmen konnten. Dieses Ereigniß war der Grundtypus für das unmittelbare Einschreiten Gottes gegen die Feinde Israels.

Wie dieses Ereigniß, so fiel auch die gemeinschaftliche Schifffahrtsunternehmung von Eziongeber aus mit dem israelitischen König Ahasja in die letzten Regierungsjahre Josaphats und zwar noch vor dasselbe. Denn Ahasja war nach 1 Kön. 22, 52. der unmittelbare Nachfolger Ahabs, und regierte zwei Jahre; folglich kam dieser Antrag etwa im 19. Regierungsjahr an Josaphat, während der Kriegszug nach Moab in's 21. und der Ueberfall der drei verbündeten Völker in's 23. Regierungsjahr fällt. Er setzt aber die völlige Unterjochung von Edom voraus, worüber uns die näheren Nachrichten fehlen, die aber ohne Zweifel schon in die erste oder Anfang der zweiten Hälfte der Regierungszeit Josaphats fällt (Ewald, Isr. Gesch. 3, 179, 188). Nach 1 Kön. 22, 48. war

Digitized by Google

dazumal kein König in Edom. Josaphat wollte nun die schon von Salomo begonnene Schifffahrt auf dem älanitischen Meerbusen wieder aufnehmen, war aber nach der älteren Nachricht 1 Kön. 22, 49. nicht glücklich. Hierauf bot ihm Ahasja, welcher wie sein Vater mit den Phöniziern in engeren Handelsverhältnissen stehen mochte, die Theilnahme an den Kosten und dem Gewinne der Schifffahrt an, allein er wollte nicht darauf eingehen, und es scheint nun jede weitere Unternehmung dieser Art unterblieben zu seyn, weil Josaphat als ein frommer Fürst aus dem Unglück sich die Lehre gezogen haben mochte, daß es nicht Gottes Wille sey, diese Art von Erwerb für sein Volk zu suchen. Allein die Chronik stellt die Sache ganz anders dar. Denn nach 2 Chr. 20, 35. vereinigte sich Josaphat mit Ahasja, um Schiffe zu machen, daß sie auf's Meer führen, und rüsteten gemeinschaftlich eine Flotte zu Eziongeber aus. Aber ein Prophet Elieser verkündigte Josaphat das Mißlingen dieses Unternehmens, weil er sich mit einem gottlosen Könige dazu vereinigt hatte. Diese beiden Berichte lassen sich nicht vereinigen, man müßte denn 1 Kön. 22, 50. als einen wiederholten Antrag betrachten. Das Ablehnen läßt sich freilich so leichter erklären als im ersten Fall. Wäre nämlich das Unglück zugleich in Folge der ungeschickten Leitung des Schiffswesens entstanden, so konnte es Josaphat nur erwünscht seyn, wenn ihm Ahasja durch seine Verbindungen mit Tyrus phönizische Schiffleute zuführte. Es ist also etwas in dem Berichte des Königsbuches unklar. Eine Abweisung aus religiösen Gründen läßt sich dort nicht denken, da Josaphat noch nachher mit dem Bruder und Nachfolger Ahasja's, Joram, gemeinschaftliche Sache machte. Wenn aber Ahasja an der ersten mißglückten Unternehmung Theil genommen hatte, so ist es wohl erklärlich, daß Josaphat einen so kostspieligen Versuch nicht ein zweitesmal wagen wollte, zumal ihm schon zuvor wie beim Zuge nach Ramoth (1 Kön. 22.) Unglück geweissagt wurde, 2 Chron. 20, 37., welches ebenso wie dort eintraf. Wie man demnach annehmen kann, daß Josaphat einem zweiten Antrage nach Ramoth widerstanden wäre, so ist auch hier klar, daß er einem weiteren Antrag Ahasja's keine Folge gab, weil die Mißbilligung Jehovahs sich durch Wort und That darüber ausgesprochen hatte.

Nun aber ist nicht dies das letzte Ereigniß im Verkehre mit den Königen Israels, sondern als nach dem Tode Ahasja's Joram zur Regierung kam, zeigte sich Josaphat abermals geneigt, ihn in der Wiedereroberung Moabs zu unterstützen, 2 Kön. 3., eine Unternehmung, bei der nach der Darstellung des Königsbuches wieder ein König von Edom erscheint (vgl. 2 Kön. 3, 9. mit 1 Kön. 22, 48.), und wo der Erfolg einzig um Josaphats willen günstig war. Nehmen wir Alles zusammen, was über diese fast leidenschaftliche Freundschaft des tüchtigen Josaphats, dem Philister, Edomiter und Araber unterworfen waren (2 Chron. 17, 11.), gesagt ist, so können wir nicht anders glauben, als daß seine Absicht und Hoffnung gewesen sey, Israel zum Jehovahdienst zurückzuführen, welche ihm aber so wenig trotz standhafter Bemühungen gelang, daß vielmehr sein Haus aus dieser zu weit gehenden persönlichen Freundschaft mit abgöttischen Königen, was ihm auch von Propheten untersagt worden war, empfindlichen Schaden nahm. Vaihinger.

Joseph (יוֹסֵף, LXX Ἰωσήφ), Sohn Jakobs, den ihm seine Lieblingsgattin Rachel nach langer Unfruchtbarkeit gebar, weßwegen sie in dem Namen des Kindes den Wunsch ausdrückte, Jehova möchte ihr noch einen Sohn hinzufügen (1 Mos. 30, 22 ff.). War Joseph so von Geburt an schon des Vaters Liebling (37, 3.), so entsprach dem, als er heranwuchs, auch seine Sinnesart. Er schloß sich dem rohen und ungöttlichen Wesen seiner Brüder gegenüber an den frommen, greisen Vater an, hinterbrachte ihm, von dem ächten Geist der auserwählten Familie beseelt und um ihre Reinheit eifernd, die Uebelthaten seiner Brüder (37, 2.) und zeigte überhaupt sein Leben lang eine tiefe Gottesfurcht, ein Durchdrungenseyn von der Gegenwart des heiligen Gottes (39, 9; 41, 16; 42, 18; 45, 8; 50, 19 f.), der ihn auch seinerseits wieder Gnade bei sich und den Menschen finden ließ (vgl. 39, 2 ff.; 21 ff.; 41, 37 ff.), so daß er durch seine lie-

Digitized by Google

benswerthe, Vertrauen erweckende Erscheinung, wie durch den Segen, der auf seinem Thun, und die Weisheit, die in seinen Reden lag, alle Herzen gewann. Dies ist der Grundzug seines Wesens, und mag es auch seyn, daß sich in sein Benehmen gegen die Brüder Anfangs ein Zug von Eitelkeit und später vielleicht eine Regung von Härte einmischte (vgl. Kurtz, Gesch. des A. B. I. 2. Aufl. S. 272 f. 291), so sind das doch nur Flecken an einer lautern, großen Seele, deren Ueberwindung wir vor Augen sehen, und Joseph ist unter den Söhnen Jakobs die reinste, ja die allein reine Ausprägung des ächten, israelitischen Wesens. Wie seinem Karakter, so ist er dies auch seiner Begabung nach. Das auserwählte Geschlecht ist der prophetische Träger der göttlichen Offenbarung, und auch Joseph hat eine prophetische Gabe. Drei Paare von bedeutungsvollen Träumen bilden die Hauptentwicklungspunkte seiner Geschichte; die beiden ersten hat er selbst (37, 5 ff.), dann legt er dem obersten Bäcker und Mundschenk in Aegypten (40, 5 ff.) und endlich dem Pharao (Kap. 41.) Träume aus. Auf Grund dieser Gabe wird Joseph, wie später Daniel, auch ein würdiger Repräsentant Israels gegenüber von den Heiden und gelangt zu hohen Ehren am ägyptischen Hofe, wie Daniel am babylonischen und persischen. Als Staatsmann entfaltet er nun eine höchst umfassende, weise und energische Thätigkeit nach außen, kehrt aber am Ende mit seiner Familie von den weltlichen Ehren glaubensvoll in den heiligen Kreis zurück, indem er seine Söhne dem sterbenden Jakob zuführt, der sie segnet und adoptirt (Kap. 48.), und für sich selbst seinen Brüdern das eidliche Versprechen abnimmt, daß sie einst seine Leiche mit nach Kanaan hinaufnehmen sollen (50, 24 f. vgl. Hebr. 11, 22.).

An dies Karakterbild Josephs reihen wir die Hauptzüge seines Lebensganges (1 Mos. 37, 39 ff.). Haß und Neid seiner Brüder gegen ihn, durch die Bevorzugung von Seiten des Vaters erregt, steigern sich durch seine prophetischen Träume, die er in kindlicher Unbefangenheit erzählt (37, 4—11.), und als ihn Jakob einmal zu den Brüdern auf einen entlegenen Weideplatz sendet, machen sie einen Mordanschlag gegen ihn, den aber Ruben hintertreibt, indem er den Rath gibt, ihn in eine Cisterne zu werfen, aus welcher er ihn retten zu können hofft (V. 12—24.). Auf Juda's Vorschlag wird aber Joseph, statt ihn, wie die andern wohl beabsichtigen, Hungers sterben zu lassen, an eine vorüberziehende Karawane arabischer Handelsleute *) verkauft (V. 25—30.). Dem Vater übersenden die entarteten Söhne den — wahrscheinlich nicht bunten (LXX, Luther), sondern langen, bis an die Hände und Knöchel reichenden — Rock, wodurch er seinen Liebling ausgezeichnet hatte, in das Blut eines geschlachteten Ziegenbocks getaucht, um ihn glauben zu machen, Joseph sey von einem wilden Thiere zerrissen worden (V. 31—35.). Inzwischen wird der siebzehnjährige Jüngling nach Aegypten gebracht und an Potiphar, den Obersten der Trabanten Pharao's, als Sklave verkauft (V. 36; 39, 1.) **). Weil ihm Jehova Alles gelingen läßt, wird er bald von Potiphar zu seinem Hausverwalter eingesetzt. Um seiner Schönheit willen von dessen Gemahlin fleischlich versucht, widersteht er standhaft; da verwandelt sich ihre glühende Liebe in ebenso glühenden Haß, sie verleumdet ihn als Verführer, und er wird in ein hartes Gefängniß geworfen (39, 2—20. vgl. Ps. 105, 18.). Aber auch des Kerkermeisters Vertrauen wendet Jehova dem Joseph zu, so daß er ihm den Dienst bei sämmtlichen Gefangenen überträgt (V. 21—23.). Nach

---

*) Wenn dieselben V. 25. 28. Ismaeliter, V. 28. 36. Midianiter heißen, so verhalten sich diese beiden Namen wie Gattung und Art; denn „das gentilit. יִשְׁמְעֵאלִי ist im A. T. nicht auf die von Ismael abstammenden Araber eingeschränkt geblieben, sondern allgemeiner Name der Araber geworden, vgl. Richt. 8, 12. 24. 26." (Winer, Realwörterb. I, 617.) Aus der Ferne sah man nur im Allgemeinen, daß die Karawane eine ismaelitische sey (V. 25.); bei'm Herankommen erkannte man sie näher als eine midianitische (V. 28.).

**) Ueber die merkwürdige Zusammenstimmung vieler Züge der weiteren Geschichte Josephs mit den ägypt. Sitten und Zuständen, wie dieselben durch die neueren ägyptologischen Forschungen an's Licht treten, s. besonders Hengstenberg, die Bücher Moses u. Aegypten, S. 21 ff.

Digitized by Google

einiger Zeit werden auch der oberste Schenke und der oberste Bäcker Pharao's in's Gefängniß geworfen, das sich, wie wir hier gelegentlich erfahren, im Hause Potiphars befindet (vgl. Jer. 37, 15.), der in seiner Eigenschaft als Oberster der Trabanten auch der Obervorsteher des Gefängnisses ist, und der nun bei diesen vornehmen Gefangenen selbst handelnd hervortritt *), indem er dem Joseph, welcher sich unterdessen wieder so wohl empfohlen hatte, auch bei ihnen den Dienst überträgt (40, 1—4.). Die beiden gefangenen Hofbeamten haben in Einer Nacht Träume verwandter Art, aber entgegengesetzter Bedeutung, und Joseph legt sie ihnen richtig aus, indem er dem Schenken seine Wiedererhebung, dem Bäcker seine Hinrichtung als nach drei Tagen bevorstehend weissagt (40, 5—23.). Zwei Jahre später hat Pharao selbst zwei Träume, deren Symbolik mit den agrarischen Verhältnissen Aegyptens im engsten Zusammenhang steht: der Nil, aus dem die Kühe aufsteigen, ist der Quell der Fruchtbarkeit des Landes; über die Kühe vgl. Clem. Al. Strom. 5, 413: *σύμβολον γῆς τε αὐτῆς καὶ γεωργίας καὶ τροφῆς ὁ βᾶς*, und die Bedeutung von Stier und Kuh in der ägyptischen Religion überhaupt; der zweite Traum, wo an die Stelle der Kühe die Aehren treten, ist schon gewissermaßen eine Erläuterung des ersten. Da die ägyptischen Zeichendeuter gleichwohl die Träume nicht auslegen können oder vielleicht nicht auszulegen wagen, so erinnert der Mundschenk an Joseph, und dieser deutet die Träume auf sieben Jahre des Ueberflusses und sieben darauf folgende Hungerjahre, den Rath hinzufügend, Pharao möchte durch einen verständigen Mann in den ersten sieben Jahren den Fünften des Landesertrags einsammeln und als Vorrath für die Zeit des Mißwachses aufschütten lassen (41, 1—36.). Hingenommen von der Weisheit dieser Rede ernennt Pharao den dreißigjährigen Joseph zu seinem Großvezier, legt ihm den Namen צָפְנַת פַּעְנֵחַ bei (die LXX haben, dem ägypt. Laute näher kommend, *Ψονθομφανήχ* oder *Ψομθομφανήχ* = *ὁ σωτὴρ τῷ κόσμῳ*; die hebraisirte Form des Grundtextes wird = revelator occulti erklärt, Luther: heimlicher Rath), erkennt ihm den zweiten Rang im Reiche mit allen seinen Ehren zu, nimmt ihn vielleicht (wenn man die Bekleidung mit Byssus V. 42. dahin beziehen darf) in die Priesterkaste auf und verheirathet ihn mit Asnath, der Tochter Potipheras (= Potiphar), des Oberpriesters zu On oder Heliopolis, welche ihm zwei Söhne, Manasse und Ephraim, gebiert. So in Amt und Würden, führt nun Joseph die wohlthätige Maßregel, zu der er gerathen, vollständig durch und ist dadurch in den Stand gesetzt, in den Hungerjahren nicht nur Aegypten, sondern auch die umliegenden Länder mit Brod zu versorgen (41, 37—57.). An einer späteren Stelle (47, 13—26.) kommt die Genesis noch besonders und ausführlich auf die Art zu sprechen, wie Joseph in den Hungerjahren den König für das an die Aegypter gespendete Getraide bezahlt machte: zuerst brachte er alles Geld, dann alles Vieh, dann Land und Leute selbst an Pharao, so daß dieser der (privatrechtliche) Eigenthümer des ganzen Volkes und aller Ländereien mit Ausnahme des Priesterstands und seiner Besitzungen wurde, eine Einrichtung, die nicht nur vom Volke dankbar angenommen, sondern von Joseph selbst in sehr mildem Geiste eigentlich nur dazu benützt wurde, um den Fünften als stehende Abgabe in Aegypten einzuführen. Das Interesse, welches die heilige Schrift von dieser staatswirthschaftlichen Maßregel im fremden Lande nimmt, ist auffallend, wird aber von Hengstenberg (a. a. O. S. 67 f.) treffend daraus erklärt, daß sie das Vorbild war für die theokratische Staatsökonomie des mosaischen Gesetzes, insbesondere für die Einrichtung des Zehenten. Despotisch wird man das Verfahren Josephs um so weniger mit v. Bohlen u. A. finden können, wenn man mit Winer (s. d. A. Joseph) u. A. erwägt, daß das Ganze sich darauf reducirt, durch eine bei der Fruchtbarkeit des Landes sehr mäßige Abgabe **) und durch fortgesetzte stehende Anwen-

*) So vereinigen sich einfach die letzten Verse des 39. und die ersten des 40. Kap., vgl. Kurtz a. a. O. S. 282.

**) Nach Robinson „muß dem gegenwärtigen Herrscher in Aegypten jedes Dorf 2/3 der Aecker mit Baumwolle bauen, die ausschließlich dem Pascha gehört, von dem Ertrag des übrigen

Digitized by Google

dung des Magazinsystems, das auch nach den Denkmälern in Aegypten sehr alt ist, eine große Bevölkerung auf die Dauer vor Hunger zu schützen, und daß eine durchgreifende Organisation des Canalwesens *), worauf die Fruchtbarkeit des Landes vorzüglich beruhte (vielleicht stellten die Hungerjahre heraus, daß der Mißwachs vorzüglich im Mangel hieran seinen Grund habe), nur durch Centralisation des Grundeigenthums in den Händen der Regierung möglich war. So ist die Maßregel Josephs, zu deren richtiger, historischer Würdigung freilich auch noch dies bedacht werden muß, daß sie dem Orient und dem Alterthum angehört, vielmehr ein Beweis seiner hohen Staatsweisheit, welche gemachte Erfahrungen für die Dauer zum Wohle des Landes zu nützen verstand **). — Aus Anlaß der Theurung kommen nun auch die Brüder Josephs nach Aegypten, um Getraide zu kaufen. Joseph, der sie erkennt, ohne von ihnen erkannt zu seyn, redet hart mit ihnen und beschuldigt sie, sie seyen Kundschafter. Um sich von diesem Verdachte zu reinigen, legen sie ihm ihre Familienverhältnisse dar, und das gibt ihm erwünschten Anlaß, zur Beglaubigung ihrer Aussagen von ihnen zu verlangen, daß sie Benjamin zur Stelle bringen, den der Vater jetzt ähnlich wie einst Joseph liebt und daher aus zärtlicher Besorgniß vor einem Unfall zu Hause zurückbehalten hat. Ueber die Art der Herholung Benjamins schwankt Joseph einen Augenblick: nachdem er Anfangs den Entschluß ausgesprochen hat, alle in Gefangenschaft zu behalten und nur Einen nach Kanaan ziehen zu lassen, entscheidet er sich, nachdem sie drei Tage in Verhaft gesessen, für das Umgekehrte, behält nur Simon als Bürgen zurück, und läßt die übrigen gehen. Diese Behandlung, wornach sie einen ihrer Brüder unfreiwillig im fremden Lande zurücklassen müssen, verfehlt ihres Zweckes nicht: sie bringt ihnen ihren Frevel an dem, den sie freiwillig in das fremde Land verkauft haben, in Erinnerung, und sie bekennen sich unter einander reumüthig ihre Verschuldung, ohne zu ahnen, daß es Joseph versteht, was diesen bis zu Thränen bewegt. Er aber will sie noch genauer prüfen und läßt für jetzt nur einem jeden sein Geld und dazu noch Wegzehrung in seinen Sack legen, theils weil er es nicht über sich gewinnen kann, Bezahlung von Vater und Brüdern anzunehmen, theils um ihnen anzudeuten, daß hier eine besondere Hand im Spiele sey, und sie noch ferner in einer heilsamen Angst zu erhalten (Kap. 42.): Jakob will seinen Benjamin durchaus nicht ziehen lassen und thut es erst, als ihn der Hunger dazu drängt. Joseph empfängt jetzt seine Brüder freundlich und ehrenvoll, bewirthet sie, setzt sie dabei nach ihrem Alter und zeichnet Benjamin besonders aus (K. 43.). Abermals läßt er ihnen ihr Geld und Speise in ihre Säcke thun, dem Benjamin aber dazu noch seinen eigenen, silbernen Becher, um den Schein eines Diebstahls auf ihn zu bringen. Als sie abgezogen sind, läßt er ihnen nachjagen, und der Becher findet sich in Benjamins Sack. Nun aber stehen sie alle für diesen ein, kehren mit ihm zurück und erbieten sich Joseph mit ihm als Sklaven. Joseph will nur den Schuldigen zurückbehalten; allein Juda, der sich dem Vater zum Bürgen für Benjamins Wiederkunft gegeben hat, setzt ihm die ganze Sachlage in schlichten, ergreifenden Worten auseinander und erbietet sich, statt Benjamins die Strafe zu tragen (K. 44.). Jetzt hat Joseph seinen Zweck („ihre Buße zu erforschen und zu bewähren“ Luther) erreicht: die Brüder haben nicht nur ihre Schuld gegen ihn schon bei

Drittels noch einen großen Theil als Naturallieferung abgeben, und überdies wird noch jedes Dorf für die Rückstände Anderer schonungslos in Anspruch genommen.“

*) Vgl. über den Josephscanal Hartmann, Erdbeschreibung 1019 f. Ukert, Erdbeschr. v. Afrika I, 104.

**) Daß die von Joseph getroffene Einrichtung im alten Aegypten verfassungsmäßig bestand, daß also der König Grundeigenthümer aller Ländereien mit Ausschluß der priesterlichen und die Bauern seine zinspflichtigen Lehensleute waren, bezeugen auch Herodot (2, 109), Strabo (17. p. 787) und Diodor (1, 73). Wenn der erstere die Einrichtung auf Sesostris zurückführt, so hat man mit Recht erinnert, daß die Griechen diesem halbmythischen Könige alles Große im alten Aegypten zuschreiben; und wenn Diodor auch die Krieger als Landeigenthümer nennt, so hatten diese ihre Aecker doch nur zinsfrei vom König, vgl. Her. 2, 141. 168.

Digitized by Google

der ersten Reise reumüthig bekannt, sondern sie haben bei der zweiten auch mit der That bewiesen, daß sie nunmehr anders gesinnt sind. Benjamin steht ihnen ebenso gegenüber wie früher Joseph: er wird daheim und in der Fremde vor ihnen ausgezeichnet; aber nicht nur thun sie selber Nichts, um ihn aus dem Wege zu schaffen, sondern sie ergreifen auch die gute Gelegenheit seiner loszuwerden nicht, stehen vielmehr brüderlich für ihn ein und zeigen dabei zugleich die schuldige Pietät gegen den Vater, die sie früher ebenfalls so gröblich verletzt hatten *). Jetzt gibt sich daher Joseph unter lautem Weinen und herzlicher Umarmung seinen Brüdern zu erkennen, erklärt ihnen edelmüthig, nicht sie, sondern Gott habe ihn nach Aegypten gesandt, damit er der Retter der Familie werde, und fordert sie auf, auch den Vater mit all seiner Habe zu holen, damit er zunächst für die noch übrigen fünf Hungerjahre im Lande Gosen Versorgung finde. Pharao genehmigt nicht nur huldvoll diese Anordnung Josephs, sondern verspricht der Familie desselben das Beste des Landes Aegypten und läßt Jakob feierlich auf ägyptischen Wagen abholen (K. 45.). Wie nun das ganze von Gott erwählte Geschlecht nach Aegypten kommt, so ist Joseph ebenso sehr als auf die leibliche Versorgung desselben darauf bedacht, daß es nicht in allzunahe Berührung und Gemeinschaft mit den Aegyptern komme. Er hat wohl aus eigener Erfahrung den verlockenden Zauber des Heidenthums kennen gelernt und weiß, daß die Seinigen nicht stark genug wären, demselben zu widerstehen. Da kommt ihm nun aber der Umstand zu Hülfe, daß sie Hirten sind, und daß diese Beschäftigung den Aegyptern ein Greuel ist. Er schämt sich daher nicht bloß des verachteten Hirtenstandes der Seinigen nicht, sondern er will denselben geflissentlich vor Pharao hervorgehoben wissen, damit sie desto sicherer abgesonderte Wohnsitze in Gosen erhalten **). So hat Joseph in geistlicher, wie in leiblicher Beziehung die Fortexistenz und Fortentwicklung des heiligen Geschlechtes ermöglicht (46, 28—47, 12.). Derselbe göttliche Sinn, welchen er mitten in seiner weltlichen Hoheit und Thätigkeit bewahrt und hier bewiesen hat, spricht sich auch in den weiteren Handlungen aus, die noch (47, 27 ff. K. 48. u. 50.) von ihm berichtet werden: er läßt seine Söhne von Jakob segnen und adoptiren (vgl. darüber d. A. Jakob); er schwört demselben, ihn in Kanaan zu begraben, und hält sein Wort, indem er die Leiche mit aller Pracht und Feierlichkeit in der Höhle Makphela beisetzen läßt; er versichert die Brüder, die sich nach dem Tode des Vaters im Bewußtseyn ihrer Schuld wieder vor ihm fürchten, auf's Neue mit Thränen und in großer Demuth seiner Liebe und nimmt ihnen endlich das Versprechen ab, daß sie auch seine Gebeine einst mit sich nach Kanaan nehmen wollen, wenn Gott sie wieder dahin zurückführen werde, womit er zugleich am Schlusse seines Lebens noch seinen festen Glauben an die Verheißung bezeugt. Er stirbt 110 Jahre alt.

Was die Bedeutung der Geschichte Josephs betrifft, so sind besonders drei Gesichtspunkte hervorzuheben. Betrachten wir dieselbe für sich allein, so ist sie eines der sprechendsten und schönsten Denkmäler der göttlichen Leitung der Menschenschicksale, wie dies auch Joseph selbst ausspricht (50, 20.). Dieser Umstand und was damit zusammenhängt, daß wir einen liebenswerthen Karakter von der Jugend bis in's Alter durch die merkwürdigsten und ergreifendsten Glückswechsel, in kleinen Familien- und großen Staatsverhältnissen, unter Juden und Heiden, bei den verschiedenartigsten Erprobungen seiner Tugend ꝛc. begleiten können, hat der Geschichte Josephs von jeher einen eigenthümlichen Reiz für Jung und Alt verliehen und sie zu einem der edelsten Bildungsmittel des frommen Sinnes gemacht. Es ist ein Stück morgenländischer Poesie in gottgewirkter Thatsächlichkeit ***). — Im Zusammenhang mit der vorangehenden und nachfolgenden Geschichte

*) Vgl. J. J. Heß, Gesch. der Patriarchen. II, S. 297—301.

**) Vgl. M. Fr. Roos, Fußstapfen des Glaubens Abrahams I, §. 86.

***) Die orientalische Sage hat sich auch Josephs wie anderer alttestamentlicher Helden bemächtigt. Jüd. und arab. Fabeln über ihn s. allg. Welthist. II, 347 ff. *Othon.* lex. rabb. p 331. *Herbelot*, biblioth. orient. II, 332 sqq., eine ägyptische Sage der Einwohner von Fijjum, s. Henke, Mus. III, 638.

Digitized by Google

des A. T. sodann hat die Führung Josephs die Bedeutung, die Uebersiedelung des erwählten Geschlechts nach Aegypten zu vermitteln, wo dasselbe zunächst erhalten und dann auch gemehrt, aus der Familie zum Volk werden sollte: »Gott hat mich vor euch hergesandt, sagt Joseph zu seinen Brüdern, 45, 7. vgl. Ps. 105, 17. 23 f. In Kanaan konnte diese allmählige Mehrung des Geschlechts nicht wohl geschehen; es hätte da an Verführung zum Heidenthum und andererseits an aufreibenden Conflikten nicht gefehlt. Aegypten, das Land der Fruchtbarkeit und zugleich die größte und gebildetste Weltmacht der damaligen Zeit, bot nicht nur für die physische Vermehrung, sondern auch für die geistige und geistliche Entwicklung die günstigsten Bedingungen. Hier konnte Israel abgesondert wohnen und doch zugleich so viel Culturelemente sich aneignen, als es zu seiner nationalen und politischen Existenz bedurfte; hier ward ihm Anfangs ein mächtiger Schutz zu Theil und nachher ein ebenso gewaltiger Druck, der das Volk in die bei den Wegen Gottes so nothwendige Leidensschule führte, während andererseits dieser stolzesten Weltmacht gegenüber sich Jehova besonders augenscheinlich als den allein wahren, lebendigen Gott erweisen konnte. — Was endlich die Stellung Josephs in der Gesammtgeschichte des Reiches Gottes betrifft, so hat man ihn von jeher in der Kirche für einen Typus Christi gehalten und mit Vorliebe das Typische in seinem Leben aufgesucht. Hält man sich dabei nur an Einzelheiten, z. B. daß Joseph nm 20, Christus um 30 Silberlinge verkauft wurde, daß beide in ihrer tiefsten Niedrigkeit zwei Uebelthäter um sich hatten, deren einem sie Begnadigung verhießen u. dgl., so wird die Sache freilich spielend; aber tiefer gefaßt ist sie doch wahr, ja man darf Josephs Geschichte als eine besonders sprechende Ausprägung des ganzen Wesens der Typik bezeichnen. Mit der Verheißung hat er Nichts zu thun; um so bedeutender ist er als Vorbild. Seine geschichtliche Stellung bringt es mit sich, daß in seinem Leben gewisse Grundgesetze des Reiches Gottes zur Erscheinung kommen, welche der Natur der Sache nach in Christo ihre höchste Erfüllung finden mußten; und in diesem umfassenderen Zusammenhang gewinnen dann auch die Einzelheiten doch wieder Bedeutung, sofern sie von Gott geordnet sind, um die Aufmerksamkeit auf den inneren Zusammenhang von Vorbild und Gegenbild zu lenken. Joseph tritt in der Genesis ebenso bedeutend hervor als seine drei Vorfahren, und doch ist er kein vierter Patriarch, sondern es werden von 1 Mos. 50, 24. 2 Mos. 2, 24; 3, 6. an immer nur Abraham, Isaak und Jakob genannt; in ihnen schließt sich das Patriarchenthum mit seinem Bund und seiner Verheißung ab, mit Joseph beginnt ein Neues in der Geschichte der Offenbarung, er tritt ebenso aus dem engen Familienkreis, in dem er erwachsen ist, heraus, um frische Bahnen im Reiche Gottes zu brechen, wie Christus aus dem Alten Bunde, unter dessen Schirm und Leitung er erwachsen ist, heraustritt, um ein Neues zu schaffen. Und zwar geschieht dies nun bei beiden ganz nach denselben Entwicklungsgesetzen. Bisher waren die ungöttlichen Elemente (Ismael, Esau) aus der heiligen Familie ausgeschieden worden; jetzt, wo es um die Ausbreitung derselben zum Volk sich handelt, bleiben alle Söhne Jakobs in dem von der Welt ausgesonderten Kreise, aber nun tritt innerhalb desselben der Gegensatz hervor, hier unter den zwölf Stammvätern, die das Volk in sich tragen, bereits ebenso wie später im Volke, der Gegensatz des ächten, geistlichen und des nur fleischlichen Israels. Dieser Gegensatz findet in der Geschichte Josephs seine erste, in der Geschichte Christi seine letzte, abschließende Ausprägung; und hierauf beruht das Typische, dessen Kern Luther treffend bezeichnet: »In Josephs Person hat Gott auf das Allerfeinste Christum und sein ganzes Reich leiblich abgemalet. So ist nun die Summa von dieser Figur: Wie es Joseph gehet mit seinen Brüdern, also gehet es Christo mit den Juden.« Der Gerechte, in welchem sich Israels wahres Wesen ausprägt, wird von der fleischlichen Mehrzahl seines Geschlechtes gehaßt, verkauft, den Heiden überantwortet; auch von diesen hat er zu leiden, weil er auch ihrer Sünde widersteht. Aber auf dem Wege des Leidens wird er zur Herrlichkeit erhoben, und das kommt nun vor Allem den Heiden zu gute, weil Israel ihn verworfen hat. Erst nach langer Zeit wird Israel durch die tiefste Noth zur Buße über seine Verwerfung des Gerechten getrieben; da offenbart sich dieser seinen

Digitized by Google

Brüdern, vergibt ihnen und ſchenkt ihnen mit ſeiner Liebe zugleich eine Fülle von Glück und Wohlſtand. So reicht der Typus bis in eine auch für uns noch zukünftige Zukunft hinaus. Vgl. darüber beſonders Heim, Bibelſtunden S. 540—549; auch *Vitringa*, obss. s. VI, 21; Kurtz S. 342—344.

Schließlich iſt noch, da Joſephs Geſchichte ſo tief in die ägyptiſche verflochten iſt, nach den außerbibliſchen Nachrichten über ihn zu fragen. Hier concentrirt ſich Alles um die Hykſos, worüber beſonders zu vgl. die neueſte, eingehende Unterſuchung von Kurtz (a. a. O., II, S. 172—203), wo auch die Literatur ausführlich angegeben iſt. Joſephus führt in ſeiner Schrift c. Ap. I, 14. und 26 f., um den Heiden Apion von der uralten weltgeſchichtlichen Bedeutung ſeines Volkes zu überzeugen, zwei Stellen aus Manethos Aegyptiaca an, welche nach ſeiner Meinung von dem Einzug und Aufenthalt der Iſraeliten in Aegypten und von ihrem Auszug aus dieſem Lande handeln. Die erſte dieſer Stellen ſpricht von den Hykſos (ein Wort, das Hirtenkönige oder nach einer andern Handſchrift gefangene Hirten bedeute), die, von Oſten her eingefallen, Aegypten erobert, verwüſtet und mißhandelt haben; ſie wählten endlich einen König aus ihrer Mitte, mit Namen Salatis, der viele Städte, beſonders im Oſten des Landes, befeſtigte, vorzüglich die Stadt Avaris, um gegen aſſyriſche Einfälle geſichert zu ſeyn. »Hieher kam er jährlich um die Zeit der Erndte, theils um den Ort zu verproviantiren und der Beſatzung den Sold zu bezahlen (*σιτομετρῶν καὶ μισθοφορίαν παρεχόμενος*), theils um zur Einſchüchterung der Ausländer ſeine Truppen in den Waffen zu üben.« Im Ganzen herrſchten die Hykſos 511 Jahre über Aegypten; dann erhoben ſich die oberägyptiſchen Könige gegen ſie, Thummoſis ſchloß ſie in Avaris ein, gewährte ihnen aber, am Erfolg der Belagerung verzweifelnd, freien Abzug mit Weib und Kind, Hab und Gut, worauf ſie, 240,000 Perſonen ſtark, durch die Wüſte nach Syrien zogen, ſich aber aus Furcht vor den Aſſyrern in Judäa niederließen und dort Hieroſolyma bauten. Die zweite Stelle, wo die Juden als Ausſätzige dargeſtellt werden, die aus Aegypten vertrieben worden ſeyen, geht uns hier nicht an, da ſie ſich bloß auf den Auszug bezieht; nur dies iſt bemerkenswerth, daß Chäremon, von welchem Joſephus (c. Ap. I, 32.) eine entſprechende Stelle anführt, »die Schriftgelehrten Moyſes und Joſepos, deren ägypt. Namen Tiſithes und Peteſeph lauteten,« als Anführer der Ausſätzigen bezeichnet, wie denn auch Juſtin, welcher (Hist. 36, 2.) einige Hauptzüge der Geſchichte Joſephs richtig anführt, Moſes den Sohn deſſelben nennt. Unter den Neueren halten Hengſtenberg, Hofmann, Delitzſch gleich Joſephus die Hykſos für identiſch mit den Iſraeliten, Hengſt. und Del. den Salatis für identiſch mit Joſeph, der 1 Moſ. 42, 6. שַׁלִּיט heißt, wogegen Hofm. das Letztere aufgibt, indem er ſtatt Salatis die Lesart Saites vorzieht. Delitzſch nimmt ſogar an, die Iſraeliten haben während ihres Aufenthalts in Aegypten lange Zeit über dieſes Land geherrſcht. Da aber dieſe Annahme mit der ganzen Art, wie der Pentateuch den ägyptiſchen Aufenthalt Iſraels darſtellt, unvereinbar iſt, während doch bei den Hykſos auf ihre Herrſchaft und die den Aegyptern zugefügte Unbill der Hauptnachdruck fällt, da ferner Manetho ſelbſt zwiſchen ihnen und den Ausſätzigen, die im Sinn der ägyptiſchen Sage mit den Juden identiſch ſind, deutlich unterſcheidet: ſo identificiren die meiſten Gelehrten die Hykſos vielmehr mit einer oder einigen der Pharaonendynaſtieen. Aber dies wieder in ſehr verſchiedener Weiſe. Lepſius (vgl. ſeinen Artikel über das alte Aegypten Realencyklop. I, 138 ff.) nimmt an, die Hykſos ſeyen bei der Ankunft Joſephs in Aegypten ſchon lange wieder vertrieben geweſen. Umgekehrt finden Roſenmüller, Saalſchütz u. A. die Hykſos erſt in der neuen Dynaſtie, welche nach 2 Moſ. 1, 8. in Aegypten aufkam und von Joſeph Nichts mehr wußte. Dagegen nehmen die meiſten neueren Gelehrten, Winer, Ewald, Bertheau, Knobel, Kurtz und ebenſo auch Bunſen an, die Hykſos haben gerade bei der Einwanderung Joſephs und ſeiner Familie den ägyptiſchen Thron inne gehabt, und 2 Moſ. 1, 8. beziehe ſich auf die Vertreibung derſelben. — Weitere Literatur ſ. u. d. A. Jakob. Auberlen.

Joſeph, Mann der Maria, ſ. Jeſus.

Digitized by Google

Joseph von Arimathia, ein reicher Mann (Matth. 27, 57.) und Jünger Jesu, aber ohne sich öffentlich dafür auszugeben und die Furcht vor den Gewalthabern durch ein freies Bekenntniß vor seinem Tode besiegen zu können (Joh. 19, 38.), war ein geachteter Rathsherr (Marc. 15, 43.), gebürtig von Arimathia. Die Form dieses Namens weist nicht auf Rama im Stamme Benjamin (Jos. 18, 25.) unweit Gibea und Geba hin (Richt. 19, 13. Jes. 10, 29. Hos. 5, 8.), welche zum Reich Israel gehörig Grenzfeste gegen Juda seyn sollte, 1 Kön. 15, 17. 21. 2 Chron. 17, 1., vgl. Jer. 40, 1., sondern vielmehr auf Ramathaim (רָמָתַיִם 1 Sam. 1, 1.), welches seinen Namen von den zwei Theilen hatte, aus welchen die Stadt bestand, und im Lande Zuph (1 Sam. 9, 5.) lag, daher den Beinamen Zophim, 1 Sam. 1, 1., führte, zuweilen aber auch bloß unter dem Namen Rama vorkommt, 1 Sam. 1, 19; 7, 17. Es war der Geburts- und Wohnort Samuels, wie aus den obengenannten Stellen erhellt, und ist bei genauerer Betrachtung der Reise Sauls im Stamme Ephraim, 1 Sam. 9, 4., zu suchen, eine Stunde von Lydda und 4 Stunden von Joppe in der schönen hügelichten Ebene Saron. Bei Josephus Antt. 5, 10, 2. heißt es Ramatha, bei Will. Tyr. p. 785 Ramula juxta Liddam, bei den Arabern Abulf. tab. syr. p. 79 Ramlath, jetzt Ramla. Es ist ganz unrichtig, wenn Bretschneider, Winer u. A. das benjaminitische Rama als Vaterstadt des Joseph betrachten. Dies geht schon aus dem Beisatz, Stadt der Juden, Luk. 23, 50., hervor. Denn dieser erklärt sich nur aus 1 Makk. 11, 34. vgl. 28, 10. 38., wornach es eigentlich zu Samarien gehörte, aber zu Judäa vertragsmäßig geschlagen wurde. Ist somit der Geburtsort Josephs außer Zweifel gesetzt, so befinden wir uns mit seinem Amt in gleich günstiger Lage. Man hat ihn (Erasmus, Michaelis) für einen Rathsherrn in seiner Vaterstadt, für einen Municipalrath in Jerusalem (Grotius), auch für einen Tempelrath (Lightfoot) gehalten; allein wenn es Luk. 23, 51. heißt, er habe nicht gewilligt in ihren Rath und Handel, so geht daraus hervor, daß er bei der Verurtheilung Jesu eine Stimme hatte, folglich ein Beisitzer des hohen Rathes war. Somit wohnte er in Jerusalem, wo er ein Grundstück mit einem neuen in Fels gehauenen Grabmal besaß, Matth. 27, 60. Die Frage nach der Lage desselben hängt mit der Frage über die Lage Golgatha's zusammen, denn es lag nicht weit davon, Joh. 19, 42. S. d. Art. Grab, das heilige, in Jerusalem. Wenn die Ueberlieferung (vgl. *Assemanni*, bibl. 3, 1, 319.) den Joseph zu einem der 70 Jünger macht, und eine andere Sage ihn in England zuerst das Evangelium predigen läßt (*Ittig*, diss. de pat. ap. §. 13, p. 21), so sind das wie noch andere Ausschmückungen seiner Geschichte reine Mährchen, während die Glaubensthat in der düsterſten Stunde bei'm Tode Jesu hinreicht, seinem Namen einen bleibenden Glanz zu verschaffen, und ihm für seine frühere Zurückhaltung des offenen Bekenntnisses der Sache Jesu Vergebung erwirkte. Vaihinger.

Joseph Barsabas, s. Barsabas.

Josephus, Flavius (Ἰώσηπος); der bekannte jüdische Geschichtschreiber. I. Die Hauptdata seines Lebens, wie wir sie theils aus seiner Geschichte des jüdischen Kriegs, theils aus seiner Selbstbiographie kennen lernen, sind folgende. Von väterlicher Seite priesterlichen Geschlechts, mütterlicherseits dem Königsgeschlecht der Hasmonäer verwandt, ward er im ersten Jahr des Kaisers Caligula, 37 n. Chr., dem Matthias (mit dem Beinamen der Buckelige) in Jerusalem geboren (L. 1. Kr. Vorw. 1. J. A. XVI, 7, 1. Ag. Ap. I, 10.). Schon als Knabe durch seine Talente bekannt (L. 2. — eine Erzählung, welche vielleicht ein Seitenstück zu Luk. 2, 46. 47. bilden soll) und zum Priester und Schriftgelehrten bestimmt, ließ er sich nacheinander in die Gemeinschaft der Pharisäer, der Sadducäer und in den Essenerorden aufnehmen, worauf er noch 3 Jahre bei dem Einsiedler Banus zubrachte. Einem lebhaften, praktischen, ehrgeizigen Karakter, wie er war, konnte weder ein ascetisches Einsiedlerleben wie das des Banus, noch der trübselige Pietismus der Essener, noch die rationalistische Vornehmheit der Sadducäer zusagen, welche Richtungen alle ihm zum Voraus allen bedeutenderen Einfluß auf die Menge unmöglich gemacht haben würden: sondern ihn mußte es zu der herrschenden rechtgläu-

Digitized by Google

bigen sozusagen kirchlichen Partei hinziehen, in deren Händen die eigentliche Leitung des Volkes war (Matth. 15, 14; 23, 2—4. 16. 24.), der pharisäischen. Für sie entschied er sich daher (L. 2.) und blieb ihr auch ohne Zweifel treu, soweit sich nämlich Pharisäismus mit — wenn auch nur formeller — hellenischer Geistesbildung und einem in die große, vornehme Welt hineingezogenen Lebensgange zusammendenken läßt. Im Jahr 63 n. Chr. reiste er (fast gleichzeitig mit dem Apostel Paulus und unter ähnlichen Reiseabenteuern L. 3.) nach Rom, ward daselbst durch Vermittelung eines jüdischen Schauspielers des Nero mit der Kaiserin Poppäa (einer Gönnerin des Judenthums, J. A. XX, 8, 11.) bekannt, und von ihr reichlich beschenkt entlassen. Nicht lange nach seiner Rückkehr nach Judäa brach (66 n. Chr.) der Aufstand der Juden gegen die Römer aus. Er schloß sich demselben an und ward Befehlshaber in Galiläa, wo er einige Zeit sehr energisch wirkte, sich aber im folgenden Jahre bei der Einnahme von Jotapata den Römern ergab (L. 8—74. J. Kr. passim; zuletzt III, 8.). Seine Prophezeiung von der künftigen Größe Vespasians (J. Kr. a. a. O. §. 9. *Suet.* Vesp. 5. *G. Olearius*, dissert. de vaticinio Josephi de Vespasiano Lips. 1699. 4. *Th. A. Strohbach*, Diss. de Josepho Vesp. imperium praedicente, num vere divinaverit Lips. 1648. 4.) rettete ihm das Leben und gewann ihm die Gunst des Feldherrn und besonders seines Sohnes Titus. Ihnen zu Ehren nahm er auch den Beinamen Flavius an. Bei der Belagerung und Zerstörung Jerusalems durch Titus war er gegenwärtig, begab sich sodann mit demselben nach Rom, wo er, von den Cäsaren begünstigt, seinen Studien lebte (L. 75 f. Gg. Ap. I, 9. 10.). Nachdem mit Domitian im Jahr 96 n. Chr. das flavische Kaiserhaus ausgestorben war, scheint er mit dem kaiserlichen Hofe in keiner Verbindung mehr gestanden zu haben. Die Untersuchung über die Abfassungszeit seiner Werke zeigt sicher, daß er im fünften Jahre Trajans (98—117), also 103 nach Chr. noch lebte. Diesen Kaiser hat er aber schwerlich überlebt, wenigstens trug er sich (s. unten) mit literarischen Planen, welche unausgeführt blieben, zu deren Ausführung er aber in jenem Falle wohl Zeit gefunden haben müßte.

II. Seine uns glücklicherweise noch erhaltenen Werke sind: 1) *Περὶ τοῦ Ἰουδαικοῦ πολέμου*, oder *Ἰουδαικὴ ἱστορία περὶ ἁλώσεως* (von Jerusalem) in 7 Büchern. In seiner ersten Gestalt war dieses Werk von dem Verfasser syrochaldäisch für seine Landsleute im innern Asien geschrieben (Vorw. 1. 2.). Diese Urschrift ist verloren gegangen: denn die aus dem Lateinischen gefertigte mit späteren Zusätzen bereicherte hebräische Uebersetzung eines in Frankreich wahrscheinlich im neunten Jahrhundert n. Chr. lebenden Juden, welche unter dem Namen des Josephus Gorionides יוֹסֵף בֶּן־גּוֹרִיוֹן erschien (s. die Litt. bei Ph. H. Külb in Ersch u. Gruber, allg. Enc. II, 23, 184.), konnte nur kurze Zeit für die Urschrift gehalten werden. Das griechische Werk, für Vespasian und Titus und die gebildete Welt überhaupt bestimmt, ist (L. 65. Gg. Ap. I, 9.) in Rom (frühestens im Jahr 75) verfaßt und als das Werk eines Augenzeugen von unschätzbarem Werth. Ein lateinischer Auszug aus demselben findet sich, unter dem Namen des Hegesipp, den Werken des Ambrosius, B. v. Mailand, angehängt. 2) Die *Ἰουδαϊκὴ Ἀρχαιολογία*, herausgegeben 94 n. Chr., gibt in 20 Büchern die Geschichte der Juden von Erschaffung der Welt bis in's Jahr 66 n. Chr., das 12. Jahr Nero's. Die Hauptquelle des Verfassers war für die früheren Zeiten natürlich das A. Test., wie es eben die damaligen Pharisäer (Rabbiner) verstanden und häufig auch mit ihren Märchen ausschmückten; für die spätere Zeit war eine seiner Hauptquellen Nikolaus von Damask. (s. *Müller*, Fragm. Hist. Gr. III, 342 sqq.). Sein Hauptzweck war (wie aus der ganzen Behandlung der Geschichte und einzelnen Stellen, z. B. Proem, ferner VIII, 4, 3; XII, 2. 3, 1. deutlich hervorgeht), der apologetische, den gebildeten Nichtjuden seiner Zeit mehr Achtung vor dem jüdischen Volke und seiner Geschichte einzuflößen, als sich gewöhnlich bei ihnen fand. Beide Werke (auch die Arch. nach Gg. Ap. I, 1.) fanden heftige Gegner; das erste besonders an Justus von Tiberias, gegen welchen vorzugsweise 3) der *Βίος*, die Selbstbiographie des Josephus, gerichtet ist. Sie erschien als Anhang zur Archäologie, jedoch mindestens 7 Jahre nach ihr. Wie er in dieser Schrift seine eigene Person, und zwar nicht immer mit Glück,

Digitized by Google

vertheidigt, so widerlegt er 4) in den zwei Büchern gegen Apion oder über das hohe Alter des jüdischen Volks (*περὶ ἀρχαιότητος Ἰουδαίων κατὰ Ἀπίωνος*) ältere und neuere, populäre und gelehrte Vorurtheile gegen sein Volk; und da ihm, nach antiker Anschauungsweise, der Adel desselben vorzugsweise in seinem hohen Alter zu beruhen schien, so ist dies der Hauptpunkt, um welchen sich diese, übrigens sehr gut geschriebene, Streitschrift dreht. Warum gerade Apion (über welchen oben I, 418. und *Carl Müller*, Fragm. Hist. Gr. Paris 1849. III, 506 sqq.) auf dem Titel derselben genannt ist, darüber s. meine Einl. zur Uebers. dieser Schrift. Stuttg. 1856. Ob 5) die Schrift *Εἰς Μακκαβαίους λόγος ἢ περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ* (welche als IV. B. der Makkabäer in manche Ausgaben der LXX aufgenommen ist) wirklich Josephus zum Verfasser habe, ist noch nicht ausgemacht. Gewiß unächt ist 6) die Schrift *Περὶ παντὸς*, von der Fragmente vorhanden sind. S. Phot. bibl. cod. 48. 7) Josephus trug sich mit dem Plane, Vier Bücher „Ueber Gott und sein Wesen", ein Werk Ueber die Gesetze, oder warum den Juden gewisse Handlungen erlaubt, andere verboten seyen (J. A. XX, 11, 2. III, 5, 6; 8, 10.), zu schreiben. Das Werk Ueber die Sitten und deren Gründe (IV, 8, 2.) und die von ihm beabsichtigte *Αἰτιολογία* (I, 1, 1. vgl. Vorw. 4. I, 10, 5. III, 6, 6.) sind wohl nur zwei andere Bezeichnungen des Werkes über die Gesetze. Zur wirklichen Herausgabe dieser Schriften kam es allem nach nicht: die erste derselben muß aber bereits von ihm entworfen gewesen seyn, da er schon die Zahl der Bücher angibt.

III. Allgemeines über ihn. Seinem persönlichen Karakter nach steht Josephus nicht sehr hoch. Seine äußerlich glänzende Laufbahn verdankte er außer seinen Talenten auch niederer, egoistischer Klugheit. Viele der Unlauterkeiten des Pharisäerthums sind auch an diesem Pharisäer recht augenfällig (vgl. den Schluß meiner Abh. über den Pharisäismus des Josephus in Ullmann, Stud. u. Krit. 1856, 4. S. 809—844). Der alte heldenmüthige Karakter des Judenvolkes, welcher einst in den Makkabäerzeiten und neuerdings in dem Kriege mit den Römern wieder aufgelebt war, ging sozusagen in seiner Person in die modern jüdische Pfiffigkeit und Schlauheit über. Doch führte ihn seine Weltklugheit nicht bis zur Verleugnung seiner Nationalität und seines Glaubens, sondern in beiderlei Hinsicht blieb er Jude, wie er selbst mit vollem Recht von sich sagt J. Kr. VI, 2, 1. (Dind. 279, 26 ff.); und er ist neben Philon der bedeutendste Apologet des Judenthums aus älterer Zeit. Seine Glaubwürdigkeit als Geschichtschreiber ist im Ganzen und Großen über allen Zweifel erhaben: in den wenigen Fällen, wo er nachweislich oder wahrscheinlicherweise die Wahrheit färbt oder nicht die ganze Wahrheit sagt, die ihm bekannt seyn mußte, läßt sich beinahe immer ein national- oder ein persönlich-apologetisches Interesse aufzeigen. In seinen Citaten aus nichtjüdischen Quellen geht er freilich sehr unkritisch zu Werke, aber das Aristäosbuch, Pseudohekatäos und andere ähnliche Machwerke, welche er in den J. A. und in den Büchern gegen Apion anzieht, galten ihm selbst ohne Zweifel für ächte Geschichtsquellen: er ist also hier der Betrogene, nicht der Betrüger. — Im engern Sinn theologische Ausbeute gewähren seine Schriften nur ganz wenige. Manches ist in dieser Hinsicht von Bretschneider in s. Capita theol. Jud. dogm. ex Jos. scriptis collecta, Wittenberg 1812, freilich in sehr ungenügender Weise gesammelt worden. Auch als jüdischer Theolog bildet, wie seinem persönlichen Karakter nach Josephus eine Art Uebergangsglied vom alten in's moderne Judenthum. Rabbinischen Aberglauben und pharisäische Kleinigkeitskrämerei verbindet er mit einem schalen Rationalismus, welchem die ganze reiche Fülle der alttestamentlichen Offenbarung in ein paar allgemeine Religionswahrheiten zusammenschrumpft; und er kann insofern auch als einer der ersten Repräsentanten des modernjüdischen Rationalismus bezeichnet werden. Das religiöse Verständniß des A. T. ging ihm ab. Sein ganzer Religionsbegriff hat viel zu viel pharisäisch-juristischen Beigeschmack und ist viel zu äußerlich, als daß ihm nicht das Schönste und Höchste im A. T. hätte verborgen bleiben müssen. (Vgl. m. Bem. in Stud. u. Krit. a. a. O.) Er ist in vielen Stücken das eigent-

Digitized by Google

liche Gegenbild von Philon. Dieser war eine tief religiöse, Josephus nur eine gemein praktische Natur. Der entgegengesetzte Karakter dieser beiden ausgezeichneten Juden der christlichen Epoche tritt in vielen Punkten sehr deutlich heraus. Wie sehr sticht z. B. schon die nüchterne Klarheit und Schärfe des Stils des Josephus gegen die philonische Fülle und Ueberschwenglichkeit ab, welche oft in förmliche Hypertrophie des Ausdrucks ausartet! Besonders bezeichnend ist ihre verschiedene Behandlung der alttestamentlichen Geschichte. Die ethische Auslegung derselben ist beiden gemein. Aber während Philon den Körper der Geschichte in seine hohen religiössittlichen Ideen umwandelt und transsubstantiirt, weiß Josephus nur auf höchst eintönige, oft wirklich langweilige Weise die trivialsten moralischen Gemeinplätze in Form von Nutzanwendungen den Geschichten anzuhängen. Allerdings hatte auch er eine höhere Weisheit in petto, von der er in seinen wirklich vollendeten Schriften zwar selten Gebrauch macht (ein Beispiel s. A. III, 7, 7.), auf welche er aber manchmal mit geheimnißvoller Miene hinweist (z. B. A. Proem. 4.), und wir würden wohl in seiner Aetiologie ein Seitenstück zu Philons Allegorieen erhalten haben, wie er denn die allegorische Schriftauslegung ausdrücklich billigt (J. A. Vorw. Schluß, u. III, 6, 7.). Aber daß jenes Werk nicht vollendet wurde, ist wenig zu bedauern: denn zu religiöser Schriftstellerei war Josephus so wenig gemacht als Philon zur Geschichtschreibung. — Welch' reiche Ausbeute übrigens Josephus zu archäologischer, geographischer und geschichtlicher Erläuterung des A. und N. Testaments darbiete, zeigt schon ein flüchtiger Blick auf Werke wie Winers bibl. Realwörterb. und auch auf viele Artikel der vorliegenden Realencyclopädie.

IV. Literatur. Beste Ausgaben: aus älterer Zeit von Hudson 1720; von Havercamp 1726; aus neuerer: von Wilh. Dindorf, Paris 1845, 1847, 2 Bde., gr. 8.; von Imman. Bekker, Lpz. 1855, 1856, 6 Bde., kl. 8. Die beste Sonderausgabe des Jüd. Kriegs ist die von E. Cardwell, Oxf. 1837, 2 Bde. (lat. u. griech.). Uebersetzungen: Sämmtl. Werke, Cotta, Tüb. 1736, Fol.; J. Krieg u. Leben von Friese, 1804; J. K. u. Leben von Gfrörer, 1836; J. K. u. Schrift gegen Apion von d. Unterz., Stuttg. 1855, 1856; manches in diesem Artikel nur Berührte ist in der Einleitung zu letzterer Uebers. weiter ausgeführt. Das beste im Ausland erschienene Werk, das leider nicht, wie beabsichtigt war, auf die J. Antiqu. ausgedehnt wurde, ist *R. Traill's* Jewish War of Fl. Jos. ed. Js. Taylor. 2 Bde. gr. 8. Lond. 1851.

V. Anhang. Manchem könnte es scheinen, als hätten wir die wichtigste Josephus betreffende Frage, welche auch in der That lange Zeit beinahe ausschließlich das Interesse christlicher Theologen auf ihn gezogen hat, übergangen, wenn wir nicht auch, wenigstens in der Kürze und anhangsweise, Einiges über das berühmte Zeugniß über Christus hinzufügten, welches sich J. A. XVIII, 3, 3. findet. Die ältere Literatur über diese vielbesprochene Stelle s. bei *Fabricius*, bibl. gr. ed. Harl., Bd. V. zu Anfang angeführt; in Havercamp's Ausg. des Jos. Bd. II, Appendix ist sie größtentheils abgedruckt. Die neuere Literatur vgl. in Hase's Leben Jesu §. 10, S. 12 (4. Aufl.) und bei Winer, bibl. R.-W.-B. 3. Aufl. I, S. 558. Zu den hier angeführten besonderen Schriften und gelegentlichen Erörterungen kommt nun auch noch H. Ewald, Gesch. Christus', 1855, S. 104—107. Der erste, der die Stelle des Josephus, und zwar so, wie wir sie in allen jetzt erhaltenen Handschriften und demgemäß in den gedruckten Ausgaben lesen, anführt, ist Eusebius, K.-G. I, 11. Dem. Ev. III, 5. Daß sie nun in dieser Gestalt von Josephus nicht kann geschrieben seyn, darüber kann unter Allen, die ihn kennen, kein Zweifel obwalten. Nur ein Christ konnte so schreiben, und Josephus ist vom Christenthum so fern als nur immer ein Jude und ein Pharisäer der damaligen Zeit seyn konnte. Andererseits sprechen gegen eine Einschaltung der ganzen Stelle durch einen Christen die neuestens auch von Ewald wieder in ihrem ganzen Gewicht geltend gemachten Gründe: 1) daß Josephus in der Archäologie, die doch »eine allgemeine Geschichte des Volks nach allen seinen Bestrebungen, verschiedenen Theilungen und manchfachen Geschicken geben sollte«, nicht wohl unterlassen konnte, von Jesu und seinen Anhängern, wenn auch nur

Digitized by Google

kurz zu reden; 2) »wenn Josephus von Christus gar nicht geredet hätte, so würde man das leicht ertragen haben, da es keinem Christen des ersten oder zweiten Jahrhunderts einfiel, seine geschichtliche Wahrheit erst durch Josephus bestätigt sehen zu müssen (wollen).« Auch wird von dem Verf. in der Arch. XX, 9, 1., wo er den Tod Jakobus des Gerechten erzählt, auf unsere Stelle zurückgewiesen; die den Jakobus betreffende mit Creuzer (Ullm., Theol. Stud. 1853, 1. S. 60 f.) u. A. für gleichfalls unterschoben zu halten, dazu liegen weder innere noch äußere Gründe von Gewicht vor. Ebenso richtig ist auch Ewalds Bemerkung gegen Gieseler (auch Hase u. A.): man dürfe nicht meinen, die christliche Hand habe nur Unverfängliches bei Josephus angetroffen, und das ursprüngliche Wortgefüge lasse sich durch bloße Streichung einzelner Worte und Sätze wiederherstellen. Ohne Zweifel wurde vielmehr Christus von Josephus als Goët (Zauberer), als Volksverführer (*πλάνος*) oder Pseudoprophet beschrieben, und diese Beschreibung änderte wohl ein angesehener Christ frühzeitig, mit Beibehaltung einzelner josephischen Sätze, in das, was wir jetzt lesen. Nur führt diese an sich wahrscheinlichste Annahme zu der weiteren (von Ewald zurückgewiesenen) Folgerung, daß Josephus die Kreuzigung Christi gebilligt habe. Zu den Unglücksfällen, welche die Juden zur Zeit des Pilatus betrafen, zählte er gewiß (ähnlich wie A. XX, 8, 5. J. Kr. II, 13, 4, 5.) nicht die Kreuzigung Christi, sondern seine Wirksamkeit und den großen Einfluß, den er auf das Volk hatte. Schon als Pharisäer, noch mehr als begeisterter Vertreter der äußeren, sichtbaren Einheit und Katholicität des Judenthums (s. s. Schrift gegen Apion) mußte er den ersten Urheber einer so bedenklichen Spaltung innerhalb desselben und den Bekämpfer des Pharisäismus für einen todeswürdigen Verbrecher halten, zumal Josephus auch die Wirksamkeit des Paulus vor Augen hatte, welcher im Namen Christi ein Werk trieb, das ihm, dem Josephus, ein Greuel seyn mußte. Eine indirekte Billigung des tödtlichen Verfahrens gegen Christus liegt auch in der Stelle J. A. XVIII. l. c. selbst, falls das *ἐνδείξει τῶν πρώτων παρ' ἡμῖν ἀνδρῶν* ächt seyn sollte, denn dies wäre die einzige Stelle, wo »die ersten Männer des Volkes« als Urheber eines Nationalunglücks erscheinen würden. — Die Hinrichtung des Jakobus, Bruders Jesu, konnte Josephus bei alle dem doch mißbilligen, wie er XX, 9, 1. thut. Als (wahrscheinlicher) Augenzeuge der neronischen Christenverfolgung in Rom (s. unter I.) war Josephus, so sehr er den Tod des Urhebers des Christenthums billigen mußte, doch gewiß im Allgemeinen gegen peinliche Bestrafung der Anhänger desselben, so lange sie wenigstens, wie von Jakobus bekannt ist, das jüdische Gesetz noch beobachteten. — Der unbequemen und ärgerlichen Stelle bei Josephus entledigten sich übrigens seine christlichen Abschreiber und Leser nicht allein auf dem Wege, daß sie jene uralte christliche Aenderung derselben aufnahmen, sondern, wo sie den ursprünglichen Text fanden, auch durch Weglassung der ganzen anstößigen Stelle. Dies scheint mir aus dem Stillschweigen des Photius in den Paragraphen über Josephus und aus seiner Bemerkung über Justus von Tiberias bibl. §. 33 hervorzugehen. Photius hat die Stelle in seinem Exemplar des Josephus schwerlich gefunden. — Die eigentliche Ansicht des Josephus über Christus ist wahrscheinlich in J. A. XVIII, 3, 4. unmittelbar nach dem bisher besprochenen §. 3 niedergelegt. Diese häßliche Geschichte, welche mit den Juden entfernt nichts zu schaffen hat*), soll wohl die Idee einer übernatürlichen Erzeugung, wie sie in dem christlichen Glauben an Jesum enthalten war, als eine dem verworrensten Heidenthum angehörige der Verachtung

*) Und in die Erzählung somit gar nicht hereingehört. Die Bemerkung Ewalds, Gesch. Chr. S. 54, die Geschichte von den Isispriestern sey mit der von dem jüdischen Betrüger darum verbunden, weil die orientalischen Religionen damals in Rom noch sehr mit einander vermengt wurden, genügt darum nicht, weil es im Interesse des Josephus liegen mußte, eben jener römischen Vorstellung, als ob das Judenthum auch nur so ein orientalischer Cult wäre, wie der Isisdienst, angelegentlichst zu widersprechen, wo er sie traf, nicht aber sie dadurch zu unterstützen, daß er sie gleichsam selbst adoptirte.

Digitized by Google

preisgeben, und wäre ſonach die früheſte Spur der jüdiſchen Läſterung gegen Jeſum als Sohn der Panthera (ſchon bei Origenes c. C.), wie ſolche Läſterungen ſpäterhin in dem Sepher toledoth Jeshua weiter ausgeſponnen wurden. Dieſe Vermuthung hat zum erſten Male ausgeſprochen *Lambecius*, Bibl. caes. Vindob. VIII, 10 sqq. H. Paret.

Joſeph II., römiſch-deutſcher Kaiſer von 1765—1790, — ausgezeichnet durch einen ſchöpferiſchen Geiſt und Willen, gebildet nach den Grundſätzen franzöſiſcher Philoſophen und Staatsmänner ſeiner Zeit, erfüllt von dem lebendigſten Eifer für alles Rechte und Gute, für Licht und wahre Freiheit, berühmt durch die politiſchen und kirchlichen Reformen, die er in ſeinem Reiche einführte und anſtrebte, durch die er auch die römiſche Kirche in Deutſchland nach den Ideen, die bereits von Febronius und deſſen Freunden ausgeſprochen worden, in Frankreich und in den Niederlanden bereits zur Geltung gekommen waren, in möglichſt unabhängige Verhältniſſe von Rom bringen, in ihrer eigenen Mitte einen von finſterem Mönchthume und verwerflicher jeſuitiſcher Denkart freien, aufgeklärten Prieſterſtand hervorrufen, im Volke aber Aufklärung, Sitte und Bildung, Gewiſſensfreiheit und Toleranz begründen wollte, leutſelig und menſchenfreundlich, thätig und hochſinnig, aber zu raſch in der Ausführung ſeiner Entſchlüſſe, ſeiner Zeit vorauseilend, dem Geſetze der menſchlichen Entwickelung, nach welcher eine Erkenntniß durch Geſetze ſich nicht anbefehlen, nicht plötzlich einpflanzen läßt, ſondern durch allmälige Bildung und Einſicht gewonnen wird, und den Zeitverhältniſſen, in denen er lebte, nicht immer gerecht, darum auch in den Reſultaten, die er durch eine außerordentliche Thätigkeit hervorbrachte, nicht gerade glücklich, — war der Sohn von Franz I. und Maria Thereſia, geboren am 13. März 1741. Seine erſte Kindheit fiel in die Zeit des öſterreichiſchen Erbfolgekrieges, doch widmete ihm ſeine treffliche Mutter eine ſorgfältige Erziehung unter der Leitung des Fürſten Batthyàni und des Staatsſecretärs von Bartenſtein, freilich aber auch inſofern einſeitig, als ſie den lebhaften und ſchöne Geiſtesanlagen verrathenden Prinzen in ſtrenger Abhängigkeit von ſich erhielt. Zum Jünglinge herangewachſen, war es ihm nicht entgangen, daß ſeine edle Mutter dem Einfluſſe von Seiten der Geiſtlichkeit und des Adels ſich zu ſehr überließ; gegen beide faßte er frühzeitig eine große Abneigung. In Berückſichtigung ſeiner Jugend und ſeiner Studien ließ Maria Thereſia ihn an dem ſiebenjährigen Kriege nicht Theil nehmen. Schon im J. 1760 vermählte er ſich mit der Prinzeſſin Marie Luiſe von Parma, nach deren Tode aber (1763) mit der bayeriſchen Prinzeſſin Joſephe, die er jedoch durch den Tod auch bald wieder verlor. Nach dem Frieden von Hubertsburg (1764) wurde er zum römiſchen Könige, nach dem Tode ſeines Vaters (1765) zum Kaiſer erwählt. Wohl ernannte ihn ſeine Mutter zum Mitregenten der öſterreichiſchen Staaten, allein ſie geſtattete ihm doch nur eine geringe Theilnahme an den eigentlichen Regierungsgeſchäften. Sein Augenmerk richtete ſich jetzt beſonders auf die Verbeſſerung des Heerweſens und der Finanzen, die theils durch die bisherigen Kriege, theils durch ſchlechte Verwaltung ſehr in Unordnung gerathen waren. Einem einfachen Leben ergeben wirkte er zugleich darauf hin, die Hofhaltung einzuſchränken, entbehrliche Höflinge zu verabſchieden, ungerechte Bevorzugungen bei Beſetzung der Aemter zu beſeitigen, die bürgerliche Gerichtsverfaſſung zu verbeſſern und das bürgerliche Leben zu heben. Zu ſeiner eigenen tüchtigen Ausbildung zum Regenten, um zu ſehen, was ſeinen Ländern noch fehle, unternahm er Reiſen nach Ungarn, Böhmen, Mähren, Italien, ſelbſt nach Holland, Frankreich und Spanien, meiſt nur unter dem Titel eines Grafen von Falkenſtein; überall ſah, hörte und lernte er, überall gewann er durch ſein einfaches Weſen, ſeine Menſchenfreundlichkeit und Leutſeligkeit Liebe und Verehrung im Volke. Die Ohnmacht, in welche das kaiſerliche Anſehen im Reiche geſunken war, entging ihm nicht, und auch auf den traurigen Zuſtand des deutſchen Reichsweſens richtete er ſeine Aufmerkſamkeit, doch erkannte er bald, daß ſeine Bemühungen den hemmenden Einfluß eines verderblichen Parteigeiſtes nicht überwinden konnten, und dieſe Erkenntniß veranlaßte ihn auch bald, ſeine Thätigkeit und ſeine Kräfte zur Wiederbelebung des erſtorbenen Reichskörpers nicht mehr zu verſchwen-

Digitized by Google

den, sondern vielmehr sein Ansehen nach Außen durch Vergrößerung seiner Erbländer zu heben. In Bayern war mit dem Tode des Kurfürsten Maximilian Joseph das Haus Wittelsbach ausgestorben und der Kurfürst Karl Theodor von der Pfalz folgte nach, Joseph aber machte Ansprüche auf einen Theil dieses Landes. Friedrich der Große trat ihm entgegen und es kam zum Kriege, der mit dem Teschner Frieden endigte, durch welchen jedoch Joseph nur das Innviertel erhielt. Als er dann für die Niederlande Bayern eintauschen wollte, schloß Friedrich, der die Uebermacht Oesterreichs fürchtete, mit mehren deutschen Fürsten einen Bund und verhinderte so auch den Tausch. Dagegen erhielt Joseph eine Vergrößerung seines Reiches durch die erste Theilung Polens. Im Jahr 1780 trat er, mit dem Tode seiner Mutter, die alleinige Regierung seiner Erbländer an, und jetzt begann er mit kräftiger Hand und der rührigsten Thätigkeit nach dem Vorbilde Friedrichs des Großen, den er als Regenten und als Staatsmann bewunderte, durchgreifende Reformen im Staats- und Kirchenwesen einzuführen.

In den Reformen unterstützte ihn besonders der aufgeklärte, staatskluge Minister Kaunitz. Muß es uns hier fern liegen, die politischen Reformen Josephs zu erörtern, so können wir unser Augenmerk auf seine reformatorische Thätigkeit im damaligen Kirchenwesen besonders richten. Hier kam es ihm vor Allem darauf an, die Gewalt der römischen Hierarchie zu brechen, in der er gewiß mit Recht die größte Feindin nicht nur der weltlichen Macht, sondern auch des Glaubens und der Wissenschaft, des Wahren und Guten, des Lichtes und der Aufklärung erkannte. In seinem Streben zur Ausrottung des römisch-priesterlichen Einflusses in seinen Landen unterstützten ihn auch mehrere würdige Prälaten, wie der Bischof von Wienerisch-Neustadt Heinrich von Kerens, der Erzbischof von Prag, Graf Przichowsky, der Bischof von Königingrätz, Joh. Leop. von Hay, der Abt Rautenstrauch, der Prälat Augustin Zippe, während zugleich andere, z. B. die Erzbischöfe von Salzburg, Mainz und Würzburg in Lehre und Beispiel den Katholicismus in einer edleren Gestalt zeigten, als er bisher in den Entstellungen der Jesuiten und Pfaffen erschienen war. Durch die gesetzlichen Bestimmungen, die Joseph als alleiniger Regent aus seiner Machtvollkommenheit erließ, erhob er sich faktisch zum obersten Bischofe der Kirchen seines Landes, zerbrach er die Fesseln, welche die Hierarchie um den Thron geschlungen, zugleich auch die Schranken, die sie den Rechten und Befugnissen der Bischöfe gesetzt hatte. Er erklärte sich für unabhängig von dem Pabste, indem er alle päbstlichen Bullen, Breven und bischöflichen Verordnungen vor ihrer Publication dem landesherrlichen Placet unterwarf. Er befahl, die berüchtigte Bulle In Coena domini, welche den Pabst zum unumschränkten Herrn über Fürsten und Völker erhob, unter Androhung ernster Strafen aus den Ritualbüchern zu entfernen, ebenso die berüchtigte Bulle Unigenitus, welche den religiösen Fanatismus und Lehren der jesuitischen Moral sanctionirte, nicht mehr zu gebrauchen, hob die päbstlichen Einschränkungen der bischöflichen Absolutionsrechte und die päbstlichen Reservationen auf, verbot die Appellationen nach Rom, namentlich die Dispensationen durch den päbstlichen Stuhl in Ehesachen, die vielmehr gerade nur von den Landesbischöfen abhängen sollten, beschränkte den von den neuerwählten Bischöfen in Gegenwart eines landesherrlichen Commissärs und zweier Räthe zu leistenden Eid dahin, daß derselbe weder mittelbar noch unmittelbar die Souveränitätsrechte und Unterthanenpflichten beeinträchtigte, übertrug den kaiserlichen Ministern die Oberaufsicht über die bischöflichen Seminarien und geistlichen Collegien, über die Lehre und Disciplin, hob die Pabstmonate auf, nahm die Ernennungen in den Pabstmonaten in Anspruch, beseitigte die Gerichtsbarkeit der Nuntiaturen und andere ähnliche für die Krone und die Unterthanen gleich verderbliche Mißbräuche, vereinfachte den Gottesdienst, ließ deutsche Gesänge, namentlich die des Exjesuiten Denis, und deutsche Bibeln einführen, hob in Zeit von acht Tagen 700 Klöster auf, deren Güter er zur Herstellung höherer Lehranstalten und Volksschulen verwendete, reducirte die Zahl der Ordensgeistlichen von 63,000 auf 27,000 und übertrug den Bischöfen die Aufsicht über die älteren noch bestehenden Mönchsorden. Vergebens bemühte sich der Erz-

Digitized by Google

biſchof von Wien, Migazi, anfangs ein Gegner, dann ein Freund und Beſchützer der Jeſuiten, den Kaiſer in dieſen Vorſchritten aufzuhalten, er lehnte auch mit dem Cardinal-Erzbiſchof von Gran und mit dem Biſchof von Stuhlweißenburg den Auftrag ab, die Oberaufſicht über die noch beſtehenden Orden zu führen; ſie fanden darin einen Eingriff in die päbſtlichen Rechte, doch mußten ſie ſich dem kaiſerlichen Willen fügen. Durch alle dieſe Reformen hatte ſchon die Gerichtsbarkeit des römiſchen Stuhles und des päbſtlichen Nuntius wie auch die Schatzkammer des Pabſtes unendlich viel verloren. Um aber allen dieſen Reformen einen noch feſteren Halt zu verleihen, führte Joſeph auch die kirchliche Duldung in ſeinem Lande geſetzlich ein. Zu dieſem Zwecke erließ er am 30. Juni 1781 das berühmte Toleranzedikt, das den Evangeliſchen und nicht unirten Griechen die freie, jedoch ſtille Uebung des Gottesdienſtes geſtattete, ihnen auch die Befugniß ertheilte, in dem Orte oder Diſtrikte, in welchem hundert Familien wohnten, ein eignes Gotteshaus und eine eigene Schule mit Pfarrer und Schullehrer zu haben. Die zerſtreut Lebenden ſollten ſich zur nächſt gelegenen Kirche halten, dieſe aber den Eingang nicht von der Straße her, auch keinen Thurm und keine Glocken haben, indeß ſollte jener mit dieſen da fortbeſtehen, wo Beides bereits vorhanden ſey. Ferner ſollte der Unterſchied des Glaubens in keiner Weiſe die Befugniß zum Genuſſe aller bürgerlichen Rechte nnd zur Erlangung öffentlicher Aemter und Würden beſchränken, kein Akatholik zur Theilnahme an römiſchen Prozeſſionen gezwungen werden dürfen, in Miſchehen die Knaben der Confeſſion des Vaters, die Töchter der Confeſſion der Mutter folgen können. Auch auf die Juden erſtreckte ſich die Duldung, ihnen wurde der Zutritt zu den öffentlichen Aemtern geſtattet, jedoch die Verpflichtung auferlegt, deutſche Namen anzunehmen, die deutſche Sprache bei ihren Vorträgen zu gebrauchen, Gewerbe und Ackerbau zu treiben. Nur die böhmiſchen Deiſten blieben von der Duldung ausgeſchloſſen; für ſie wurde beſtimmt, daß ſie zu einer der geduldeten Parteien ſich halten müßten. Die, welche ſich hierzu nicht verſtanden, verloren ihre Güter und wurden an die türkiſche Grenze verwieſen (vgl. Walch, Neueſte Religionsgeſchichte. Th. IX. S. 84 ff.; Helfert, Rechte und Verfaſſung der Akatholiken in Oeſterreich. Wien 1827).

Alle dieſe Verordnungen (ſ. Walch, a. a. O. Th. IX. S. 69—240 mit der hier angef. Literatur; ferner: Die neueſten Religionsbegebenheiten mit unpartheiiſchen Anmerkungen f. Jahr 1781. St. 10. S. 741 ff.; 1782. S. 1 ff.; 195 ff; St. 9. S. 686 ff.; 1783. St. 4. S. 249 ff.; St. 6. S. 388 ff.; St. 8. S. 585. St. 9. S. 647 ff.; St. 12. S. 899. Acta hist.-eccles. nostri temporis oder geſammelte Nachrichten u. Urkunden zu d. Kirchengeſch. unſ. Zeit. Th. VIII. S. 861 ff.; IX. S. 709 ff; X. S. 442 ff.; XII. S. 996 ff.) erließ Joſeph von der Zeit ſeiner Alleinherrſchaft an bis zum Anfange des Jahres 1782. Das Toleranzedikt regte den dem päbſtlichen Stuhle ergebenen Klerus mächtig auf, doch Joſeph nöthigte denſelben, trotz der Auflehnung, zum Gehorſame; dagegen ſprachen ſich auch mehrere Prälaten, wie die Biſchöfe von Laibach, Gräz und Salzburg, ganz im Sinne Joſephs aus und ermahnten noch in beſonderen Hirtenbriefen zu gegenſeitiger Liebe und Duldung. Wie Joſeph durch ſeine Reformen in dem Pabſte und den Kurialiſten Angſt, Schrecken und Entſetzen hervorrief, ſo erregte er bei Allen, welche ihre Zeit verſtanden, Staunen und Bewunderung. Wie war der Nimbus der päbſtlichen Machtvollkommenheit gebrochen, die päbſtliche Schatzkammer, die auch bei den reichſten Einnahmen immer in Noth war, beſchränkt worden! Der Pabſt Pius VI. ſuchte die Gefahren, die er in allen Schriften Joſephs für die Kirche, d. h. für ſich und den Klerus, erkannte, durch Cardinalscongregationen, durch die Anordnung von Buß- und Bettagen verbunden mit Ablaßertheilungen, vergeblich zu beſeitigen. Da ließ er am 12. Dec. 1781 durch ſeinen Nuntius in Wien, den Cardinal Garampi, ein Breve übergeben, in welchem er noch einmal den Verſuch machte, den Kaiſer und den Miniſter Kaunitz durch hierarchiſche Aeußerungen und Anſprüche, die einer längſt vergangenen Zeit angehörten, zu einer Aenderung ihres Verfahrens zu veranlaſſen. Joſeph antwortete ihm mit nachdrücklicher Zurückweiſung aller Anmaßungen, bemerkte ihm, daß alle

Digitized by Google

Reformen den dogmatiſchen Punkt in keiner Weiſe berührten, daß die äußeren Kirchenreformen dem Landesherren angehörten, dem Pabſte in äußerlichen Dingen durchaus kein Recht zuſtehe, in einem Staate eine Autorität auszuüben. Alles, was er gethan habe, betreffe nur die Abſtellung arger Mißbräuche und die Abſtellung derſelben könne doch nur der Kirche zum Beſten dienen (ſ. die Briefe zwiſchen Pius und Joſeph in der Act. hist. eccles. nostri temporis Thl. VIII. S. 840 ff.; IX. S. 449 ff.; die neueſten Religionsbegebenheiten ꝛc. für das Jahr 1782. S. 348 ff.; 1783. S. 346 ff.). Pius mochte von der Erfolgloſigkeit ſeines Schreibens wohl bald überzeugt, oder zu der Anſicht gekommen ſeyn, daß er, um zum Ziele zu gelangen, den ſtrengen Ton ſeines Breves abſchwächen und auf gütlichem Wege mit Joſeph unterhandeln müſſe; ſchon drei Tage ſpäter (15. December 1781) erließ er ein zweites Breve an Joſeph, bemerkte ihm, daß er zwar über Vieles, was geſchehen ſey, Schmerz empfinde, doch wolle er deßhalb nicht ſolche Streitigkeiten erregen, wie ſie früher zwiſchen dem päbſtlichen Stuhle und der weltlichen Macht geführt worden ſeyen, vielmehr im Guten Unterhandlungen pflegen und ſelbſt trotz ſeines Alters eine Reiſe nach Wien unternehmen. Pius hoffte Alles von dem Eindrucke ſeiner einnehmenden Perſönlichkeit. Joſeph antwortete ihm (11. Jan. 1782) im Gefühle ſeiner Macht und erkannte die Blöße recht wohl, welche Pius ſich jetzt gegeben hatte. In höflicher Weiſe bezeichnete der Kaiſer den in Ausſicht geſtellten Beſuch des Pabſtes als ein Zeichen des Wohlwollens, doch erklärte er auch zugleich, daß er ſich durchaus nicht dazu verſtehen werde, ſeine Anſichten zu ändern, oder Etwas von dem zurückzunehmen, was er gethan habe. Trotz dem notificirte Pius ſeine Ankunft dem Kaiſer am 9. Febr. 1782 mit der Verſicherung aller Dienſtfertigkeit und Freundſchaft (ſ. Hamburger politiſches Journal auf d. Jahr 1782. S. 228 ff.), hob noch die Beſtimmung Ubi Papa ibi Roma, um doch für möglich ungünſtige Fälle der Curie freies Spiel zu laſſen auf, und reiſte am 27. Febr. 1782 nach Wien ab. Feierlich wurde er vom Kaiſer empfangen, der jedoch die Biſchöfe in ſtrenger Abſonderung von dem Pabſte hielt. So hatte die Welt nach vielen Jahrhunderten wieder das Schauſpiel, daß ein Pabſt zum deutſchen Kaiſer gereist war. Walch, a. a. O. Th. IX. S. 118 ff. Bauer, Geſch. der Reiſe Pius VI. Wien 1782.

Nur ein einziges Mal konnte der Pabſt mit dem Kaiſer über die ſtreitige Kirchenſache reden, Joſeph ließ ſich jedoch auf keine Erörterungen ein, ſondern forderte vielmehr, etwaige Anträge ihm ſchriftlich zu übergeben. Nur einige wenige und minder wichtige Zugeſtändniſſe konnte Pius erhalten, z. B. daß über die Bulle Unigenitus nicht diſputirt werden ſolle, daß die Ordensprovinzialen ihre Wahl dem General in Rom anzeigen, daß die Biſchöfe die Vollmacht zu Ehedispenſationen ein für allemal von Rom erhalten dürften. In Betreff des Toleranzedikts kam es zu der Beſchränkung, daß proteſtantiſche Kinder, da, wo keine proteſtantiſche Kirche oder Schule ſey, die katholiſche Schule beſuchen, Caſualfälle von römiſchen Prieſtern vollzogen werden ſollten, die auch kranke Proteſtanten beſuchen und Uebertritte zur römiſchen Kirche befördern dürften. Mit dieſen Zugeſtändniſſen, mit dem Abhalten der Meſſe wie mit der Segen- und Ablaßſpendung mußte Pius ſich begnügen. An eine Umſtimmung des Kaiſers war nicht zu denken und als der Pabſt im April Wien wieder verließ, machte ſich der Volkswitz luſtig über die Erfolgloſigkeit der päbſtlichen Bemühungen durch die Aeußerung: „der Pabſt hat in Wien eine Meſſe geleſen, aber ohne Credo für den Kaiſer und ohne Gloria für ſich.“ Indeß trat doch bald noch eine größere Beſchränkung des Toleranzedikts ein, denn Joſeph wollte durch die Begünſtigung der Proteſtanten die römiſche Kirche keineswegs bevortheilen. So wurde u. A. beſtimmt, daß die Proteſtanten zur Erhaltung ihres Seelſorgers, dem der Name eines Pfarrers verſagt wurde, auch noch dem katholiſchen Geiſtlichen des Ortes, in dem ſie lebten, alle Kirchengebühren bezahlen müßten, und bald erhoben ſich für ſie wieder allerlei Quälereien und Bedrückungen (ſ. Nachrichten von einigen neuen evangel. Gemeinden in den Oeſterreichiſchen Staaten und im Königreiche Ungarn ꝛc., in den Akten, Urkunden und Nachrichten zur neueſten Kirchengeſch. Th. I. St. 7.

Digitized by Google

Weim. 1788. S. 559 ff.). Auf der anderen Seite fuhr jedoch Joſeph fort, ſeine Autonomie im Reiche, dem päbſtlichen Klerus gegenüber, in Geltung zu erhalten. Er nahm (1783 und 1784) dem Erzbiſchof von Salzburg und dem Biſchof von Paſſau die in ſeinen Staaten gelegenen Sprengel und bemühte ſich, geiſtliche Fürſtenthümer in die Hände der Prinzen ſeines Hauſes zu bringen. Auf ſein Betreiben wählten auch die Capitel von Köln und Münſter ſeinen Bruder, den Erzherzog Maximilian, zum Coadjutor des Kurfürſt-Erzbiſchofs von Köln. Ein höchſt wichtiges Ereigniß in ſeiner Regierung war der Zuſammentritt der Kurfürſt-Erzbiſchöfe von Mainz, Trier und Köln in Ems zur Wahrung und Vertheidigung der kanoniſchen Rechte der biſchöflichen Gewalt, gegenüber den Eingriffen von Rom (1786; ſ. Emſer Punctation). Mit der Lichtſcheu und Herrſchſucht des eigennützigen Klerus vereinigte ſich jedoch der Hochmuth und die Habſucht des Adels immer enger, um den Reformen Joſephs mit gewaltſamem Widerſtande entgegenzutreten und wirklich konnte der Kaiſer ſeine Reformen auf die Dauer nicht behaupten. In Ungarn erhob ſich ein furchtbarer Aufſtand, den Joſeph zwar dämpfte, doch ohne ſeine Feinde für immer unſchädlich machen zu können. Auch die Niederlande erhoben ſich, die ſich in ihren Privilegien beeinträchtigt fühlten. Geleitet von dem Domherren van Eugen, dem Advocaten van der Noot und dem Offizier van der Merſch erklärten ſie ſich für frei und unabhängig von Oeſterreich, ebenſo entſtanden in Böhmen und Tyrol ernſtliche Unruhen, bald auch wieder in Ungarn. Damals war Joſeph im Kriege mit den Türken begriffen; aus dem Lager und mit dem Keime einer gefährlichen Krankheit eilte er nach Wien zurück, um die ausgebrochenen, vom Klerus und Adel unterhaltenen Stürme zu dämpfen. Zur Wiederherſtellung der Ruhe nahm er im Jan. 1790 die erlaſſenen Reformverordnungen, mit Ausnahme des Toleranzedikts, in Ungarn zurück, wo man die Freude über die erzwungene Nachgiebigkeit Joſehs nicht zurückhielt. Auch für die Niederlande, Böhmen und Tyrol erfolgte die Zurücknahme. Wenige Wochen darauf, am 20. Febr. 1790, ſtarb er; Kaiſer Franz ließ ihm 1807 ein ehernes Standbild ſetzen mit der bezeichnenden Inſchrift: Josepho secundo, qui saluti publicae vixit non diu, sed totus. Vgl. noch Joſephs II. Briefe Lpz. 1822; Groß-Hoffinger, Lebens- und Regierungsgeſchichte Joſephs II. Stuttg. 1835; Ramshorn, Kaiſer Joſeph II. und ſeine Zeit. Lpz. 1845; Heyne, Geſchichte Kaiſer Joſephs II. Lpz. 1848. Neudecker.

Joſes (Ἰωσῆς Gen. Ἰωσῆ und Ἰωσητος), Umbildung des Namens Joſeph. So heißt ein Bruder Jeſu, Matth. 13, 55. Mark. 6, 3., wo aber in erſter Stelle die Lesart Joſeph vorzuziehen iſt, wie auch Wieſeler in Ullm. Stud. u. Kr. 1840, 3, S. 678 den Namen Mark. 6, 3. zu leſen vorſchlägt. S. d. Art. Jakobus im N. T. u. Jeſus Chriſtus, Abriß ſeines Lebens, wo von den Brüdern des Herrn gehandelt wird.

Ein zweiter Joſes iſt Apgeſch. 4, 36. genannt. Dieſer — denn auch dort iſt Joſeph als richtige Lesart mit Lachmann u. Tiſchendorf zu betrachten — iſt aber bereits nach ſeinem Zunamen unter dem Artikel Barnabas abgehandelt. Auch für den von ihm verſchiedenen Joſeph, Apgeſch. 1, 23., kommt die Lesart Joſes vor. Euſeb., Hist. eccl. 1, 12., hält ihn für einen der 70 Jünger. Baihinger.

Joſias (יֹאשִׁיָּהוּ, Sept. Ἰωσίας), der fünfzehnte König des Reiches Juda, Sohn und Nachfolger Amons, regierte 31 Jahre 639—609 v. Chr. und erwarb ſich durch ſeine ungeheuchelte und feſte Anhänglichkeit an die Theokratie unter einem verdorbenen Geſchlechte noch das letzte große Verdienſt um ſein Volk. Aber an ihm wird es auch recht deutlich, wie ſelbſt der beſte König nicht nachhaltig für ſein Volk wirken kann, wenn ihm nicht eine entſprechende Geſinnung unter dem größeren Theil ſeines Volkes entgegenkommt. Wie die Geſchichte im Glauben und Gottvertrauen den Hiskias über alle andere Könige außer David ſtellt, 2 Kön. 18, 5, ſo gibt ſie dem Joſias daſſelbe ausſchließende und glänzendſte Zeugniß in Beziehung auf Gottesfurcht und Eifer für die Ehre Jehovahs, 2 Kön. 23, 25. Um aber das, was er erſtrebte und leiſtete, beſſer überſchauen zu können, müſſen wir etwas weiter zurückgehen. Es herrſchten abwechſelnd ſchon ſeit längerer Zeit, wie wir aus der Geſchichte und den Propheten ſehen, zwei ſich bekämpfende Parteien

Digitized by Google

im Lande, wovon die eine das Heidenthum begünstigte und im Anschluß an die Weltvölker das Heil Israels suchte, die andere aber dem Jehovahdienst ergeben, den Ausschluß alles Heidnischen als das einzige Rettungsmittel für das Volk betrachtete. Diese ächt volksthümliche Richtung, welche unter Manasse gewaltsam unterdrückt worden war, 21, 16; 24, 4. und auch in seiner später besseren Regierungszeit nicht kräftig emporkam, durch Amon sogar wieder zu unterliegen anfing, bemächtigte sich des Königs in frühen Jahren, 2 Chron. 34, 3. Denn theils der sittliche Verfall, der unter diesen beiden Königen hereingebrochen war und als Folge des Götzendienstes betrachtet werden mußte, Jer. c. 1—6. und Zephania, theils die Saat der Blutzeugen unter den Propheten, Jer. 2, 30. hatten tiefere Geister unter dem Volke angeregt und ein gründlicheres Verständniß des Gesetzes zum Bedürfniß gemacht, wie wir an dem Aufkommen der Gesetzesgelehrsamkeit, Jer. 2, 8. und dem Erscheinen des Deuteronomiums als erneuerten Gesetzes sehen, und somit einer Reformation die Bahn gebrochen. Bei seiner Thronbesteigung erst 8 Jahre alt, ist es möglich, daß während der Vormundschaft seiner Mutter die Priesterschaft und einige ächte Propheten auf seine Erziehung Einfluß hatten, wie wir dies von dem ebenfalls jungen Joas, 2 Kön. 11, 2. gewiß wissen. Da jedoch hievon selbst die Chronik nichts zu sagen weiß, so müssen wir es dahingestellt seyn lassen, und der Vermuthung noch mehr Raum geben, daß er durch den in Israel waltenden besseren Geist bei seinem für die Wahrheit so offenen Gemüthe allmählig zur reineren Erkenntniß gekommen war, 2 Chron. 34, 3. und als 20jähriger Mann bereits sich zur Wiederherstellung des reinen Gottesdienstes berufen fühlte. Denn die Darstellung im Buch der Könige, wodurch die Wirksamkeit Josias für die Sache Jehovahs erst in seinem 18. Regierungsjahre anfieng, ist nur abgekürzt, und Movers in seinen Untersuchungen über die Chronik S. 334 f. hat gewiß recht, wenn er nachzuweisen sucht, daß sich der Verfasser der Königsgeschichten einer Verkürzung seiner Quellen schuldig gemacht habe. Die Sorgfalt des Königs um Ausbesserung des Heiligthums, 2 Kön. 22, 3—7. vgl. 2 Chron. 34, 8—12. setzt ja schon ein vorgängiges Wegschaffen der Gräuel voraus, auch hätte das Volk sich nicht wohl auf einmal zu dem erneuerten Bündniß mit Jehovah hergegeben, wenn nicht mit Entfernung des Götzendienstes ein guter Anfang bereits seit dem 12. Regierungsjahr gemacht worden wäre, 2 Chron. 34, 3—7. Aufforderung, sich dem Dienste Jehovah's ganz zu ergeben, fand aber Josia nicht nur in seinem Inneren, sondern auch in der äußeren Lage seines Reiches. Denn einige Jahre nach seinem Regierungsantritt waren bereits die Scythen von ihren Sitzen aufgebrochen und drohend in Vorderasien eingefallen, ihre Verheerungen in Palästina mochten, wie aus Jer. 6, 3—6. besonders 6, 6. 21—25. erhellt und Ewald, Is. Gesch. 3, 388 f. 480 aufstellt, in das 13.—18. Regierungsjahr des Königs fallen, und den Ruf der Propheten sich zu bessern begünstigen. Zu gleicher Zeit gründete Nabopolassar die chaldäische Herrschaft, und es war also leicht vorauszusehen, daß, wenn das kleine Reich den Stürmen der Zeit soll trotzen können, es in sich selbst einig werden müsse. Ein Glück war es nun, daß gerade damals auch die Propheten auf eine Erneuerung des Gesetzes hinarbeiteten. Es ist zwar nicht mit Bestimmtheit zu behaupten, daß durch die Scythen auch Jerusalem belagert wurde, wie Ew., Isr. Gesch. 3, 392 aus Ps. 59. schließt, aber daß sie Festungen eroberten, geht aus dem Beispiel Askalons (Herodot 1, 105. vgl. Zephan. 2, 4—7.) hervor, wie man auch aus dem Namen Scythopolis, den von da an die alte Stadt Bethschean am Jordan führt, ersieht, daß sie längere Zeit Palästina überschwemmt haben müssen. Ja Plinius h. n. 5, 16, 20. sagt sogar, daß die Scythen diese Stadt erbauet haben. Uebrigens hat auch Jeremias 6, 6. Gefahr für die Hauptstadt von diesen nordischen Völkerhorden geahnet. Wenn daher die Geschichtsbücher über diesen Einfall der Scythen schweigen, während die Propheten Jeremia und Zephania ihn andeuten und das Zurückbleiben von Scythen in Bethsean, das seit dem dritten Jahrh. v. Ch. als Scythopolis vorkommt (Sept. zu Richt. 1, 27. Jud. 3, 11. 2 Makk. 12, 30. Joseph. Antt. 12, 8, 5. 13, 6, 1. Georg. Sync. p. 214, Euseb. Chron. 1, 336) unstreitig bezeugt; so ist auf gleiche Weise wie in der Geschichte Joas (s. d. Art.) ein Stück

Digitized by Google

Geschichte durch anderweitige Quellen mit Sicherheit erkannt worden. Wie viel für den König zu thun war, und wie mannichfachen Götzendienst er auszurotten hatte, zeigt sich aus 2 Chron. 34, 3—7., woraus wir zugleich sehen, wie Josia, der diesen Eifer für die Reinigung des Landes auch auf die verödeten Gebiete des Zehnstämmereiches ausdehnte, die damals bedrängte Lage Assyriens dazu benützte, um diesen Landstrich zu seinem Reiche zu schlagen und seine Herrschaft über die ursprünglichen Grenzen des Landes auszudehnen, um seinem großen Ahnherrn David auch politisch ähnlich zu werden.

Nachdem er so sechs Jahre lang thätig gewesen war, um sich kirchlich und politisch immer mehr Bahn zu brechen, trat in seinem 18. Regierungsjahr ein eigenthümliches Ereigniß ein, das seinen Eifer noch mehr anspornte. Der König hatte die Absicht, das Haus Gottes ausbessern zu lassen, und vielleicht zu diesem Zwecke längst die Einrichtung erneuert, welche unter dem König Joas getroffen worden war, 2 Kön. 12, 4—16. Nun aber hielt er es für an der Zeit, den gesammelten Schatz zu heben, und schickte eine Abordnung, an deren Spitze der Finanzminister Saphan war 2 Chron. 34, 8 und 2 Kön. 23, 3 an den Hohepriester Hilkia, der wohl nicht derselbe mit dem Vater des Propheten Jeremia war (Jer. 1, 1), um das vorhandene Geld urkundlich in Empfang zu nehmen. Während dieses Geschäftes fand der Hohepriester das Gesetzbuch Mosis, machte Saphan mit dem Funde bekannt, und gab ihm das Buch zum Lesen hin. Dieser fand für gut, diese Buchrolle dem Könige zu überbringen, welcher durch den Inhalt derselben auf's Tiefste erschüttert, eine noch bedeutendere Abordnung an die damals in großem Ansehen stehende Prophetin Hulda schickte, um über die Sache Aufschluß zu erhalten und die Antwort von den göttlichen Strafgerichten, welche dem Volke bevorstehen, und dem Wohlgefallen des Herrn an seiner Demüthigung erhielt. S. das Nähere über diese, Einiges Räthselhafte und Dunkle enthaltende Erzählung im Artikel Pentateuch. Dieses Ereigniß ist von der größten Wichtigkeit dadurch geworden, daß von jetzt an das sämmtliche Gesetzbuch in öffentliche Aufnahme kam und der Pentateuch, wie wir ihn jetzt haben, kanonisirt wurde. Freilich war eine so ungetheilte Aufnahme nur dadurch möglich, daß der König mit vielen Großen und einem bedeutenden Theile des Volkes längst für eine aufrichtige und vollständige Umkehr zu der angestammten Gottesverehrung in ihrer ganzen Strenge gestimmt waren, und daß die Ereignisse der Zeit und die entschiedene Gesinnung des Königs selbst auf den anderen Theil des Volkes so mächtig einwirkten, um auch von ihrer Seite dem ebenso herzlichen als erschütternd drohenden Worte dieses Buches kein Hinderniß in den Weg zu legen. So entstand, wie Ewald richtig sich ausspricht, ein Ereigniß, welches zu den folgereichsten im Laufe dieser ganzen Geschichte gehört.

Das Volk an heiliger Stätte zu versammeln, ja in den Bund Gottes treten zu lassen, war nach dem Vorgang bei der Gesetzgebung, 2 Mos. 24, 78. eine bei großen Ereignissen und wichtigen Verhandlungen nicht seltene Sitte, Jos. 24, 25. 1 Chron. 15, 12. die wir auch Neh. 9, 18 noch antreffen. Hier hatte sie noch den besonderen Zweck theils wie bei Hiskia, 2 Chron. 20, 29 ff., auf die Haltung des Passah vorzubereiten, theils das Gesetz in seiner neuen Fassung einzuschärfen, theils der Geneigtheit des Volkes zu dem Plane gänzlicher Abschaffung des Götzendienstes sich zu versichern. Josias aber, der nach dem Abzug der scythischen Horden und bei der Entkräftung des assyrischen Reiches, das dem Zehnstämmereich angehörige Land herrenlos sah, faßte den kühnen Gedanken, seine Herrschaft auch dorthin auszudehnen und den reinen Jehovah-Cultus daselbst wieder herzustellen, 2 Chron. 34, 33. 2 Kön. 23, 15—20. Der erste Streifzug dieser Art, den er unmittelbar vor dem Passahfeste unternahm, das an Feierlichkeit und vollständiger Angemessenheit zu den Gesetzesvorschriften noch das unter Hiskias eingeführte übertraf, 2 Chron. 35, 18. vgl. 30, 26. war aber gewiß nicht der letzte, sondern wurde ohne Zweifel in der nachfolgenden Regierungszeit noch öfter wiederholt. Daß Josias, dessen Regierung sonst friedlich war, bei dem Bestreben, die ganze alte Herrschaft des Davidischen Hauses wieder herzustellen, in mannichfache Fehden mit den umliegenden Völkern kommen mochte, sehen wir an der Wuth, mit welcher die Ammoniter, Moabiter und

Digitized by Google

Edomiter gegen Israel kämpfen und die Chaldäer allzu willfährig unterstützen (Obadja und die Weissagungen in Jeremias C. 48. 49). Sie scheinen also durch die Kraft und Entschiedenheit dieses Königs von den Israelitischen Grenzen ferne gehalten worden zu seyn, welche sie gerade damals als Tummelplatz ihrer Plünderungen ausersehen haben mochten. Dieser staatliche Schutz, welchen Josias jenen Gegenden bis nach Naphthali hinauf (2 Chron. 34, 6.) angedeihen ließ, war es wohl auch insbesondere, der die Einwohner, unter denen sich immer noch eine große Anzahl Israeliten befand, geneigt machte, an den Gottesdiensten in Jerusalem Theil zu nehmen, worauf nicht nur 2 Chr. 34, 9. sondern auch die Stelle Jer. 31, 5. 6. hinweist, welche wie eine Sehnsucht nach dem seit Josia's Tode wieder entschwundenen besseren Zustand klingt.

Mit der Kraft und Entschlossenheit, alle Spuren des Götzendienstes überall, so weit sein Arm reichte, auszutilgen und dem Jehovahdienste, sowie dem Gesetze, das nun bald ein Gegenstand der Schriftgelehrsamkeit wurde, überall Geltung zu verschaffen, verband dieser König den festesten Sinn für Recht und Gerechtigkeit, für Handhabung der Zucht und Ordnung in seinem Reiche, wie ihm das insbesondere Jer. 22, 15 f. nachgerühmt wird. Daß er auch hierin nicht ohne Erfolg thätig war, läßt sich erwarten. Allein das Volk im Ganzen, die Priesterschaft und die Großen waren doch so verderbt, daß an einen dauernd besseren Zustand nicht mehr zu denken und der gute Kern der Nation nur durch ein schweres Strafgericht zu retten war. Dies sehen wir ebenso an den Aussprüchen der Prophetin Hulda, die doch des Königs edles Wirken und gottgefällige Gesinnung anerkannten, 2 Chron. 34, 22—28. 2 Kön. 22, 14—20. so wie ebenso aus den Weissagungen Zephanjas und Jeremias, so weit sie in diese Zeit fallen. So ernstlich und tiefgefühlt die Frömmigkeit des Königs war, so oberflächlich und heuchlerisch war bei den meisten Andern die Rückkehr zu Jehovah, und was Hosea 7, 16. vom Zehnstämmereiche sagte, das galt jetzt vom Reiche Juda, und wird auch ebenso stark von den Propheten der damaligen Zeit hervorgehoben. Es war also nur dem letzten hellen Aufflackern eines verlöschenden Lichtes zu vergleichen, wenn der Staat sich noch einmal zu heben schien, das innere Verderben und die Fäulniß war so groß, daß der glückliche bürgerliche und kirchliche Zustand nur wie künstlich hervorgezaubert schien, und alle Stützen unaufhaltsam zusammenbrachen, als sich die Augen des Königs schloßen, dessen früher Tod auf eine verhängnißvolle Weise herbeigeführt wurde.

Im Süden hatte sich Egypten, das früher von der assyrischen Uebermacht viel gelitten hatte, schon unter Psammetich gehoben, der unter Manasse in die judaischen Angelegenheiten eingriff (Ewald, Js. G. 3, 379). Sein Sohn und Nachfolger Pharao Necho durfte es wagen, als Großmacht der aufstrebenden neuen Chaldäer-Herrschaft sich entgegenzustellen und von dem Erbe des assyrischen Reiches ein gutes Stück an sich zu ziehen. Es war bei ihm darauf abgesehen, seine Herrschaft bis nach Carchemisch am Euphrat auszudehnen, 2 Chron. 35, 20. was ihm auch für kurze Zeit gelang, 2 Kön. 24, 7. Er rüstete deßhalb nach Herodot 2, 159 bedeutende Kriegsflotten im mittelländischen und rothen Meer, um seine Heere nach jeder Gegend des früheren assyrischen Gebietes schaffen zu können. Im 31. Regierungsjahr des Königs Josias zog er ohne Zweifel zu Schiffe gegen die phönizische Küste hin und setzte sein Heer bei Akko, wenn nicht zum Theil bei Joppe an's Land, um von da an den Euphrat zu ziehen. Scheinbar hatte Josias von diesem Kriegszug nichts zu fürchten, da ja Aegypten nur am oberen Gebiete Israels durchzog und einer Erlaubniß nicht zu bedürfen glaubte, weil dieses Gebiet diesem Staate noch immer als assyrisches Eigenthum erscheinen mochte. Allein auf Seiten Josias stellte sich die Sache anders als Pharao Necho 2 Chron. 35, 21. es darstellte. Er, ein zweiter David, hatte dieses Gebiet, auf welches ein altes Recht ihm zur Seite stund, friedlich in Besitz genommen und mußte sich also in seinen Rechten gekränkt fühlen, daß Necho ohne Unterhandlung diese Gebietsverletzung sich erlaubt habe. Sodann war unschwer vorauszusehen, daß die Selbständigkeit Juda's mit einer Festsetzung der Aegypter im Norden nicht zu vereinigen sey, folglich Pharao Necho ihn jetzt nur in Ruhe lassen wolle, um bei

Digitized by Google

einer glücklichen Rückkehr auch sein Land von sich abhängig zu machen. Allein man konnte einwenden, Josias hätte, da Pharao ihn so bestimmt seiner friedlichen Absichten versicherte und sich auf ein Orakel berief, das ihm Eile gebiete, weßwegen er sich nicht in vorläufige Unterhandlungen mit ihm habe einlassen können, den Ausgang abwarten und erst nach demselben seine Maßregel ergreifen sollen. Allein im Falle des Sieges der Aegypter hätte er dem siegreichen Heere viel schwerer Widerstand leisten können und wäre ohne Zweifel eine Beute Aegyptens geworden. Im Falle der Niederlage der Aegypter aber mußte er besorgen, daß die Chaldäer den gestatteten Durchzug für eine Feindseligkeit erklären und Gelegenheit nehmen würden, sich durch Unterjochung des Landes zu rächen. Josias war also schon durch diese Betrachtungen politisch angewiesen, den Angriff der Aegypter gegen die Chaldäer von dieser Seite aus zu verwehren und das Kriegsglück zu versuchen, während er den Kriegszug auf der östlichen Seite leicht hätte geschehen lassen können. Allein Josias mochte in seinen Erwägungen und Planen noch weiter gehen. Er sah sich für einen zweiten David an und war bisher so glücklich gewesen, alle seine Unternehmungen mit günstigem Erfolge gekrönt zu sehen. Ganz Palästina hatte er in Besitz genommen, und schon hatten wohl auch Edomiter, Moabiter und Ammoniter sich vor seiner aufstrebenden Macht gebeugt. Was war also natürlicher, als daß er den Gedanken an eine selbständige Großmacht neben Aegypten und dem neuaufblühenden Chaldäerreiche in sich aufkommen ließ, und sich für bestimmt hielt, das politische Gleichgewicht aufrecht zu erhalten. Und in der That hätte diese Mittelstellung dem Reiche erst rechtes Ansehen gegeben und es zur Würde des Davidischen Reiches emporgehoben. Sein Gedanke war richtig und groß, seine Politik ruhte auf ächt israelitischen Grundlagen; und jetzt wo die politische Constellation so günstig war, oder nie wieder, war Gelegenheit gegeben, das Reich auf die Dauer selbständig zu machen. Hätte der Geist, welcher den König beseelte, das ganze Volk durchdrungen, so wäre die Verwirklichung dieser Politik möglich gewesen, auch wenn der König gefallen wäre. So aber hieng Alles so sehr nur an seiner Person, daß mit seinem Sturze das ganze Reich zusammenzubrechen anfing, weil es ohnedieß durch und durch sittlich und religiös vom Geiste der Verkehrtheit zerfressen war, der sich nach Josia's Tode nur zu bald in seinen verderblichen Wirkungen offenbarte.

Josias, der voll Muth und Gottvertrauen war, mochte nun glauben, stark genug für einen Krieg mit Aegypten zu seyn, und ohne Zweifel fehlte es nicht an günstigen Prophetenstimmen, welche ihn zu diesem Schritte ermunterten, wie auch die wiedererwachten messianischen Hoffnungen dazu beitragen mochten, seinen Muth zu beleben. Zwar die Chronik scheint der Ansicht zu seyn, daß Josias einen Fehler gemacht habe, indem er der Warnung Pharao's nicht gehorchte, die er, als aus dem Munde Gottes kommend, hätte annehmen sollen, 2 Chron. 35, 22. aber es ist dies doch wohl nur ein Urtheil, das sich erst nach dem Erfolg festgestellt hat. Kurz, Josias wagte den Kampf und zeigte im Streite persönlichen Muth und Tapferkeit, indem er sich ohne Zweifel in das Vordertreffen stellte. Aber durch Gottes Verhängniß, der ihn mit Ehren sterben lassen wollte, 2 Chron. 34, 28. büßte er seine Kühnheit mit dem Tode, nach 2 Kön. 23, 30. gleich auf dem Schlachtfelde, nach der vielleicht genaueren Nachricht 2 Chron. 35, 24. in Jerusalem, wohin er schwer verwundet geführt worden war. Das Schlachtfeld war die Ebene bei Megiddo, also Esdrelon, wo schon früher Saul mit den Philistern unglücklich gestritten hatte, und wo überhaupt das Schicksal Palästina's so oft entschieden wurde. Die Klage um den trefflichen König war eine große und allgemeine, sowohl an dem Orte, wo das Unglück ihn traf und den Zach. 12, 11. näher als die Stadt Hadadrimmon bezeichnet, als in Jerusalem und in ganz Judäa. Diese allgemeine auch durch Jer. 22, 10. bezeugte, jährlich wiederholte Klage, von der noch zur Zeit der Abfassung der Chronik die besonders verfaßten Lieder vorhanden waren, ist der deutliche Beweis, wie wohlthätig und tief eingreifend die Wirksamkeit dieses edeln Königs war, und wie allgemein man fühlte, daß mit seinem Hinscheiden die letzte Stütze des Reiches gebrochen sey. Wie bedeutend übrigens die Schlacht

Digitized by Google

war, in welcher der edle König fiel, und mit wie großen Heeren geſtritten wurde, läßt ſich auch daraus ermeſſen, daß Herodot die Thatſache erfuhr und mit den Worten 2, 159 aufzeichnete: *Καὶ Σύροισι πεζῇ ὁ Νεκὼς συμβαλὼν ἐν Μαγδόλῳ ἐνίκησε· μετὰ δὲ τὴν μάχην Κάδυτιν πόλιν τῆς Συρίας ἐοῦσαν μεγάλην εἶλε.* **Vaihinger.**

Joſua. Dieſer Name bezeichnet eine der hervorragendſten Perſönlichkeiten der altteſtamentlichen Geſchichte, nämlich den Sohn Nuns aus dem Stamme Ephraim, den Diener und Begleiter Moſes (2 Moſ. 24, 13.), welchen dieſer auf Befehl Jehova's mit der Führerſchaft des Volkes Iſrael betraute (ſ. 4 Moſ. 27, 18—23.). Dies genannte Verhältniß zu Moſe bildet die Grundlage ſeiner geſchichtlichen Stellung: in dieſem Verhältniß erkannte nämlich Moſe ſeine kriegeriſche Befähigung und den zur Führung der Kriege Jehova's nothwendigen Sinn der Reinheit und Heiligkeit. Darum ſtellte ihn Moſe bei dem erſten feindlichen Angriff, den das befreite Volk Iſrael zu beſtehen hatte, an die Spitze des Kampfes (ſ. 2 Moſ. 17, 9—13.), und als Joſua in dieſem erſten Kampfe das ihm bewieſene Vertrauen bewährte, iſt er es, dem Moſe die Zukunft des Kampfes gegen den Hauptfeind Iſraels, als welcher Amalek der Edomiter aufgetreten iſt, an's Herz legt (ſ. 2 Moſ. 17, 17.), wodurch ſeine zukünftige Stellung bereits ſehr beſtimmt eingeleitet wird. Ohne Zweifel hat auch Moſe eben bei dieſer Gelegenheit ſeinen früheren Namen הוֹשֵׁעַ in den ſpäteren Namen יְהוֹשֻׁעַ verwandelt (ſ. 4 Moſ. 13, 8. 16.): denn in dem Kampfe mit Amalek erwies es ſich thatſächlich und augenſcheinlich, daß die Hülfe Iſraels im Streit gegen ſeine Feinde weſentlich eine Hülfe Jehova's ſey (ſ. 2 Moſ. 17, 11.), und darum mußte der für die Zukunft beſtellte Führer Iſraels im Streite die Verheißung der göttlichen Hülfe in ſeinem Namen tragen (ſ. Hengſtenbergs Beiträge III, 395. 396). In der Prüfung des Glaubens, welche das Volk zu Kadeſch Bernea zu beſtehen hatte und in welcher das geſammte Volk von Jehova abfiel, iſt es Joſua neben Kaleb allein, der am Glauben feſthielt und einen anderen und beſſeren Geiſt bewährte, als alle Uebrigen (ſ. 4 Moſ. 14, 6—9. 24.), weßhalb denn auch Joſua und Kaleb die Einzigen waren, welche von allen Männern, die aus Aegypten gezogen waren, in der Wüſte am Leben erhalten blieben (ſ. 4 Moſ. 14, 30. 38.). Jedoch, obwohl ausdrücklich bezeugt wird, was auch nach den angeführten Thatſachen nicht zweifelhaft ſeyn kann, daß Joſua ein Mann des Geiſtes iſt (ſ. 4 Moſ. 27, 18.), ſo gut wie Kaleb (ſ. 4 Moſ. 14, 24.), ſo kommt doch während der Lebenszeit Moſes ein Mangel des Geiſtes in Joſua zum Vorſchein (ſ. 4 Moſ. 11, 28. 29.). Eben darum eben wird er auch nicht eher und nicht anders in ſein Amt eingeführt, als nachdem er durch Handauflegung Moſes mit der Fülle des Geiſtes ausgerüſtet iſt (ſ. 4 Moſ. 27, 18—23. 5 Moſ. 31, 14, 23.).

Von dieſem Zeitpunkt der heiligen Weihe an finden wir, daß Joſua ſeinen Weg mit feſtem Schritte verfolgt, und er gehört zu den wenigen altteſtamentlichen Perſönlichkeiten, von denen aus ihrem amtlichen Verhalten nichts Nachtheiliges berichtet wird.

Ein Zweifaches war es, was dem Nachfolger Moſes und dem Vollender ſeines Werkes oblag: zuerſt die Beſiegung und Ausrottung der kanaanitiſchen Völker, ſodann die Vertheilung des Landes und Verleihung des ruhigen Beſitzthums der Güter des Landes (ſ. Joſ. 1, 1—6. vgl. 22, 4; 23, 5. 14. vgl. König, altteſtam. Studien I, 10. 11.), und eben dieſes iſt es, was Joſua ausgeführt hat. Dreimal gibt Joſua's perſönliches Auftreten die Entſcheidung in den Kämpfen Iſraels gegen ſeine Feinde. Zweimal nämlich verbündeten ſich die Kananiter gegen das vordringende Iſrael, einmal die Könige im Süden und darnach die Könige im Norden des Landes, und in beiden verhängnißvollen Fällen iſt das entſcheidende Moment die perſönliche Führung Joſua's (ſ. Joſua Kap. 10. u. 11.). Die Hauptmacht, welche nun noch übrig geblieben, war der gefürchtete Stamm der Enakim in Hebron und Umgegend (ſ. 4 Moſ. 13, 23. 37.). Darum machte ſich Joſua auf, auch dieſe Macht zu brechen und es gelang ihm auch zum dritten Mal der Sieg (ſ. Joſ. 11, 21. 22.). Darnach hat er das Land an die Stämme Iſraels vertheilt und einem jeden ſeine Grenzen angewieſen (ſ. 11, 23. K. 13. — K. 21.). Aber auch zur Ruhe und zum Genuſſe der Güter des Landes hat Joſua das Volk gebracht.

Digitized by Google

Der belebende und beseelende Mittelpunkt des ganzen israelitischen Volksorganismus ist nämlich das Heiligthum Jehova's. Dieses Heiligthum hatte Israel begleitet auf allen seinen Zügen; daß nun dieses Heiligthum nach Silo dem Ruheort gelangt und dort in Silo dem Ruheort eine feste Stätte erlangte (s. Jos. 18, 1. vgl. 1 Sam. 3, 21.), mußte ein Zeichen seyn, daß Israel zur Ruhe gekommen war, mußte als eine Erfüllung jenes Wortes des sterbenden Jakob von dem Kommen seines kämpfenden Sohnes nach dem Ruheorte Silo (s. 1 Mos. 49, 10.), angesehen werden. Damit stimmt auf's Schönste, daß Josua gerade hier in Silo das letzte noch übrige Land unter die Stämme vertheilte (s. Jos. 18, 9.). So begann denn wirklich schon das Gesicht Jakobs von seinem Sohne Juda, der nach blutigem Kampfe mit den Feinden in den Weinbergen ausruhet und sich erquickt (s. 1 Mos. 49, 11. 12.), durch das Werk Josua's in Erfüllung zu gehen (s. Jos. 23, 1. 15; 24, 13.).

Es theilt sich demnach der biblische Bericht über das durch Josua in's Werk Gesetzte in 2 Hälften, von denen die erste Kap. 1—11. die Besiegung der Feinde, die zweite Kap. 12—24. die Besitznahme des Landes erzählt.

Wenn nun aber weder das Eine noch das Andere zur Zeit des Mose, welcher doch ursprünglich berufen war, die Erlösung Israels bis zum Ziel zu führen, in's Werk gesetzt werden konnte, weil sowohl Mose als die Kinder Israels dem Worte Jehova's ungehorsam waren, so sind wir genöthigt anzunehmen, daß in der Zeit des Gelingens dieser Mangel des Gehorsams aufgehoben war. Und so finden wir es auch in der Geschichte Josua's. Wir lesen von keinem Zaudern, keinem Widerstreben, von keinem Unglauben dessen, der das Werk Moses fortsetzte: im Gegentheil wird von ihm gesagt, daß er Alles ohne Ausnahme ausgerichtet, was Mose und Jehova durch denselben ihm geboten hatten (s. Jos. 11, 15.), und es wird von ihm hervorgehoben, daß er selbst auf den Fall eines allgemeinen Abfalls für sich und sein Haus dem Gott Israels treuen Dienst gelobte (s. Jos. 24, 15.). Aber auch das Volk war ein anderes geworden, als dasjenige war, welches aus Aegypten auszog und sich in der Wüste versündigte. Es wiederholten sich in der Zeit Josua's Akte des allgemeinen ausnahmlosen Glaubens und Gehorsams in dem Durchgang durch den Jordan (s. Jos. 3.), bei der Beschneidung und am Passahfeste (s. Jos. 5.), und wo einmal ein einzelnes Vergehen vorgefallen, wird solches durch eine sittliche Sanction des gesammten Volkes wieder getilgt (s. Jos. 7.). Ein herrlicheres Denkmal jedoch von dem guten Geiste, welcher das Volk damals regierte, gibt es nicht als die Erzählung von dem heiligen Eifer der diesseitigen Stämme über eine gutgemeinte aber mißverstandene Aeußerung der Frömmigkeit bei den jenseitigen Stämmen (s. Kap. 22.). Kurz, das alte Geschlecht ging den feierlichen Bund mit Jehova ein (s. 2 Mos. 24.) und nach wenigen Wochen hat es diesen Bund gebrochen (s. 2 Mos. 32.); das neue Geschlecht dagegen gelobte gleichfalls feierlich, dem Gotte Israels zu dienen (s. Jos. 24, 20—24.), und dieses Gelübde ward auch gehalten, so lange Josua und die ihm gleichaltrigen Aeltesten lebten (s. Jos. 23, 31. Richt. 2, 7.).

So wie nun die inneren Bedingungen der Hülfe Jehova's in der Persönlichkeit Josua's und seinem Einflusse gegeben waren, so wird es auch der Vollendung des Werkes Moses, welche durch Josua beschafft wurde, nicht an den äußeren Zeichen der göttlichen Mitwirkung gefehlt haben. Nach der in dem Namen Josua liegenden Verheißung muß sich Jehova's Hülfe in der Geschichte Josua's auf augenscheinliche Weise kund geben. Und so zeigt es sich auch. An dem Tage des Ueberganges über den Jordan beginnt Jehova, den Josua «groß zu machen» (Jos. 3, 7.); denn an diesem Tage weichen die Wasser des Jordans zurück und Israel geht trocknen Fußes durch den Fluß und dieser wunderbare Durchgang steht unter der Anordnung und Leitung Josua's. Indessen ist diese wunderbare Erweisung der göttlichen Hülfe nicht so eng an Josua's Person gebunden, wie etwa das Wunder beim Durchgang durch das Schilfmeer durch die Hand und den Stab Moses ausgeführt wurde, denn es wird hier so veranstaltet, daß die Wundermacht als an die Lade des Bundes geknüpft erscheint (s. 3, 11. 13; 4, 18.). Ganz ähnlich geschieht es auch bei

Digitized by Google

der Eroberung Jericho's. Zwar ist es Josua, dem zu der Zeit, als der Kampf mit den Kanaanitern unmittelbar bevorstand, der Engelfürst Jehova's mit gezücktem Schwert erscheint (s. 5, 13—15.), zum Zeichen, daß der Engelfürst selber den Kampf aufnehmen und Josua's Anführung das Organ seyn werde, dessen er sich zur Vertilgung der Kanaaniter bedienen wolle. Allein zunächst ist es doch wiederum nicht ein Wort oder Werk Josua's, vor welchem die Mauern Jericho's fallen, sondern das Umkreisen der heiligen Lade verbunden mit dem Schall der heiligen Posaunen und dem Geschrei des ganzen Volkes war diese göttliche unwiderstehliche Gewalt, der Jericho's Feste erliegen mußte. Aber da es zum ersten Male mit dem Kampfe Israels gegen die Menge der kanaanitischen Völker ganzer Ernst wird, als Israel gegen einen ganzen kanaanitischen Völkerbund in offener Feldschlacht zu kämpfen hat, da erfüllt sich die Erwartung, welche in Josua's Namen angedeutet ist, vollkommen. Israel hatte bereits die Könige geschlagen und war nun im Verfolgen begriffen, es war aber eben daran, daß die Nacht den Verfolgten zu Hülfe kommen wollte und also die Frucht des schwer errungenen Sieges dem Volke verloren zu gehen drohte, da ermannte sich Josua in dem Bewußtseyn, daß er den Beruf habe, die Kanaaniter nicht bloß aus dem Felde zu schlagen, sondern an diesen verderbtesten aller Heiden, welche das Maß der Sünde in der Völkerwelt vollgemacht hatten (s. 1 Mos. 9, 25; 15, 16. 3 Mos. 18, 28.), das Gericht Jehova's auszuführen, und redete in solchem Glauben die Lichter des Himmels an, die Sonne und den Mond, und gebot ihnen Stillstand, bis Israel die ihm gestellte Aufgabe erfüllt haben werde. Und Jehova hörte auf die Stimme des Mannes und die Sonne stand stille zu Gibeon und der Mond im Thale Ajalon. Diese durch das Wort eines Menschen bewirkte Verlängerung eines Tages um sein ganzes Maß durch den scheinbaren Stillstand der Tag und Nacht beherrschenden Himmelslichter, durch den wirklichen Stillstand des Erdkörpers ist mit Recht als ewig denkwürdig in dem alten Buche der Gerechten aufgezeichnet worden (s. Jos. 10, 13.). Als der Hauptpunkt in dieser wunderbaren Geschichte wird aber der Umstand hervorgehoben, daß solches geschehen ist in Kraft und Folge des Wortes eines Mannes (s. 21, 14.), der doch nur ein Menschenkind ist, welches in Vergleich mit den hohen und herrlichen Werken Gottes am Gewölbe des Himmels wie Nichts erscheint (s. Ps. 8, 4. 5. nach dem Grundtext). Aber mit dieser Hinweisung ist zugleich auch das rechte Verständniß des Wunders gegeben. Denn der Mann, dessen Stimme so allmächtig sich bewiesen hat, ist kein anderer als Josua, als derjenige, mit dessen Person Jehova seine Hülfe und Macht verbunden hat, weil er das Volk Gottes seiner Bestimmung entgegenführen soll. Diese Bestimmung Israels ist aber Etwas, was in seinem Werthe und seiner Bedeutung unendlich weit über die gesammte natürliche Ordnung der Dinge hinausgeht. Dies eben ist es, was auf das Deutlichste in dieser Begebenheit zum Vorschein kommt, indem das höchste Gesetz der irdischen Dinge, durch welches das Verhältniß zwischen den himmlischen Lichtern und dem Erdkörper geordnet ist, einem augenblicklichen Bedürfniß dieses Volkes schlechthin untergeordnet wird. Nachdem Josua dieses Verhältniß zwischen Israel und dem Weltzusammenhang in einem Momente kühnen Glaubens erfaßte und die augenscheinliche Verwirklichung desselben postulirte und Jehova dieses Wagniß des Glaubens durch sein Werk und Wort besiegelt hat, ist es an uns, daß solches geschehen einfach zu glauben*).

Wenn wir Josua auf der Höhe dieser göttlichen Macht erblicken und von diesem Punkte aus auf alle die herrlichen Erfolge hinschauen, welche seine Fußspur überall begleiten, so könnten wir auf den Gedanken kommen, daß wirklich in ihm und durch ihn das Alles vollendet worden, was Mose begonnen hatte, daß er also wirklich den ganzen Inhalt seines Namens thatsächlich erfüllt habe. Allein die von ihm selbst aufgezeichnete Geschichte seines Wirkens (s. 24, 26.) hat uns diesen Gedanken unmöglich gemacht.

*) Daß aber selbst Theologen von streng positiver Richtung in dieser Beziehung einer andern Ansicht huldigen, ist bekannt. Anm. der Red.

Digitized by Google

Denn nicht bloß berichtet das Buch Josua, daß Josua die Feinde geschlagen und das Land in Besitz genommen, sondern auch, daß er sie nicht geschlagen und das Land noch nicht in Besitz genommen hat (s. 13, 1—6. 13; 18, 3; 11, 22.). Die Erzählung will durch diesen scheinbaren Widerspruch offenbar ein Zweifaches erreichen: einmal sollen wir erkennen, daß die Besiegung der Kananiter nicht eine bloß sporadische, wie Winer die Sache auffaßt (s. Biblisches Realwörterbuch I, 612), sondern wirklich eine totale gewesen, daß ferner auch die Besitznahme insofern eine umfassende gewesen sey, als alles Land nach einem bestimmten Plane unter die Stämme Israels vertheilt worden sey; andererseits aber sollen wir ebenso bestimmt erkennen, daß diese Totalität sowohl in Bezug auf die Unterwerfung der Feinde wie in Bezug auf die Besitznahme des Landes keineswegs eine vollkommene und schließliche, also nur eine vorläufige gewesen. Diese Zweiseitigkeit ist ein wesentlicher Karakter der gesammten alttestamentlichen Geschichte, vermöge dessen sie von einer Stufe zur anderen immer weiter geführt wird, bis sie sich auf einem andern Gebiete vollendet und zu ihrem schließlichen Ruhepunkt gelangt.

Ist nämlich das Auge durch jenen sich aufdrängenden Contrast erst aufmerksam geworden, so fällt es nicht schwer, noch eine ganze Reihe von Zügen zu finden, welche allesammt zeigen, daß wenn auch in der Geschichte Josua's unleugbar ein Abschluß gegeben ist, dieser doch ebenso unverkennbar durchaus nur den Karakter eines vorläufigen haben könne. Wenn die Fülle des Geistes in Josua durch die Handauflegung Moses vermittelt ist, so wissen wir genugsam, daß diese Fülle ihr bestimmtes Maß haben werde, »denn der Jünger ist nicht über seinen Meister.« Dies wird auch thatsächlich bemerklich gemacht. An derselben Stelle, wo zum ersten Male von dem Berufe Josua's die Rede ist, wird er sofort unter die Abhängigkeit des Hohenpriesters gestellt (s. 4 Mos. 27, 21.) und nicht anders als in Gemeinschaft und sogar nach Anweisung des Hohenpriesters hat Josua das Werk der Vertheilung des Landes ausgeführt (s. Jos. 19, 51.). Dem entsprechend ist die Abhängigkeit, in welcher Josua fortwährend steht zu dem geschriebenen Gesetzbuch Moses (s. Jos. 1, 7. 8.).

Ein anderes Hinderniß der Vollendung der durch Mose angefangenen Erlösung lag nicht in Josua's Persönlichkeit, sondern in der Sündhaftigkeit Israels. Verhältnißmäßig hielt sich das Geschlecht des Volkes, welches unter Josua lebte, gut, aber dessenungeachtet wird nicht unbemerkt gelassen, daß gerade in dem Werke, welches Israel eben damals vornehmlich oblag, eine Laßheit eingetreten ist (s. Jos. 18, 3.). Auch ersieht man aus den letzten Ermahnungen Josua's, wie bedenklich Josua in die Zukunft Israels hineinschaut, und wenn er geradezu sagt: ihr könnt Jehova nicht dienen (s. 24, 19.), so deutet er damit auf die innerlich noch immerfort anhaftende Unreinheit hin, und wenn endlich sogar noch von fremden Göttern in Israel die Rede ist (s. 24, 23.), so ist es vollends klar, daß die Bekehrung Israels unter Josua noch keineswegs eine vollständige und schließliche gewesen ist.

Aus dem Allen ergibt sich nun, daß die Stelle eines vollendenden Nachfolgers Moses, durch Josua, den Sohn Nuns, nicht ausgefüllt worden ist, oder daß der Name Josua in dem Sohne Nuns nur in vorläufiger, keineswegs in schließlicher Weise seine Bewährung erhalten hat. Das ist nämlich der unterscheidende göttliche Karakter der Geschichte Israels, daß Alles, was in diesem Volke angelegt und angefangen ist, die gewisse Verheißung der Vollendung hat. Wir sind nun auch gar nicht im Zweifel darüber gelassen, wo wir die Vollendung der Geschichte Josua's zu suchen haben. Nämlich da, wo der Name Josua nicht von einem gottbegeisterten Manne, sondern von Gott selber durch seinen Engel einem Menschen gegeben wird (s. Matth. 1, 21.) und zwar nicht, nachdem dieser Mensch früher einen andern Namen getragen, sondern Josua ist er benannt, ehe er im Mutterleibe empfangen ward (s. Luk. 2, 21.). Denn da der Name Jesus nichts Anderes ist, als die gräcisirte Form von יְהוֹשֻׁעַ, der späteren Abkürzung unseres Namens (s. Neh. 8, 17.), so wird mit dieser feierlichen Namengebung angedeutet, daß hier die Persönlichkeit erschienen ist, in welcher der Name seine vollständige und

Digitized by Google

ſchließliche Wahrheit erhalten ſoll. Dies Verhältniß darf uns zwar nicht zu einer ungeſchichtlichen Allegoriſirung des Buches Joſua verleiten, wie Origenes ſie in ſeinen Homilien gegeben hat (ſ. Origenis Oper. T. XI. ed. Lommatzsch), aber wohl ſollen wir daraus entnehmen, daß wir die Perſönlichkeit und Geſchichte Jeſu nach demjenigen Schema anzuſchauen haben, welches uns das Buch Joſua an die Hand gibt, wie denn dieſe Betrachtung auch erſt den rechten Aufſchluß über den Inhalt dieſes altteſtamentlichen Buches gewährt.

Eine intereſſante außeriſraelitiſche Notiz über Joſua's Geſchichte findet ſich bei Procopius und Suidas, ſ. *Bochart*, Geog. Sacr. p. 520. *Fabricius*, Codex pseudepigraph. I, 889—894. Bertheau, iſraelitiſche Geſchichte S. 271. Zur Auslegung des Buches Joſua ſind zu empfehlen: Josuae Imper. historia illustr. ab And. Masio. Antwerp. 1574, eine immer noch ſehr brauchbare Arbeit; König, Altteſtamentl. Studien. 1. Heft 1836; Keil, Commmentar über das Buch Joſua. Erlang. 1847. Baumgarten.

Joſua, das Buch. Es eröffnet daſſelbe die Reihe derjenigen Geſchichtsbücher des A. T., welche die Zeit von dem Tode Moſis bis zur Erhebung des Königs Jechonia am Hofe zu Babel in fortlaufender Reihe darſtellen und unter dem alten Namen der נְבִיאִים רִאשֹׁנִים zuſammengefaßt werden. Auch auf dieſes Buch hat die moderne Kritik ihre beliebte Zerſtückelungsmethode angewandt, ſie hat geradezu ſowohl die Fragmenten- als auch die Urkundenhypotheſe von dem Pentateuch auf das Buch Joſua übertragen; aber dieſes Verfahren iſt in Anſehung unſeres Buches grundlos; die einzige reelle Verſchiedenheit, welche in dem Buche auftritt, iſt ſchon oben erwähnt, ſie beruht aber, wie gezeigt, auf einer verſchiedenen ſich gegenſeitig ergänzenden Anſchauung des hier enthaltenen Geſchichtsinhalts. Wäre übrigens dieſe Verſchiedenheit ein wirklicher Widerſpruch, wie die modernen Kritiker annehmen, ſo würde das Zuſammenſtellen von ſich gegenſeitig aufhebenden Angaben auch von Seiten eines Sammlers ein unauflösliches Räthſel ſeyn. Was man ſonſt als Verſchiedenheiten geltend zu machen geſucht hat, iſt entweder aus der Natur der Sache begreiflich oder auch reine Zufälligkeit: ſo iſt es wohl nicht verſtändlich, daß in den hiſtoriſchen Abſchnitten, welche es durchweg auf die Bekämpfung und Beſiegung der kanaanitiſchen Stämme abgeſehen haben, der Thätigkeit des Hohenprieſters Eleaſar keine Erwähnung geſchieht, in den geographiſchen Abſchnitten dagegen, wo es ſich um die durch Jehova bedingte Vertheilung des Landes handelt, Eleaſar mitwirkend auftritt. Dagegen iſt es reiner Zufall, wenn Moſe nur in dem hiſtoriſchen Theil עֶבֶד יְהוָה genannt wird, nicht aber in dem geographiſchen Theile. Dieſer grundloſen Zerſtückelung gegenüber haben König, Hävernick und Keil den einheitlichen Karakter des Buches genügend nachgewieſen. Daß in der Geſchichte Joſua's die Wunder häufig und großartig auftreten, hat einfach darin ſeinen Grund, weil es ſich hier um einen neuen Anfang und Anſatz in der Volksgeſchichte Iſraels handelt; es ſteht nämlich dieſe Zeit des Endes der Erlöſung dem Anfang der Erlöſung parallel gegenüber. Ebenſo laſſen ſich auch alle einzelnen Wundererzählungen dieſes Kreiſes aus ihrem gottgeordneten Zuſammenhang ſehr wohl verſtehen, wie oben an der auffälligſten unter ihnen nachgewieſen iſt. Uebrigens darf als geſchichtliches Merkmal dieſer Wunderberichte nicht überſehen werden, daß die Wunder Jehova's ganz augenſcheinlich hier auftreten, daß ſie das Wirken Iſraels einleiten und in Gang bringen ſollen: nachdem Jericho durch Wunder gefallen, muß Ai mit Liſt und Gewalt erobert werden, nachdem die Könige des Südens durch Wunder geſchlagen ſind, werden die Könige des Nordens mit Aufbietung der ganzen Heeresmacht überwunden. Was den Verfaſſer des Buches anlangt, ſo hat der Talmud und zuletzt König den Joſua ſelbſt dafür angeſehen. Daß Joſua wirklich ſeine Denkwürdigkeiten geſchrieben hat, wird Joſ. 24, 26. berichtet, und es iſt dies nicht etwa nur eine einfache Notiz, ſondern der Zuſammenhang macht dieſe Bemerkung vollkommen verſtändlich. Die letzte Rede Joſua's zeigt nämlich, wie tief er von dem Bewußtſeyn durchdrungen war, daß das Volk von ſeiner Beſtimmung noch weit entfernt ſey, und mit Sicherheit dürfen wir in dieſem Berichte über ſolche Anſchauung Joſua's von ſeinem Volke

Digitized by Google

geſchichtliche Wahrheit annehmen. Dann aber war es dem Joſua auch zur Nothwendigkeit geworden, ſeine Erlebniſſe für die Zukunft aufzuzeichnen, und es begreift auch ſo ſich ſehr wohl, daß er ſeine Denkwürdigkeiten dem Geſetze anfügt (ſ. a. a. O.). Auch gibt es in dem Buche ſelber ſichere Spuren, welche auf Gleichzeitigkeit oder hohes Alterthum hinweiſen. Dahin gehört das עַבְרֹנָה, 5, 1. (vgl. 4, 23; 5, 6.), die Bezeichnung von Sidon als רַבָּה, 11, 8., während ſpäter Tyrus hervorragte; die alte Grenzbeſtimmung, 11, 17; 12, 7., das Fehlen Bethlehems unter den Städten Juda's (ſ. König S. 75). Indeſſen da das Buch ſelber den Tod Joſua's berichtet, ſo iſt jedenfalls das Buch in der Form, in welcher wir es ſehen, nicht von der Hand des Joſua. Aus dem Hinzuthun der zweiten Hand erklären ſich auch am einfachſten die Abweichungen in den Zahlangaben 15, 20—32; 19, 15. 38. (vgl. Hävernick's Einleitung III, 55).

Auſſer dem kanoniſchen Buche Joſua gibt es unter dieſem Namen eine ſamaritaniſche Chronik, welche aber ſtarke Abweichungen und Erweiterungen der urſprünglichen Geſchichte enthält. Chronicon Samaritanum arabicum ed. Joh. Juynboll Lugd. Bat. 1848. 4.

Baumgarten.

Jotham יוֹתָם, Gott iſt vollkommen, Sept. Ἰωάθαμ, Vulg. Joatham) Sohn und Nachfolger Uſſia's als König von Juda, 757—741 v. Chr. Als ſein Vater mit dem Ausſatz behaftet wurde, übernahm er das Amt eines Reichsregenten, 2 Chron. 26, 21., über deſſen Dauer übrigens keine nähere Beſtimmung gegeben werden kann, da wir nicht wiſſen, in welchem Jahre ſein Vater von dieſer Krankheit befallen wurde. Jedenfalls kann dieſe Reichsverweſerei kaum zehn Jahre gedauert haben, weil Jotham beim Tode ſeines Vaters erſt 25 Jahre alt und vor vollendetem 16. Jahre nicht regierungsfähig war. Nach 2 Kön. 15, 3. und 2 Chr. 27, 1. werden ihm 16 Regierungsjahre zugetheilt. Wenn daher 2 Kön. 15, 30. geſagt wird, daß Hoſea im 20. Regierungsjahre Jothams den König Pekach von Iſrael erſchlagen habe, ſo iſt entweder dieſe unrichtige Beſtimmung ſeiner Regierungsjahre, die ohnehin an dieſem Orte nicht erwartet und 2 Kön. 16, 2. widerlegt wird, wornach Ahas im 17. Regierungsjahre Pekachs König wurde, als ein unrichtiger Zuſatz zu ſtreichen, oder man müßte annehmen, daß der Verfaſſer des Königsbuches abenteuerlicherweiſe ſeine Regierungsjahre auch nach ſeinem Tode fortgezählt habe, weil er bis dahin ſeinen Nachfolger noch nicht erwähnt hatte. Ein anderer Ausweg iſt, bloß den Beiſatz לְיוֹתָם בֶּן־עֻזִּיָּה zu ſtreichen als falſchen Einſchiebſel, wodurch Alles klar wird und der Sinn iſt, Hoſea habe Pekach in ſeinem zwanzigſten Regierungsjahre getödtet.

Jotham traf das Reich in einem blühenden Zuſtand an, den er noch erhöhte, und regierte ganz nach den theokratiſchen Grundſätzen ſeines Vaters, ohne jedoch deſſen Stolz und Gewaltthätigkeit zu theilen, 2 Chr. 27, 2. Dieſer hatte nach Jerobeams II. Tod die im Reich Iſrael herrſchende Verwirrung benützt, um unter anderen Eroberungen auch die von Iſrael abgefallenen und nach Selbſtändigkeit ſtrebenden Ammoniter (2 Chron. 26, 7. 8.) für Juda zinsbar zu machen. Beim Regierungsantritt Jothams aber verweigerten dieſelben den Tribut wahrſcheinlich unter dem Vorgeben, daß ſie nur der Perſon Uſſia's, nicht aber dem Reiche ſich unterworfen haben. Dies führte zu einem Kriege, zu neuer Eroberung Ammons und zu einer harten drei Jahre hinter einander, außer dem von Uſſia bezogenen Geſchenke, 2 Chron. 26, 8., zu zahlenden Kriegsſteuer von 100 Talenten Silber = 450,600 fl. und je 10,000 Malter Waizen und Gerſte. Mittelſt dieſer reichen Einkünfte für den Staatsſchatz war Jotham im Stande, ohne Bedrückung ſeiner Unterthanen große Bauten zur Verſchönerung und Vergrößerung des Tempelraumes, wie zur Sicherheit des Staates bei der drohenden Gefahr von Norden her auszuführen. In erſterer Beziehung erwarb er ſich beſonders dadurch ein Verdienſt, daß er das obere Thor am Hauſe des Herrn baute. Dies war nach Thenius Ermittelungen das nördliche Haupteingangsthor des inneren Vorhofes, das Jer. 20, 2. das Thor Benjamins und Ezech. 8, 5. Thor des Altars genannt wird. Es wurde dies nachher das vornehmſte Thor. Zwar hatte Salomo ſchon den Grundriß für alle verſchiedenen Vorhöfe ſicher entworfen, aber nur die öſtliche Seite ausgeführt, und die allmählige Vollen-

Digitized by Google

dung des Ausbaues seinen Nachfolgern überlassen. Denn es war ein sehr schwieriges Werk, weil der Boden des Berges, auf dessen Spitze der Tempel stund, zuerst geebnet werden mußte, zu hohe Stellen abgetragen, niedrige erhöht, unsichere durch starke Unterbauten gesichert werden. Allein Salomo hatte nur die Ostseite ausgebaut und so war das Unternehmen Jothams ein sehr verdienstliches, aber auch nur in ruhigen und glücklichen Zeiten auszuführen. Außerdem baute er viel an dem östlichen Theil des Berges Zion, und befestigte die am Ophel sich hinziehende Stadtmauer zu noch größerem Schutze im Fall einer Belagerung. Nicht zufrieden, Tempel und Stadt verschönert und befestigt zu haben, suchte er auch das Land gegen Ueberfälle zu schützen, und legte daher auf dem Gebirge Juda's und in den Waldodickichten (2 Chr. 27, 4.) feste Burgen und Thürme an. Denn er mochte bei dem Verfall des Zehnstämmereichs die drohende Gefahr von Seiten der aufstrebenden syrischen und assyrischen Macht voraussehen, der in Zeiten vorzubeugen sey. Und weil Jotham mit dieser Rührigkeit einen gottesfürchtigen Sinn verband, 2 Chr. 27, 2. 6., so ließ ihm Gott seine Unternehmungen gelingen. Aber dennoch konnte er den althergebrachten Höhendienst, der mit so viel Aberglauben verbunden war, und immer etwas Heidnisches an sich trug, nicht ausrotten, obwohl er sah, daß das Volk sich dadurch verderbte (2 Chron. 27, 2.). Auch erzeugte die steigende Macht und Sicherheit des Reiches, der blühende Wohlstand und der durch den Besitz des älanitischen Meerbusens gehobene Handel Genußsucht, Ueppigkeit, Leichtfertigkeit der Sitten, Prachtliebe und Putzsucht unter dem weiblichen Geschlechte, Ungerechtigkeit und Bedrückung mancher Richter, wie dies die im Anfang der Herrschaft seines Sohnes vorgetragenen Predigten des Jesaias, 2, 1 — 5, 30. und 9, 7 — 10, 4. deutlich bezeugen. Doch scheint es, daß die Propheten Micha und Jesaias ganz ungestört unter ihm wirken durften.

Es war auch sehr gut, daß Jotham bei Zeiten Vorsorge getroffen und die günstigen Umstände zur Befestigung seiner Staaten benützt hatte; denn der schlaue Pekach, welcher in Israel herrschte und den Verlust Ammons nicht verschmerzen konnte, knüpfte ein Schutz- und Trutzbündniß mit dem aufstrebenden letzten König Syriens, der als Rezin den fast gleichen Namen mit dem Gründer dieser Macht unter Salomo's Herrschaft führte, und fiel in Verbindung mit demselben am Ende der Lebenszeit Jotham in Juda ein, am Ende des Zehnstämmereiches die Feindschaft erneuernd, unter deren Antrieb es entstanden war, und welche zu großem Vortheil beider Reiche seit den Tagen Josaphats geruhet hatte. Diese Angriffe führten ohne Zweifel die Kriege herbei, von welchen 2 Chr. 26, 7. die Rede ist, in welchen sich aber Jotham nichts abgewinnen ließ, da er im Kriege ebenso tapfer als im Frieden einsichtig war. Er starb zu früh für sein Reich vor Beendigung dieses Krieges nach 16jähriger Regierung, und hinterließ einen Sohn und Nachfolger in Ahas, der in Allem das Gegentheil seines Vaters war. **Vaihinger.**

Jovianus, Flavius Claudius, römischer Kaiser 363—364, der christliche Nachfolger des Apostaten Julian. Sohn eines Comes Varronianus, befand sich Jovianus als Befehlshaber der kaiserlichen Haustruppen (domesticorum ordinis primus) bei dem Heereszug Julians gegen die Perser, als dieser $^{26}/_{27}$. Juni 363 starb, ohne einen Nachfolger ernannt zu haben. Da ein Anderer ablehnte, wurde Jovianus durch Zuruf des Heers zum Kaiser erwählt. Mild und wohlwollend, nicht ohne Klugheit und Berechnung, aber ohne höhere geistige Begabung und Bildung (mediocriter eruditus, magisque benevolus), auch in seinem Lebenswandel nicht makellos (edax et vino venerique indulgens), war er seiner schwierigen Aufgabe wenig gewachsen. Um das römische Heer aus der gefährlichen Lage zu retten, worin es sich beim Tode Julians durch Hunger, Klima und Feinde befand, schloß er mit dem König Sapor einen für die Römer unrühmlichen und nachtheiligen Frieden und führte das Heer unter großen Beschwerden nach dem Westen zurück. Schon unterwegs war er mit Reichsgeschäften, besonders aber mit den kirchlichen Angelegenheiten beschäftigt. Christ und der christlichen Partei eifrig zugethan, hob er sogleich alle von Julian herrührenden Beschränkungen der christlichen Kirche auf, übte aber daneben volle Toleranz gegen das Heidenthum, setzte das Monogramm Christi wieder auf seine

Digitized by Google

Fahnen und erklärte das Chriſtenthum zur Staatsreligion, ließ aber auch die nach Julians Tod geſchloſſenen heidniſchen Tempel wieder öffnen und ſchmückte das Grab ſeines Vorgängers zu Tarſus. Dieſelbe Politik befolgte er gegenüber von den theologiſch-kirchlichen Parteikämpfen: er war zwar entſchiedner Freund des Athanaſius und ſeiner Lehre, lud ihn ſelbſt zu ſich ein und erbat ſich ſeinen Rath, übte aber daneben auch gegen die Gegner des Nicenums vollkommene Duldung. So ſchien er ganz der Mann, durch eine lange friedliche Regierung, die ihm Athanaſius wünſchte, und durch die nach allen Seiten geübte Milde und Toleranz ſelbſt Boden zu gewinnen und zur Verſöhnung der Parteien beizutragen, als er, noch während ſeiner Rückkehr aus dem Oſten, auf der Grenze zwiſchen Galatien und Bithynien, unerwartet ſchnell in der Nacht vom 16. auf den 17. Febr. 364, nur 33 Jahre alt, nach nicht ganz achtmonatlicher Regierung ſtarb — wahrſcheinlich an einem Schlaganfall oder an Erſtickung durch Kohlendampf. — Quellen und Bearbeitungen ſind ungefähr dieſelben wie für Julian (ſ. d. Art.); Hauptquellen Ammian. Marcell. und Eutrop., daneben die Kirchenhiſtoriker Socrat. Sozom. Theodoret. Monogr. *de la Bleterie*, hist. de l'empereur Jovien. Amſterdam 1740. 8.; außerdem vgl. Gibbon, Tillemont ꝛc.; beſ. ab. Teuffel in der Pauly'ſchen Real-Encykl. der klaſſ. Altthwiſſſch. Bd. IV. Wagenmann.

Jovinianus, ein Ketzer in der letzten Hälfte des 4. Jahrh., deſſen Irrlehren man von Seiten der Katholiſchen den Proteſtanten Schuld gab, und wogegen ſie ſich im Artikel der augsburgiſchen Confeſſion: „Vom Unterſchied der Speiſen“ mit den Worten vertheidigten: „daß man aber den Unſern die Schuld gibt, als verbieten ſie Kaſteiung und Zucht wie Jovinianus, wird ſich viel anders aus ihren Schriften befinden.“ Gleichwohl nennt Neander Jovinian mit allem Fug und Recht „den Proteſtanten ſeiner Zeit.“ Aus ſeinem Leben wiſſen wir, da die Behauptung des Baronius, er ſey von Geburt ein Mailänder geweſen, ganz unerweislich iſt, nur das, daß er in Rom gelebt hat, ein Mönch war, der ſich ſchlecht kleidete, barfuß ging, nur Brod und Waſſer genoß, und unverehelicht blieb, und daß er ſchon mehrere Jahre vor 400 geſtorben geweſen ſeyn muß. Auch über ſeine Lehre haben wir nur aus den Gegenſchriften des Ambroſius, Hieronymus und Auguſtinus Nachricht. Unter dieſen ſind die zwei Bücher des Hieronymus gegen Jovinian und die Apologie derſelben mit ſolcher Leidenſchaftlichkeit und Bitterkeit geſchrieben, daß ſie nur mit Vorſicht als Quelle benützt werden dürfen. Hieronymus nimmt keinen Anſtand, den Jovinian einen Knecht der Laſter und der Ueppigkeit, einen Hund zu nennen, der zu ſeinem eigenen Geſpei zurückkehre u. dgl.; auch redet er von deſſen Gelehrſamkeit und Talenten mit Verachtung. Anders Auguſtin, der, ohne den ſittlichen Karakter ſeines Gegners zu verdächtigen, ſich nur darüber beſchwert, daß Jovinian zu Rom viele und zum Theil bejahrte Frauensperſonen, die eine beſtändige Jungfrauſchaft gelobt hatten, durch Vorhaltung der Beiſpiele gottſeliger und in der Bibel gelobter Ehefrauen, z. B. der Sara, Suſanna, Anna u. a. beſtimmt habe, ſich zu verheirathen. Darum, ſagt er (Retract. II, 22), „librum edidi, cuius inscriptio est *De bono coniugali*.“ Jovinians Lehre gründete ſich nach Neander (K.Geſch. II, 2. S. 386—396) auf die Grundanſchauung: „Es gibt nur Ein göttliches Lebenselement, das alle Gläubigen mit einander theilen, Eine Gemeinſchaft mit Chriſto, die vom Glauben an ihn ausgeht, Eine Wiedergeburt. Alle, welche dieſes mit einander gemein haben, alſo Alle, welche im wahren Sinn, nicht bloß dem äußerlichen Bekenntniß nach, Chriſten ſind, haben daſſelbe: denſelben Beruf, dieſelbe Würde, dieſelben himmliſchen Güter, ohne daß die Verſchiedenheit der äußerlichen Verhältniſſe in dieſer Beziehung etwas ausmacht.“ Damit läugnet Jovinian den Stufenunterſchied zwiſchen denen, welche ſich in dieſem Gnadenſtand befinden, und den von demſelben Ausgeſchloſſenen, und ebenſo einen Stufenunterſchied der zukünftigen Seligkeit, widerſprach ſomit der ſeit dem zweiten Jahrhundert in Gang gekommenen Lehre von beſonderer Verdienſtlichkeit gewiſſer äußerer Werke. Dieſen Grundſatz wandte er zunächſt auf die Ueberſchätzung des eheloſen Lebens an und erklärte: „Jungfrauen, Wittwen und Verheirathete, ſobald ſie nur in Chriſto getauft ſind und

Digitized by Google

ſich ſonſt in ihrem Leben gleichen, haben daſſelbe Verdienſt.« Im Zuſammenhang hiemit bekämpfte Jovinian auch das Geſetz des Cölibats der Geiſtlichen und berief ſich darauf, daß der Apoſtel Paulus den, welcher Weib und Kinder habe, zum Biſchof wählen laſſe. Wie er das Chriſtliche nur nach der Geſinnung ſchätzte, konnte er auch dem Faſten keinen beſonderen Werth beilegen, und erklärte: »Es kommt auf Eins hinaus, ob Einer ſich dieſer oder jener Speiſen enthalte oder mit Dankſagung ſie genieße.« Daß jene Enthaltungen nichts ſpecifiſch Chriſtliches ſeyn könnten, bewies er daraus, daß ſie ſich auch bei den Heiden, wie im Cultus der Cybele und Iſis vorfänden. Ebenſo vermochte Jovinian die Anſicht ſeiner Zeit über die Verdienſtlichkeit des Märtyrerthums nicht zu theilen, und behauptete: »Mag Einer in der Verfolgung verbrannt, erdroſſelt, enthauptet werden oder ſich flüchten, oder mag er in dem Kerker ſterben, ſo ſind es zwar verſchiedene Arten des Kampfes, aber es iſt nur Ein Siegerkranz.« Wie nun aber Jovinian innerhalb des chriſtlichen Lebens, das auf den lebendigen Glauben gegründet iſt, keinen Stufengang des Verdienſtes gelten ließ, ſo konnte er auch folgerichtig keine Abnahme deſſelben gelten laſſen, und kam ſomit zu der Behauptung, daß Wer einmal im rechten Glauben durch die Taufe wiedergeboren ſey, nicht vom Teufel überwältigt werden könne, und daß die einmal Gerechtfertigten ihre Gerechtigkeit auch beſtändig bewahren, ſo ohne Sünde bleiben können; die Heiligung iſt ihm nur eine Bewahrung des einmal Empfangenen, nicht aber eine fortſchreitende Entwicklung deſſelben. So ſchlug das Syſtem Jovinians von Einem Extrem in das entgegengeſetzte über, und nur im Prinzip ſeiner Lehre können entſchiedene Vorklänge des Proteſtantismus gefunden werden. Da die Gründe Jovinians gegen das aſcetiſche Leben in Rom Beifall und Anhänger fanden, ſah ſich Siricius, Biſchof von Rom, veranlaßt, auf einer römiſchen Synode im J. 390 in den härteſten und ungerechteſten Ausdrücken über Jovinian und acht ſeiner Anhänger das Verdammungsurtheil auszuſprechen. Auch meldete er dieſen Beſchluß an den Biſchof Ambroſius in Mailand, wohin ſich Jovinian mit ſeinen Anhängern geflüchtet hatte, und auch Ambroſius ließ durch eine zu Mailand gehaltene Synode die Excommunikation gegen ihn ausſprechen. Jovinian wurde mit ſeinen Freunden aus Mailand vertrieben, und da auch der Kaiſer ſeinen Widerwillen und Abſcheu gegen jene Lehrſätze zu erkennen gab, wurde die Partei bald unterdrückt, nachdem die Ausläufer dieſer Richtung, die beiden Mönche Sarmatio und Barbatianus, gleichfalls von Ambroſius als Ketzer gebrandmarkt worden waren. Th. Preſſel.

Irenäus führt, wie ſchon Euſebius (Kirchengeſch. 5, 24.) bemerkt hat, ſeinen Namen, der Friedſame, mit gutem Rechte. Zwar nimmt er unter den Polemikern des chriſtlichen Alterthums eine hervorragende Stellung ein, und ſeine einzige Schrift, welche auf uns gekommen, iſt eine Streitſchrift (ll. V. adv. haer.). Aber es verhält ſich mit dem Jünger, wie mit dem Meiſter, welcher der Friedefürſt heißt und iſt, obwohl er ſeinem eigenen Ausſpruch zufolge nicht gekommen iſt, den Frieden zu ſenden auf Erden, ſondern das Schwert (Matth. 10, 34.). Das Schwert des Geiſtes, indem es in heißem Kampfe Wahrheit und Lüge ſcheidet, bereitet eben dadurch dem wahren Frieden den Weg. Indem Irenäus mit der ganzen Kraft ſeines Geiſtes für die chriſtliche Wahrheit gegen den dieſelbe untergrabenden Irrthum ſtritt, ſo arbeitete er an der Erzielung des rechten Friedens der Chriſtenheit, welcher durch das Beſtehen in der lautern Wahrheit weſentlich bedingt iſt; übrigens aber ging ſein angelegentliches Bemühen dahin, auf alle Weiſe die kirchliche Einheit zu erhalten oder wiederherzuſtellen, aller Entzweiung und Spaltung zu ſteuern, und die Einigkeit im Geiſte durch das Band des Friedens zu bewahren. — Auf eine vermittelnde Wirkſamkeit war er ſchon durch ſeinen Lebensgang und ſeine Stellung angewieſen. Von Geburt ein Kleinaſiate, alſo dem griechiſchen Orient angehörig, kam er in der Folgezeit in das ferne Abendland nach Gallien. Und wie er von dorther die wiſſenſchaftliche Bildung brachte, vermöge deren er tüchtig wurde zum Kampfe für den kirchlichen Glauben und zur Widerlegung der widerchriſtlichen Lehren, welche zum Theil mit viel Kunſt und Gewandtheit, mit

Digitized by Google

gar ſcheinbaren Gründen vorgetragen wurden: ſo vertritt er andererſeits im Geiſte des Abendlands mit unerſchütterlicher Feſtigkeit und in hoher Einfalt, frei von ſophiſtiſchen Künſten, die Wahrheit der kirchlichen Ueberlieferung. Ebenſo ferne aber von der Starrheit des römiſchen Occidents, wie von der unruhigen Beweglichkeit des griechiſchen Orients, nimmt er ſich der freien Mannigfaltigkeit des kirchlichen Brauchs gegen eine falſche Uniformirungsſucht nachdrücklich an. Und wie er hierin die rechte Mitte hält zwiſchen falſcher Freiheit oder Willkür und zwiſchen falſcher Gebundenheit, ſo auch zwiſchen falſcher Wiſſenſchaft und Unwiſſenſchaftlichkeit oder Geringſchätzung der Gaben der Weisheit und der Erkenntniß, welche ja der Geiſt Chriſti zur Erbauung ſeiner Gemeinde darreicht. So eifrig er jene bekämpft, ſo ſorgſam pflegt er dieſe Gaben; und obwohl ſeine Richtung dem Geiſte des Abendlandes gemäß eine mehr praktiſche iſt, ſo hat er doch ſo ſehr als irgend ein Lehrer der Kirche die tiefere und beſtimmtere Einſicht oder Erkenntniß der Wahrheit gefördert, wie denn nach ihm dem immer fortgehenden Lehren Gottes ein beſtändiges Lernen des Menſchen von Gott entſprechen ſoll, und er der Zuverſicht lebt, daß auch das, was jetzt noch Geheimniß iſt, unſerer Erkenntniß mehr und mehr werde zugänglich werden.

Wie aber in der allgemeinen Grundrichtung als das Karakteriſtiſche des Mannes ein Geiſt der Vermittlung ſich darſtellt, und zwar nicht jener ſchwächlichen, welche als Halbheit und Verkürzung der einen oder andern Seite erſcheint, ſondern der rechten und geſunden, welche in kräftiger Ueberwindung der Einſeitigkeiten mittelſt tieferen Eindringens in die Wahrheit, wie in billigem und beſonnenem Abwägen des Rechts der verſchiedenen Parteien begründet iſt, ſo werden wir ihn auch im Beſondern, in den hauptſächlichen Lehrſtücken wieder finden. Zur Beſtätigung und Ergänzung dieſer Andeutungen möge dienen, was Dorner, Duncker und Kahnis zur allgemeinen Karakteriſtik des Irenäus darbieten. Nach Dorner (Entwickelungsgeſchichte der Lehre von der Perſon Chriſti I. 465) iſt derſelbe dadurch beſonders bedeutend, daß er die verſchiedenen Richtungen in der Kirche in ſich zuſammenfaßt und zur harmoniſchen Durchdringung bringt. Wohl bewandert in der gnoſtiſchen und kirchlichen Literatur, durch ſeine Lebensſchickſale zu einem Bindeglied zwiſchen der orientaliſchen und occidentaliſchen Chriſtenheit geeignet, hat er einen milden freien und offenen Sinn für das Wahre in den ſich oft ausſchließenden Parteien gehabt, und je tiefer er in Erkenntniß und Leben in das Weſen des Chriſtenthums eingedrungen iſt, mit deſto ſichrerer Hand konnte er ſowohl das Zuſammengehörige, ſich Suchende verbinden, als das Abnorme ausſcheiden. Keiner repräſentirt, wie er, im zweiten Jahrhundert die Reinheit und die Fülle der Entwickelung in kirchlicher Linie, kaum iſt aber auch Einer in der Kirche ſeiner Zeit hochgeachtet, wie er u. ſ. f. — Duncker (des heil. Irenäus Chriſtologie im Zuſammenhange mit deſſen theol. und anthropol. Grundlehren. 1843. S. 3 f.) hebt namentlich das hervor, daß die Vereinigung der beiden, ſchon in der apoſtoliſchen Zeit — in Johannes und Paulus — hervorgetretenen Betrachtungs- und Behandlungsweiſen der chriſtlichen Lehre, welche hernach in der morgenländiſchen und in der abendländiſchen Dogmatik zu beſtimmterer Ausprägung gekommen, deren innere Zuſammengehörigkeit darzuthun aber auch ein beſtändiges Streben war und ſeyn mußte: nämlich die theologiſche, die von dem Gottesbegriff ausgehend, durch die Lehren vom Logos und heil. Geiſt den Uebergang zur Lehre von der Welt und vom Menſchen findet, und die anthropologiſche, die vom Gegenſatz der Sünde und Gnade im Leben des in die Gemeinſchaft des Herrn aufgenommenen Menſchen zur Gotteslehre aufſteigt, in Irenäus einen Vermittler gefunden, daß ſein dogmatiſcher Standpunkt auf einer gewiſſen Ausgleichung des Unterſchieds zwiſchen beiden beruhe, daß damit ſeine vermittelnde Stellung zwiſchen der morgenländiſchen und abendländiſchen Dogmatik, von der mehr innern Seite aufgefaßt, zuſammenhänge; und wie daraus ſeine geſchichtliche Bedeutung für die Entwickelung der Lehre ihre Erklärung erhalte, ſo ſey darin zugleich der Schlüſſel zu dem Verſtändniß ſeiner eigenthümlichen Auffaſſung und Darſtellung des chriſtlichen Glaubens gegeben. — Endlich

Digitized by Google

Kahnis (die Lehre vom heil. Geiſte. 1847. I. 286) bemerkt: „Der Geiſt des Johannes — ſchlug in Irenäus ſeinen dauernden Sitz im Abendlande auf. Und in der That wunderbar durchdringt ſich in Irenäus die Tiefe johanneiſcher Anſchauung mit dem praktiſchen Ernſte eines Polykarpus, der Feinblick eines Mannes von griechiſcher Bildung mit der Feſtigkeit des Abendlandes, die hohe Freiheit und Milde der erſten Geiſtesfülle mit der durch ſchwere Erfahrung erforderten Hingabe an die geſchichtliche Geſtalt des Reiches Gottes.“

Richten wir nun zuerſt den Blick auf die Lebensumſtände des Mannes. Die Anfänge liegen im Dunkeln. Wir wiſſen nicht, wann er geboren worden — etwa 140 n. Chr. — auch nicht wo und unter welchen Verhältniſſen. Nur ſo viel iſt unbeſtritten, daß er von Geburt ein Grieche und Kleinaſien ſeine Heimath geweſen. Ob aber Smyrna ſeine Geburtsſtadt geweſen, iſt nicht ausgemacht. Nur als Vermuthungsgrund dafür liegt vor, daß er im Brief an einen Altersgenoſſen Florinus, welcher ſpäterhin der erkannten Wahrheit untreu geworden, eine frühe Jugenderinnerung an den ehrwürdigen Polykarpus mit großer Lebendigkeit ausſpricht, da er ſagt: „Als ich noch Knabe war, ſah ich dich in Kleinaſien bei dem Polykarp; denn ich führe das, was damals geſchah, mehr als was jetzt geſchieht, im Gedächtniß. Was wir in der Kindheit vernommen haben, wächst mit der Seele und wird eins mit ihr, ſo daß ich den Ort beſchreiben kann, an welchem der ſelige Polykarp ſaß und ſprach, ſein Ein- und Ausgehen, ſeine Lebensweiſe und ſeine Körpergeſtalt, die Vorträge, welche er an die Gemeinde hielt, wie er von ſeinem Umgange mit dem Johannes und mit den Uebrigen, welche den Herrn geſehen hatten, erzählte; wie er ihre Reden berichtete, was er von ihnen über den Herrn, deſſen Wunder und deſſen Lehre vernommen hatte. Da er Alles von den Augenzeugen ſeines Lebens empfangen hatte, erzählte er es übereinſtimmend mit der Schrift. Dies hörte ich auch damals vermöge der mir wiederfahrnen Gnade Gottes eifrig an, und ſchrieb es, nicht auf Papier, ſondern in meinem Herzen nieder, und ſtets bringe ich es mir durch die Gnade Gottes wieder in friſche Erinnerung, und ich kann vor Gott bezeugen, daß wenn der ſelige und apoſtoliſche Presbyter Solches (den Abfall des Florinus) gehört hätte, ſo würde er aufgeſchrieen, ſich die Ohren verſtopft und nach ſeiner Gewohnheit geſagt haben: „„o mein guter Gott, auf welche Zeiten haſt du mich bewahrt, daß ich das aushalten muß““; und er würde von dem Orte, wo er ſitzend oder ſtehend ſolche Reden gehört hätte, hinweggeflohen ſeyn“ (Eus. H. E. 5, 20.). — So empfing denn Irenäus jene Bildung der pauliniſch-johanneiſchen Schule Kleinaſiens, in welcher ein innig frommes, praktiſches Chriſtenthum gepflegt wurde, aber auch das Streben nach erfahrungsmäßiger Erkenntniß der treu bewahrten Glaubenswahrheit Nahrung fand. Daß es ihm daneben auch an ſonſtiger Bildung, an Bekanntſchaft mit der alten griechiſchen Literatur, namentlich Plato und Homer, nicht gefehlt habe, davon legen ſeine Schriften Zeugniß ab. — Was ihn nach Gallien geführt, ob etwa Polykarp ihn dazu beſtimmt habe, wiſſen wir nicht. Aber das ſteht feſt, daß er zur Zeit der großen Verfolgung Presbyter in Lugdunum (Lyon) war und von den dortigen Märtyrern (Bekennern), die ihn mit einem die montaniſtiſchen Streitigkeiten betreffenden Schreiben an den Biſchof Eleutherus nach Rom ſandten, als einen Mann von hohem Eifer für das Evangelium Jeſu Chriſti bezeichnet wird. Die ausgezeichnete Achtung, welche hierin ſich ausſprach, gab ſich bald auch dadurch kund, daß Irenäus im Jahre 178, an die Stelle des Photinus, der mit vielen Gemeindegliedern den Märtyrertod erlitten, zum Biſchof von Lugdunum und Vienne erwählt wurde. Wie er dieſes Amt ausgefüllt, erhellt theils daraus, daß, nach der Angabe des Gregorius von Tours, durch die Macht ſeiner Predigt faſt die ganze Stadt für das Chriſtenthum gewonnen wurde, theils aus dem weitgreifenden Einfluß, den er (nach Euſebius) über die Kirchen Galliens erhielt. Ja über Gallien hinaus erſtreckte ſich das Anſehen des weiſen und milden Biſchofs von Lugdunum. Je mehr die Kirche Chriſti gefährdet und angefochten wurde, einestheils durch die Verfolgung der heidniſchen Weltmacht, anderntheils durch die verführeriſchen Kräfte

Digitized by Google

und Künste einer widerchristlichen falschen Speculation, desto mehr mußte es einem Manne, wie Irenäus, ein ernstes Anliegen seyn, die innere Einigkeit der Gläubigen zu befestigen und die Störungen derselben zu beseitigen. Eine solche aber, ja einen großen Riß, drohte die Verschiedenheit des kleinasiatisch-palästinischen und des römisch-occidentalischen Brauchs in Betreff der Zeit der Osterfeier herbeizuführen. Während die Kleinasiaten auf die genaue Uebereinstimmung mit der ursprünglichen Begehung das Hauptgewicht legten und daher an die jüdische Feier, der sie die Beziehung auf Christum gaben, sich anschloßen; so glaubten dagegen die Occidentalen, denen die Hauptsache die Begehung der Todes- und Auferstehungsfeier am Freitag und Sonntag war, diese Tage eben so jährlich, wie wöchentlich feiern zu müssen. Die mündliche Verhandlung zwischen Polykarp und dem römischen Bischof Anicetus führte ebensowenig, als die spätere schriftliche Erörterung, zu einem Ziel. Doch schieden beide im Frieden von einander, und man ließ sich gegenseitig gewähren, bis gegen Ende des zweiten Jahrhunderts der römische Bischof Victor in seiner Richtung auf Uniformität gewaltsam vorschritt und der Gegenpartei, welche nicht nachgeben wollte, die Kirchengemeinschaft auffagte. Seiner Stellung zu beiden Theilen und seiner kirchlichen Richtung gemäß mußte Irenäus hier vermittelnd eintreten. Mit dem römischen Bischof in der Sache einverstanden, wollte er doch von einer solchen rituellen Frage die kirchliche Einigkeit nicht abhängig gemacht und die Freiheit der verschiedenen Gemeindekreise nicht beeinträchtigt wissen. Eine Entzweiung hierüber konnte er, zumal in einer Zeit, wo es sich um die Behauptung der Grundwahrheiten des Glaubens und um den Bestand der Kirche unter der heidnischen Verfolgungswuth handelte, nur für unrecht und verderblich halten. So finden wir denn unter den Bischöfen, welche zu Frieden, Liebe und Einigung mahnten und dem römischen Bischof mit treffenden Vorstellungen zusetzten, auch den Bischof von Lugdunum, der im Namen der gallischen Bischöfe ihm die schriftliche Warnung zugehen ließ, doch nicht ganze Gemeinden, welche die Ueberlieferung einer alten Sitte bewahrten, abzustoßen. Er wies dabei hin auf den apostolischen Grundsatz Kol. 2, 16., und rügte nachdrücklich solche Streitigkeiten und Spaltungen, wo man Feste feiere im Sauerteig der Bosheit und Schalkheit (1 Kor. 5.), indem man die Kirche Gottes zerreiße und über dem Aeußerlichen halte, um das Höhere, den Glauben und die Liebe, wegzuwerfen. — Diese Bemühungen wurden mit dem gewünschten Erfolge gekrönt, und beide Theile blieben von da an bis zur nicänischen Synode (325) im Frieden bei der hergebrachten Sitte.

Weiteres von der praktischen Wirksamkeit des Irenäus ist uns nicht bekannt. Nach 24jähriger Führung des bischöflichen Amtes theilte er mit Vielen aus seiner Gemeinde das Loos des Märtyrertodes — unter Septimius Severus — im Jahre 202. Ein würdiger Blutzeuge Christi, dem er in hingebender Liebe als ein treuer und kluger Knecht an seiner Gemeinde gedient hatte, alle Kraft, die ihm verliehen war, daran setzend, das anvertraute Kleinod des Glaubens und der Liebe zu bewahren, und Seelen dem Herrn zu gewinnen und zu erhalten. Worin er aber hauptsächlich der Christenheit seiner und der nachfolgenden Zeiten gedient und sich wesentliche Verdienste um sie erworben hat, das ist der Kampf gegen die verführerische Irrlehre, welche vom Ende der apostolischen Zeit an, in die ihre Anfänge hineinreichen, in mancherlei Gestalten in die christlichen Gemeinden sich eingeschlichen oder eingedrängt hatte, oder auch daraus hervorgegangen war (Apg. 20, 30. 1 Joh. 2, 19. u. a.), und nachdem sie eine Zeitlang durch die Autorität und Geistesmacht der Apostel und apostolischen Männer zurückgedrängt worden, vom Ende des ersten Jahrhunderts an und im Laufe des zweiten eine größere Ausbreitung und einen tiefer gehenden Einfluß gewann und wie mit zauberischer Gewalt Viele bethörte, indem sie theils durch den Schein hoher Weisheit, welche in kunstvollen, über die Schrift und kirchliche Ueberlieferung weit hinausführenden Systemen die Tiefen der göttlichen Geheimnisse aufschließen sollte, theils durch künstliche, geistreich scheinende, das Einzelne aus dem Zusammenhang herausreißende Deutung der Schrift selbst, theils durch Berufung auf eine geheime apostolische Ueberlieferung, in welcher

Digitized by Google

dieſer und jener Apoſtel die Weisheit den Vollkommenen, den fortgeſchrittenſten Chriſten anvertraut haben ſollte (nach 1 Kor. 2, 6.), ſich ein Anſehen zu gewinnen wußte, auch wohl durch überſpannte Aſceſe bei den Strengen, oder durch laxe ſittliche Grundſätze, durch Verneinung aller buchſtäblichen Ordnungen und ausſchließliches, bald in Leichtfertigkeit ausſchlagendes Geltenlaſſen des ſubjektiven Geiſtestriebes der Erleuchteten bei den Unlautern und Leichtſinnigen, durch geringſchätziges Sichhinwegſetzen über das Martyrthum, welches freilich auch Abirrungen und Karrikaturen darbot, bei den Feigen und Unentſchiedenen ſich Eingang verſchaffte. Löſung aller Räthſel des Daſeyns, Aufhebung aller Aeußerlichkeit und Buchſtäblichkeit (Spiritualismus), Ausſcheidung der Geiſtesmenſchen aus den niedern Sphären des pſychiſchen und hyliſchen Lebens, Gewinnung eines abſoluten Standpunkts in intellectueller und moraliſcher Beziehung — dieſe und ähnliche Prätenſionen und Verheißungen waren geeignet, dem geiſtlichen Hochmuth zu ſchmeicheln, und auch edleren Naturen, welche aber in einer Selbſttäuſchung befangen, das Höchſte, was die chriſtliche Wirklichkeit gewährte und was die chriſtliche Hoffnung in Ausſicht hatte, verkannten, zu imponiren. — Dieſer gnoſtiſchen Richtung, welche in ihrer Ueberſchwenglichkeit alle Grenzen menſchlichen Erkennens überſchritt und ſowohl in heidniſch-artiges Mythologiſiren hineingerieth, als auch aus verſchiedenen Syſtemen heidniſcher Philoſophie, namentlich dem platoniſchen, ariſtoteliſchen, ſtoiſchen, das ihr Zuſagende in ihre Speculationen verwob, von der realen geſchichtlichen Entwickelung des Reichs Gottes nichts wiſſen wollte, und die ſchriftmäßige Hoffnung einer Vollendung deſſelben in verklärter Leiblichkeit verwarf, trat nun einerſeits eine judaiſtiſche Richtung entgegen, welche entweder in vulgärer Verflachung das ſeines ſpecifiſch-göttlichen Gehalts entkleidete Chriſtenthum als bloße Fortſetzung und Abſchluß des Judenthums gelten laſſen wollte (gemeiner Ebionitismus), oder auch in theoſophiſcher Form (Clementinen) nur eine vollendende Wiederholung des ſchon Dageweſenen mit univerſaliſtiſcher Richtung darin erkennen mochte (Chriſtus die letzte Erſcheinung des Urmenſchen, des Propheten der Wahrheit, der die früher in engerem Kreiſe beſchloſſene Offenbarung zum allgemeinen Beſitzthum erhebt); andererſeits eine phantaſtiſche Sinnesart, welche den chriſtlichen Gegenſatz gegen das Gnoſtiſche auf die Spitze trieb und dadurch ſelbſt dem gnoſtiſchen Streben Vorſchub that, welche in hellſeheriſchem Weiſſagen das Letzte, den Untergang der Welt und die Schrecken des Gerichts nebſt der Aufrichtung des Gottesreichs in nächſter Nähe erwarten hieß, und darauf hin einer maßloſen (aſcetiſchen) Strenge ſich hingab und das Martyrthum als den ſicherſten Weg zur Gemeinſchaft der Herrlichkeit des Reiches Chriſti willkürlich herbeizuführen, ſich ſchwärmeriſch in daſſelbe hineinzuſtürzen ſich vermaß — der Montanismus.

Irenäus, der Mann des geſunden Glaubens, gibt ſich keiner dieſer Einſeitigkeiten gefangen; was aber eine jede derſelben Berechtigtes in ſich hat, das nimmt er auf und zieht daraus einen Gewinn für das Wachsthum der Kirche. Man hat ihn wohl des Montanismus beſchuldigt, weil er denſelben gegen ungerechten Angriff in Schutz nahm, und insbeſondere das prophetiſch-apokalyptiſche Moment deſſelben, ſeine eſchatologiſchen Grundgedanken und den darin begründeten ſittlichen Ernſt und chriſtlichen Eifer zu vertreten ſich nicht ſcheute. Aber von der ſchwärmeriſch-ekſtatiſchen Prophetie, von dem eigenmächtigen Martyrthume, von der Sektirerei, welche das vollkommene Chriſtenthum in der phrygiſchen Bewegung und ſeiner überſpannten Aſceſe finden wollte, alſo von dem, was eben als die Verkehrtheit des Montanismus erſcheint, iſt er weit entfernt. Nur die geſunden Elemente, welche dort in ſektiriſche Abirrung hineingezogen ſind, vindicirt er der Kirche als ihr urſprüngliches apoſtoliſches Eigenthum. — Den von gnoſtiſcher Seite verneinten, von ebionitiſcher zu unwahrer Identität geſteigerten Zuſammenhang des Chriſtenthums mit der altteſtamentlichen Oekonomie behauptet er ſo, daß er dem Gnoſticismus gegenüber die Einheit, dem Ebionitismus gegenüber den graduellen und ſpecifiſchen Unterſchied feſtſtellt. Beiden gegenüber macht er die Wahrheit der Sache geltend, indem er die Entwickelung des Reichs Gottes durch die verſchiedenen Perioden

Digitized by Google

hindurch in's Licht ſetzt. Auf die Zeiten der Patriarchen, des Bundes mit Adam und mit Noah, die Zeit des Geſetzes im Herzen und der Heimſuchung mittelſt des prophetiſchen Geiſtes folgt die mittlere Periode der Beſchneidung und des Geſetzesbundes durch Moſes, deſſen Zweck Erziehung der Unfreien durch äußeren Zwang zum Dienſte Gottes, Vorbereitung zu innigerer Gemeinſchaft mit ihm und Hinweiſung auf Chriſtum in Opfern und weiſſagenden Symbolen. Von dieſer Periode führt zu Chriſto hinüber das prophetiſche Zeitalter vor und nach dem babyloniſchen Exil, die Zeit des auf die Erſcheinung des Sohnes vorbereitenden heil. Geiſtes, durch welchen das Wort Gottes die Propheten beſucht, in wechſelnden Geſtalten nach Maßgabe ſeines Heilszwecks ſich ihnen offenbarend, ſo daß ſie ſeine Zukunft nach ihren verſchiedenen Seiten voraus darſtellen konnten. Derſelbe Geiſt aber, der die Propheten beſeelte, wirkte in den Ueberſetzungen der Schrift, und verkündigte in den Apoſteln, daß die Fülle der Zeiten der Kindſchaft gekommen ſey. Er iſt es überhaupt, der die ganze Heilsanſtalt verwaltet. So iſt denn Altes und Neues Teſtament Ein Ganzes: eine ſtets fortſchreitende Erziehung zum Heile. Das Neue im Neuen Teſtament iſt Chriſtus, die Gnade in demſelben eine höhere; der Geiſt auf eine neue Weiſe wirkſam, als Geiſt der Freiheit; das Geſetz eine Regelung der Geſinnung, die Hingebung an den Erlöſer eine vollere; das Opfer nicht ein ſolches, das den Menſchen heiligt, ſondern das durch das Gewiſſen des Opfernden geheiligt wird; es kommt ein neues ſittliches Leben in der Gemeinſchaft mit Gott zu Stande, und ein die Menſchheit umfaſſendes Reich Gottes.

Dem gnoſtiſchen *Wiſſensfanatismus* gegenüber behauptet Irenäus das Recht des *Glaubens*; jedoch nicht eines ſolchen, der gegen das Wiſſen gleichgültig iſt, indem er die Unwiſſenheit als Einfalt rühmt, und ſich mit dem Ueberlieferten als ſolchem zufrieden gibt, ſondern eines ſolchen, der zur lebendigen Erkenntniß ſich aufſchließt. Gerade in der kirchlichen Sphäre wird mit Ernſt auf die Erkenntniß gedrungen, daß die, welche glaubend die göttliche Offenbarung ergreifen und in's Selbſtbewußtſeyn aufnehmen, und alſo die Wahrheit und Gnade in ſich erfahren, in die Thatſachen der göttlichen Offenbarung, in die göttlichen Führungen und Wege ſich vertiefen, und alſo zu immer hellerem Verſtändniß derſelben gelangen. Daß auf dieſem Wege erſt die wahre Löſung der Räthſel gewonnen werde, und eine tiefere Einſicht in die göttlichen Geheimniſſe, als jene mit allem Suchen und Ringen ihrer eigenmächtigen und willkürlichen Speculation erlangen mochten, das hat Irenäus mit der That bewieſen; und, wie *Dorner* (a. a. O. S. 465) treffend bemerkt, „zum Lohne dafür, daß er auf die Gnoſis ſich innerlich eingelaſſen, iſt es ihm geworden, einen Schatz chriſtlicher Erkenntniß zu heben und die großartigſten Blicke in den Organismus chriſtlicher Lehre zu thun.“

Das Bisherige führt uns auf die *Prinzipien ſeiner Theologie*. Sein Grundgedanke iſt, daß Gott nur durch Gott erkannt werden kann. Die Lehre von Gott und der Gemeinſchaft mit Gott, alſo auch von den darauf bezüglichen Rathſchlüſſen, Thaten und Führungen, von der Ordnung der Erlangung des Heils und von der Vollendung des Reiches Gottes — beruht ihm demnach in göttlicher *Offenbarung*, dieſe aber in dem Weſen des lebendigen Gottes, in ſeinem ewig immanenten Logos, und in ſeinem ewigen freien Willen der Selbſtmittheilung. Da die Offenbarung Gottes durch die Werke nicht genügte und die daraus entſpringende Erkenntniß den Irrthum der Abgötterei abzuwehren nicht vermochte, ſo trat die unmittelbare Offenbarung in göttlichen Worten und Thaten ein, worin der Logos und ſein Geiſt den Vätern und dem alten Bundesvolk den göttlichen Rathſchluß kund gethan, bis in der Menſchwerdung des Logos die vollkommene Offenbarung erfolgte, welche durch den Geiſt Chriſti innerlich angeeignet und verklärt werden ſollte. Dieſe Offenbarung in Wort und That iſt, wie mündlich verkündigt und bezeugt, ſo auch ſchriftlich aufgezeichnet worden zu ſicherer Bewahrung für alle nachfolgenden Geſchlechter. Dieſes geſchriebene Wort nun, die aus göttlicher Eingebung und Erleuchtung verfaßte heil. *Schrift*, beſtehend in den prophetiſchen und apoſtoliſchen Schriften, iſt die Erkenntnißquelle der Wahrheit und Richtſchnur der Lehre.

Digitized by Google

Sie legt ſich ſelbſt aus, inwiefern das Dunkle in ihr aus dem Klaren zu verſtehen iſt. Zu dem vollen und ſichern Verſtändniß des Schriftinhalts im Ganzen wie im Einzelnen iſt aber erforderlich ein lebendiges Wiſſen der Summe ihrer Lehre, wie daſſelbe von den Apoſteln her in der Chriſtenheit iſt. Dieſe fides, dieſes κήρυγμα ἀληθείας bietet den Maßſtab dar für alle Schriftauslegung. Nach und aus dieſem Ganzen, dieſer Summe der Grund- und Hauptlehren iſt Alles und Jedes zu erklären. Dieſe Lehrſumme (regula fidei) aber iſt in der Kirche, der Trägerin der Wahrheit. Das Glaubensbewußtſeyn der Kirche iſt das Bewußtſeyn dieſer Lehrſumme, welches ihre Glieder in ſich tragen oder woran ſie participiren. Ueber den Inhalt deſſelben kann man nicht im Zweifel bleiben. Die der apoſtoliſchen Schrift voran- und zur Seite gehende apoſtoliſche Verkündigung iſt ja in den apoſtoliſchen, von Apoſteln gegründeten Gemeinden zu finden, ſicher überliefert durch die von den Apoſteln eingeſetzten Vorſteher derſelben und deren Nachfolger, denen ſie das Empfangene anvertraut haben. Dieſe Paradoſis (Ueberlieferung) iſt überall dieſelbe, und die Zuſammenſtimmung mit ihr iſt die Bürgſchaft für die richtige Schriftauslegung, ſo wie hinwiederum ſie aus der Schrift beſtätigt, erwieſen und weiter entwickelt wird, ſo daß beide, Schrift und Tradition in dieſer Wechſelbeziehung die ſichere Richtſchnur der Wahrheit, den Maßſtab für die Rechtgläubigkeit darbieten, und zugleich die Baſis für die Fortbildung der Lehre. Auf ſolche Weiſe hält Irenäus dem gnoſtiſchen Subjektivismus, der nach vorgefaßten Anſichten der Einzelnen die Schrift deutete, und ſo die Beſtätigung jener Anſichten in ihr zu finden meinte oder vorgab, eine feſte objektive Regel entgegen. Seine Theorie fällt aber keineswegs mit dem ſpätern römiſchen Traditionalismus zuſammen, welcher neben und außer der Schrift dogmatiſche und disciplinariſche Satzungen aufſtellt, und als unverbeſſerliche und permanente, als apoſtoliſche Lehre und Ordnung behauptet, unter dem Vorgeben, die Apoſtel haben mündlich überliefert, was doch weder ausdrücklich noch andeutungsweiſe und implicite in ihren Schriften enthalten iſt, alſo aller ſichern urkundlichen Begründung ermangelt — ein Verfahren, welches eher dem pſeudognoſtiſchen analog iſt, als der Ueberlieferungstheorie des Irenäus entſprechend, der ja auch nur wenige Generationen hinter ſich hat, ſo daß eine hiſtoriſche Nachweiſung der biſchöflichen Succeſſion und der Lehrüberlieferung durch dieſelbe in den Gemeinden gar wohl möglich war, zumal es ſich dabei um ein Compendium der Lehre, um eine aus wenigen Hauptartikeln beſtehende Summe handelte. Daß er aber (ſeiner Stellung gemäß wohl zunächſt für das abendländiſche Bedürfniß) auf die Ueberlieferung der römiſchen Kirche, mit der, als einer durch die beiden glorreichen Apoſtel Petrus und Paulus geſtifteten, wegen ihrer zeugnißkräftigeren Urſprünglichkeit (potentiorem principalitatem) die übrigen Kirchen übereinkommen müſſen (necesse est = in der Natur der Sache begründete Nothwendigkeit), ſich beruft, das geſchieht zur Abkürzung des Verfahrens, da es ihn zu weit führen würde, jene biſchöfliche Succeſſion bei ſo vielen Gemeinden nachzuweiſen. Daß er aber damit keineswegs jener Kirche oder ihrem Biſchof eine oberrichterliche Autorität zugeſchrieben, erhellt ſchon aus ſeinem eigenen Verhalten gegenüber dem römiſchen Biſchof Victor; wozu noch kommt, daß er anderwärts eben ſo auf die Kirche in Smyrna, als eine ſolche, welche durch Polykarp die apoſtoliſche Lehre empfangen habe, ſich beruft.

Näher betrachtet iſt dem Irenäus der heil. Geiſt der Ausleger der heil. Schrift. Denn derſelbe iſt ja das Prinzip der Kirche, alles Gemeinlebens und aller Gemeinſchaft in der Aneignung und im Verſtändniß der Wahrheit; die Kirche aber iſt ſein Gefäß und das Organ ſeiner Wirkſamkeit; und zwar ſo, daß derſelbe eben ſo ſeinen Ort in der Kirche oder die Kirche ihn unfehlbar in ſich hat (ubi ecclesia, ibi et spiritus Dei), als die Kirche da iſt, wo der Geiſt Gottes, alſo dieſer ihre weſentliche Vorausſetzung, ſomit auch das Kennzeichen ihres wirklichen Vorhandenſeyns (ubi spiritus Dei, illic ecclesia). — So iſt alſo die Kirche, näher das in beſtimmter und ſicherer Weiſe ſich fortpflanzende kirchliche Glaubensbewußtſeyn und in dieſem der heil. Geiſt, welcher darin gegenwärtig und wirkſam iſt, das was das rechte Schriftverſtändniß vermittelt und ver-

Digitized by Google

bürgt, und der Glaube der Chriſten beruht in dem geſchriebenen Gotteswort, wie daſſelbe in der Kirche ſeine authentiſche Erklärung findet, oder in dem heil. Geiſte, von welchem das geſchriebene Wort, wie die mündliche überlieferte apoſtoliſche Predigt herrührt, und welcher auslegend, beſtätigend, entwickelnd von dem einen auf das andere hinweiſt.

In der Wechſelbeziehung des mündlichen und ſchriftlichen Wortes, wie in dem Ineinander des Hiſtoriſchen und Pneumatiſchen, der Kirche mit ihrer ſicher überlieferten apoſtoliſchen Lehre und des ſie erfüllenden und erleuchtenden heiligen Geiſtes, wodurch ſie fort und fort erneuert wird oder ſich verjüngt, beſteht die Katholicität des Prinzips des Irenäus, welche in aller Gebundenheit eine wahrhaft freie Entwickelung, eine fortſchreitende innere Läuterung und Vervollkommnung in ſich ſchließt, ſo daß der die Sichtung und Vervollkommnung des kirchlich Ueberlieferten aus und nach der Schrift ausſchließende traditionaliſtiſche Katholicismus ebenſowenig auf Irenäus zurückgehen kann, als ein von der Ueberlieferung abſtrahirender und das Schriftwort der ſubjektiven Auslegung des Individuums hingebender einſeitiger bibliciſtiſcher Proteſtantismus.

Der prinzipielle Theil der Theologie des Irenäus hängt aber, wie ſchon angedeutet worden, auf's Innigſte zuſammen mit dem dogmatiſchen: mit ſeiner Lehre von Gott und dem Menſchen, welche in der Lehre vom Gottmenſchen und der Begründung und Vollführung des Heils in und aus ihm culminirt.

Durchaus antignoſtiſch in der Abwehr falſcher Wiſſenſchaft, iſt Irenäus, wie ſchon bemerkt, der wahren Wiſſenſchaft ernſtlich befliſſen. Von ſpeculativen Conſtructionen theogoniſchen und kosmogoniſchen Inhalts will er nichts wiſſen; auch läßt er in eine Entwickelung der Trinität aus dem Gottesbegriff ſich nicht ein. Sein Verfahren iſt durchaus apoſteriori ſch, gleichſam ein Gott-hintennachſehen (2 Moſ. 33.). Auf dieſem Wege aber hat er treffliche Bauſteine zum Syſtem dargeboten und einen ſchönen Grundriß des Lehrbaus, welcher zwar nicht als ſolcher vorliegt, aber aus ſeinen Expoſitionen wohl zu erkennen iſt.

In Betreff der Gotteserkenntniß geht er, wie in Allem, zwiſchen zwei Einſeitigkeiten hindurch und trifft die Mitte der Wahrheit der Sache. »Seiner Größe (Unendlichkeit) nach iſt Gott über unſer Begreifen erhaben« und jedes eigenmächtige Beſtreben menſchlicher Vernunft ihn zu erreichen iſt vergeblich. Unſere Ausſagen ſind kein adäquater Ausdruck ſeines Weſens, denn alles Kreatürlich-Menſchliche entſpricht demſelben nicht; demnach ſind anthropomorphiſche und anthropopathiſche Vorſtellungen ferne zu halten. Da Gott über alle Leidentlichkeit wie über alle Zuſammenſetzung erhaben ſeyn muß, ſo ſind gnoſtiſche Meinungen, welche dergleichen enthalten, wie die προβολαὶ (Emanationen), überhaupt die Vorgänge im Pleroma, welche die Vorausſetzung der Entſtehung der Welt und des Menſchen bilden, durchaus verwerflich. Andererſeits aber iſt das göttliche Weſen kein Abgrund (Bythos), welcher ſich unſerer Erkenntniß entzieht. Das Höchſte und Innerſte der Gotteserkenntniß iſt die Liebe Gottes, welche offenbar geworden iſt im Sohne. Gott iſt erfaßlich, weil und inwiefern er ſich ſelbſt offenbaren und mittheilen will. Durch ſein ſchöpferiſches, Alles in's Daſeyn rufendes Wort, welches Alles zumal in ſich faßt, was die Gnoſtiker in Aeonenemanationen auf einander folgen laſſen, und durch ſeine Alles geſtaltende Weisheit, den heil. Geiſt, thut er ſich kund mit ſeinem Wohlgefallen; denn Alles hängt zuletzt an ſeinem Willen. Als den ſelbſtbewußten und frei wollenden, als Geiſt, der durch keine blinde Nothwendigkeit beſtimmt wird, der Alles thut, wirkt, ordnet aus, durch und für ſich ſelbſt, wiſſend, denkend, ſprechend, frei ſich ſelbſt beſtimmend — ſo ſtellt Irenäus Gott dar, im Gegenſatz gegen allen ethniſirenden gnoſtiſchen Wahn, der die Gottheit irgendwie in einen Naturprozeß hineinzieht. — Demgemäß betrachtet er auch die Schöpfung als That ſeines Willens, worin er frei ſetzt, was ihm wohlgefällt, und zwar ſo, daß er nicht bloß ein Gegebenes (Materie) formirt, ſondern Alles frei ſchafft und geſtaltet zum Gefäß

Digitized by Google

und Organ seiner Güte, Macht und Weisheit. Als Krone der Schöpfung hat er gesetzt den Menschen, ein Gebilde aus der Erde, durch göttlichen Hauch beseelt, schon in seiner kreatürlichen Erscheinnng ein Bild Gottes: vernünftig und frei, in selbstbewußtem Leben und der Macht freier Selbstentscheidung erhaben über alle andere Kreatur, was auch in seiner leiblichen Erscheinung sich kund gibt (Sprache, aufrechte himmelwärts gerichtete Stellung*)); eben hiermit aber auf die Gemeinschaft Gottes, auf die Vereinigung mit ihm angelegt, in welcher die Gottähnlichkeit, die similitudo, sich verwirklicht. Hierzu wurde aber eine überkreatürliche Potenz erfordert, der Geist Gottes selbst, der, unterschieden vom beseelenden Gotteshauch, in die durch diesen entstandene Seele aufgenommen, den Menschen in sich selbst und mit Gott einigt, und so ein göttliches (gottähnliches) Leben in ihm zu Stande bringt. Diese wirkliche Gottähnlichkeit nun war im ursprünglichen Menschen nicht als etwas Fertiges gesetzt; der Mensch war nicht von Anfang an vollkommen. Daher konnte er sich auch von Gott abwenden oder sündigen. Denn erst der vollkommene Mensch ist fest in der Gemeinschaft mit Gott, also im Guten. Solche Vollkommenheit oder Gottähnlichkeit aber ist dadurch bedingt, daß das Urbild des Menschen, der Logos, mit dem Gebilde zu persönlicher Einheit zusammengeht (Mensch wird), woraus dann die Kraft des vollen göttlichen Lebens, der wirklichen Gottähnlichkeit, in der Menschheit sich ergibt. Dem ursprünglichen Menschen, der, wenn auch nicht des Geistes, so doch der vollkräftigen Wirksamkeit des Geistes ermangelte, war es eben daher leicht, abzuweichen, die verführerische Gewalt des Satan konnte leicht Eingang bei ihm finden. — Diese Abweichung war nun zwar in Wahrheit Sünde, Beleidigung Gottes, ein Fall und Verlust, aber durch die göttliche Regierung wurde sie der Durchgang zur Vollkommenheit, zu der durch die göttliche Menschwerdung und Erlösung herbeigeführten Vollendung. Gott legte in seiner Güte den Fluch auf die verführende Schlange und auf die Erde; den Menschen aber nahm er in eine strenge, jedoch heilsame Zucht, damit er sich sehne nach der Erlösung, deren Verheißung er ihm mitgab. Auch die Vertreibung aus dem Paradiese selbst war vielmehr Wohlthat, als Strafe, da er hierdurch vor dem beständigen Fortleben im Sündenstande (durch den Genuß der Frucht des Lebensbaums) bewahrt wurde. Die göttliche Regierung, in der sich Güte und Gerechtigkeit in harmonischer Einheit**) bethätigt, indem Gott auch in seiner Güte gerecht ist, d. h. Jedem das Seinige zutheilt, also zwischen gut und böse einen Unterschied macht, und in seiner Gerechtigkeit gütig, auf die Rettung und Beseligung der Kreatur gerichtet, — ist in Bezug auf den Menschen, ihr höchstes Objekt, mit welchem die ganze übrige Schöpfung in Beziehung steht, Pädagogie, Erziehung für die höheren Stufen, auf welchen die anfängliche Schöpfung der Vollendung zugeführt wird, und zwar nach eingetretener Sünde auf dem Wege der Erlösung. Diese Erziehung findet auf verschiedene Weise Statt bei den Heiden, die er ihre eigenen Wege gehen, denen er sich aber doch nicht unbezeugt ließ in Wohlthaten und in Gerichten, wodurch er sie auf das für Alle bestimmte Heil vorbereitete, und bei dem Bundesvolk, welches er durch Gesetz und Propheten für Christum erzogen hat.

Wir finden hier den Irenäus in der Lösung der Aufgabe der Theodicee, bei welcher, wenn sie irgendwie befriedigend ausfallen soll, der ganze Zusammenhang der göttlichen Zucht- und Heilswege, Anfang, Mitte und Ende derselben in's Auge gefaßt werden muß, und welche ihre Klippen hat, woran auch rechtgläubige Lehrer nicht immer ganz unverletzt vorüberschifften.

Das Böse und Uebel in der Welt des vollkommenen Gottes war das Räthsel, an dessen Lösung der Gnosticismus scheiterte, indem er in heidnischer Weise in jenen Dualismus sich verirrte, der die Materie als ein vom höchsten Wesen oder der Lichtsphäre des Geistes unabhängiges und derselben nie assimilirbares, also schlechthin Fremdes

*) Dies liegt wohl in der Bestimmung, daß die imago im plasma = corpus sey.

**) Gegensatz gegen die gnostische (marcionitische) Entgegensetzung und Sonderung.

Digitized by Google

darſtellte, den Weltſchöpfer, d. h. unvollkommenen und beſchränkten Bildner der Materie, ein Mittelweſen zwiſchen Geiſt und Materie (pſychiſch), vom höchſten Gott trennte, und dieſen in eine überweltliche Sphäre entrückte, von der die Macht der Erlöſung aus den Banden der Materie und des Weltſchöpfers (der Soter, Chriſtus ꝛc.) ausgeht, welche nun auf die Zerſtörung der materiellen Potenzen und die Ordnungen des Weltſchöpfers, und auf die Löſung der geiſtigen Elemente aus denſelben (der Geiſtesmenſchen aus den Banden des Heiden- und Judenthums) hinwirkt, ſey es nun, daß dieſe Wirkſamkeit als eine durch alle vorangehenden Zeiten ſich hindurchziehende und die Entſcheidung vorbereitende, oder als eine plötzlich eintretende gedacht, der Weltſchöpfer aber (welcher auch der Judengott, von dem das altteſtamentliche Geſetz), als bloß unwiſſend in Betreff des Höheren über ihm, und zuletzt ſich willig unterordnend, oder als mit Bewußtſeyn das Höchſte ſich anmaßend, und der erlöſenden Macht bis auf's Aeußerſte widerſtrebend, dargeſtellt wird. — Dieſer durch Alles hindurchgehende Dualismus zerſtörte den ethiſchen Karakter der Religion, indem er den Unterſchied unter den Menſchen in ihrem Verhältniß zum Chriſtenthum (zur abſoluten Wahrheit) als einen Naturen-Unterſchied erfaßte: hyliſche, pſychiſche, pneumatiſche Menſchen, welche vermöge der Nothwendigkeit ihrer Natur entweder in die pneumatiſche, oder bloß in die pſychiſche Sphäre erhoben werden, oder aber in der hyliſchen zurückbleiben. Und wie er alſo die Einheit des Menſchengeſchlechts zerriß, eben ſo auch die Einheit des gottmenſchlichen Lebens in dem Erlöſer; ſey es nun, daß als die eine Seite dieſer Perſon (wenn man ſo ſagen kann) ein Menſch angeſehen wurde, der ſelbſt unvollkommen, befleckt, der Reinigung bedürftig, Leiden und Tod als Reinigungsprozeß durchmacht, oder daß das Menſchliche als ein bloß Pſychiſches, mit Verneinung der wirklichen materiellen Leiblichkeit betrachtet wurde — Doketismus.

Hiergegen nun galt es, die Welt in ihrem wirklichen Beſtand als Werk des Einen Allerhöchſten, ihres Schöpfers und Regierers, darzuthun, ſo daß das Unvollkommene und Böſe zwar als abhängig von ihm oder ſeinem Willen, aber doch nicht als ihm zuzurechnendes, nicht als Beeinträchtigung ſeiner Vollkommenheit, ſeiner Güte und Heiligkeit, vielmehr als Mittel zur Offenbarung ſeiner Liebe und Weisheit erſcheint. Zweierlei Abweg war hier zu vermeiden: der eine, daß man das Böſe nicht als bloßes Nochnicht des Guten, als ein Moment ſeines Werdens, ſeines Entwickelungsprozeſſes betrachtete, wodurch die Schuld aufgehoben, das Böſe als Böſes, als Widergöttliches verneint würde; der andere, daß man es nicht als ein zufälliges, der Sphäre der göttlichen Regierung entzogenes, ſelbſtändiges, abſolutes anſah. — Beide Abwege hat Irenäus vermieden. Das Böſe iſt ihm weder ein ſelbſtändiges, noch ein bloßes Entwickelungsmoment. Es iſt ihm ein in dem göttlichen Weltplan mitgeſetztes, aber ſo, daß es widergöttliche freie That oder Selbſtentſcheidung iſt, Unrecht, Verletzung der göttlichen Ordnung, welche Sühne, Wiedergutmachung erfordert, Hingebung an die widergöttliche verführende Macht, welche übrigens ſelbſt in einem ethiſchen Verhältniß zu Gott erſcheint, als im Unrecht gegen Gott, als in der Verführung des Menſchen ſelbſt ſündigend*), und eben daher einem göttlichen Gerichte verfallen, wodurch ihr Zweck vereitelt wird. — In jener freien Selbſtentſcheidung erweiſt ſich der Menſch formell in ſeiner Gottebenbildlichkeit; aber dieſe iſt ihrem Inhalte nach noch nicht verwirklicht, was erſt in und kraft der perſönlichen Vereinigung Gottes mit dem Menſchen, der Menſchwerdung des Urbilds, geſchieht. Die kreatürliche Ebenbildlichkeit konnte nur eine werdende Gottähnlichkeit ſeyn, vom Unvollkommenen zum Vollkommenen fortſchreitend; daher konnte auch die freie Selbſtentſcheidung eine verkehrte Richtung nehmen; die Möglichkeit der Sünde war in ihr mitgeſetzt, alſo von Gott gewollt, im Wollen kreatürlicher Ebenbildlichkeit und Freiheit begriffen. Die Wirklichkeit derſelben aber ſtreitet um ſo weniger mit der göttlichen

*) Nach Irenäus iſt der Teufel erſt ſeit der Zeit, da er die erſten Menſchen verführte, als ein Abtrünniger in ein offenbar feindliches Verhältniß zu Gott getreten.

Digitized by Google

Heiligkeit, da in dem Erlösungsrathschluß ihre Wiederaufhebung, die Rettung daraus versehen war, und gerade die erfahrungsmäßige Erkenntniß des Unterschieds des Guten und Bösen dazu dienen mußte, daß der Mensch das Gute um so höher schätzen lernte und um so fester darin wurde. — Wenn Irenäus über diesen Punkt sich nicht durchaus vorsichtig genug ausdrückt, so erhellt doch aus der Gesammtheit seiner Aeußerungen darüber, wie aus seiner Erlösungslehre, in welcher das Bedürfniß einer Sühnung entschieden behauptet wird, daß er weit davon entfernt ist, das Böse als bloßes Ferment des Entwickelungsprozesses des Guten zu betrachten; ja nicht einmal ein logischer Fehler, eine Vertauschung der Begriffe der Kenntniß (durch's göttliche Verbot) und der Erfahrung scheint bei ihm stattzufinden (s. Wolf in Rudelbach-Guericke's Zeitschrift 1842. 4. S. 27 ff. Vgl. Duncker a. a. O. S. 149 ff.). Nur als verfehlt kann daher auch der Versuch betrachtet werden, in Irenäus darum, weil er die volle Realität der Ebenbildlichkeit, die Gottähnlichkeit, welche ein Erhabenseyn über das Sündigen in sich schließt, von der persönlichen Vereinigung der Gottheit und Menschheit abhängig macht, und eine Leichtigkeit des Sündigens von Anfang an behauptet, eine Art Vorläufer der modernen Speculation (Baur) zu finden, welche von der bloß an sich seyenden (ideellen) zu der an und für sich seyenden Einheit des Göttlichen und Menschlichen durch das Moment der Negativität hindurch sich fortbewegt, so daß die Gottheit erst in der Gottmenschheit zu ihrer Verwirklichung oder Vollendung gelangt, somit eine in solchem Prozeß werdende ist. Dem Irenäus ist das göttliche Leben vielmehr das ewig schlechthin vollkommene. Gott in sich reich, sich selbst genug und in sich selig, will nur vermöge seiner Liebe kreatürliches Leben, dem er sich offenbare und mittheile, an dem er seine Liebesmacht und Weisheit erzeige. In diesem kreatürlichen Leben, oder in der gottebenbildlichen Spitze desselben, dem Menschen, erfolgt aber solche Offenbarung und Selbstmittheilung Gottes stufenweise, gemäß der Fähigkeit der Kreatur. Das Urbild, der Logos, ist von Anfang nicht zu persönlicher Einheit zusammengeschlossen mit der Kreatur, der heil. Geist hat diese noch nicht zu solchem göttlichen Leben gestaltet. Dieses ist erst noch als reale Möglichkeit gesetzt, welche auch die Möglichkeit des Anderswerdens, also die Verderbniß nicht ausschließt. Durch den Eintritt dieser ist jedoch die göttliche Bestimmung nicht aufgehoben, das Licht scheint in der Finsterniß, der Logos bleibt mit seinem Gebilde (plasma) verbunden und steht demselben zur Seite, der heil. Geist bereitet es für die Vereinigung mit dem Logos zu, bis dieselbe in dem Akte der Menschwerdung völlig zu Stande kommt. Hier ist nun ein Zweifaches zu unterscheiden: die schöpferisch producirende That des Logos, der in Maria sein Menschenleben (plasma) hervorbringt, und die Wirksamkeit des heil. Geistes, der dasselbe für die Vereinigung gestaltet oder bildet, indem Maria die mütterlichen Funktionen verrichtet. So gewinnt das Urbild das kreatürliche Organ für seine Selbstdarstellung in der empirischen Menschheit, und der vollkommene Mensch, die Einheit von Geist, Seele und Leib wird verwirklicht. Das ist nun Christus, der Sohn Gottes, sein vollkommenes Ebenbild, und der Sohn des Menschen, das Urbild und Haupt der Menschheit, welche nach seinem Bilde erneuert werden soll; wozu er durch alle Perioden des menschlichen Lebens, von der zarten Kindheit bis zum höheren Alter, sie alle heiligend hindurchgegangen ist. — Diese gottmenschliche Persönlichkeit nun ist nach Irenäus als der wesentliche Höhepunkt der menschlichen Entwickelung zu denken, so daß, auch abgesehen von der eingetretenen Störung durch die Sünde, die Menschheit nur in einer solchen Person und von ihr aus ihre Vollendung finden konnte. In Folge jener Störung aber wurde sein Leben ein versühnendes und erlösendes, und demgemäß seine ganze Erscheinung eine solche, die das Gericht der Sünde an sich trug und den Kampf der Sünde in sich schloß. Leiden und Dulden, Kämpfen und Ueberwinden war seine Bestimmung und Selbstbestimmung.

Als zweiter Adam, als Haupt der wiederhergestellten, in die Gemeinschaft mit Gott zurückgeführten, in die Gottähnlichkeit erhobenen Menschheit mußte er aber auch ein ganzer Mensch seyn. Hier legt nun zwar Irenäus im Gegensatz gegen den gnosti-

Digitized by Google

ſchen Dualismus das Hauptgewicht darauf, daß er einen dem unſrigen gleichartigen menſchlichen Körper — ein σῶμα σαρκὸς, was er auch plasma nennt, gehabt; aber nicht nur fordert ſeine ganze Anſchauung von Chriſto und ſeinem Werke, daß er ebenſo eine menſchliche Seele ihm zugeſchrieben, ſondern er ſpricht ſolches auch ausdrücklich an mehr als einer Stelle aus. So unterſcheidet er ſeine Seele, die er für unſere Seelen, und ſein Fleiſch, das er für unſer Fleiſch gegeben; wozu kommt, daß er ihn als den vollkommenen Menſchen bezeichnet, welcher nach ihm aus Geiſt, Seele und Leib beſteht. Auch kann z. B. Chriſti Verſuchtwerden, was ihm ein ſo wichtiger Vorgang iſt, nicht ohne eine der unſrigen gleichartige, menſchliche Seele gedacht werden. Indem aber dieſe Seele ſtets mit dem Geiſte ſich einigt und geeinigt war, ſo blieb auch Chriſti Leib, der ja als durch Wirkung des heil. Geiſtes, nicht durch menſchliche Luſt entſtanden, urſprünglich rein war, ſtets unbefleckt, und dieſes ganze kreatürliche Leben war ein reines Organ des göttlichen Logos, der daſſelbe von Anfang zu perſönlicher Einheit mit ſich angenommen. — Da Irenäus das Böſe in die That ſetzt, ſo war ihm das Materielle an ſich kein Böſes, ſondern nur ein auf ſekundäre Weiſe, als Organ des Willens und durch die ſündliche Selbſtbeſtimmung inficirt, daran Theilnehmendes; ebenſo ſollte es nun auch an der That des Heils theilnehmen, dieſelbe vermittelnd und dadurch gereinigt, geheiligt und der Verklärung entgegengeführt.

Wie verhält ſich aber nun nach Irenäus Chriſtus zu Gott? Hier müſſen wir unterſcheiden die geſchichtliche Perſon von dem göttlichen Logos in ſeiner ewigen Subſiſtenz. Jene, obwohl erhaben über alle Kreaturen, hält ſich doch ganz von Gott abhängig. Menſchlich im Verſuchtwerden (worin der Logos in Ruhe iſt [ἡσυχάζει], d. h. die durch den heil. Geiſt geheiligte und in der Taufe für das Erlöſungswerk ausgeſtattete Menſchheit zu freier Selbſtentſcheidung gewähren läßt) und im Leiden und Sterben, göttlich im Ueberwinden und in der Auferſtehung und Verherrlichung; aber auf der Stufe der Verklärung ſich unterordnend (1 Kor. 15, 28.). Dieſe Unterordnung aber, bezieht ſie ſich bloß auf die Oekonomie, auf den hiſtoriſchen Gottmenſchen durch alle Momente ſeines Werdens bis zur Vollendung ſeines Reichs, oder erſtreckt ſie ſich auch auf den Logos an ſich, etwa ſo, daß Irenäus Beides nicht gehörig unterſchieden und die Subordination vom Oekonomiſchen auf den immanenten Sohn übertragen hat? So Duncker. Wenn aber nach Irenäus der Sohn das hypoſtatiſche Wort iſt, vom Vater hervorgebracht, wirklich Gott, weil Gott nur durch Gott zu erkennen; wenn in Gott nichts älter und nichts jünger, und er in den Unterſchieden ganz ſich ſelbſt gleich iſt, ganz (ὅλος) νοῦς und ganz Logos, d. h. überall ganz, auch als Logos, und der Sohn der ewig präexiſtirende, vom Vater geboren iſt, aber nicht in der Zeit, anfangslos, ewig mit Gott: ſo wird Dorner (a. a. O. S. 467 ff.) Recht behalten, daß Irenäus ſo wenig Subordinatianer als Monarchianer iſt. Daſſelbe was vom Sohne, gilt aber vom Geiſte, den Irenäus mit dem Sohne coordinirt, beide als Hände Gottes bezeichnend, ſomit als zu Gott gehörig. — Die ökonomiſche Stufenfolge ſchließt keineswegs aus die Weſenseinheit und Gleichheit, vermöge deren die Hypoſtaſen ineinander ſind, ſo daß alſo Irenäus nur dafür noch Raum läßt, daß das Eine göttliche Weſen, auch abgeſehen von der Welt, in ſich ſelbſt in dreifach verſchiedener Form exiſtire, in jeder dieſer Daſeynsweiſen aber der ganze Inhalt der göttlichen Prädikate enthalten ſey. — Für durchaus unrichtig aber müſſen wir diejenige Auffaſſung anſehen, wornach dem Irenäus der Logos und das Pneuma nur die höchſten Stufen einer Reihe ſeyn ſollen, welche in den Engeln ſich fortſetze. Denn auch die höchſten Engel mit ihren Funktionen unterſcheidet er beſtimmt und ſpecifiſch von dem Sohne und dem heil. Geiſte, wenn er ſagt (4, 7, 4.): „ministrat ei (patri) ad omnia sua progenies et figuratio sua, i. e. filius et spiritus sanctus, verbum et sapientia: *quibus serviunt et subjecti sunt omnes angeli.*“

Das Werk Chriſti aber bezeichnet Irenäus auf eigenthümliche Weiſe durch *recapitulatio* (ἀνακεφαλαίωσις); womit im Zuſammenhang ſeiner Lehrweiſe ein Wiederholen und Zuſammenfaſſen, weiterhin eine wiedergutmachende und vollendende Thätigkeit ge-

Digitized by Google

meint ist. Der Menschensohn, der zweite Adam, hat die ganze menschliche Entwickelung, die ganze Geschichte der Menschheit in sich wiederholend zusammengefaßt, und dadurch wieder gutgemacht, was in dem ersten Adam oder der adamitischen Menschheit böse gemacht worden. Aus dem jungfräulichen Leibe der Maria gebildet, wie Adam aus der jungfräulichen Erde, ist er versucht worden wie jener, hat aber die Versuchung überwindend das Verlorne wiedergebracht, die Menschheit, die der Satan ungerechterweise, da sie Gott angehörte, an sich gerissen, auf dem Wege der Gerechtigkeit demselben wieder entrissen; und Leiden und Tod der adamitischen Menschheit nach Gottes Willen erduldend, hat er durch Gehorsam wieder gut gemacht, was durch den Ungehorsam des ersten Adam verderbt worden, und das durch die Sünde zerstörte Leben wieder hergestellt. Sein ganzes Leben bis zum Tode war sonach eine Rekapitulation des Lebens des adamitischen Menschengeschlechts, aber in entgegengesetzter Richtung und daher mit entgegengesetztem Erfolg. — Dem Irenäus ist das Menschengeschlecht ein unzertrennliches Ganzes, zuvörderst in dem Stammvater zusammengefaßt, in welchem als ihrem Haupte alle gefallen sind, alle Gott beleidigt haben, was in der Sünde und im Tode der nachfolgenden Geschlechter fortgeht und fortwirkt; sodann in dem zweiten Adam, Christus, in welchem alle gehorsam geworden sind, was gleichfalls fortwirkt zu entsprechender Selbstentscheidung, und wodurch das in der Schöpfung angefangene zur Vollendung kommt.

In dem Erlösungswerk Christi ist (nach Irenäus) ein zweifaches zu unterscheiden, obwohl wieder unzertrennlich verbunden: die Versöhnung mit Gott durch den vollkommenen, den adamitischen Ungehorsam wieder gutmachenden, Gehorsam bis zur Erduldung des Aeußersten, was die Vereinigung mit der Menschheit nach Gottes Rath mit sich brachte; andererseits die Lösung aus den Banden des Teufels, dem der Mensch durch seine Hingebung an ihn in der Abwendung von Gott mit Recht (verdientermaßen) verfallen war. Derselbe Gehorsam, der den Frieden mit Gott wiederbringt, erwirkte diese Lösung. In der dadurch sich bethätigenden Einheit mit Gott ist er der Stärkere, der den Starken bindet und ihm den Raub nimmt. Und wie dieser auf dem Wege der Ueberredung den Menschen an sich gebracht, so hat auch Christus denselben Weg eingeschlagen, nicht gewaltsam dem Tyrannen seine Beute, die er mit unrechtmäßiger Gewalt an sich gebracht, entrissen. Auf der einen wie auf der andern Seite findet suadela statt.

Hier ist nun wieder ein Punkt, wo die Lehre des Irenäus verschieden aufgefaßt wird. Die Einen beziehen die göttliche suadela auf den Menschen als Objekt, auf welches sie gerichtet war, die Andern auf den Teufel, dem gleichsam gute Worte gegeben worden, damit er den Menschen herausgebe; wobei hinzugedacht wird, Christus habe sich dem Teufel selbst als Lösegeld dargeboten und ihn auf diese Weise getäuscht; was aber erst Origenes ausgesprochen, womit Irenäus noch zurückgehalten habe. — Hiefür scheint das zu sprechen, daß im Zusammenhang von der Gewalt und Gewaltsamkeit des Teufels die Rede ist, welcher nun das göttliche Verfahren entgegengesetzt würde: Gott wollte nicht, wie er, Gewalt brauchen, sondern schlug, obwohl der Teufel ihm gegenüber im Unrecht war, diesen Weg der suadela in Bezug auf ihn ein. — Da aber Irenäus von jener Vorstellung sonst nichts andeutet, und die suadela vorher von der Beredung des Menschen durch den Teufel gebraucht wird, so ist ohne Zweifel auch hier dasselbige Objekt anzunehmen, und er will sagen: obwohl der Teufel Gott gegenüber ein gewaltiger Usurpator war, indem er was Gott gehörte, an sich zog und gewaltsam behandelte, so wollte Gott dennoch ihm gegenüber nicht Gewalt brauchen, sondern den Menschen auf demselben Wege der Ueberredung gewinnen, wie der Teufel ihn gewonnen hatte. Natürlich mit dem Unterschied, daß die teufelische Beredung eine lügnerische, trügerische und Unheil bringende war, die göttliche lauter heilsame Wahrheit: die Offenbarung der den Menschen mit sich versöhnenden Liebe in Christo, die des Menschen Herz gewinnt und ihn zur Seligkeit führt.

Der Grundgedanke der Erlösungslehre des Irenäus ist das stellvertretende Thun und Leiden des Menschensohnes oder Christi als des andern Adam, welcher, in die ada-

Digitized by Google

mitiſche Menſchheit eingetreten, rein, aber verſuchlich, und leidens- und ſterbensfähig, wie der erſte Adam, den ganzen Verlauf des Lebens der adamitiſchen Menſchheit in jeder Hinſicht durchgemacht hat, in natürlicher Lebensentwickelung die verſchiedenen Alter durchlaufend, aber in Allem die normale Beſchaffenheit des Menſchen darſtellend und ſo alle objektiv heiligend, kämpfend den Kampf mit dem verſuchenden widergöttlichen Geiſte, aber in dieſem Kampf überwindend, und ſo das (relative) Recht deſſelben an das Menſchengeſchlecht, oder ſeine Macht über daſſelbe, welcher es durch Hingebung an ihn verfallen war, aufhebend; endlich leidend das Gericht der Sünde, deſſen Abſchluß der Tod war, ſo daß das Geſetz an ihm vollzogen, alſo der göttlichen Gerechtigkeit genug gethan wurde und ſo das göttliche Wohlgefallen, die göttliche Huld, ungehemmt durch die den Todesbann mit ſich führende Schuld, der Menſchheit ſich zuwenden könnte; was denn auch die wirkliche (ſubjektive) Befreiung vom Satansbann mit ſich bringt, indem das Evangelium von der den Menſchen alſo entgegenkommenden Liebe Gottes eine die Herzen gewinnende Macht ausübt, ſo daß der Menſch, Gott ganz vertrauend, von der lügneriſchen Beredung des Teufels entſchieden ſich abwendet und Gottes in Chriſto wird.

Die Gemeinde der alſo Erlösten und Geheiligten heiligt ſich nun ſelbſt hinwiederum Gott durch Chriſtum: durch ihn, der ſich ſelbſt für ſie geopfert hat, opfert ſie ſich ihrerſeits dem, der ihn gegeben, und zwar auf eine feierliche Weiſe in der Euchariſtie, ſowohl in der Darbringung der natürlichen Gaben, als in dem Gebete, das darüber geſprochen, und worin Gott als der Geber geprieſen wird. Dieſe natürlichen Gaben des gütigen Schöpfers werden aber durch die Worte der Einſetzung (Nehmet, eſſet, das iſt mein Leib ꝛc.) in Verbindung gebracht mit der höheren Gabe der Erlöſung, indem aus dem Dargebrachten die Elemente des Mahles des Herrn genommen und kraft der Einſetzungsworte zum Leib und Blut des Herrn werden, alſo daß nun nicht bloß Irdiſches vorhanden iſt, ſondern Irdiſches und Himmliſches, wie in der Perſon Chriſti ſelbſt, was dann für die Genoſſen des Mahles des Herrn, für die Glieder Chriſti eine Nahrung des geiſtlichen Lebens iſt, wodurch auch ihre Leiber zur Unvergänglichkeit genährt werden. — Auch hier ſuchen wieder verſchiedene Erklärungen der Aeußerungen des Irenäus ſich geltend zu machen. Jede der chriſtlichen Hauptparteien: Römiſche, Lutheriſche, Reformirte meinen in Irenäus einen Vorgänger ihrer Lehrweiſe zu haben. Die Römiſchen in Bezug auf ihre Verwandlungslehre und ihr Meßopfer; aber das Zuſammenſeyn des Himmliſchen und Irdiſchen im Abendmahle ſtreitet gegen die erſtere; das Opfer aber, von dem hier die Rede iſt, iſt eben das Dankopfer, wie es auch bei andern Vätern jener Zeit vorkommt, und die Behauptung einer Darbringung Chriſti ſelbſt ſtützt ſich auf eine kritiſch unhaltbare Lesart (verbum, quod — ſtatt *per* quod offertur). Die reformirte Auffaſſungsweiſe in Irenäus zu finden, hat ſich neuerdings Ebrard (in ſeiner Schrift: das Dogma vom heil. Abendmahl und ſeine Geſchichte. Bd. 1. S. 261 ff.) viele Mühe gegeben, aber nicht ohne künſtliche Deutungen, wiewohl der Ausdruck *ἀντίτυπα* in einem der Pfaffſchen Fragmente die Annahme ſehr ſcheinbar macht. Näher als den andern ſteht Irenäus wohl der lutheriſchen Lehrweiſe, jedoch nicht ſowohl ihren ſchärferen Diſtinctionen, als ihrem Grundgedanken, daß Himmliſches und Irdiſches, Chriſti verklärtes Leben mit den Elementen im Abendmahle verbunden ſey. Daß er dieſe Verbindung oder Vereinigung durch den heil. Geiſt vermittelt ſeyn läßt, iſt ganz analog ſeiner Lehre von der Vereinigung der Gottheit und Menſchheit, oder des Logos und der *σάρξ* in Chriſto (vgl. Dorner S. 495 f.).

Richten wir noch einen Blick auf das Eſchatologiſche in der Lehre des Irenäus, ſo ſchließt er ſich der apokalyptiſchen Weiſſagung vom tauſendjährigen Reiche und dem, was vorangeht und nachfolgt, an, ohne in abenteuerliche phantaſtiſche Vorſtellungen, dergleichen vor- und nachher uns begegnen, auszuſchweifen; auch hierin ſeinem Grundkarakter der rechten Mitte und des Maßhaltens getreu, und gegen gnoſtiſchen Spiri-

Digitized by Google

tualismus, wie gegen Materialsirung der christlichen Hoffnung den wahren Realismus der heil. Schrift behauptend.

Irenäus ist durchaus ein gesunder Schrifttheologe, welcher die insbesondere in den Schriften der Apostel Paulus und Johannes niedergelegten Keime theologischer Speculation oder ächten Gnosis nach dem Maße seiner Zeit entfaltet und in dem Kampf mit der falschen heidnisch gearteten Gnosis eine köstliche Errungenschaft reicher Erkenntniß der göttlichen Offenbarungsgedanken und Thatsachen und ihres großartigen Zusammenhangs gewonnen hat; ein treffliches Vorbild für die Theologie aller Zeiten. Dies einigermaßen zum Bewußtseyn zu bringen ist der Zweck der vorangehenden Darstellung, deren Unvollkommenheit der Verf. selbst vielleicht am meisten empfindet.

Es hat dem Irenäus in den Zeiten der Parteiung und parteiischen Polemik, sey es in einer schroff confessionellen, oder auch in auflösender und indifferentistischer Richtung, an Verkennung und Herabsetzung nicht gefehlt. Aber die neuere Zeit hat ihm je mehr und mehr sein Recht widerfahren lassen. An seinen Doppelsatz von der Kirche und dem heil. Geist knüpft Twesten die Exposition des Unterschieds des römisch-katholischen und protestantischen Standpunkts (Dogm. I.). Seine Lehre von der Kirche, ihrem Wesen und ihren Eigenschaften hat Rothe in seinen »Anfängen der christlichen Kirche«, einem Werke gediegener historischer Forschung, gründlich erläutert; seine Lehre von der Tradition und Schrift, Jacobi im 1. Th. seiner Schrift: die kirchliche Lehre von der Tradition und heil. Schrift; vgl. auch Sack, Nitzsch, Lücke, Sendschreiben an Delbrück 1826; seine Lehre von der Tradition und von der Natur des Menschen, Wolf in Rudelbach-Guericke's Zeitschrift für die gesammte luther. Theol. und Kirche 1842, 4.; seine Lehre vom heil. Geist, Kahnis, die Lehre vom heil. Geist, 1. Th. 1847. Seine Trinitätslehre ist kurz und summarisch dargelegt in Meiers Gesch. der Trinitätslehre, 1. Th. S. 71 ff., ausführlicher in Baur's Gesch. d. Trin.-Lehre, Th. 1.; seine Erlösungslehre in desselben Gesch. der Lehre von der Versöhnung; seine Christologie im Zusammenhang mit seinem Lehrbegriff im Ganzen in Dorners angef. Werke S. 465 ff.; seine Abendmahlslehre in dem angef. Buch von Ebrard. Eine treffliche eingehende Darstellung seiner Lehre in ihren Hauptpunkten gibt Duncker in der oben angef. Schrift. Einen schönen, nur theilweise etwas flüchtigen Ueberblick über Leben und Lehre bietet Böhringer dar in seiner »Kirchengesch. in Biographieen« Bd. 1. Außerdem sind zu vergleichen Neander, Kirchengeschichte I. 1. 2. Möhler, Patrologie, so wie dessen Schrift von der Einheit der Kirche, endlich Ritter, Geschichte der christl. Philosophie Bd. 1. S. 345 ff. Kling.

Irene, Kaiserin, s. Bilderstreitigkeiten.

Irenik ist nicht eine Zusammenstellung der Versuche, Freundschaft und Vereinigung zwischen den Confessionen hervorzurufen, sondern die Kunst oder Wissenschaft, die Gegensätze auszugleichen, welche entweder durch einseitige Ausbildung oder Mißverstand auf dem Gebiete der Religion und Kirche entstanden sind. Friedensschließung setzt immer einen vorhergegangenen Kriegszustand voraus; daher ist die Irenik in einem wesentlichen Verhältniß zur Polemik (s. d. Art.), welche ihrem innersten Kerne nach selbst ja nichts Anderes seyn sollte, als Anweisung durch Kampf zum Frieden zu gelangen; denn das σύνδεσμος τῆς εἰρήνης (Ephes. 4, 3.) soll ja alle Christen umschlingen und das ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ (Ephes. 4, 15.) enthält zwei unzertrennlich mit einander verbundene Forderungen. Daher sind auch von jeher in der christlichen Kirche Friedensbestrebungen vorhanden gewesen, welche die Gegensätze auszugleichen, das Getrennte zu einigen suchten. Insbesondre mußte das der Fall seyn, seit durch Schisma die christliche Kirche erst in die griechisch- und römisch-katholische, dann in die römische und die protestantischen Kirchen, diese wieder in die evangelisch-lutherische und reformirte zerfiel. Allein diesen Spaltungen gingen immer irenische Bestrebungen zur Seite. Dafür zeugen viele Schriften, die sich als Irenicum, Unio, Concordia u. s. w. ankündigen. »Das Geschäft der dogmatischen confessionellen Friedensstifter oder Friedensengel auf Erden ist aber ein so tiefes, stilles und heimliches, daß es die gewöhnlichen Fachtheologen meist kaum bemerken. Nichts desto weniger geht

Digitized by Google

dieſes Geſchäft ſeinen ununterbrochenen Gang fort von Anfang der Kirche an. Die Irenik als Sache des Geiſtes, als Zug des Chriſtenthums zu allem religiöſen Leben hin in der Abſicht daſſelbe zu erwecken, zu befreien und zu vollenden, iſt vorhanden« (P. Lange). — Aber eine eigne Wiſſenſchaft, eine bewußte Theorie des Strebens nach Ausgleichung oder friedlicher Geſtaltung der Gegenſätze konnte erſt das Ergebniß einer ſchon durch viele Phaſen hindurchgegangenen, ſehr vermittelten Geſtalt der Glaubenslehre, des chriſtlichen Lebens und ſeiner Theorie ſeyn. Deshalb iſt die Irenik erſt von neuem Datum und ihr Syſtem noch wenig entwickelt. Daß im neuen Teſtament, in den Apologeten, apoſtoliſchen und Kirchenvätern und dann in der langen Reihe kirchlicher Schriftſteller, namentlich bei Myſtikern und frommen Aſcetikern, viele Friedenselemente, Bauſteine zu einer Irenik ſich finden, wer könnte das in Abrede ſtellen? Auch nach der Reformation gehen ſie Hand in Hand mit einer neuen oft ſehr herben Polemik. Erasmus (de amabili ecclesiae concordia), Georg Wicel, H. Caſſander, Fr. Junius ſind hier neben Melanchthon, Martin Bucer u. A. zu nennen. Gegen einen dieſer Friedensmänner David Parens († 1615) ſchrieb Leonhard Hutter ſein Irenicum vere christianum (ed. 2. Rostok. 1619), worin die Aufgabe, die endliche Herbeiführung des Friedens, doch anerkannt war. — Dafür thaten aber ſehr viel Hugo Grotius († 1645) in der reformirten, Georg Calixt († 1656) in der lutheriſchen Kirche und ihre Nachfolger. Zugleich trübten aber die Jeſuiten durch ſophiſtiſche, an ſich unmögliche Friedensvorſchläge das Waſſer, um in demſelben zu fiſchen. Zugleich brachten unzeitige auf Furcht und andern weltlichen Motiven ruhende Verſuche der Friedensſtiftung dieſe ſelbſt in Mißcredit. Sie ward nun verrufen als Babelismus, Samaritanismus, Neutralismus, Synkretismus u. dgl. m. Dennoch traten immer neue Friedensvermittler, jetzt zum Theil von anerkannt lauterem Karakter auf. Unter ihnen ragt Johann Fabricius in Helmſtädt hervor († 1729), aus Calixts Schule und noch mehr der ſchottiſche Geiſtliche John Dury oder Duräus (1630—78), welcher in dem Bewußtſeyn der gemeinſamen Grundlage der proteſtantiſchen Confeſſionen mit einer wahren Begeiſterung für deren Vereinigung wirkte (Hauptbuch: Irenicorum tractatuum Prodromus. Amstelod. 1662. 8. ſchon eine Art von Theorie der Irenik, indem hier von Entfernung der Hinderniſſe der Vereinigung, von der genügenden Grundlage der evang. Eintracht, von den Gründen und Mitteln der religiöſen Ausſöhnung, von der richtigen Methode ihrer Herbeiführung gehandelt wird. S. d. Art.). Aehnliche Bücher, viae ad pacem u. dgl. erſchienen auch ſonſt in der reformirten und, wenn auch ſparſamer, doch auch in der lutheriſchen Kirche (vgl. d. Art. Union). — Auch katholiſcher Seits traten ernſtliche Friedensvorſchläge hervor, aber mit weniger Ausſicht auf Erfolg; insbeſondere ward der Spanier Chriſtoph Roja de Spinola, ſeit 1668 Biſchof im Oeſterreichiſchen, herumreiſender Friedensvermittler im Auftrage des Kaiſers Leopold und mit Ermunterung des Pabſt Innocentius XI., der ihn aber nachher desavouirte, während ſelbſt ein Spener nöthig fand, vor den Unterhandlungen mit ihm zu warnen. — Am meiſten ließ ſich der lutheriſche Abt Molanus von Loccum im Hannoverſchen von ihm gewinnen und ward nun ein eifriger Friedensapoſtel, welcher an Leibnitz einen geiſtvollen und hochgeehrten Genoſſen fand: mit dem großen Biſchofe Boſſuet von Meaux ward über die Vereinigung correſpondirt, Leibnitz ſtellte ein geiſtreiches Systema Theologiae auf, welches erſt 1819 zu Paris, nachher von dem Katholiken Lorenz Döller mit einer Vorrede, worin bewieſen wird, daß Leibnitz im Herzen Katholik geweſen, lateiniſch und deutſch überſetzt herausgegeben worden (Mainz 1820). Dagegen G. E. Schulze, über die Entdeckung, daß Leibnitz ein Katholik geweſen. Göttingen 1827. Es blieb Alles bei'm Alten, die Unterhandlungen blieben ohne Erfolg, der ireniſche Stoff ward aber beträchtlich vermehrt.

Nachdem die Hinweiſung auf den lebendigen Herzensglauben und die Ausprägung deſſelben im Leben, wie ſie von Spener und ſeiner Schule ſo gewaltig ausgegangen war, die Herzen noch mehr dafür geſtimmt hatte, erſchien eine große Anzahl von Schriften über, für und gegen die Vereinigung der proteſtantiſchen Kirchen, die endlich in der preußiſchen

Digitized by Google

Union zu einem praktiſchen Reſultate führten, hier aber nicht weiter in Betracht kommen können, wo nur nachzuſehen iſt, wie ſich daraus und darin die Vorbedingungen für eine eigene Disciplin der Irenik ausbildeten. Sehr kurz iſt noch Johann Chriſtoph Köcker († 1772) Abbildung einer Friedenstheologie, nebſt einer Bibliotheca theologiae irenicae. Jen. 1764; nur die Literatur iſt ſehr reich. Er beſchreibt die Friedenstheologie ſo: (§. 3.) „ſie iſt der Theil der ſtreitenden Gottesgelahrtheit, welche die verſchiedenen Meinungen von den Lehren und den Ceremonieen der Religion, worüber entweder ganze kirchliche Geſellſchaften oder einzelne Glieder derſelben mit einander ſtreiten, auf ſolche Weiſe und in der Abſicht unterſucht, daß Friede und Einigkeit in der Kirche Gottes erhalten, oder, wo dieſelben unterbrochen worden, wiederhergeſtellt werden mögen.“ Das Streben nach Frieden verwandelte ſich nun immer mehr in den Grundſatz der Toleranz; für die innere Löſung der Differenzen ward wenig gethan, obwohl durch die humaniſtiſche und auf Erforſchung aller Religionen gewandte Richtung viel vorbereitet. (Die reiche Literatur in Winers Handbuch der theol. Literaturg. I, S. 356—60.)

Von den meiſtens auf Kirchenvereinigung und Kirchenfrieden gerichteten, aber mehr auf den praktiſchen Zweck, als die Gründung einer wiſſenſchaftlichen Behandlung abzielenden Schriften, wären hier am erſten zu nennen: Gottl. Jak. Plancks († 1833) und Marheinekes († 1845) darauf bezügliche Schriften; ferner J. A. Starks († 1816) des kryptokatholiſchen proteſtantiſchen Oberhofpredigers zu Darmſtadt: Theoduls Gaſtmahl. 7. A. 1828. 8. Dr. Ch. F. Böhme: chriſtl. Henotikon. Halle 1827. Daniel von Cölln; Ideen über den innern Zuſammenhang von Glaubenseinigung und Glaubensreinigung in der evangel. Kirche. Leipz. 1823.

Als die Symbolik durch Marheineke nach Plancks Vorgange in eine vergleichende Darſtellnng der Syſteme der verſchiedenen chriſtlichen Confeſſionen überging, kam ein Abſchnitt hinzu: über die Verſuche der Vereinigung, der in ächt wiſſenſchaftlichem Karakter die Irenik förderte, die bald als die der Religionen überhaupt, bald als die der Confeſſionen behandelt ward. Einen ſolchen Geiſt athmet, wenn gleich mit großer Parteilichkeit, auch die katholiſche Symbolik von Adam Möhler, und in freierer Weiſe Leopold Schmid zu Gießen: der Geiſt des Katholicismus oder Grundlegung der chriſtlichen Irenik. 1848. Dagegen Werke, wie Dr. Fr. A. Staudenmaier († 1856) zum religiöſen Frieden der Zukunft, Freiburg im Breisgau 1846. 2 Bde. 8. entſtellen den Proteſtantismus in einem ſolchen Grade und ſprechen ſo klatſchhaft, daß dadurch, wenn dieſe Weiſe herrſchend würde, nur die gehäſſigſte Art des Streites neu entflammt werden könnte. Dennoch hat die wiſſenſchaftliche Betrachtung des religiöſen und confeſſionellen Friedens, ſeit Schleiermacher Polemik und Apologetik wiſſenſchaftlich neu begründet hat, bedeutende Fortſchritte gemacht, wie das beſonders in J. Peter Lange's in Zürich chriſtlicher Dogmatik erſcheint, deren dritter Theil (Heidelberg 1852) eine geiſtreiche Skizze der angewandten Dogmatik oder der Polemik und Irenik gibt. Lange ſtellt neben die philoſophiſche Dogmatik, als die ideale Begründung des ganzen Syſtems, die poſitive als die ſyſtematiſche Entfaltung der chriſtlich-kirchlichen Dogmatik im engeren Sinne und die angewandte als Anwendung der dogmatiſchen Prinzipien auf alle dem Chriſtenthum zugewandten und abgewandten dogmatiſchen Lebensprinzipien der Menſchheit; ihre Beſtimmung iſt, die Herrſchaft des chriſtlichen Dogma's in der ganzen Menſchheit und ſomit die Vollendung der ideal-ſocialen Gemeine zu vermitteln (philoſ. Dogm. 1849 §. 20.). Dieſe angewandte Dogmatik zerfällt in die dogmatiſche Statiſtik, allgemeine Therapeutik, Polemik und Irenik. Letztere hat alles dem chriſtlichen Dogma Homogene in den verſchiedenen Geiſtesgebilden hervorzuziehen, um daſſelbe ſeiner Beſtimmung gemäß von den ihm anhaftenden Krankheiten, Erſtarrungen und Uebertreibungen zu befreien und in das Leben und Bewußtſeyn der Kirche einzuführen oder der Herrſchaft des chriſtlichen Dogma's zu unterwerfen (angew. Dogm. §. 5.). Sie hat daher den verborgenen Wahrheitstrieb in allen religiöſen Erſcheinungen aufzuſuchen, in der Sphäre der allgemeinen Offenbarung Gottes in Natur und Gewiſſen, in der des Logos,

Digitized by Google

in der des frei waltenden Geiſtes, der gratia praevenions. Alle Zerrbilder der Wahrheit weiſen auf Urbilder zurück. Die Irenik zerfällt in die elementare, d. i. Darſtellung der Lichttriebe und der Heilmittel, und in die concrete, d. i. Darſtellung der organiſchen Befreiung und Fortbildung der Lichttriebe in der Menſchheit bis zur Vollendung der Kirche: miſſionariſche, confeſſionelle und kirchlich-ſociale Irenik (§. 128.).

Das Zurückgehen auf die letzten Gründe iſt jedenfalls der rechte Weg zum Frieden, und kann dabei auch die herbſte Polemik zur Förderung deſſelben ausſchlagen. Die Sünde wird aber ein Hinderniß des vollen Friedens bleiben, bis dermaleinſt die Schranken in dem vollendeten Reiche Gottes fallen. Dazu ſollen wir uns bereiten durch Feſthalten von Melbenius Spruch: in necessariis unitas, in non necessariis libertas, in utrisque caritas (vgl. Dr. Fr. Lücke über das Alter u. ſ. w. dieſes kirchlichen Friedensſpruches. Gött. 1850). Vgl. Dr. J. T. L. Danz in Erſch und Grubers Encykl. u. d. Art. Irenik II, 23. 1844. L. Pelt.

Irland. Die älteſten Einwohner dieſes Landes ſtammen nach der iriſchen Tradition von den über Spanien eingewanderten Scythen des Morgenlandes. Das Chriſtenthum ſcheint ſchon früh, vielleicht ſchon im 2. Jahrh. nach Irland gekommen zu ſeyn, denn dahin deutet man, wenn Tertullian von den brittiſchen Inſeln ſagt, daß Theile derſelben Chriſto unterworfen ſeyen, welche von den Römern nicht betreten ſeyen. Im 4. Jahrhundert werden Kirchen und Schulen in Irland genannt, z. B. zu Beglire in Leinſter; ſchon vor dem 4. Jahrhundert gingen Miſſionare von Irland aus. Cäleſtius, der Schüler des Pelagius, war nach Hieronymus ein Irländer, ſeine Eltern waren Chriſten. Dieſe iriſchen Chriſten hatten ihr Chriſtenthum nicht von Rom, ſondern vom Morgenlande, dafür zeugt ihr Widerwille gegen die Einrichtungen der römiſchen Kirche. Der erſte Bote Roms, Palladius fand bei der iriſchen Kirche keinen Eingang, er zog ſich bald nach Schottland zurück. Zwei Jahre darauf, 432 kam St. Patrik nach Irland, wie es ſcheint ohne irgend in Verbindung mit Rom geweſen zu ſeyn, er hatte ſeine Jugend als Sklave in Irland zugebracht, war ſpäter in Gallien geweſen. Sein frommer Eifer verbreitete das Chriſtenthum über ganz Irland, beſonders thätig war er für die Anlegung von Klöſtern, ſo daß man Irland ſeitdem die Inſel der Heiligen nannte. Derſelbe Trieb, der St. Patrik zum Apoſtel Irlands gemacht hatte, trieb ſeine Schüler als Miſſionare nach Deutſchland. Unter dieſen Mönchen iſt in Irland beſonders berühmt St. Columba, ein Culdeer Mönch (vergl. den Art. Culdeer), der 577 zu Jona ſtarb. Im 7. Jahrh. verſuchte Rom wiederholt die iriſche Kirche zu bewegen, in Bezug auf die Oſterfeier, in welcher Irland der aſiatiſchen Kirche folgte, ſich der römiſchen Kirche anzubequemen, fand aber hartnäckigen Widerſtand, bis die Mönche in Jona 717 deshalb verjagt wurden oder ihre Meinung ändern mußten, doch gab es noch bis in's 12. Jahrh. Mönche, welche die morgenländiſche Oſterfeier beibehielten. Der glückliche, geſegnete Zuſtand der iriſchen Kirche wurde im 9. Jahrhundert geſtört durch die Einfälle der Normänner, Handſchriften und Klöſter wurden verbrannt, Kirchen zerſtört. Dieſen Einfällen und Verwüſtungen folgten innere Zwiſtigkeiten, welcher anarchiſche Zuſtand auf die Kirche und die Geiſtlichen verderblichen Einfluß hatte. Die Klagen Roms in dieſem Zeitraum beziehen ſich noch immer auf die abweichenden Gebräuche der Iren, die Ehe des Klerus, die Taufe ohne Chrisma, die eigene Liturgie. Rom ſetzte ſich daher mit der iriſchen Kirche durch Legate in unmittelbare Verbindung und dieſe brachten es dahin, daß Irland ſich 1152 ganz und gar Rom unterwarf. Auch hatte das ſeine gute Seite, da die iriſche Kirche in Gefahr war, daß ihre Freiheit in Unordnung ausartete. Im Jahr 1155 erlaubte eine Bulle des Pabſtes Hadrian IV. dem Könige Heinrich II. von England, Irland ſich zu unterwerfen, der päbſtliche Stuhl erhielt dagegen das Verſprechen, der König wolle in Irland ſeine Rechte vertreten; eine Synode zu Cashel 1172 ordnete die kirchlichen Verhältniſſe im römiſchen Sinn. Bis dahin ſollen die Irländer ohne Ohrenbeichte, Heiligenbilder, Chrisma bei der Taufe, ohne Meßopfer, Indulgen-

Digitized by Google

tien und Chorgesang gewesen seyn, das Abendmahl aber unter beiden Gestalten genommen und freiere Ehegesetze gehabt haben. In der Zeit der folgenden Könige aus dem Hause Plantagenet war der Zustand der Geistlichen eben nicht lobenswerth, die Bischöfe führten das Schwert und lebten mit ihrem Klerus in offenen und geheimen Sünden, die Mönche aber waren nicht mehr das, was sie früher gewesen waren, sie durchzogen bettelnd das Land und drückten Geistliche und Laien. Als Heinrich VIII. die Behauptung, daß er als König das Haupt der Kirche sey, auch in Irland zur Geltung bringen wollte, fand er bei der ganzen irischen Geistlichkeit den heftigsten Widerspruch, zumal da die Absicht ausgesprochen wurde, von jetzt an nur solche Geistliche anzustellen, die die englische Sprache verständen, deshalb konnte der zum Bischof von Dublin ernannte Engländer George Brown mit all' seinem Eifer gegen den päbstlichen Gottesdienst doch nur wenig ausrichten. Unter Eduard VI. ward, freilich unter Widerspruch, die englische Liturgie eingeführt 1551; der Befehl, den Gottesdienst in englischer Sprache auszubreiten, scheint nicht in Ausführung gekommen zu seyn. Den kaum hie und da aufkeimenden Protestantismus zerstörte die Regierung Marias gänzlich wieder, das Volk war nicht vorbereitet auf die Reformation, die Geistlichkeit nicht in dem Maße verderbt wie in andern Ländern, auch waren unter den Geistlichen, welche den Protestantismus in Irland verbreiten sollten, viele Abenteurer, denen ihre Pflicht wenig am Herzen lag. Die statt der inneren Kraft der evangelischen Kirche gebrauchte äußere Gewalt reizte nur zum Widerstand. Unter Elisabeth sollte nach einem Gesetz von 1560 gottesdienstliche Einheit eingeführt, die englische Liturgie von allen Geistlichen Irlands gehandhabt werden, aber auch diesmal sollte wieder die Einführung der englischen Sprache damit verbunden werden; erst später schien Elisabeth statt dessen die irische Sprache gebrauchen zu wollen. Erst 1602 erschien das N. T. von William Daniel in irischer Sprache, erst 1665 die ganze Bibel. Seit Elisabeths Zeiten fing Rom an, den Protestantismus in Irland offen und heimlich zu bekämpfen, Stützen fand es in Irland theils an irischen Häuptlingen, theils an der niedern Geistlichkeit, besonders thätig aber waren die Jesuiten von der Universität Douay aus in den Niederlanden. Daneben unterstützte die päbstliche Curie jeglichen Aufstand der Irländer gegen die englische Regierung, diese aber zwang die Irländer bei Strafe von 12 Pence dem anglikanischen Gottesdienst beizuwohnen, der katholische war verboten. Auf diese Weise hatte sich in Irland eine starke päbstliche Partei gebildet, die unter Jakob I. ihr Haupt erhob, den römischen Gottesdienst offen wiederherstellte und die evangelischen Prediger verjagte: dies ward mit Gewalt unterdrückt. Deshalb auf der einen Seite beständiger Aufruhr und Empörung, auf der andern fortwährender Argwohn. Unter Karl I. suchte die Regierung die anglikanische Kirche in Irland, die sich in einem jammervollen Zustande befand, — viele Kirchen waren zerstört, die Bisthümer verarmt, die Geistlichkeit elend, unwissend und nachläßig — wieder in einen bessern Zustand zu versetzen. Es wurden in der Convocation von 1634 die 39 Artikel der englischen Kirche angenommen, die 104 Artikel der irischen Kirche von 1615, die auch die von der anglikanischen Kirche verworfenen Lambeth Artikel enthielten, beibehalten. Die Verfassung der irischen Kirche wurde in 100 Canones, die sich zu einer größeren Freiheit hinneigten, als die 141 Canones der englischen Kirche, durch den Bischof von Londonderry Branchall festgestellt. Die Papisten wurden in dieser Zeit in der freien Ausübung ihres Privatgottesdienstes nicht weiter gestört, papistische Geistliche kehrten in ihr Vaterland zurück und legten den Grund zu einem allgemeinen Aufstand. Auf der andern Seite kamen Puritaner aus Schottland und warben Anhänger gegen die bischöfliche Kirche. Gegen Ende des Jahrs 1641 brach der Aufstand aus, in welchem nach Einigen 40—50,000 Protestanten ermordet seyn sollen, Andere geben die Zahl der Getödteten nur auf 6000 an. Unter Karl II. suchte die Regierung den in der Zeit der Republik zerrütteten Zustand der bischöflichen Kirche in Irland wieder zu heben, 1665 ward der Act of uniformity erneuert, dazu kam der Corporation Act, nach welchem nur diejenigen Kirchen- und Staatsämter bekleiden konnten, welche den Unterthanen-Eid leiste-

Digitized by Google

ten und einmal jährlich das Abendmahl in der Landeskirche nahmen, ferner kam hinzu seit 1672 der Test Act, eine Erklärung gegen die Transsubstantiation. Ungeachtet dieser strengen Gesetze gegen Katholiken und Presbyterianer trat doch damals in Irland eine Partei unter den Katholiken hervor, die sich offen erklärte gegen die Herrschaft des Pabstes in weltlichen Dingen. Unter Jakob II. jubelten die Papisten und viele Protestanten verließen das Land, weil ihr Leben und Eigenthum nicht mehr gesichert war. Unter Wilhelm III. wurde der englische Duldungsakt von 1689 erst 30 Jahr später auf Irland ausgedehnt; die Katholiken aber blieben nach wie vor von allen Aemtern ausgeschlossen, ja man suchte noch immer sie gänzlich auszurotten, so ward 1694 verboten eine andere als protestantische Erziehung zu empfangen, kein Katholik durfte Schule halten bei Strafe von 20 Pfund. Unter der Königin Anna wurde den Presbyterianern, die sich besonders im nördlichen Irland befanden, jährlich eine Unterstützung vom Staate bewilligt; die presbyterianische Gemeinde war damals in einem traurigen Zustand, in der Diöcese von Londonderry gab es 30,000 Presbyterianer mit 9 Gotteshäusern, aber nur 300 wohnten sonntäglich dem Gottesdienst bey, das Abendmahl war in 7 Jahren nur neunmal ausgetheilt worden. Das Verhältniß der verschiedenen Kirchen zu einander und zum Staate blieb dasselbe bis zum Jahr 1782, damals erhielten die Katholiken größere Rechte in Beziehung auf Landbesitz, schon 1780 war der Test Act in Beziehung auf die protestantischen Dissenters aufgehoben. Im Jahr 1795 wurde ein katholisches Seminar zu Maynooth errichtet, um die katholischen Geistlichen im Lande zu erziehen, sie sogen aber zum Theil hier einen engherzigeren Geist ein, als im Auslande. Im J. 1801 wurden bei der Vereinigung des irischen Parlaments mit dem englischen auch die beiden Kirchen als die vereinigte Kirche von England und Irland proklamirt. Die Katholiken waren in der letzten Zeit von manchen Strafen befreit und wenn auch nicht anerkannt, doch geduldet worden; 1790 gab es in Irland 43 Dominikanerklöster. Im Jahr 1805 begann die Frage wegen der Emancipation der Katholiken, die jedoch erst im Jahre 1829 ausgesprochen wurde, wodurch dem Katholiken der Zugang zu jedem Staatsamt eröffnet wurde mit Ausnahme der Lord-Kanzlerschaft und der Lord-Statthalterschaft. Die katholischen Bischöfe sind übrigens als solche nicht Mitglieder des Parlamentes, auch dürfen sie nur in ihren Kirchen in Amtstracht erscheinen, alle Processionen außerhalb der katholischen Kirche sind verboten. Den Verkehr der Katholiken mit Rom und die Wahl der Bischöfe hat der Staat durchaus freigegeben. Am meisten drückte die Katholiken seit der Emancipation noch der Zehnte, der bei der Reformation auf die bischöfliche Geistlichkeit übergegangen war. Die Pfändungen führten häufig zu blutigen Auftritten, oder man suchte sich auf andere Weise dagegen zu sichern. Seit 1838 ward der Zehnte auf die Grundeigenthümer übertragen.

Im Jahre 1839 war die Bevölkerung Irlands der Confession nach auf folgende Weise über Irland vertheilt.

Provinz	Bischöfliche.	Röm. Katholische.	Presbyterianer.	Andere Protestanten.	Summe.
Armagh	517,722	1,955,123	638,073	15,823	3,126,741.
Dublin	177,930	1,063,681	2517	3162	1,247,290.
Cashel	111,813	2,220,340	966	2454	2,335,573.
Tuam	44,599	1,188,568	800	369	1,234,336.
	852,064	6,427,712	642,356	21,808	7,943,940*).

Nach dem amerikan. katholischen Almanach von 1852 besteht die römisch-katholische Kirche Irlands aus 4 Erzbisthümern und 24 Bisthümern:

*) Die Bevölkerung Irlands besteht nach dem Census von 1851 nur noch aus 6,515,794 Einwohnern. (Goth. geneal. Hofkal. 1857.)

Digitized by Google

	Priester.	Curates.	Kirchen.	Mönchsklöster.	Nonnenklöster.	Collegium.
I. Armagh	50	64	126	4	2	1
a) Londonderry.	37	57	70	—	1	1
b) Clogher	36	54	78	—	—	1
c) Raphoe	25	30	48	—	—	1
d) Down-Connor	32	25	82	—	—	1
e) Kilmore	40	47	90	—	—	1
f) Ardagh	38	50	68	1	—	—
g) Meath	66	71	142	2	4	2
h) Dromore	16	23	39	—	1	3
	340	421	743	7	8	11
II. Dublin	44	130	122	9	28	4
a) Kildare und Leighlin	45	72	113	2	11	2
b) Ossory	36	60	93	4	3	1
c) Ferns	37	59	100	3	6	1
	162	321	428	18	48	8
III. Cashel und Emly	44	59	90	4	2	—
a) Cork	30	44	72	5	7	—
b) Killaloe	51	65	120	1	2	—
c) Kerry	43	46	96	2	8	—
d) Limmerick	43	60	93	3	4	—
e) Waterford und Lismore	36	70	76	5	9	1
f) Cloyne und Ross	48	90	113	5	—	2
	295	434	660	25	32	3
IV. Tuam	52	62	113	2	3	1
a) Clonfert	20	18	44	4	1	1
b) Achonry	22	23	44	—	—	1
c) Elphin	42	51	81	3	1	—
d) Kilmacduagh u. Kilfenora	18	11	36	—	1	—
e) Galway	14	12	16	4	5	1
f) Killaloe	20	13	40	—	—	—
	188	190	374	13	11	4
Total-Summe	985	1366	2205	63	99	26

Der katholische Bischof bezieht seine Einkünfte aus seiner bischöflichen Pfarre, aus dem Kathedraticum, einer Abgabe, die jeder Pfarrer aus seinen kirchlichen Einkünften an den Bischof zu entrichten hat und aus den Dispensationsgebühren. Zur Wahl des Bischofs schlägt der Diöcesanklerus nach einem Gutachten der übrigen Bischöfe der Provinz dem Pabst drei Candidaten vor. Ein besonderes Capitel haben die Bischöfe nicht, nur ein Generalvicar steht jedem Bischofe zur Seite.

Die bischöfliche Kirche steht gegenwärtig in Irland unter der Leitung von zwei Erzbischöfen, dem von Armagh, dem Primas des Reiches und dem von Dublin. Die Zahl der Bischöfe beläuft sich auf 13, sie sollen aber bis auf 8 aussterben. Es sind die Bischöfe von Meath, *Kildare, *Clogher, Elphin (Kilmore), Leighlin und Ferns, *Dromore, *Down und Connor, Derry, *Cork, Limmerick, Cashel, Killaloe und Tuam (die mit einem Kreuz bezeichneten Bisthümer sollen eingehen). Die Bischöfe von Meath und Kildare haben den Vorrang, die übrigen Bischöfe ordnen sich nach der Consecration. Außerdem gibt es 139 Würdenträger, 178 Pfründner, 9 Dekane, 1456 Pfarreien, 833 Vikare. Die Bischöfe haben eine Einnahme von 128,808 Pfund, im Durchschnitt jeder 7000 Pfund; die Dekane und Capitel eine Einnahme von 85,635 Pfd., die Pfarrer ein Einkommen von 520,063 Pfd., im Durchschnitt jeder 370 Pfd., ein Vikar im Durchschnitt 68 Pfund. Von den Pfarrern haben 465 ein Einkommen zwischen 30—200 Pfd., 386 zwischen 200—400; 281 zwischen 400—600; 148 zwischen

Digitized by Google

600—800; 74 zwiſchen 800—1000; 48 zwiſchen 1000—1200; 23 zwiſchen 1200—1500; 20 zwiſchen 1500—2000; 10 zwiſchen 2000—2600; ein Pfarrer hat 2800 Pfund. Um eine gleichmäßigere Vertheilung der Einnahme zu bewirken, iſt auf alle Stellen über 200 Pfund eine Abgabe von 10—15 Procent gelegt, welche theils zur Verbeſſerung geringer Pfarrſtellen, theils zu Kirchenbauten verwendet wird. Manche Pfarrſtellen ſind combinirt, in manchen Pfarren genießt der eigentliche Pfarrer nur das Einkommen, das Amt verſieht ein Vikar, der zuweilen bei ſeinem geringen Einkommen noch einen andern Erwerbzweig ſuchen muß. Von den geiſtlichen Stellen vergibt die Krone 293, die Gutsbeſitzer 397, die Biſchöfe 1470, das Trinity Collegium 21. Die Presbyterianer in Irland ſind größtentheils Nachkommen ſchottiſcher Emigranten, in neueren Zeiten haben ſie ſich ſehr zu unitariſchen Grundſätzen hingeneigt. Die Geiſtlichen werden von den Gemeinden beſoldet, doch erhalten ſie jährlich ein Königliches Geſchenk, die Presbyterianer haben 452 Kirchen; ſie bilden 1 Synode, 5 Presbyterien und 200 Gemeinden. Die Seceders zählen 100 Gemeinden. Die Methodiſten, Quäcker, Baptiſten ꝛc. ſollen gegen 400 Kirchen und Bethäuſer haben.

Vgl. Beaumont, Irland in ſocialer, politiſcher u. religiöſer Beziehung. Bd. 1. 2. Braunſchw. 1840. W. Collier, Staats- u. Kirchengeſchichte Irlands. Berlin 1845. Rheinwald's Repertorium Bd. 5, S. 237. Bd. 8. S. 98. Bd. 9. S. 62. Bd. 13. 263. Bd. 30. S. 88. Bd. 37. Heft 1. **Kloſe.**

Irregularität (irregularitas) iſt der Mangel derjenigen kanoniſchen Eigenſchaften, von deren Beſitz der Erwerb und die Ausübung eines kirchlichen Ordo abhängt. Die Eigenſchaften, welche der Ordinandus beſitzen ſoll, ſind kanoniſch beſtimmt, d. h. ſie beruhen auf canones oder regulae, welche die Kirche darüber nach und nach erlaſſen hat. Es ſchließen ſich dieſelben zunächſt an die apoſtoliſchen Vorſchriften 1 Timoth. 3, 1 ff. 5, 22. Tit. 1, 6 ff. und, ſeit der Begriff des levitiſchen Prieſterthums auf den Klerus übertragen wurde, an die Feſtſetzungen des Alten Teſtaments, welche man in myſtiſcher Weiſe auslegte. Die Eigenſchaften ſelbſt laſſen ſich darauf zurückführen, daß der Ordinandus nicht durch Verübung eines Verbrechens infamirt ſey, oder daß ihm ein Mangel anhafte, der ihn unfähig oder unwürdig macht, den Ordo zu empfangen. Innocenz III. unterſcheidet im c. 14. X. de purgatione canonica (V, 33.) a. 1207 die: *nota delicti* und *nota defectus* impedientis ad sacros ordines promovendum: und darnach haben die ſpätern Kanoniſten die hierher gehörigen Impedimente alſo geſondert. Das frühere Recht bedient ſich zur Bezeichnung des aus ſolchem Mangel hervorgehenden Impediments verſchiedener Ausdrücke und Umſchreibungen. Seit Innocenz III. iſt irregularitas durch den kirchlichen Sprachgebrauch feſtgeſtellt (c. 33, X. de testibus [II, 20.] a. 1203).

Die griechiſche Kirche hat im Allgemeinen mehr die Grundſätze feſtgehalten, welche ſich bis zum ſechsten Jahrhunderte gebildet hatten (vgl. Canones Apostolorum, Conc. Neocaesar. a. 314. c. 9. (c. 11. dist. XXXIV.), Conc. Nicaen. c. a., Trullanum a. 692. can. 21.), während die evangeliſche Kirche ſich ſoweit auch ſpätere Anordnungen angeeignet hat, als dieſelben mit ihren Prinzipien überhaupt vereinbar ſind. Die Bekenntnißſchriften und Kirchenordnungen weiſen aber ſtets auf die oben genannten Stellen der heiligen Schrift ausdrücklich zurück.

I. Irregularität wegen eines Delikts. Der Apoſtel fordert, daß wer ein Amt in der Gemeinde übernehmen ſoll, untadelig ſey. Die kirchliche Disciplin hat nach und nach diejenigen Vergehen beſtimmt, welche die Irregularität begründen. Urſprünglich ſind es ſolche Delikte, um derer willen öffentliche Buße übernommen werden mußte, ſeit dem neunten Jahrhundert jedes offenkundige (delictum manifestum, notorium) und infamirende Verbrechen, wobei man ſich in der Praxis an das c. 87. de regalis juris und VI. (V, 12.) anſchloß: Infamibus portae non pateant dignitatum (vgl. c. 2. Cod. Just. de dignitatibus XII, 1. Constantin). Daneben ſind durch die Geſetze noch verſchiedene Vergehen, auch wenn ſie geheim bleiben (delicta occulta), ausgezeichnet, aus welchen gleichfalls die Irregularität hervorgeht, nämlich Ketzerei, Apoſtaſie, Schisma, Simonie,

Digitized by Google

Wiedertaufe, Erſchleichung der Weihen, Ordination ohne Feſthaltung der hierarchiſchen Stufen, Ausübung nicht empfangener Weihen, Vollziehung geiſtlicher Funktionen von Seiten eines Excommunicirten oder während des Interdikts, Uebertretung der Cölibatsgeſetze u. a. (ſ. *Thomassin*, vetus et nova ecclesiae disciplina P. II, lib. I, cap. LVI—LXV. *Ferraris*, bibliotheca canonica sive irregularitas Art. I. Nr. 11. Laspeyres im Artikel Ordination, in Erſch und Gruber, Encyklopädie S. 37 ff., wo auch die einzelnen Belege aus den Quellen angeführt ſind). Während die griechiſche Kirche im Weſentlichen hieran feſthält, hat die evangeliſche Kirche mancherlei Abweichungen, welche ſich aus der ihr fehlenden Hierarchie des Ordo, dem Wegfall des Cölibats u. ſ. w. erklären. Daß eine wegen Verbrechen beſtrafte Perſon nicht ordinirt werden kann, verſteht ſich von ſelbſt. Hat Jemand einen ſchlechten Ruf, ſo wächst der Gemeinde daraus ein Widerſpruchsrecht gegen die Anſtellung, falls derſelbe begründet iſt (vgl. preußiſches Landrecht Theil X. Tit. XI. §. 67. 68. 73. 103 ff.).

Von den nachtheiligen Folgen der Irregularität wegen eines Delikts befreit die römiſch-katholiſche Kirche durch Diſpenſation und zwar wegen geheimer Vergehen der Biſchof, ausgenommen im Falle einer abſichtlichen Tödtung (Concilium Trident. sess. XXIV. cap. 6. de reform. verb. sess. XIV. cap. 7. de reform.). Hier diſpenſirt der Pabſt, wie auch wegen offenkundiger Delikte, ſoweit nicht den Biſchöfen deßfalls die beſondere Fakultät verliehen iſt. In der griech. Kirche iſt dagegen von den älteren ſtrengen Satzungen nicht abgewichen, nach welchen die Irregularität wegen ſchwerer Verbrechen für immer fortdauert (*Thomassin* a. a. O. cap. LX. §. 12). In der evangeliſchen Kirche würde, falls die geiſtlichen Oberen eine Diſpenſation für zuläſſig halten ſollten, doch die Ordination eines Geiſtlichen Behufs der Anſtellung bei einer dem landesherrlichen Patronate untergebenen Gemeinde nicht ohne deren Zuſtimmung erfolgen können (vgl. über die Mitwirkung der Gemeinden bei der Beſetzung geiſtlicher Stellen, u. a. Moſer, allg. Kirchenblatt für das evangeliſche Deutſchland, 1855. S. 411 ff. 474 ff.).

II. Irregularität wegen eines Mangels. Die wegen Verübung eines Delikts entſtehende Irregularität begründet auch einen Mangel, indem der gute Ruf verloren geht (defectus famae); hier kommen aber verſchiedene andere Gründe, die an ſich als Defekte erſcheinen, in Betracht. Es gehören dazu 1) der *defectus aetatis*, der Mangel des kanoniſchen Alters. Die Beſtimmungen über das zur Ordination erforderliche Alter haben gewechſelt. Nach jetzigem Recht genügt für die niederen Weihen der römiſch-katholiſchen Kirche das angetretene ſiebente Jahr, in welchem die Vorausſetzung der Ordination, die Tonſur ertheilt werden kann (c. 4. de temporib. ord. in VI. [I, 9.] Bonifac. VIII. Conc. Trid. sess. XXIII. cap. 4. de reform.). Für den Subdiakonat iſt das angetretene 22ſte, für den Diakonat das 23ſte, für den Presbyterat das 25ſte, für den Epiſkopat das zurückgelegte 30ſte Jahr geſetzlich (Conc. Trid. sess. XXIII. cap. 12. de reform.). Der Pabſt kann jedoch davon diſpenſiren. In der griechiſchen Kirche wird für den Diakonat das 20ſte, für den Presbyterat das 30ſte Jahr auch jetzt noch, dem ältern Rechte gemäß, gefordert (Novella Justin. CXXXVII. cap. 1. Conc. Trullan. can. 12.). Die evangeliſche Kirche hat im Allgemeinen den Termin der Volljährigkeit, gewöhnlich das erreichte 25ſte Jahr als kanoniſches Alter angenommen, in Sachſen genügt das vollendete 21ſte Jahr. Diſpenſation iſt ſtatthaft. Die engliſche Hochkirche ſetzt als Regel für den Diakonus das vollendete 23ſte, für den Presbyter das 24ſte, für den Biſchof das 30ſte Jahr. 2) *defectus natalium* (legitimorum). Der Mangel ehelicher Geburt iſt der ältern Kirche kein Hinderniß (c. 8. dist. LVI. Hieronymus), findet ſich aber ſeit dem 9. Jahrh., jedoch nicht in voller Strenge (Concil. Meldense a 845 [in c. 17 Can. I. qu. VII.] verb. *Regino* de discipl. eccl. lib. I. c. 416 seq.). Man bezog ſich dabei beſonders auf die Kinder ordinirter Kleriker (Concil. Pictaviense a 1078 (c. 1. X. de filiis presbyterorum ordinandis vel non. I. 17.), Claramontan a. 1095 (vgl. c. 14 dist. LVI. Urban II.) u. a. m. ſ. überhaupt dist. LVI. Tit. X. I. 17. Lib. VI. I. 11. Conc. Trid. sess. XXV. cap. 15. de reform.) und rechtfertigte das Geſetz durch die Vorſchrift des Alten Teſtaments

Digitized by Google

5 Moſ. 23, 2. (vergl. c. 10. §. 6. X. de renunciat. I. 9. Innocent. III. a. 1206.) Dieſer Mangel kann aber gehoben werden a) durch Legitimation (c. 6. X. qui filii sint legitimi IV. 17. Alexander III.). b) Durch den Eintritt in ein Kloſter oder Stift von Regular-Kanonikern ((c. 11. dist. LVI. Urban II. verb. c. 1. X. de filiis presbyterorum cit.). Dieſe von Sixtus V. aufgehobene Beſtimmung erkannte Gregor XVI. 1591 wieder an. Solche Perſonen ſollen aber keine Prälatur erhalten. c) Durch Diſpenſation, welche für ordines minores und für majores, ſobald der Mangel geheim geblieben, vom Biſchofe, ſonſt aber für ordines majores und Beneficien, welche mit Seelſorge verbunden ſind, vom Pabſte ertheilt wird (c. 1. de filiis presbyterorum in VI. [I. 11.] vergl. c. 20. 25. X. de electione [I. 6.]). Die griechiſche Kirche erkennt dieſen Defekt nicht an (Thomaſſin a. a. O. cap. LXXXI. §. 4.), eben ſo wenig die evangeliſche, obgleich manche Juriſten den kanoniſchen Grundſatz als gemeinrechtlich betrachten (Wieſe, Kirchenrecht Th. III. Abth. I. S. 160. Eichhorn, deutſches Privatrecht §. 89. Deſſelben Kirchenrecht I. S. 704. Anm. 4.). 3) *defectus corporis.* Nach dem Muſter des Moſaiſchen Rechts (3 Moſ. 17, 12 folg.) forderte man ſchon zeitig, daß die Diener der Kirche nicht mit körperlichen Gebrechen behaftet ſeyen, welche ſie zur Verrichtung des Amts unfähig machten oder Anſtoß erregten (Constit. Apost. lib. VII. cap. 2. 3. Canones Apostolorum c. 76. 77.). Die Kirche wurde ſpäter ſehr ſtrenge, indem ſie jede körperliche Mißbildung für genügend erklärte, um irregulär zu machen (c. 2. dist. XXXIII. c. 7. dist. XXXIV. c. 1. dist. XXXVI. c. 1. 3. dist. LV. u. a.), kehrte aber doch nachher wieder zu dem früheren Grundſatze zurück (Tit. X. de corpor. vitiatis ordinandis vel non I. 20.). Darnach ſind von der Ordination ausgeſchloſſen Stumme, Taube und Blinde (Con. Apostol. 77. c. 6. X. de clerico aegrotante vel debilitato. III. 6.), auch Einäugige, namentlich wenn ihnen das linke Auge fehlt (oculus canonis), da bei'm Leſen der Meſſe das Miſſale an der linken Seite liegt (c. 13. dist. LV.), Lahme (c. 10. dist. LV. c. 56. dist. I. de consecr.), Epileptiſche (c. 1. 2. Can. VII. qu. II. c. 21. X. de electione I. 6.), Ausſätzige (c. 3. 4. X. de clerico aegrot. III. 6.), ſolche, die ſich ſelbſt verſtümmelt haben (c. 21 seq. Apost. c. 7. seq. dist. LV.), Hermaphroditen (*Ferraris*, bibliotheca canonica s. h. v.). In einzelnen Fällen iſt Diſpenſation auch hierbei möglich, wie namentlich wenn bei'm Mangel des linken Auges die ſtärkere Sehkraft des rechten Auges Erſatz bietet (Ferraris a. a. O. s. v. irregularitas Art. I. nro. 12). Die griechiſche Kirche hat das urſprüngliche Prinzip immer feſtgehalten und die Anwendbarkeit deſſelben in der evangeliſchen Kirche erſcheint vollkommen gerechtfertigt. 4) *defectus animae.* Mangel der geiſtigen Fähigkeit, weßhalb Wahnſinnige, Blödſinnige u. ſ. w. unfähig ſind. (c. 2—5. dist. XXXIII.) 5) *defectus scientiae*, der Mangel ausreichender wiſſenſchaftlicher Bildung. Mit Anknüpfung an verſchiedene Ausſprüche des Alten Teſtaments (Jerem. 1, 9. Hoſea 4, 6. Maleachi 2, 7. u. v. a.) forderte die Kirche ſchon zeitig von ihren Dienern Kenntniſſe, da ſie das Volk belehren ſollten (vgl. dist. XXXVI.—XXXVIII. u. a.), und darauf drang ebenſo die weltliche Geſetzgebung (Novella V. VI. cap. 4. u. v. a., Capitularien Karls d. Gr. Rettberg, Kirchenq. Deutſchlands Bd. II. §. 124.). Mit Rückſicht auf die einzelnen Ordines ſind die Erforderniſſe ſpäterhin genauer beſtimmt worden. Das Tridentiniſche Concil ſchreibt deßhalb vor: Prima tonsura non initientur, qui sacramentum confirmationis non susceperint et fidei rudimenta edocti non fuerint, quique legere et scribere nesciant. — Minores ordines iis qui saltem latinam linguam intelligant... conferantur — Subdiaconi et diaconi ordinentur... in minoribus ordinibus jam probati, ac libris et iis quae ad ordinem exercendum pertinent instructi. — Qui... ad ordinem presbyteratus assumuntur.... ad populum docenda ea, quae scire omnibus necesse est ad salutem, ac ministranda sacramenta diligenti examine praecedente idonei comprobentur. — Quicunque posthac ad ecclesias cathedrales erit assumendus.... antea in universitate studiorum magister sive doctor aut licentiatus in sacra theologia vel jure canonico merito sit promotus, aut publico alicujus academiae testimonio idoneus ad alios docendos ostendatur (Concil. Trid. sess. XXIII. cap. 4. 11.

Digitized by Google

13. 14. de reform. sess. XXII. cap. 2. de reform.). Dispensationen hiervon sind nicht statthaft, doch kann durch den Pabst bestimmt werden, daß derjenige, dem der betreffende Ordo ertheilt wird, obgleich ihm die Kenntnisse fehlen, so lange denselben nicht ausübe, bis er diesen Mangel gehoben hat. Sonst müßte der Ordinirte entsetzt werden (c. 15. X. de aetate [I. 14.]). Die evangelische Kirche hat auf die Voraussetzung der Kenntnisse seit Beginn her ein hohes Gewicht gelegt, wie aus den Festsetzungen der Kirchenordnungen erhellt (m. s. die Uebersicht in Richter's Kirchenordnungen des 16. Jahrh. Bd. II. S. 512). Es sind deshalb auch gewöhnlich zwei oder drei Prüfungen vorgeschrieben, nämlich ein Examen pro licentia concionandi (Candidatenprüfung), pro ministerio (Wahlfähigkeitsprüfung), pro munere (Beförderungsprüfung). Statt der letztern findet mitunter nur ein Colloquium statt (m. s. z. B. für Preußen die Instruction vom 12 Febr. 1799 nebst Ergänzungen, für Sachsen die Verordnung vom 24. Mai 1833 u. a. s. v. Moser, allg. Kirchenblatt für das ev. Deutschl. 1852 folg. in den Registern s. v. Candidaten). 6) *defectus fidei*, Mangel an Glaubensstärke. Im Anschlusse an das Wort des Apostels (1 Timoth. 3, 6; 5, 22.), man solle keinen νεόφυτος, Neubekehrten sofort zum Diener bestellen, hat die Kirche verordnet, es sollen Personen nach ihrem Uebertritt zu ihr nicht alsbald ordinirt werden (Canon. Apost. 79. Conc. Nicaen. 325 c. 2. [c. 1. dist. XLVII.]), Gregorius a. 599 (c. 2. eod.), und besonders nicht solche, welche sich auf dem Krankenbette taufen ließen (clinici). Conc. Neocaesar. a. 314 c. 12. (c. 1. dist. LVII.). Die frühere Strenge gegen Kinder und Enkel von Häretikern hat die Kirche späterhin aufgegeben, überhaupt den Defekt Neubekehrter nicht angenommen, wo es an sicherem Beweise von Glaubenskraft solcher Personen nicht fehlt (c. 7. X. in fine de rescriptis (I. 3.), und dazu Gonzalez Tellez im Commentar Nro. 7. folg. vgl. *Lancelott*, instit. jur. can. lib. I. tit. VII. §. 12.). Als Regel wurde aber auch späterhin festgehalten, daß kein Neophyt sogleich zu höhern kirchlichen Stellen befördert würde (s. c. 1 seq. dist. LXI.) und dies hat auch die griechische Kirche nicht aufgegeben (Synod. I. et II. a. 861 c. 17.). In der evangelischen Kirche ist früher bisweilen verordnet, daß Proselyten kein Kirchenamt erhalten sollen, doch hat die Praxis dies geändert. 7) *defectus perfectae lenitatis*, Mangel der Sanftmuth. Er wird bei denjenigen angenommen, welche den Grundsatz verletzt haben: ecclesia non sitit sanguinem. So, wer im Kriege Blut vergossen hat (Concil. Tolet. I. a. 400 c. 8. [c. 4. dist. LI.], Innocent. I. a. 404 [c. 1. eod.]. c. 24. X. de homicidio [V. 12.] Honorius III.) Desgleichen wer in einem Criminalgerichte als Ankläger, Zeuge, Notar, Richter und Vollstrecker bei einem Todesurtheil mitgewirkt (Conc. Tolet. IV. a. 633 c. 31. Conc. Tolet. XI. a. 675 c. 6. [c. 29. 30. Can. XXIII. qu. VIII.). c. 5. 9. X. in clerici vel monachi negotiis secularibus se immisceant III. 50. vgl. c. 21. X. de homicidio. V. 12. u. a. m. s. besonders auch die Glosse zu c. 1. dist. LI. ad v. sacerdotium). Auch die Ausübung der Chirurgie, soweit sie im Brennen oder Schneiden besteht (quae ad ustionem vel incisionem inducit) macht irregulär (c. 9. X. cit. III. 50.) 8) *defectus sacramenti* (matrimonii), Mangel der Monogamie. Das apostolische Wort: der Bischof und Diakonus sey Eines Weibes Mann (1 Tim. 3, 2. 12. Tit. 1, 6.) wurde in der Kirche nicht bloß auf das Verbot der wahren gleichzeitigen Bigamie (bigamia vera seu simultanea), sondern auch auf die zweite Ehe (bigamia successiva) bezogen (dist. XXVI. c. 1. 2. dist. XXXIII. Tit X. de bigamis non ordinandis I. 21. u. a.). Durch Interpretation dehnte man den Begriff der irregulär machenden Bigamie auch auf den Fall aus, wenn Jemand sich mit einer Wittwe oder mit einer Geschwächten verheirathete (bigamia interpretativa) c. 2. dist. XXXIII. c. 10. 13. dist. XXXIV. c. 8. dist. I. c. 10. §. 6. X. de renunciatione I. 9. c. 33. X. de testibus II. 20. c. 4. 5 7. X. de bigamis non ord. I. 21. Novella Justiniani VI. cap. I. §. 3. cap. V. CXXIII. cap. XII.). Auch zog man dahin den Fall der Fortsetzung der Ehe mit einer ehebrecherischen Frau (c. 11. 12. dist. XXXIV.). Endlich beurtheilte man auch als ähnlich einem Bigamus denjenigen, welcher nach Ablegung des Gelübdes der Keuschheit, durch Eingehung einer spirituellen Ehe mit der Kirche,

Digitized by Google

als Mönch oder nach Erlangung einer höhern Weihe ſich mit einer Jungfrau verheirathete (bigamia similitudinaria) c. 24. Can. XXVII. qu. I. (Conc. Ancyr. a. 314). In dieſem letztern Falle tritt die Irregularität ein: non propter sacramenti defectum, sed propter affectum intentionis cum opere subsecuto: wie Innocenz III. in c. 4. u. 7. X. de bigamis non ord. ausdrücklich erklärte. In ihm liegt ein wahres Delikt, von welchem der Biſchof diſpenſirt (c. 4. X. de clericis conjugatis IV. 3. c. 1. X. qui clerici vel voventes matrim. contrahere possunt. IV. 6.). Von der Bigamie ſelbſt diſpenſirt der Pabſt, wenn es ſich um höhere Weihen handelt, der Biſchof, wenn um niedere (ſ. Gloſſ. zum c. 17. dist. XXXIV. und zum c. 2. X. de bigamis non ord.). Die griechiſche Kirche befolgt dieſelben Grundſätze, während die evangeliſche in der mehrfachen Ehe, auch mit einer Wittwe, nichts Tadelnswerthes findet (ſ. Röm. 7, 2. 3. 1 Kor. 7, 39.). 9) *defectus famae*, Mangel des guten Rufs. Ueber die mannigfachen hieher gehörigen Fälle, welche von denjenigen verſchieden ſind, in welchen eine Irregularität wegen eines Delikts eintritt (ſ. oben I.), vgl. man *Ferraris*, bibliotheca canonica s. v. irregularitas Art. I. nro. 12 a. E. Phillips, Kirchenrecht Bd. I. §. 53. 10) *defectus libertatis*, Mangel der Freiheit. Wer nicht über ſich ſelbſt freie Beſtimmung treffen kann, darf nicht ordinirt werden, bis die Einwilligung derjenigen Perſonen ertheilt iſt, von welchen er abhängt. Sklaven und eigene Leute bedürfen daher der Zuſtimmung ihrer Herren (Canones Apostolorum c. 82. c. 1. 2. 4 seq. 12. 21. dist. LIV. c. 37. Can. XVII. qu. IV. Tit. X. de servis non ordinandis. I. 18.). Sie erlangen aber die Freiheit, ſobald ſie mit Wiſſen des Herrn ordinirt ſind; ſind ſie ohne ſein Wiſſen ordinirt, ſo können ſie binnen Jahresfriſt reklamirt werden (Novella Justiniani CXXIII. cap. XVII. Auth. Si servus (hinter c. 37.) Cod. de episcopis et clericis I. 3.). Das deutſche Recht hat dies aufrecht erhalten (Capitulare ecclesiasticum a. 789 cap. 23. 57. Cap. Aquisgranense generale a. 817 cap. 6. u. a. (*Pertz*, Monumenta Germaniae Tom. III. fol. 58. 62. 207.) Concil. Tribur. a. 895 (c. 2. dist. LIV.) u. a. Daher erklärt auch die Münſter'ſche Eigenthumsordnung vom 10. Mai 1770 IV. 3. §. 2. 4. den Eintritt in den geiſtlichen Stand mit der Leibeigenſchaft für unvereinbar. Indeſſen finden ſich doch öfter im Mittelalter Geiſtliche, welche in ihrer Abhängigkeit als Miniſterialen von den bisherigen Herrn, wenn gleich unter gewiſſen Beſchränkungen, verbleiben (m. ſ. v. Fürth, die Miniſterialen. Cöln 1836. §. 272. S. 462—465). Ebenſo ſollten diejenigen, welche zu Communal- oder Staatsverpflichtungen obligirt waren, wie die Decurionen, Curialen, Officialen ſich davon frei machen, ehe ſie ordinirt werden durften (Cod. Theodos. tit. de decurionibus. XII, 1. c. 12. 53. Cod. Just. de episcopis et clericis I. 3. Novella CXXIII. cap. I. pr. §. I. cap. XV. Auth. Sed neque curialem Cod. de episcopis et clericis I. 3. — c. 1—3. dist. LI. c. 3. Can. XXIII. qu. VI. u. a.). Wer Rechnung abzulegen hat, ſoll dies zuvor thun (Conc. Carthag. a. 348 c. 8. und c. 3. dist. LIV. cap. un. X. de obligatis ad ratiocinia ordinandis vel non I. 19. c. 1. dist. LV. (Gelasius 494) c. 1. dist. LIII. (Gregor I. 598). Wer verheirathet iſt, bedarf des Conſenſes der Frau, welche dann zugleich das Gelübde der Keuſchheit ablegen oder ſich in's Kloſter begeben ſoll (ſ. c. 6. dist. XXVIII. [Concil. Arelat. II. 461?] c. 8. X. de clericis conjugatis [III. 3.] Innocent. III. a. 1207 vgl. c. 5. 8. X. de conversione conjugatorum [III. 32.) Alex. III. c. 4. de tempor. ordinat. in VI. [I. 9.] Bonifac. VIII.). Nach griechiſchem Kirchenrechte iſt auch der Presbyter verheirathet und nur für den Fall, daß er zum Biſchofe erkoren werden kann, muß die Frau ſich in's Kloſter begeben (Conc. Trullan. a. 692 c. 48.). Kinder bedürfen des Conſenſes der Eltern, bis ſie zur Pubertät gekommen ſind (das 14. Jahr erreicht haben) c. 1. Can. XX. qu. II. ſ. c. 5. dist. XXVIII. vgl. preuß. Landrecht Th. II. Tit. XI. §. 60. »Niemand darf ohne Vorwiſſen und Genehmigung derjenigen, deren Einwilligung zur Wahl einer Lebensart erfordert wird, zu einem geiſtlichen Amte ſich beſtimmen« verb. Thl. II. Tit IX. §. 109 folg.

Im Allgemeinen vgl. noch *Thomassin*, vetus et nova ecclesiae disciplina P. II. lib, I. cap. LXII.—XCII. Phillips, Kirchenrecht Bd. I. §. 46—53. H. F. Jacobſon.

Digitized by Google

Irrthum bezeichnet im gemeinen Leben wie im wiſſenſchaftlichen (logiſchen, pſychologiſchen) Sprachgebrauche theils die vorſtellende Thätigkeit unſeres Geiſtes, in welcher er, ohne es zu wollen, von der Wahrheit abweicht, theils das Erzeugniß jener Thätigkeit, die falſche Vorſtellung, das unrichtige Urtheil ſelbſt, daher »ein geſetzwidriges Fürwahrhalten« (Fries). Der Begriff gehört alſo zu denjenigen, welche der Wahrheit, d. i. der Uebereinſtimmung unſrer Gedanken mit dem Sein, des Seins mit ſich ſelbſt entgegengeſetzt ſind. Iſt die Lüge ein Nichtwollen der Wahrheit, ſo iſt der Irrthum ein Abirren von derſelben. Das deutſche Irren, verwandt mit dem lateiniſchen errare, bedeutet urſprünglich das zielloſe Hin- und Herwandern und dadurch Verfehlen des rechten Weges; ähnlich das hebräiſche שְׁגָגָה oder שגג, שוג (davon שְׁגָגָה, Pred. 5, 5. מִשְׁגֶּה, 1 Moſ. 43, 12. מְשׁוּגָה, Hiob 19, 14.). Die Urſachen ſolches Abirrens liegen nicht in den Sinnen und ihren Wahrnehmungen ſelbſt, ſondern im falſchen Urtheile darüber; dies aber entſpringt theils aus dem Verſtande, welcher ſich durch Täuſchung der Sinne oder durch unrichtige Verknüpfung der Vorſtellung zu falſchen Urtheilen verleiten läßt, theils aus der Sophiſtik des Willens, welche Luſt oder Unluſt, Neigung oder Abneigung über die thatſächliche Wahrheit entſcheiden läßt (J. J. Fries, neue oder anthropologiſche Kritik der Vernunft. 2. A. 1. Bd. Heidelb. 1828. S. 403—405). In beiderlei Beziehung hat der Irrthum eine Bedeutung für die Theologie: in erſterer z. B. für die Bibel insbeſondere die Textkritik (ſ. d. Art.). Aber viel durchgreifender iſt die religiöſe Bedeutung, welche letzteres hat: was das Herz wünſcht, das glaubt es, das hält es feſt. In dieſem Sinne iſt der Irrthum (תּוֹעָה Jeſ. 32, 6. תָּעָה, 21, 4.) ſittlich verantwortlich und die Irrenden ſind zugleich Thoren, ſolche die von Gottes Gebot abweichen (29, 24. Pſ. 95, 10.). Das iſt das πλανᾶσθαι, die πλάνη im Neuen Teſtament (1 Theſſ. 2, 3. 2 Petr. 2, 18. καταλιπόντες ἐνθεῖαν ὁδὸν ἐπλανήθησαν V. 15.), welches geradezu in den Begriff der völligen Verderbtheit, der Laſterhaftigkeit übergeht (Jak. 5, 20.). Der Irrthum ſteht mit der Sünde im nächſten Zuſammenhange, erzeugt ſie oft und wird durch ſie erzeugt. Daneben iſt er in dem Contraſt, den er hervorruft, eine reiche Quelle des Komiſchen, in den Mißverſtändniſſen, die er erzeugt, eine nie verſiegende Quelle des Streits; ja der Irrthum wirkt ſogar als eine große Macht (2 Theſſ. 2, 11. ἐνέργεια πλάνης).

Solche Irrthümer können ein Herz von Grund aus verkehren und insbeſondre durch Vorurtheile (welche an ſich nichts Irriges, ſondern nur vorläufige, der Prüfung erſt bedürftige, oftmals tief wahre Urtheile ſind) zum Fanatismus (ſ. d. A.), oft ſelbſt zu den ärgſten Greuelthaten führen. Aus ihnen entſpringt auch zum großen Theile die häretiſche Meinung, welche dann durch Antheilnahme des Herzens und Willens zu den hartnäckigſten und gefährlichſten Häreſieen (ſ. d. A.) geſteigert werden kann. Auf dieſen Urſprung des Irrthums weiſt tief und kräftig hin der Philosophe inconnu (St. Martin ſt. 1804) in ſeiner Schrift: des Erreurs et de la Vérité Edimbourg 1782, deutſch von M. Claudius 1795). Es wird darnach zwiſchen verſchuldetem und unverſchuldetem, überwindlichem und unüberwindlichem Irrthum unterſchieden — freilich relative, aber für die ſittliche Beurtheilung doch ſehr wichtige Unterſchiede. Ein Theil der Irrthümer wird überwunden durch Gewinnung vielſeitiger klarer Anſchauungen und wohl begründeter Kenntniſſe, ſo wie durch richtige Verknüpfung derſelben unter einander, ein Theil durch Ueberwindung der Trägheit, welche der vollen Entwicklung des Gedankens im Wege ſteht, ein dürftiger Theil derſelben durch Entfernung der Täuſchungen, in welche das Herz mit ſeinen Neigungen und Abneigungen, das Gefühl mit ſeiner Luſt und Unluſt uns verwickelt.

Vgl. G. Walch, philoſ. Lexicon. Leipz. 1733. Erſch und Grubers Encyklopädie II, 24. (von Dr. K. H. Scheidler in Jena). Gründlich J. H. Lambert (neues Organon. 2. Bd. Leipz. 1764. S. 217 ff.: Phänomenologie oder Lehre von dem Scheine (dem ſinnlichen, pſychologiſchen und moraliſchen). Ueber die Natur und die Grenzen des Irrthums ſind die Logiker, über die Verpflichtung und die Art, ihn entweder allmählig oder raſch zu entfernen, die Moraliſten nachzuleſen. Iſt die Wahrheit ein Gut, ſo iſt

Digitized by Google

der Irrthum immer mehr oder weniger ein Uebel und man kann nicht bestimmen, wie gefährlich ein scheinbar unschuldiger Irrthum unter Umständen werden kann. Viel Treffliches darüber in Fr. V. Reinhards System der christl. Moral (I, 2, 2. §. 107 ff.). Man theilt die Irrthümer wohl in theoretische und praktische ein, je nachdem sie bloß auf das Erkennen oder zugleich auf das Handeln Einfluß haben; ferner in ursprüngliche und abgeleitete, je nachdem sie entweder selbst aus einem falschen Scheine, oder erst mittelbar aus einem bereits vorhandenen Irrthume herstammen. Wird endlich aus einem Irrthume als Prinzip falsch geurtheilt, so heißt jenes der Grundirrthum, error radicalis, *πρῶτον ψεῦδος*. Daran schließt sich der in der Glaubenslehre so bedeutende Unterschied zwischen fundamentalem und accidentellem oder nicht fundamentalem Irrthum an; letzterer kann im Menschen vorhanden seyn ohne den Grund des religiösen Lebens umzustürzen, wird aber doch immer leicht gefährlich, wenn er eigensinnig festgehalten wird oder unberichtigt stehen bleibt, 1 Kor. 3, 11—15. L. Pelt.

Irving; Irvingianer. Der Irvingianismus ist entsprungen aus dem Boden englischen Christenthums; seine Entstehung schließt sich eng an eine allgemeinere Bewegung des christlichen Lebens, welche in England seit Anfang dieses Jahrhunderts stattfand, an; auf den Mann, nach welchem er benannt wird, ist er, seinem ersten Ursprung, nicht aber seinem gesammten Karakter nach zurückzuführen.

Der lebhafte religiöse Aufschwung, welcher, besonders gefördert durch den Eindruck der politischen Erschütterungen seit dem Schlusse des vorigen Jahrhunderts, im englischen und schottischen Protestantismus eintrat, nahm, entsprechend dem Karakter dieses Protestantismus überall vorzugsweise eine praktische Richtung; man vergleiche die Thätigkeit der Bibel- und Missionsgesellschaften; die rüstigen Vertreter des neu erwachten Geistes eiferten besonders für Christianisirung auch des gesammten Volkslebens, gerade auch an die höchsten Stände und an die Träger der öffentlichen Gewalt ihre Ermahnungen wendend; die innere Mission unter den untern Volksklassen regte besonders Chalmers in Schottland und von Schottland aus an. Je unbefriedigender dem nach Außen strebenden Eifer die Außenwelt war, desto ungestümer wurde bei vielen Tausenden theils das Rufen nach reicherer Ausgießung der Geisteskräfte von oben, theils das Drängen nach der einzig wahren Verwirklichung des Gottesreichs durch Christi Wiederkunft und das Nachspüren nach den Aufschlüssen, welche hierüber die Schrift geben könnte. Das gehörte und gehört noch zum allgemeinen Karakter der religiösen Neubelebung Schottlands und Englands, soweit es nicht nachher gelungen ist, Theile des Stromes in's englisch hochkirchliche Bett zu leiten. Gebetszusammenkünfte (Prayer Meetings) breiteten sich blühend aus unter den verschiedenen protestantischen Denominationen; dazu, daß durch Gebetsvereine eine neue Geistesausgießung errungen werden sollte, hatte besonders Haldane Stewart in einer eigenen Schrift gerathen. Ebenso war jene »apokalyptische Stimmung« längst, ehe es einen Irvingianismus gab, verbreitet und ist es noch jetzt bei außerordentlich vielen Predigern und Laien.

Eduard Irving nun wurde am 15. August 1792 zu Annan, in der schottischen Grafschaft Dumfries geboren, von Eltern aus dem Bürgerstande, und von diesen christlich aufgezogen. Aus seiner Kindheit wird berichtet, daß er, neben sonst geringerem Erfolg im Lernen, besondere Gabe für Mathematik zeigte; zum Theologiestudium bestimmt, erwarb er sich reiche Kenntnisse auf dem Gebiet allgemein humanen Wissens und Bekanntschaft mit der vaterländischen theologischen Literatur, während dafür, daß er in theologische Wissenschaft auch selbständig und methodisch eingedrungen wäre, zum mindesten keine Proben vorliegen. Aufrichtigen, warmen, feurigen religiösen Sinn hat ihm Niemand je abzusprechen gewagt. Und wo er diesen Sinn aussprechen sollte, da ergoß sich sein Inneres zugleich in Kundgebungen reicher, mitunter überreicher Phantasie und in großer Kraft und Gewandtheit der Sprache. Dazu kam der Eindruck, welchen sein Aeußeres machte: eine erhabene Gestalt, schön und voll Leben, erstarkt durch Leibesübungen von Kindheit an. Chalmers lernte seine Persönlichkeit und seine Predigtgabe hochschätzen und

Digitized by Google

nahm ihn 1819 als Gehilfen nach Glasgow; ſelbſtändig aber zu werden und Aufſehen zu machen begann er erſt, als 1822 eine ſchottiſche Gemeinde ihn als Paſtor berief.

Außerordentlich groß war der Beifall, den er in London als Prediger fand, beſonders auch bei der ſogen. gebildeten höheren und höchſten Welt. Sein Streben war, ſie zur Buße zu rufen, — in den Gehorſam unter die Gebote und Lebensordnungen der heil. Schrift, wie denn auch der geſunkene Volkszuſtand nur durch die im Wort Gottes verordneten Mittel, durch eine dem Wort Gottes gemäße Verfaſſung, ſich herſtellen laſſe. Angezogen haben ſeine Predigten, ſowie dann auch ſeine denſelben Zweck anſtrebenden Schriften durch ihre natürliche Friſche und kraftvolle Originalität, durch die blühende Sprache und gewiß beſonders auch durch die Gewandtheit, mit der er auf all den verſchiedenen Gebieten des Lebens, beſonders auch des politiſchen und des ſogen. gebildeten Lebens, ſich zu bewegen verſtand. In dieſem Stücke mag er zu ſehr ſich gefallen haben. Oft wird ſein Reichthum auch ſchwülſtig. Die Hauptſache aber iſt, wie der eigentliche Inhalt des Chriſtenthums ſelbſt ſchon damals ihm ſich geſtaltet zu haben ſcheint; neben der lebendigen, offenen und lauteren, gewaltigen und oft ſtürmiſchen Mahnung und Warnung, welche ihm fortwährend entſtrömt, fehlt es am tiefen, ruhigen, einfältigen Blick erſt auf die Zuſtände, welche das Chriſtenthum vorausſetzt, auf die allgemeine und auch fernerhin immer noch anklebende natürliche Macht der Sünde, und ſo dann auch auf die tiefen und vollen, wenn gleich noch mehr verborgenen Gaben der verſöhnenden, und auf die ſtillen, langſamen und dennoch ſicheren Wege der heiligenden und vollendenden Gnade. Was das erſte betrifft, ſo ging vielmehr »ſein Streben meiſt darauf hinaus, den Menſchen von ſeiner hohen Würde und Gottähnlichkeit zu überzeugen, um darauf Ermahnungen zu gründen zu einem dieſem hohen Urſprung entſprechenden Lebenswandel.« Was das Andere anbelangt, ſo ſehen wir ihn weit weniger auf die uns ſchon gewordene Heilandsgnade als auf den wiederkehrenden Herrſcher, Richter und Vollender hinweiſen; hierauf hin ſteht begeiſtert und ungeduldig ſein Sinn gerichtet; und Zuhörer und Leſer warnt er, ſich nicht täuſchen zu laſſen durch die Ruhe, die der hereinbrechenden Sündfluth vorangehe, er ruft ſie auf, zu ſchauen die Zeichen der Zeit in dem geheimen, wüthenden, antichriſtlichen Treiben der Revolutionäre, im Bürgerkönigthum, in der ſtets wachſenden Herrſchaft der Volksſtimme, und ſich gefaßt zu machen auf die große Kriſis für Kirche und Staat, auf den Sturm, der über die ganze Erde ſich ausbreiten werde.

Zu eindringendern Unterſuchungen dogmatiſchen Inhalts ſcheint ihn nie ein theoretiſches Intereſſe veranlaßt zu haben. Wir hören ihn die Prädeſtinationslehre wegdeuten, ohne daß er näher auf die Lehre ſelbſt eingegangen oder in Streit mit Andern darüber gerathen wäre. Aber ihn, der ſicher zu nichts weniger als zu klarem und ſcharfem, eigentlich dogmatiſchem Urtheilen organiſirt war, reißt dann ein vermeintliches, praktiſch religiöſes Intereſſe zu einem Angriff gerade auf eine Hauptlehre des Chriſtenthums fort; ſeit 1827 vernimmt man, daß er »die Sündloſigkeit Chriſti läugnet,« d. h. daß er, um die menſchliche Natur Chriſti als eine wahre, der unſrigen ganz gleiche anſehen zu können, auch in ihr ebenſo wie in der unſrigen innere Neigungen zur Sünde annimmt, welchen Chriſtus nur nie, wie wir alle es thun, ſoll nachgegeben haben. Irving legt dem Fleiſche Chriſti demgemäß ausdrücklich das Prädikat bei, daß es ſündhaft geweſen ſey. Unſtreitig war es ihm mit dem religiöſen Intereſſe, auf welches er hiebei ſich berief, innig ernſt: was ſoll, ſagt er, ein Gottmenſch für uns, der doch nicht wahrhaft uns gleich geworden iſt und dem daher auch wir nicht wahrhaft nachfolgen können? Aber ebenſo unbeſtreitbar iſt, daß er, ſeine Vorausſetzungen blindlings mit einem gewiſſen Fanatismus verfolgend, vornweg ſchlecht Acht hatte auf das Bedürfniß, durch dieſen Chriſtus, ehe von Nachfolge die Rede ſeyn kann, erſt als durch einen Reinen verſöhnt zu werden, ja daß ihm über jenen Vorausſetzungen auch das, was zur Mittheilung eines neuen ſittlichen Lebens ſelbſt gehört, im Dunkeln blieb. Denn auch den wahren Begriff der Wiedergeburt als Neuſchöpfung von oben finden wir bei ihm nicht: nicht eine neue Perſon wird geſchaffen, nicht einmal weſentlich Neues in die alte Perſon hineinerzeugt; Wieder-

Digitized by Google

geburt iſt bloß »Aufrechthaltung der alten Subſtanz in ihrem gegenwärtigen Zuſtande durch die Einwirkung der unſichtbaren Gottheit« (Worte aus Irvings Schrift: On the human nature of Christ in Hohls Bruchſt. a. d. Leben Irv.); da hören wir denn weiter, daß Chriſtus ſelbſt ſo auch iſt wiedergeboren worden, nur daß bei ihm ſchon von Anfang an ſolche Einwirkung auf ſein gefallenes Fleiſch geſchah und er dann auch von Anfang über dieſes Fleiſches Lüſte ſiegte: er »befand ſich vom erſten Augenblick an in dem Zuſtand eines wiedergebornen Menſchen,« und der Geiſt Gottes, ihm ohne Maß innewohnend, »machte eben dadurch ſeine Wiedergeburt wirkſam zur Vollkommenheit ſeines Glaubens in ſeiner Heiligkeit und zur vollkommenen Unterwerfung der Begierden der gefallenen Menſchheit;« heilig iſt er geworden durch die gleichen Mittel wie die wiedergeborenen Chriſten: nur unter dieſer Bedingung kann er »das Haupt der Wiedergeburt« genannt werden. Einen Unterſchied muß dann freilich Irving doch wieder machen zwiſchen der Geiſteseinwirkung, welche auf die Chriſten geſchieht, und derjenigen, welche auf Chriſtum geſchah, damit dieſer nicht gar bloß zum äußerlichen Vorbild für uns werde. Die Wirkung auf uns nämlich ſoll von dieſem ſelbſt aus erfolgen, ſofern nämlich zwar ſeine Seele ein »beſchränktes Weſen« iſt, der heilige Geiſt jedoch nunmehr als »von Chriſtus ausgehend und in die Grenzen jedes Raumes und jeder Zeit eindringend« gefaßt wird (in der ſpäteren Schrift: »die Kirche mit ihrer Ausſtattung von Heiligkeit und Macht. Aus d. Engl. überſ. Stuttg. 1845« in Tholuck liter. Anzeig. 1848. S. 256, Stud. u. Krit. 1849. S. 211). — Der Mangel an dogmatiſcher Schärfe zeigt ſich bei dieſen Theorieen z. B. von vorn herein darin, daß der Unterſchied zwiſchen natürlicher Schwäche und natürlichen Trieben und zwiſchen Sündhaftigkeit und ſündhaften Trieben verkannt erſcheint: wenn »die körperlichen Triebe täglich ihre natürliche Speiſe verlangen,« ſo ſoll damit, daß denſelben die zur Befriedigung nöthigen Dinge verſagt ſind, unmittelbar ſchon ein eigentlicher verſucheriſcher innerer Reiz gegeben ſeyn (vgl. Hohl S. 90. 91). — Nur deſto heftiger aber poſtulirt Irving; und »verflucht« iſt ihm nun ſchon Jeder, der trotz ihm noch lehrt, Chriſtus habe Adams ungefallene Subſtanz an ſich genommen. — Es erhellt, wie ſehr hiedurch beſtätigt iſt, was ſchon über den urſprünglichen Karakter ſeiner Predigt- und Lehrweiſe bemerkt werden mußte. Auch den Anknüpfungspunkt für ſeine bald weiter hervortretenden Anſichten von der chriſtlichen Vollendung haben wir jetzt bereits: damit Chriſtus uns ein Vorbild werden könne, ſoll er ſündhafte Natur gehabt haben; und nun, lehrt nachher Irving weiter, ſoll auch ſein ganzes Vorbild an uns erfüllt werden: wir haben folglich auch die Pflicht auf uns, die gleichen Wunder und Werke zu verrichten, welche von ihm auf Erden verrichtet wurden (Hohl S. 157 ff.). Das ungemeſſene Selbſtgefühl, mit welchem Irving ſchon dort das Anathema über ſeine Gegner ausſprach, iſt daſſelbe, mit welchem er den ferner gefaßten Anſichten ſich hingab und ihre Anerkennung forderte.

Irving nahm Theil an einem Verein von Männern, welche ſich verbunden hatten zu gemeinſamem Gebet und gemeinſamer Betrachtung und Ergründung der Weiſſagungen der heil. Schrift, beſonders der Apokalypſe; es werden über 40 Theilnehmer, größerentheils Geiſtliche genannt, welche ſeit November 1826 in dem Landhauſe des reichen Banquier Drummond ſich zu verſammeln pflegten, von denen indeſſen mehrere durch Irvings chriſtologiſche Theorieen ſich hatten wegtreiben laſſen. Da kam dorthin 1830 aus Schottland die Nachricht, in Port Glasgow und auch an andern Orten habe Gott das Rufen der um den Geiſt Flehenden erhört; die Gabe des Zungenredens und der Weiſſagung ſey wieder erwacht. Die Botſchaft fand freudige, erwartungsvolle Aufnahme beſonders bei Irving; und kaum hatte er begonnen, geſpannte Erwartung auf weitere derartige Geiſtesergießungen auch unter ſeinen Zuhörern und Anhängern anzuregen, als ähnliche Erſcheinungen auch in Andachtsſtunden, die er in ſeinem Hauſe hielt, und ſeit dem 5. Okt. 1831 auch in ſeiner Kirche (es war jetzt für ihn eine neue am Regentsſquare erbaut worden) ſich einſtellten. »Fremdartige, an ſich unverſtändliche Laute,« — ſo erzählt Hohl, — »wurden mit einer Gewalt der Stimme und einer Schärfe der Betonung ausgeſtoßen,

Digitized by Google

daß Schauder und Entſetzen mich ergriffen;“ Nachbarn von Regentsſquare ſchilderten dem Unterzeichneten den Eindruck der Stimmen als ſo furchtbar, daß Zuhörer unmächtig geworden ſeyen. Dazwiſchen kam es zu einzelnen verſtändlichen Ausrufen, dann auch zu längeren Reden; einzelne Ergriffene ſprachen 2—3 Stunden lang fort. Es waren Rufe zur Buße, Rufe des Gerichts über England und ſeine zur Babel gewordene Kirche, Rufe der Anerkennung für Irving, den treuen Hirten, den geiſtlich geſinnten Mann. Die Sprechenden fielen, von einer höheren Gewalt ergriffen und des klaren Bewußtſeyns beraubt, in krampfhafte Zuckungen; es waren beſonders Perſonen weiblichen Geſchlechts.

In Irving war kein Zweifel mehr über den göttlichen Urſprung dieſer Vorgänge, und der lebendigſte Eifer, den Geiſt weiter und allgemeiner herabzuziehen mit unaufhörlichem Beten, Lehren, Warnen und Ermuntern in möglichſt zahlreichen Andachtsſtunden. Aber angeklagt, daß er durch Zulaſſung, ja Anregung des von ihm ſogenannten Prophezeihens die Lehre und Form des ſchottiſchen Gottesdienſtes verletzte, und deſſen vom Presbyterium der ſchottiſchen Kirchen in London für ſchuldig erklärt, mußte er 1832 ſeine Kirche räumen. Eine eigene Gemeinde folgte ihm in eine neue Kapelle. Und er erklärte jetzt auch die proteſtantiſchen Kirchen für Babel, wofür er von Anfang an die katholiſche erklärt hatte (gegen die Katholikenemancipation hatte er ernſtlich proteſtirt). Durch ihn erſt ſollte die Kirche Chriſti nach des Herrn Willen hergeſtellt werden, mit freier Uebung jener Geiſtesgaben und zugleich nach einer vom Herrn vorgeſchriebenen feſten Verfaſſung, wie eine ſolche vom Geiſt in der Schrift gefunden wurde. Er ſelbſt erhielt den aus der Apokalypſe genommenen Titel eines Engels. Da ſein Anhang, — hauptſächlich unter eigentlichen Engländern, — raſch wuchs, konnten bald 7 Gemeinden in London gebildet werden: die Mutter- und Muſtergemeinden der zu gründenden vollkommenen Geſammtkirche, ſelber vorgebildet in den ſieben Gemeinden der Apokalypſe. — Aber der Lauf Irvings ſelbſt war zu Ende. Im März 1833 war er noch vor dem Presbyterium von Annan geſtanden; es galt ſeine förmliche Ausſtoßung aus dem geiſtlichen Amt der ſchottiſchen Nationalkirche durch die Allgemeine Aſſembly, welche jenes Presbyterium beauftragt hatte, die Unterſuchung zu führen; die Anklage bezog ſich hier auf ſeine Lehre von der Perſon Chriſti, wie denn das Buch, in welchem er dieſelbe dargelegt hatte, vordem ſchon von der Aſſembly verdammt worden war. Irving erſchien, — nicht ſich vertheidigend, nicht ruhig ſeine Gründe entfaltend, ſondern als eifernder Strafprediger. Das Presbyterium erklärte ihn für ſchuldig. Schwer leidend beſuchte er im Herbſt 1834 noch einmal ſeine alte Heimath; hier ſtarb er in der Nacht vom 6. auf den 7. December. Er wird in dieſer letzten Zeit geſchildert als in ſeiner Geſtalt traurig umgewandelt, — als mit abgezehrtem, ſchlaffem Angeſicht, mit weißgrauem Bart und mit Augen voll wildem Feuer, obwohl noch mit einer gewiſſen Freundlichkeit. Aber die bedeutendſten ſeiner früheren Freunde, — Männer wie Chalmers, — bewahrten ihm Liebe und große Hochachtung, auch da ſie ihn beklagen mußten als einen, der ſchwerem Irrthum zur Beute geworden ſey.

Sehr zu bedauern iſt, daß in Betreff des Uebergangs von Irving auf den entwickelten Irvingianismus nach ihm keine genügenden Berichte nach Deutſchland gekommen ſind; die Irvingianer ſind namentlich auch in dieſer Beziehung mit Mittheilungen ſehr zurückhaltend. Es handelt ſich um die Feſtſtellung der Aemter und der Lehre von den Aemtern. Die vermeintliche Ausgießung des frei unter den Gemeindegliedern ſich kundgebenden Geiſtes iſt das erſte Hauptmoment im Werden des Irvingianismus; jenes iſt das zweite; zum Geiſtesprinzip, bei welchem erſt Ausartung in zügelloſen Spiritualismus hätte befürchtet werden mögen, kommt merkwürdiger Weiſe ein ſteifer Amtsformalismus, in welchen es ſich jetzt kleidet; im Verlauf der Entwicklung erlangt immer mehr das zweite Moment die überwiegende Bedeutung; ohne Zweifel haben wir darin einen beſondern Einfluß des anglikaniſchen Sinnes zu ſehen. — Man erkennt nicht genau, wie weit Irving ſelbſt bei der Einrichtung des Aemterweſens betheiligt war, noch, ſo weit er ſelbſt noch betheiligt geweſen iſt, wie weit er ſelbſt beſtimmte oder durch Andere beſtimmt wurde. Zuerſt ver-

Digitized by Google

nehmen wir von Einsetzung zweier Apostel; als erster wird ein gewisser Cardale genannt; sie waren als solche durch den prophetischen Geist bezeichnet worden (wie es scheint schon 1832). Darauf trieb der Geist den ersten Apostel, einem aus der Zahl solcher junger Männer, welche bisher in ungeordneter Weise auf den Straßen zum Volke gepredigt hatten, durch Handauflegung das förmliche Amt eines Evangelisten zu ertheilen. Weiter entwarf der erstberufene Apostel, vom Geist inspirirt, die ganze Ordnung einer Partikularkirche. Doch noch waren bei Irvings Lebzeiten nur vier weitere Apostel berufen worden; und nicht sie treten in den Vordergrund, sondern die Hauptpersönlichkeit ist und bleibt thatsächlich Irving. Erst nach seinem Tode wird die Zwölfzahl der Apostel vollgemacht; jetzt erst soll es thatsächlich ernst werden mit einer Herrschaft des Amtes als solchen: keine einzelne Person mehr ragt für sich hervor. Und überraschend schnell breitete sich die sogenannte apostolische Kirche aus mit fester innerer Constitution. 1835 hielten die Amtsträger ihr erstes Concil in London; unter die Apostel wurde der Continent als Arbeitsfeld vertheilt, und sie zogen in ihre Gebiete aus, — nicht freilich als Herolde und von den Dächern predigend, sondern mehr wie geheime Kundschafter. In den größeren Städten Englands, auch in Schottland und Irland, hatten schon früh weitere Gemeinden sich gebildet; man zählte da schon über 100 Personen, welche prophezeiten; auf dem Continent machten namentlich Bekehrungen in Genf 1837 Aufsehen; ein Apostel Deutschlands war der seither verstorbene Carlisle. Eine Menge von Schriftchen, welche dem Irvingianismus dienen sollten, die wahren Eigenthümlichkeiten desselben aber geflissentlich noch verhüllten, erschien auch in Deutschland; offener und mit großer Zuversicht entfalteten sie ihre Lehren und Forderungen in einem Ausschreiben an die sämmtlichen geistlichen und weltlichen Häupter der Christenheit.

Der Ausgangspunkt bleibt die Sehnsucht, aus der gegenwärtigen Schwäche und Verderbniß des Christenthums heraus zu schneller Vollendung im Reiche Christi, das er bei seiner Wiederkunft bringen soll, zu gelangen. Und daß die Vollendung vor der Thür ist, das beweisen die Aussagen des prophetischen Geistes, das beweist die neue Ausgießung dieses Geistes an sich schon. Aber seinen Grund hat der traurige Zustand seiner Kirche darin, daß sie der von Christus eingesetzten höchsten und wichtigsten Aemter verlustig gegangen war, mit welchen die wahre Leitung, Geistesfortpflanzung und Erleuchtung aufhören mußte, — des Apostolats und des Prophetenamts, zu welchen zwei Aemtern dann die zwei weiteren der Evangelisten und der Hirten kommen. Durch diese vier Aemter hätte die erste Christenheit gemäß Ephes. 4, 11—13. der Vollendung, und zwar, gemäß den Erwartungen der Apostel selbst, einer sehr raschen Vollendung entgegengeführt werden sollen. Aber sie war nicht treu, jagte nicht genug der Heiligkeit nach, ließ das Flehen um Christi Wiederkunft erlahmen und endlich ganz aufhören. Da erlosch ihr zur Strafe das Apostolat und es war kein von Gott eingesetztes Organ mehr da, um die Einheit der Kirche zu erhalten und darzustellen und den Geist in ihr fortzuleiten — obgleich Gott aus Barmherzigkeit, damit doch nicht die Kirche selbst aufhöre, es zuließ, daß eine gewisse Amtsgnade auch durch bischöfliche Handauflegung sich fortpflanzte und eine gewisse Gnade den Sakramenten auch noch innewohnte, wo die bloß von Bischöfen Geweihten sie spendeten. Da machte dann die katholische Kirche sich selbst einen Ersatz für's Apostolat, indem sie die Befugnisse desselben auf die Bischöfe und den Pabst übertrug; sie vertritt die hochwichtige Wahrheit, daß die Kirche eines solchen einheitlichen Organes über sich bedarf, aber sie setzt an die Stelle von Gottes Ordnung eine eigene Schöpfung; auch macht sie den Beruf der Kirche mit einiger Uebertreibung geltend zum Nachtheil für die unmittelbare Stellung des einzelnen Getauften zu Gott und Christus. Letztere hat der Protestantismus mit Recht wieder geltend gemacht; aber nur soweit hätten dies die Reformatoren thun dürfen, daß (über solche vage Sätze bringen die Irvingianer in ihrem hochmüthigen Aburtheilen es nicht hinaus) in den Herzen der Gläubigen das erstorbene Bewußtseyn ihrer Kindschaft wieder erweckt worden wäre; sie gaben statt dessen dem Subjekt Rechte, welche gegen Gottes Ordnung

Digitized by Google

ſind; ſie ſelbſt maßten ſich in ihrer amtlichen Thätigkeit ein ungebührliches Recht an gegenüber von ihren Vorgeſetzten, welchen ſie, das Weitere Gott überlaſſend, ſich hätten in Gehorſam unterwerfen ſollen, und vollends war es Anmaßung, wenn ſie wirkten als ob ſie für die geſammte Kirche einen Auftrag hätten. Durch den Proteſtantismus, wurde die übertriebene Forderung des Rechts zu eigenem Urtheilen aufgebracht; da trat das »von Unten her« an die Stelle des »von Oben her«; das war die Wurzel jenes revolutionären Geiſtes, der jetzt gegen alle göttliche Ordnung ſich auflehnt. Allein jetzt ehe die letzten Gerichte hereinbrechen, hat Gott in Gnaden ſein Volk heimgeſucht, eben durch die Geiſtesausgießung und die Wiederherſtellung der Aemter.

Wieder iſt das Apoſtolat aufgerichtet mit der feſten Zwölfzahl, mit ihm bilden die Propheten den Grund, auf welchem die Kirche ruht. Die Apoſtel ſind des Herrn Hand; ihnen, und ihnen allein, eignet »allgemeine Gerichtsbarkeit und höchſte Gewalt«, ihnen ferner Recht und Kraft der Handauflegung, durch welche allein der heil. Geiſt wahrhaft mitgetheilt wird. Die Propheten ſind des Herrn Auge; ſie offenbaren des Herrn verborgenen Willen: aber ſie thun es ohne ſelbſt ein untrügliches Urtheil über den wahren Karakter oder auch nur über den wirklichen Sinn ihrer Ausſagen zu haben; ſie müſſen dieſelben dem Apoſtel unterbreiten; dieſe prüfen, und ſprechen dann aus, was Lehre und Gebot ſeyn ſoll (die Apoſtel erſcheinen hiernach als den prophetiſchen Geiſt nicht ſelbſt beſitzend und doch in deſſen Beurtheilung infallibel). Der Geiſt der Propheten kann auch allein zu den Aemtern berufen; weihen dazu können nur die Apoſtel. — Unter den Apoſteln ſtehen die Evangeliſten und die Hirten. Die Evangeliſten ziehen hinaus und ſammeln zur Gemeinde. Innerhalb der einzelnen Gemeinden haben die »Hirten und Lehrer« das »geiſtliche Regiment.« — Wir kommen hiemit auf das ſelbſt wieder vielfach gegliederte Vorſteheramt der einzelnen Gemeinde. Das Haupt iſt hier der »Engel oder Biſchof«; mit ihm bilden ſechs Aelteſte die »ſiebenfache Aelteſtenſchaft, Gottes Ordnung für geiſtliches Licht"; unter ihnen können je nach Bedürfniß noch mehr »Aelteſte« ſtehen; das iſt das Prieſterthum und Hirtenamt der Gemeinde. Dazu kommt das Diakonat, auch geweiht durch apoſtoliſche Handauflegung; voran ſtehen unter ihnen die ſieben »Pfleger.« Endlich ſind noch Diakoniſſen und Unterdiakonen zu nennen. — Der Engel, die Prieſter und die Pfleger bilden zuſammen einen »Kirchenrath.« — Das Diakonat dürfen die Familienhäupter wählen. Prieſter und Engel werden »von oben« eingeſetzt: Diakonen, welche ſich zum Prieſteramt gemeldet haben, und Prieſter, welche der Engel zum Vorrücken im Amt für geeignet hält, werden in Anweſenheit eines Propheten bei der Feier der Euchariſtie dargeſtellt, und man wartet in einer eigenen Pauſe, ob des Propheten Geiſt ſich für ſie ausſprechen will. — Alle dieſe Aemter ſind nach Gottes Willen ſtreng geſchieden; ſo auch in den gottesdienſtlichen Funktionen und in der Amtstracht bis auf's Kleinſte hinaus. — Und ſelbſtändig ſoll dieſe Hierarchie auch in Hinſicht auf ihren äußern Unterhalt daſtehen; denn der Zehente iſt, ſo gut als die Feier des ſiebenten Wochentages, bleibendes Gottesgebot; die Irvingianer bringen ihn dar.

Durch den Geiſt ſind jene Aemter wieder hergeſtellt. Sie ſelbſt ſollen nun theils die Geiſtesſtröme fernerhin ordentlich auf die Gemeinde überleiten, theils in ihr das Regiment führen. Zu jener Ueberleitung dienen vor Allem Taufe und Abendmahl. Der Irvingianismus rühmt ſich, dieſe Sakramente in ihrer Wahrheit erfaßt zu haben als »wirkliche Handlungen« Chriſti und als wahrhaft »das bewirkend, was ſie andeuten«; er lehrt beſtimmt Taufwiedergeburt; beim Abendmahl ſoll man einfach glauben: das Brod iſt der Leib u. ſ. w. (er lehrt nicht, der Leib ſey beim oder im Brod, doch auch nicht ausdrücklich eine Transſubſtantiation). Das Eigenthümliche des Irvingianismus aber im Unterſchied vom Evangeliſchen liegt darin, daß das Wort als wirkliches Gnadenmittel neben den Sakramenten kaum in Betracht kommt, ferner darin, daß er die wirkliche »Verſieglung durch den heiligen Geiſt« nicht in der Taufe, ſondern erſt in der Confirmation mittelſt apoſtoliſcher Handauflegung eintreten läßt, und daß er das Abendmahl

Digitized by Google

eder vielmehr »die Eucharistie« als Hauptstück des Cultus betrachtend und behandelnd, hiebei das Hauptgewicht nicht auf's Gespendetwerden des Leibes Christi an die Genießenden, sondern auf's Darbringen desselben als eines Opfers durch die Hände des Priesters legt. Nicht Sühnopfer nämlich, wohl aber Dankopfer soll es seyn und eben als solches der höchste Cultusakt, und zwar nicht darum soll dies Opfer so hoch stehen, weil dabei die Gemeinde sich selbst mit Allem, was sie hat, darbringt, sondern wesentlich und vor Allem eben als dieser äußere Akt der Darbringung der heiligen Substanz; und in liturgischen Gebeten heißt es: »wir bitten dich demüthig durch das Verdienst des Opfers, welches wir darbringen.« Zu bemerken ist noch, daß die Kindercommunion befürwortet wird. — Neben den zwei »vorzüglich zur Seligkeit nothwendigen Sakramenten« bezeichnet der irvingische Katechismus doch auch jene Confirmation, ferner die Weihen, und endlich eine Krankenölung (zur »Reinigung des Kranken nach Leib und Seele und zu seiner Befreiung von der Krankheit«) als Sakramente: nicht auch die Beichte, während er übrigens die Privatbeichte empfiehlt, die Absolution mit Handauflegung ertheilen läßt und Fasten vor Empfang derselben anräth. — Auch die Formen des Cultus sind alle genau vorgezeichnet und gelten als grundwesentlich; in der Eucharistie (besonders auch beim Consekrationsgebet) hat am meisten die Liturgie der alten griechischen Kirche als Original gedient. Außer dem eucharistischen Opfer besteht der Gottesdienst vorzugsweise in Gebet. Abstoßend wird darin für Deutsche neben dem Fanatismus in Austheilung der Funktionen besonders der Mangel an fast aller Entfaltung des Kirchenliedes wirken.

So weitläufig die Irvingianische Theorie über die Sachen des Amtes und des Cultus sich ausbreitet, so wenig Interesse zeigt sie für die Feststellung derjenigen Dogmen, welche uns die wichtigsten zu seyn pflegen. Auf die durch Irving aufgestellte Christologie lassen sich die Irvingianer nicht weiter ein; sie bleiben bei dem allgemeinen Satze, daß wir einen uns wirklich gleich gewordenen Christus haben müssen; es wird von Prophetenstimmen berichtet, welche sagten: Irving habe recht geredet, nur in einigen Ausdrücken geirrt. Der Rechtfertigungslehre thun sie wie geflissentlich auch gerade da, wo sie von den Verderbnissen der römischen Kirche und von den Eigenthümlichkeiten des Protestantismus reden, keine Erwähnung; ebensowenig der Fragen über das Verhältniß von Gnade und Freiheit; ihr Muster scheint in beiden Beziehungen eine vorauguſtinische Unbestimmtheit zu seyn, — und sie können hiebei bleiben, weil ihnen alles Gewicht nicht mehr auf die Versöhnung und auf die ursprüngliche Willensumschaffung, sondern auf die vollendete Heiligung und die charismatische Ausstattung fällt.

Versichert, daß um der Aemter willen auch der Geist bei ihnen fortlebe, und auf wunderbare Geisteserweisungen lauschend, warten sie so der erflehten und angekündigten Zukunft Christi und seines Reiches. Ihre Vorstellungen davon sind chiliastisch; dem Reiche Christi geht eine Auferstehung der Gerechten und dieser die volle Offenbarung des Antichrists voran; besonders viel ist von der Vorstellung die Rede, daß die lebenden Gläubigen in die Luft dem Herrn sollen entgegengerückt werden. Vor dieser Zukunft des Herrn aber soll noch ein großes Zeugniß, ein »Werk der Vorbereitung«, der Welt zugedacht worden seyn. — Alles das nun ist noch nichts Eigenthümliches; auch nicht die Erwartung, daß die Zukunft schon so nahe sey. Das Eigenthümliche ist einmal die Vorstellung, daß die Entrückung der Heiligen noch vor der vollen Offenbarung des Antichrists erfolgen und so die Glieder der »apostolischen« Gemeinde der durch diesen bevorstehenden Drangsal entziehen soll, und sodann die Hauptvoraussetzung, daß jenes Zeugniß eben das des Irvingianismus sey, daß die Vorbereitung durch die irvingianischen Aemter geschehen müsse.

Um die Bezeugung dieser seiner eigenthümlichen Lehren und Forderungen befragt, verwies der Irvingianismus anfangs auf wirkliche Wunder: auf Krankenheilungen, Teufelaustreibungen. Späterhin erhalten wir mehr zur Antwort: Hauptbeweis sey »die Wahrheit« selbst, »die Aufdeckung der Grundlagen des göttlichen Wortes« eben durch

Digitized by Google

den hier sich offenbarenden Geist, — und ferner: das ganze thatsächliche Thun und Wirken der Apostel, aus welchem man so folgern sollte, wie nach Gal. 2, 7. 8. die alten zwölf Apostel in Betreff des Paulus folgerten. Was freilich soll nun das Thun jener Männer in seiner Kraft oder seinem Erfolge an specifisch Apostolischem aufweisen? Und was ist wirklich Eigenthümliches durch sie geoffenbart, als vor Allem jene Aemterlehre? Diese soll den wirklich geistlich Gesinnten aus der Schrift selbst als wahr sich erweisen; eine Hauptrolle spielen dabei Typen des Alten Bundes, besonders aus der Stiftshütte; schweres Gewicht erhält im N. Test. das Wort »bis« Ephes. 4, 13., nämlich daß die vier Aemter 4, 11. unverändert hätten fortbestehen sollen bis zur Vollendung; auf die Grundfrage, ob denn die eigenthümliche, freilich durch keinen Episkopat ersetzte Wirksamkeit der Apostel nicht in ihrem Worte schon wahrhaftig fortlebe, finden wir nirgends Bedacht genommen: die Frage ist ja auch schon im voraus negirt bei der eben wieder nicht weiter begründeten Voraussetzung, daß nicht die Spendung jenes Lebenswortes, sondern Regieren und Handauflegen die wesentliche apostolische Funktion sey.

Seine Verbreitung aber besonders auch in Deutschland hat der Irvingianismus theils derjenigen Seite seines Wesens zu verdanken, welche eine allgemein christliche ist, welche aber in Leben und Wissenschaft der evangelischen Kirche zum Theil unverantwortlich hintangesetzt worden war, nämlich seinem Zeugniß für die Gewißheit der eschatologischen Vollendung und für die Nothwendigkeit eines innigen Ringens darnach gegenüber von einem in der Gegenwart satt und hiedurch stumpf und träge gewordenen Geschlecht, — theils, was seine wesentlichste Eigenthümlichkeit, die Aemterlehre, anbelangt, der ihm hierin schon entgegenkommenden Richtung solcher evangelischer Christen, welche das einfache Wirken des Herrn in seinen von oben stammenden Gnadenmitteln und die Kraft des hierin sich mittheilenden Geistes und des ihn aufnehmenden Glaubens gering achten und statt dessen die eigentliche Stütze für Kirche und Christenthum in der schlechthinigen und ebenso unmittelbar von oben stammenden Autorität und Kraft gewisser menschlicher Amtsträger meinen suchen zu müssen; es hat ja denn doch der Irvingianismus vor dem Katholicismus immer noch das voraus, daß er daneben einem freien, nur gar zu freien Walten des Geistes in der Prophetie Raum schaffen und fortwährend gegen das fleischliche Festsitzen der Kirche in dieser gegenwärtigen Welt zeugen will; und selbst die uns anstößigste Anmaßung — die eines neuen Apostolats, — ist ja doch im Prinzip und vollends in ihrer bisherigen Bethätigung nicht größer als die des römischen Episkopats und gar des Papats.

Es erhellt hiernach schon, daß mit dem Jahre 1848 der günstigste Zeitpunkt für Umtriebe des Irvingianismus unter den erschreckten, erschütterten, vielfach an der Stärke ihres Glaubensprinzips irre werdenden deutschen Protestanten gekommen war. Dabei befolgt der Irvingianismus die Taktik, daß er seine wahren Eigenthümlichkeiten immer nur vermengt mit dem, was unsere Kirche nicht minder lehrt oder wenigstens zuläßt, was aber leider Vielen doch neue Wahrheit ist, den Zuhörern und Lesern vorträgt, ja unter Umständen jene erst ganz verschweigt, und ferner daß er seine Glieder in Deutschland bis auf Weiteres wo möglich in der gliedlichen Gemeinschaft ihres bisherigen Kirchenthumes (auch der Sakramente — obgleich sie daneben eigene Sakramentsfeier haben) will bleiben lassen. — Ein hauptsächlicher Sendbote (und zwar Prophet?) ist Charles J. T. Böhm; besonders von Basel aus wirkte oder wirkt noch Caird; die bedeutendste Persönlichkeit ist der als Christ und Gelehrter hochgeachtete, 1849 übergetretene, seither vielfach als Evangelist umhergereiste Marburger Theolog Heinr. W. J. Thiersch. — Die zwei Hauptausgangspunkte scheinen Berlin (wo eine Gemeinde bald nach der Revolution sich bildete und Pastor C. Rothe übertrat), und Basel zu seyn. Um jenen her haben weit mehr als um diesen her Erfolge sich gebreitet.

Dort sind zu nennen weitere Gemeinden in Ostpreußen (Memel und besonders Königsberg, hier durch einen Hrn. v. Pochhammer seit 1853), Posen (auch hier Pochhammer), Pommern (besonders in und um Neustettin; Thätigkeit von Böhm, Thiersch,

Digitized by Google

dem vormaligen Prediger Köppen aus Berlin, Pastor Becker aus Nassau), Schlesien (Liegnitz), auch Sachsen (Burg); ein irvingisches Sektenhaupt ist lange Zeit hindurch Redakteur der »neuen preuß. Zeitung«, gewesen; Gerüchte, daß die Irvingianer als solche, die den Boden des christlichen Offenbarungsglaubens verlassen haben, von oben her behandelt werden sollten, wechselten in Preußen lange mit Gerüchten, daß ihnen und ihrem »Von oben her« in »gewissen höheren Regionen« Beifall geschenkt werde. — Um Marburg ist Neigung beim Landvolk; in Cassel waren 1849 und 1850 Sendboten. — Von Basel aus wurde namentlich im badischen Oberland gearbeitet (1853 Mahnung des Kirchenregiments an's Dekanat Mühlheim, — zur Wachsamkeit). Besonders merkwürdig aber ist, daß auch, und zwar mit Erfolg, unter gewissen, schon vorher mystisch aufgeregten Gemeinden, ja selbst Priestern der Augsburger Diöcese gewirkt wurde (Caird war schon in den 40er Jahren in München und Augsburg thätig). — In Württemberg, wo dasjenige im Irvingianismus, was auch unsere Kirche annimmt oder zuläßt, im Volke sich längst, theilweise unverhältnißmäßig stark, vertreten fand, war es bisher schwer, vom Irvingianismus nur überhaupt etwas zu hören.

Unterdessen lauten die Nachrichten aus England alle dahin, daß die »apostolischen Gemeinden« sehr dahinwelken; es sollen doch nie über 4000 Seelen dort dazu gehört haben. Amerikanische Gemeinden sind dem Prof. Schaff (»Amerika.« Berlin 1854. S. 163) bloß zwei, im Staate Neu-York, bekannt. Der eigentliche Aufschwung, so weit man von einem solchen reden kann, ist auch in Deutschland jedenfalls schon vorbei; matt und leer ist, was man hier immer noch hin und wieder von Zungenreden und Prophezeien aus irvingianischen Gemeinden erfährt; doch hört man gerade in Deutschland am meisten auch noch von der fortgesetzten Thätigkeit, — wie in Basel und von da in Baden (neuestens: Hirtenbrief des Traugott Gering, Engels zu Basel), so namentlich in und von Berlin aus (ziemlich zahlreiche Uebertritte sollen neuestens wieder dort erfolgt seyn, — wiewohl die Gemeinde nur noch sehr klein seyn kann, auch nur ein sehr geringes Local besitzt). — Anzuerkennen ist, daß, nachdem der Irvingianismus seine Grundanschauungen festgestellt hatte, ein weiteres, fortgesetztes Ausschweifen in Irrlehren ihm nicht kann vorgeworfen werden; Ausschweifungen des Geistes in Laien hielt die von seinem Amt geübte Zucht zurück; für ihn im Ganzen wirkten bewahrend die von ihm neben der Verirrung fest, ja wahrhaft hochgehaltenen Elemente wirklichen Christenthums. In seinem ganzen Karakter und Erfolg wird die Nachwelt ein hochbedeutsames Zeichen unserer Zeit sehen.

Schriften der Irvingianer; viele, meist sehr zurückhaltende Schriftchen, besonders im Verlag von Zimmer in Frankfurt a. M.; — besonders wichtig: jene Ansprache an die Häupter der Christenheit, — englische in Rheinwald, Acta hist. eccl. 1837. S. 793—867, auch in ziemlich schlechter deutscher Uebersetzung, ohne Druckort und Jahrzahl, verbreitet; »die Liturgie nebst andern gottesdienstl. Handlungen der Kirche«; 2 Theile, ohne Druckort und Jahrz.; Thiersch, die Kirche im apost. Zeitalter u. s. w. 1852; Böhm, Schatten und Licht in dem gegenw. Zustande der Kirche 1855. — Ueber Irving und Irvingianismus: Mich. Hohl, Bruchstücke aus d. Leben u. d. Schr. Irvings 1839; *Wash. Wilks*, Edward Irving, an eccles. and liter. biography, Lond. 1854 (dem Unterz. nicht zur Hand); G. Reich in den Stud. u. Krit. 1849. S. 193—242; Jakobi in der deutschen Zeitschr. 1850. Nr. 5—8.; Histor. polit. Blätter 1856. Bd. 37, H. 4—6.; F. W. Schulze, evang. Kirchenz. 1856. Nr. 49—53. Vgl. zerstreute Notizen in den verschiedenen Kirchenzeitungen, im Allgem. Kirchenbl. für d. evang. Deutschland, auch in den polit. Zeitungen. Julius Köstlin.

Isaak (יִצְחָק, in späteren Schriften Ps. 105, 9. Jer. 33, 26. יִשְׂחָק Sept. Ἰσαάκ, Lachmann) der Sohn Abrahams mit Sarah nach langem Harren in ihrem 90. und seinem 100. Jahr erzeugt. Sein Name wird 1 Mos. 17, 17; 18, 12. von dem Lachen abgeleitet, welches die Ankündigung seiner Geburt dem Abraham und der Sarah entlockte, und 21, 6. von der Freude, die seine wirkliche Geburt den betagten Eltern bereitete.

Digitized by Google

Ohne Zweifel aber ist dieser Name auch ein Zeugniß der heiteren, leutseligen Gemüthsart dieses Erzvaters, wie sie sich in seiner kurzen Geschichte abspiegelt, und er ist deßwegen nicht mit Unrecht (Ewald, Isr. Gesch. 4, 387.) der Sanfte, Freundliche genannt worden, der als Vorbild des milden ruhigen Geistes gilt, welcher die überkommenen Lebensgüter durch anspruchslose Güte der Seele neben beharrlicher Treue schützt. Es hängt mit diesem Karakter, der mehr zur Stille und Ruhe als zu einem thätig eingreifenden Leben geneigt ist, auch ganz zusammen, daß uns von wenig Wanderungen desselben berichtet wird. Beerlachai, 1 Mos. 25, 11., Gerar, Mamre bei Hebron sind die wenigen Aufenthaltsplätze, welche von ihm genannt werden, und deren er ohne Zweifel auch nicht mehrere bezogen hat. Nach dem zweiten Orte kam er zur Zeit einer Theurung, 1 Mos. 26, 1. und hielt sich daselbst wahrscheinlich lange auf, bis er endlich durch die Sehnsucht, den Gräbern seiner Eltern nahe zu seyn, sich an den letzten Ort begab, wo er sein Leben endete, 1 Mos. 35, 27. Diese Neigung zu einem seßhaften Leben stimmt ganz mit seinem übrigen weichen und ruhigen Wesen überein, das uns in seiner Geschichte begegnet. Mit ergebenem und gehorsamem Sinne sehen wir ihn bereit, sich Gott zum Opfer schlachten zu lassen, 1 Mos. 22, 7. 10. Mehr annehmend und empfangend als selbstthätig sehen wir ihn bei der Heirath, die sein Vater durch einen Abgesandten für ihn schließt; er ist von dem Vorgefühle des Gelingens ebenso durchdrungen wie Rebekka, und wird von dem ersten Zusammentreffen an mit ihr im ungetrübtesten Ehebund bis zu ihrem Tode festgehalten. Als selbständiger Mann tritt er ganz in die Fußtapfen seines Vaters, überall mehr durch Ruhe und Nachgiebigkeit als durch Kraft und eingreifenden Sinn Achtung gebietend, 1 Mos. 26. Aber in dieser Ruhe wußte er seinem Berufe dennoch die größte Ausdehnung zu geben, so daß er unter neidischen Bedrängnissen es dennoch dahin brachte, daß er ein ebenso reicher als angesehener Hirtenfürst blieb, 1 Mos. 26, 13. und der Philisterkönig es sich zur Ehre anrechnete, einen Bund mit ihm zu schließen, der ohne Zweifel auf ein Schutz- und Trutzbündniß abgesehen war. Auch im Landbau machte Isaak Versuche und hatte sich des Gelingens zu erfreuen, 1 Mos. 26, 12. Wenn in dieser Erzählung sich Züge finden, welche mit dem Leben Abrahams sprechende Aehnlichkeit haben, wie 26, 8 f. mit 20, 2 f. 26, 26 ff. mit 21, 22 ff., so hat man sich daran zu erinnern, daß Isaak auf der einen Seite das treue Abbild seines Vaters seyn wollte, andrerseits aber diese Begebnisse der Natur der Sache nach sich leicht wiederholen konnten. Es mag in der Ueberlieferung ein und anderes verwischt worden seyn, wie es denn sehr auffallend ist, daß beidemal der Name des Feldhauptmanns Pichol ist, aber daraus mit Ewald, Isr. Gesch. 1, 18. zu schließen, daß dieselbe Erzählung dreifach sich erhalten habe, nämlich 1 Mos. 12. 20. 26., dürfte doch eine zu große Kühnheit verrathen. In seinem Verhalten zu seinen Söhnen tritt derselbe mehr gewährenlassende als eingreifende Karakter hervor, der aber ebendadurch auch zu einer Spaltung des Hauses beiträgt, 1 Mos. 27., die übrigens seine Person weniger berührt. Dessen ungeachtet sieht man, wie er ein treuer Bewahrer der mit Abraham eingeleiteten Theokratie seines Berufes für dieselbe sich wohl bewußt ist. 1 Mos. 27. vgl. Hebr. 11, 18. 20. Er erreichte ein Alter von 180 Jahren, obgleich er schon im Alter von 130—140 Jahren an Abnahme des Gesichtes und sonstiger Gebrechlichkeit litt. Denn so alt war er, als er seinen Sohn Jakob nach Mesopotamien sandte. Als Stammvater der Edomiter wie der Israeliten ist er der Vertreter der engeren Verwandtschaft, welche die beiden Völker zu einander hatten, und welche trotz der fortdauernden Eifersucht Edoms doch gegen das Ende der israelitischen Geschichte zu einer Art Verschmelzung beider Nationen führte.

Wenn die Betrachtung des Lebens Isaaks nicht den gewaltigen Eindruck macht, wie das des Abraham und Jakobs, so macht sie um so mehr einen wohlthuenden Eindruck, als er ohne hervorragende Kraft dennoch ein treuer Bewahrer göttlicher Heilsgüter geblieben ist, und die Theokratie auch durch ihn befestigt worden ist.

Der Neigung, die erzväterische Geschichte als Sage zu behandeln, läßt sich die Thatsache entgegensetzen, daß in Beziehung auf Lebensart ein Fortschritt nachweisbar ist.

Digitized by Google

Isaak lebt schon bequemer und köstlicher als Abraham. Während dieser den Bund mit 7 Lämmern bestätigt, 1 Mos. 21, 29 f., gibt Isaak dem König und seinem Hofe ein großes Mahl, 1 Mos. 26, 30. Während Abraham sich mit dem begnügt, was seine Heerden abwerfen, befiehlt Isaak dem Esau, ein Wild zu fahen und, wie er es gerne esse, zuzubereiten, 1 Mos. 27, 4. Rebekka aber weiß das zahme Fleisch wie Wildpret zuzubereiten V. 9. Sein Getränke ist Wein V. 25., während wir diesen bei Abraham nur ihm gereicht, 14, 18., aber nicht von ihm aufgewartet finden, 18, 7. 8. Sein Sohn Esau hat schon verschiedene und köstlich riechende Kleider. Lauter Zeichen guter geschichtlicher Erinnerung. Bathinger.

Isagogik, biblische, s. Einleitung in das A. T., in das N. T.

Isai, s. Jesse.

Isboseth (אישבשת, LXX Ἰεβοσθὲ, Josephus Ἰέβοσθος), ein Sohn des Saul, der einzige nach der traurigen Schlacht am Gilboa vom Königshaus Uebrige. Abner, sein Verwandter und Oberbefehlshaber des Heeres, machte ihn zum König, um die Herrschaft Israels beim Hause Sauls zu erhalten. Er selbst war ein schwacher, willenloser Mann. Obschon er 40 Jahre alt gewesen, als sein Vater starb, hat er selbst das Scepter zu ergreifen noch nicht den Muth gehabt, und als er König war, befand er sich ganz in den Händen Abner's, der wie ein mächtiger Großvezier thatsächlich den Staat regierte. Die Schrift stellt in ihm ein lebendiges Beispiel dar, wie auch das heilig gehaltene Recht legitimer Erblichkeit keine Wurzel habe, wenn es nicht zugleich von kräftiger Persönlichkeit geadelt wird. Isboseth der Königssohn, der legitime Erbe steht in seiner Hülfslosigkeit dem David, Sohne Isai's, dem von göttlicher Kraft erfüllten Helden gegenüber. David stürzt nicht gewaltsam die Dynastie seines einstigen Herrn. Sie bricht von selbst durch die Ohnmacht ihres Inhabers zusammen. Isboseth regiert und stirbt durch das Geschick, ein Königssohn zu seyn. Wenn die göttliche Berufung fehlt, so hilft kein legitimes Prätendententhum. Das zweite Buch Samuelis (Kap. 2—4.), wo die Geschichte des Isboseth erzählt wird, thut seiner nur Erwähnung, um seine Bedeutungslosigkeit darzuthun. Wie es scheint, drückt sie dies schon im Namen*) aus. Sie sagt: Abner nahm den Isboseth und machte ihn zum König, und setzt das Alter dazu, in welchem er stand.

---

*) Es ist eigenthümlich, daß der Sohn Sauls איש בשת, der Sohn Jonathan's מפי בשת genannt ist. In der Chronik I. 9. 39. ist איש בשת offenbar אש בעל genannt, wie für מפי בשת ein מרי בעל und קרי מבעל genannt ist. Die Meinung derer, welche glauben, daß sie ursprünglich wie in der Chronik genannt gewesen seyen und die Erzählung nur für בעל gesetzt hätte בשת, verwirft Ewald (2. 383. Not.) mit Recht, weil in der That nicht anzunehmen ist, daß der Sohn des יהונתן und seine Brüder dem Baal gewidmete Namen getragen haben werden. Aber anzunehmen, wie Ewald will, daß בעל nicht den heidnischen Gott zu bezeichnen brauche, müssen wir ebenfalls anstehen (vgl. meine Abhandlung über Thüringische Ortsnamen in den wissenschaftl. Berichten I. 2. S. 123 und im besonderen Abdruck). Das Verhältniß kann ein anderes seyn. בשת kommt nur in diesen zwei Namen vor. Hätte es für בעל gestanden, warum nur hier, während in analogen Namen der Phöniker immer El dem Baal entspricht. Daß die beiden unglücklichen Nachkommen Sauls den Namen tragen und sonst Niemand, bezieht sich offenbar auf ihr Schicksal und es sind vielleicht mehr Zunamen als eigentliche Namen. Dem Hause Davids gegenüber ging das Haus Sauls in Trümmer. Die den Psalmisten verfolgenden Feinde gingen im Unglück unter. בשת ist nicht bloß Scham, sondern auch Erniedrigung, Demüthigung. Der Volksmund nannte die unglücklichen Epigonen des königlichen Hauses, vor dem einst David entfloh, mit diesen Namen, wie es beim Psalmisten selbst heißt: איבי אלביש בשת, seine Feinde werde ich mit Scham bekleiden (132, 18.) und eine andere Stelle: „Die gegen mich groß thaten, ילבשו בשת, werden Scham anziehen" (35, 26.). Was in diesen Versen gesagt ist, ging buchstäblich am Hause Sauls in Erfüllung und es war eine wahre, wenn auch schmerzhafte Bezeichnung, die mit Bezug auf Sauls und Davids Geschick seinen Sohn und Enkel mit Namen belegten, in denen ihre Scham בשת

Digitized by Google

Als Abner zu der Kebsfrau Sauls kam, tadelte dies Isboseth. Bezeichnend ist, daß dies die einzige selbständige Aeußerung ist, die von dem König berichtet wird. Die Frauen des verstorbenen Königs zu berühren, war ein Recht, das nur königlichem Wesen zustand. Indem Isboseth den Abner darüber tadelte, beleidigte er diesen, der faktisch König und Retter des Hauses von Saul war. Die harte Antwort Abners, der ihm seine ganze Ohnmacht vorrückte und seinen Abfall zu David offen meldete, ertrug Isboseth stillschweigend. „Denn er hatte keine Kraft zu antworten, aus Furcht vor ihm.“ Die größte Demüthigung aber folgte nach. Abner setzte sich in Folge jenes Tadels, den er durch Isboseth erhalten hatte, in Verbindung mit David. Dieser wollte aber von keiner Verhandlung eher etwas wissen, bis ihm seine ehemalige Frau, Michal, die Tochter Sauls, zurückgegeben sey. Diese hatte ihm Saul weggenommen, um damit David jeden Anspruch, den er als sein Schwiegersohn machen könne, zu nehmen. David aber stellte eben darum als erste Bedingung die Zurückgabe der Michal, die er nicht bloß liebte, sondern in der er seine Angehörigkeit zum alten Königshause, einst durch tapfere Thaten erworben, vor allem Volk begründete. Diese Zurückforderung konnte von ihrem jetzigen Gemahl nur der König, ihr Bruder, erwirken. Und Isboseth forderte sie zurück, durch Abner bewogen. Was also Abner nothwendig hatte, um sich mit David *gegen* Isboseth zu berathen, führte der willenlose König selbst aus, und zwar ohne Rücksicht darauf, daß, indem er David seine Schwester als Gemahlin zurückgab, er dessen Ansehen und Macht in den Augen des Volkes rechtlich bestätigte und vermehrte.

So schwach war dieser Mann. Daher erschrack er, als die Nachricht vom Morde Abners einging; „seine Hände wurden schlaff.“ Der Gehorsam und die Autorität, welche Abners mächtige Hand erzwungen hatte, lösten sich; zwei Hauptleute des Isboseth nahmen die Gelegenheit des allgemeinen Schreckens wahr, um, wie sie meinten, bei David Gunst zu empfangen, erschlugen den König meuchelmörderisch im Schlafe und brachten sein Haupt dem David. Von dem empfiengen sie den verdienten Lohn. Ruchlose Menschen haben einen אִישׁ צַדִּיק erschlagen, ruft er aus, einen unschuldigen Mann. David spricht darin aus, daß Isboseth ohne Schuld gefallen sey; er habe nichts gethan, was zu diesem Ende hätte Grund geben können. So starb der letzte Sohn Sauls auf seinem Lager durch Meuchelmord, während Saul selbst und seine anderen Söhne auf dem Schlachtfelde fielen. Die Gewalt der Feinde und die Ohnmacht des Herzens haben in der Fügung Gottes dem Sohne Isai's den Weg zum Throne gebahnt. **Paulus Cassel.**

Isebel (אִיזֶבֶל, Sept. Ἰεσαβήλ Vulg. Jesabel, vielleicht aus אֲזִיבֶל abgekürzt mit der Bedeutung Himmelswohnung, etwa gleich בַּעַל זְבוּל oder בַּעֲלַצָּפוֹן) war nach 1 Kön. 16, 31. Tochter des sidonischen Königs Ethbaal, der nach Josephus Arch. 8, 13, 2. und gegen Apion 1, 18. eigentlich tyrischer König wurde, nachdem er früher Priester der Astarte, seinen Bruder Phelles, selbst einen Thronräuber, gewaltsam verdrängt hatte. Zunächst war es wohl die Rücksicht auf Förderung des Handels, welche Ahab zu dieser Heirath bewog. Aber Isebel, nach Josephus ein *γύναιον δραςήριόν τε καὶ τολμηρόν*, übte einen völlig beherrschenden Einfluß auf ihren eiteln und schwachen Gemahl, so daß sich dieser zu Grausamkeiten durch sie hinreißen ließ, welche sonst nicht in seiner Natur vorherrschten. Als Priesterstochter brachte sie viel Eifer für ihre väterliche Religion mit, und als herrschsüchtige Frau hatte sie, wie ihre Tochter Athalja, den Plan, die beiden Reiche zur heidnischen Religion hinüberzuführen und die Kronen derselben an ihre eigene

---

hervorgehoben war. Der Chronist faßt die Endung in dem Sinne, daß בשת bei den Propheten identisch mit Baal erscheint. Um die *Schmach* des Namens für die königlichen Personen zu vermindern, stellt er בעל her. Denn in des Chronisten Zeit war בעל kein Name mehr, der besonders schändete, weil man den Baalsdienst nicht mehr fürchtete — aber בשת war immer seiner *Bedeutung* nach nicht ehrenvoll. In einer phönizischen Grabschrift bei *Gesenius* (Molit. 2. Monumenta Phoen. p. 103. 4.) kommt ein בשת vor, über dessen Sinn aber allerdings die von Gesenius gegebenen Erläuterungen sowenig als die früheren genügen.

Digitized by Google

Familie zu bringen. Dieſes Streben verfolgte ſie mit großer Beharrlichkeit, indem ſie den König Juda's erſt in's Bündniß mit Iſrael zog, und ihre Tochter an den Kronprinzen dieſes Reiches zu vermählen wußte. Auf ihr Betreiben ließ der König in Samarien einen weitläufigen Tempel des Baal aufführen, zu welchem 450 Prieſter gehörten, 1 Kön. 16, 32; 18, 19. In dieſem war, wie es ſcheint, der Sonnengott Baal nebſt ſeinen Mitgöttern auf vielen Säulen abgebildet, und eine große, ſehr hohe Prachtſäule ſtand vor demſelben, 2 Kön. 3, 2; 10, 25—27. Einen anderen prachtvollen Bau ähnlicher Art, wobei 400 Prieſter angeſtellt waren, errichtete man für einen Orakelhain der Aſtarte und dieſen wahrſcheinlich, da er 2 Kön. 10, 25—27. in Samaria nicht erwähnt wird, bei dem Lieblingspalaſte Ahabs zu Jeſreel, 1 Kön. 16, 33; 18, 19. Da der König ſelbſt bei dieſen heidniſchen Heiligthümern opferte, ſo folgten ſchon deßhalb viele ſeinem Beiſpiele, und andere wurden durch den ſinnlichen Reiz der ſinnlichen Religion angezogen, ſo daß bereits große Gefahr für den angeſtammten Gottesdienſt entſtund. Einen Widerſpruch gegen dieſen Götzendienſt konnte das gewaltthätige und ſtolze Weib nicht dulden und darum wurden die Propheten hart verfolgt und viele derſelben getödtet (1 Kön. 18, 4. 13.). Indeſſen leiſteten die Propheten und beſonders Elias kräftigen Widerſtand, der ihr ebendeßwegen auch auf's Aeußerſte verhaßt war, 1 Kön. 19, 2; 18, 10. Dieſe Verfolgungen hörten wahrſcheinlich niemals auf, nur daß die Geſchichte von den einzelnen Unthaten ſchweigt, welche an denen verübt wurden, die für die väterliche Religion eiferten. Welch eine Schreckensregierung eingeführt und feſtgehalten wurde, ſehen wir an den Klagen Elias, die er 1 Kön. 19, 14. vor ſeinem Gott ausſprach, zugleich aber auch, wie ſehr die wahren Gottesverehrer eingeſchüchtert waren. Iſebel war aber auch in jeder anderen Beziehung gewaltthätig und ränkeſüchtig, und ſcheute auch die ſchlechteſten Mittel nicht, um ihre Abſichten zu erreichen. Davon haben wir ein ſehr ſprechendes Beiſpiel an dem Verfahren gegen Naboth, der dem väterlichen Geſetze gemäß den ihm zugehörigen Weinberg nicht an den König verkaufen wollte. Es war ihr ein Leichtes, durch falſche Zeugen die Verurtheilung dieſes unſchuldigen Mannes herbeizuführen, 1 Kön. 21, 1—13. Auch die Treuloſigkeit gegen Joſaphat, 1 Kön. 22, 30., ſcheint in dem Kopfe der Iſebel ausgehegt worden zu ſeyn. Auch als Ahab an ſeinen Wunden geſtorben war, ſetzte ſie unter ihren beiden Söhnen Ahasja und Joram noch 14 Jahre ihre verderblichen Plane fort. Aber auch die Propheten blieben wach; und als die rechte Zeit gekommen war, ließ Eliſa, der ſchon von Elias den Auftrag erhalten hatte, Jehu zum Könige ſalben, der nun die verderbte königliche Familie und den von derſelben eingeführten Götzendienſt ſchonungslos ausrottete. Doch ihre Frechheit und Entſchloſſenheit verließ Iſebel auch jetzt nicht. Als Jehu gen Jesreel, der Sommerwohnung Iſebels, kam, bot ſie alle ihre verblichenen Reize auf, ſchminkte ſich, ſchmückte ihr Haupt und ſchaute zum Fenſter heraus, 2 Kön. 9, 30. Hier ſuchte ſie den Sieger von weiteren Gewaltthaten gegen ihr Haus abzubringen und hatte vielleicht die eitle Hoffnung, ſein Herz zu gewinnen, um als Gemahlin dieſes Königs ihr bisheriges Treiben fortſetzen zu können. Aber Jehu, bei ſeiner Salbung gerade auf ſie als den Gegenſtand des göttlichen Gerichtes (2 Kön. 9, 10. 1 Kön. 21, 23.) aufmerkſam gemacht, ließ ſie ſofort aus dem Fenſter ſtürzen, worauf ihr zerſchmetterter Leichnam eine Beute der Hunde wurde, 2 Kön. 9, 33 ff. So endete dieſes Weib, das 36 Jahre hindurch einen ſo ſchädlichen und tief entſittlichenden Einfluß auf Iſrael ausgeübt hatte. An ihrem Beiſpiele kann man ſehen, wie mit ſo gutem Grunde das moſaiſche Geſetz auf keinerlei Weiſe die Verbindung der Iſraeliten mit den Kanaanitern dulden wollte, weil die Gemeinſchaft mit dem wüſten und wollüſtigen Götzendienſte, in deſſen Gefolge alle Laſter in Schwang kamen, alle Bande der Zucht auflöste und den ſchlimmſten Laſtern Zugang verſchaffte. Vaihinger.

Iſidor Mercator, ſ. Pſeudoiſidor.

Iſidorus von Peluſium, ein Aegypter, nach Ephraem Antiochen. (bei Phot. cod. 228.) aus Alexandria ſelbſt gebürtig, iſt ein etwas älterer Zeitgenoſſe des alexandriniſchen Patriarchen Cyrill. Sein Geburtsjahr iſt unbekannt, man wird es aber über

Digitized by Google

drei Decennien in das vierte Jahrhundert hinaufrücken müssen, da er schon an den praefectus praetorio Rufin, dessen Sturz 395 fällt, Briefe gerichtet hat (I, 178, 489) mit der Sicherheit und dem Nachdruck eines Mannes, der bereits einen Anspruch darauf hat, gehört zu werden. Der Zeit nach ist es daher sehr wohl möglich, wiewohl nicht positiv zu erweisen, daß der Bischof Gregor, an welchen ein Brief Isidors (I, 125) gerichtet ist, Gregor von Nyssa ist, wie Tillemont vermuthet. Oft ist Isidor auf die Autorität des Nicephorus Call. hin als Schüler des Johannes Chrysostomus bezeichnet worden, was nicht nachweislich, und wohl nur aus seiner Verehrung für diesen großen Mann, dem er in mancher Beziehung geistesverwandt ist, aus der lebhaften Theilnahme, die er seinen Schicksalen zollt, und aus der Kenntniß, Hochschätzung, ja Benutzung seiner Schriften geschlossen ist (vgl. I, 152. 156. 310. II, 42. IV, 424. V, 32. und Niemeyers Monographie, S. 5.). Isidor lebte in einem bei Pelusium*) (an der östlichen Hauptmündung des Nil) auf einem Berge gelegenen Kloster als Presbyter und Abt. (*Facundus Herm.* def. trium capit. II, c. 4. und das sogenannte Synodikon: Variorum patr. epp. ad Conc. Ephes. pert. ed. C. Lupus, Lovan. 1682, II, p. 22 — auch bei Mansi V. 731 ff., worin auch mehrere Briefe Isidors; beides Zeugnisse aus dem 6. Jahrh., letzteres aber ruhend auf den Mittheilungen des Irenäus Tyrius, des jüngern Zeitgenossen Isidors.) In dieser Stellung zeigen ihn seine zahlreichen Briefe als einen hochangesehenen, freimüthigen, von heiligem Ernste durchglühten geistlichen Rathgeber, Seelsorger und schriftkundigen Lehrer. Die Blüthe seines Ansehens fällt nach Evagrius (I, 15.) in die Zeit Theodosius des Jüngeren. Wie lange er aber gelebt, ist zweifelhaft. Die Briefe I, 310 u. 311 an Cyrill und den Kaiser Theodosius, gehören ohne Zweifel dem Jahre 431 an (s. u.), ein anderer (I, 324) den nächstfolgenden Jahren, in denen Cyrill mit den Antiochenern unterhandelte. Weiter herab führen keine sichern Data, denn die Briefe, aus denen man hat schließen wollen, Isidor habe den Ausbruch des eutychianischen Streites und das Eindringen des Eutychianismus in Aegypten erlebt, — es sind großentheils die auch von Leontius Byz. (c. Eutych. et Nest. Max. Bibl. pp. t. IX. 681 sqq. Gall. t. XII, 658 sqq.) angeführten — enthalten keine ausdrückliche Erwähnung des Streits und erklären sich vollständig aus der Rücksicht auf die alexandrinische Richtung der Christologie, wie denn einige derselben noch an Cyrill selbst gerichtet, also nothwendig vor dessen Tode 444 geschrieben sind. Seine zahlreichen Briefe eröffnen uns einen vielseitigen Einblick in eine für alle Zeiten ehrwürdige christliche Persönlichkeit. Es ist ein Repräsentant des griechischen Mönchthums jener Zeit in seiner edelsten Gestalt, der uns hier entgegentritt. Nur in der Zurückziehung vom Geräusch der Welt, in freiwilliger Armuth und Enthaltsamkeit, deren hohes Vorbild Johannes der Täufer ist, gedeiht ihm die wahre, die praktische Philosophie der Jünger Christi (I, 63 u. o.). In den Wogen des alltäglichen Lebens hat die Seele nicht Muße, Gott zu erkennen (I, 402), und nur in möglichster Bedürfnißlosigkeit kommt sie der göttlichen Freiheit nahe. „Sorgen wir für die Seele am meisten, für den Leib soweit es nothwendig ist, für die Dinge draußen gar nicht!“ (II, 19). Die Unverträglichkeit des weltlichen Lebens mit den Forderungen der Nachfolge Christi wird oft so stark hervorgehoben, daß consequenter Weise Mönchthum und praktisches Christenthum ihm zusammenfallen müssen, wie er wirklich einmal sagt: *ἡ τοῦ θεοῦ βασιλεία ἡ μοναχικὴ ἐστι πολιτεία, οὐδενὶ μὲν ὑποκύπτουσα πάθει, μετέωρα δὲ φρονοῦσα καὶ ὑπερουράνια κατορθοῦσα* (I, 129). Natürlich steht ihm der jungfräuliche Stand hoch auch über der rechtmäßigen Ehe. Je wichtiger ihm aber das Mönchthum ist, desto weniger will er sich in ihm mit der bloß äußerlichen Zurückziehung oder der strengen Asceſe begnügen. Der Kranz aller Tugenden soll hier sich winden, alle Gebote des Herrn sollen darin ihre Befolgung finden.

*) Pelusiota heißt er zuerst, so viel bekannt, bei Facundus von Herm. — Bei du Pin. u. a. wird er nach einer schon aus dem Mittelalter datirenden falschen geographischen Combination auch Isidorus von Damiette genannt.

Digitized by Google

Schmähſucht, Zorn und Haß an einem Mönche iſt ſchlimmer als ohne dieſen Fehler der Mangel mönchiſcher Enthaltſamkeit; nichts ſoll ihm ferner ſeyn als Stolz auf ſeine Vollkommenheit, denn nicht der jungfräuliche Stand ſondern die Demuth erhöht. Auch entgehen ihm die eigenthümlichen Gefahren des Mönchthums nicht, und beſonders ermahnt er auch zur Arbeit. — Begreiflicher Weiſe theilt der Mönch Iſidor mit ſeiner Zeit, welche überhaupt die alte Weitherzigkeit nicht mehr kannte, eine gewiſſe Geringſchätzung heidniſcher Bildung und Wiſſenſchaft; das ſittlich Unlautere der heidniſchen Mythologie (I, 227.) und die Reſultatloſigkeit und Zwieſpältigkeit heidniſcher Spekulation (II, 3.) entfremden ſie dem Chriſten. Doch haben die Philoſophen viel über Tugend ſpeculirt (II, 3.), und daraus kann auch ein Chriſt wie eine Biene Honig ſaugen; das übrige aber muß er gehen laſſen und ſich dafür ſein Leben lang an die Schrift halten. — Was Iſidorus vom Mönchthum fordert, das muß er ſelbſt in hohem Grade geübt haben, wenigſtens ſtand er im Geruch großer Heiligkeit, ſo daß man ſelbſt Dinge, die er im Gebrauch gehabt, heilig hielt. Dagegen erklärt er ſich freilich ſelbſt mit würdigem Ernſte, und eine anſpruchsloſe demüthige Geſinnung, wie er ſie vom Mönch verlangt, ſpricht ſich auch ſonſt unzweideutig aus. Dies hindert ihn aber nicht, feſt und mit einem gewiſſen Gefühl von Ueberlegenheit mit ſeinen Ermahnungen und Strafreden hervorzutreten. Und in dem Geiſte, welcher in dieſen Ermahnungen weht, liegt die ſchönſte Ergänzung ſeiner negativen Mönchsmoral. Zurückgezogen von der Welt trägt er doch ſelbſt die Noth und die Gefahren der ganzen Chriſtenheit auf dem Herzen, ſtützt, ermahnt und ſtraft überall, wo er mit ſeinem ſchriftlichen Worte hingelangen kann, und gerade ſeine mönchiſche Stellung befähigt ihn dazu, und nimmt manchem herben Strafworte den menſchlichen Stachel, den ſie ſonſt haben würden. Von ſehr vortheilhafter Seite zeigt ſich Iſidorus in ſeinem Verhalten zu Cyrill. Mit ihm von Anfang einig im dogmatiſchen Gegenſatz gegen Neſtorius hat er doch ein offenes Auge für ſeine Leidenſchaft und Ränkeſucht; als daher Cyrill ſich rüſtet ſeinen Hauptſchlag gegen Neſtorius zu führen (431), ermahnt er ihn ſehr ernſt, nicht blinde Leidenſchaft, ſondern ruhige Erwägung entſcheiden zu laſſen (I, 310.*), und zu gleicher Zeit warnt er den Kaiſer freimüthig vor dem Unfug, welchen die unberufene Einmiſchung ſeiner dogmatiſirenden Hofleute ſtifte (I, 311.). Als aber Cyrill den Verhältniſſen nachgebend und zufrieden, daß nur die Perſon des Neſtorius preisgegeben wurde, ſich zu jenen dogmatiſchen Zugeſtändniſſen an die Antiochener herbeiließ, mußte er von Iſidor die Mahnung hören, feſtzuſtehen und ſich ſelber nicht untreu zu werden. Ganz beſonders liegt ihm die Würde des Prieſterthums, dieſes koſtbarſten Gutes (II, 65.), dieſes von Gott angezündeten Lichts (I, 32.), am Herzen. Ein großer Theil ſeiner Briefe hält pflichtvergeſſenen Geiſtlichen zum Theil mit furchtbarem Ernſte die ſchwere Verantwortlichkeit ihrer Stellung vor. Namentlich wird der Biſchof Euſebius von Peluſium mit einem Theile ſeiner Geiſtlichkeit immer auf's Neue von ihm gezüchtigt, daß ſie es wagen, prieſterliche Aemter um Geld zu verkaufen und zu kaufen, daß ſie um ihrer weltlichen Zwecke willen die Gemeinden verkommen laſſen, lieber prachtvolle Kirchen bauen, als der Armen ſich annehmen, vor allem aber, daß ſie durch ihren anſtößigen Wandel den Chriſten Aergerniß geben. Er täuſcht ſich nicht über die Macht eines im Böſen verhärteten Willens, welche ſeinen Ermahnungen gepanzert gegenüber ſteht, aber die Liebe drängt ihn immer wieder, ſein wenig Erfolg verſprechendes Werk in Hoffnung aufzunehmen (vgl. den ſchönen Brief II, 16.). Beſonders ſchmerzt es ihn, daß durch die Sünden Einzelner die Unverſtändigen veranlaßt werden, an dem prieſterlichen Amt überhaupt irre zu werden, und daß der Zweifel erwacht, ob ſolche unwürdige Prieſter die Gnadenmittel der Kirche heilkräftig verwalten können. Dem tritt er in Briefen an Laien mild belehrend entgegen. Daß ferner auch zahlreiche unwürdige oder ſchwache Glieder des Mönchsſtands ſeine ſtrafenden oder ermahnenden Worte hervorrufen, kann man ſich denken. Aber ſein Blick reicht weiter. Er nimmt ſich in jener

*) Er beginnt: *ἡ μὲν προσπάθεια οὐκ ὀξυδορκεῖ, ἡ δὲ ἀντιπάθεια ὅλως οὐχ ὁρᾷ.*

Digitized by Google

patriarchalischen Weise, welche das alte Christenthum auszeichnet, auch allgemein menschlicher — bürgerlicher und privater — Noth an und erschrickt dabei auch nicht vor den Großen dieser Erde. Herzlich ermahnt er den Kaiser zur Milde und Freigebigkeit (I, 35.), von dem mächtigen Rufin aber fordert er, daß er den Gewaltthaten des Prätors Cyrenius Einhalt thue, damit er nicht dereinst in gleiches Gericht mit ihm komme (I, 178.) und Cyrenius selbst wird in der herbsten Weise von ihm gestraft (I, 174 ff.). Aehnliches kehrt oft wieder, wie er sich auch ausdrücklich für ganz besonders berufen erklärt, für das Wohl der Stadt bei den Machthabern sich zu verwenden (II, 25.). Ebenso aber legt er für Sklaven, die zu ihm fliehen, bei ihren Herrn Fürbitte ein, nicht ohne den Herrn zu Gemüthe zu führen, daß sie als Christen keine Sklaven halten sollten.

In dogmatischer Beziehung gehört Isidor nicht zu den tonangebenden Größen. Er schließt sich der kirchlichen Orthodoxie, so weit sie damals in der griechischen Kirche feste Gestalt gewonnen hatte, aufrichtig und mit Eifer gegen alle Häresieen an. Weder die gelegentlichen Aeußerungen über letztere, noch die Bemerkungen über das damals so große Bewegung verursachende christologische Dogma zeigen besondre dogmatische Befähigung. Außerdem beziehen sich seine dogmatischen Aeußerungen besonders auf die Punkte, welche ihm für das praktische Christenthum wichtig sind, auf Sünde, Freiheit, Gnade, die er ungefähr wie Chrysostomus faßt, um die Freiheit im Sinne der griechischen Dogmatik gegen jede naturalistische Auffassung des Sittlichen zu behaupten. Hierher gehört auch seine Bekämpfung der Lehre vom Fatum (s. u.). Außerdem ist etwa noch zu nennen sein Brief über die Auferstehungslehre (II, 43.), und seine Bekämpfung der Lehre des Origenes vom Fall der Seelen (IV, 163.). Bedeutender aber ist er als Exeget. Von seinen Briefen bezieht sich nämlich eine große Zahl auf exegetische Fragen (daher die Bezeichnung auf dem Titel seiner Werke*). Die Schriftwahrheit ist ihm der himmlische Schatz in irdenen Gefäßen, den Einfältigsten verständlich und doch so voller Weisheitstiefen, daß auch den Weisesten darob schwindelt. Dringend empfiehlt er auch als Förderungsmittel der Heiligung Beschäftigung mit der Schrift, und klagt über Mangel derselben. Es ist freilich schon ein Vorwurf, daß wir überhaupt der Vermittlung durch die Schrift bedürfen. Zu den Alten, Noah, Abraham, Hiob, hat Gott nicht durch Buchstaben, sondern durch sich selber geredet, weil er ihren Sinn rein fand. Erst mit dem Verderben des jüdischen Volks wurden Schriften nöthig; und ähnlich ist's im Neuen Testament. Die Apostel erhielten nichts Schriftliches, sondern die lebendige Gnade des heiligen Geistes. Hätte die Christenheit den ursprünglichen Reichthum der Geistesgaben durch Treue in Lehre und Leben bewahrt, so wären Schriften gar nicht nöthig gewesen (III, 106. 406.). Um so schlimmer, daß wir nun nicht einmal der Schrift gebrauchen, wie wir sollen. Das Geschäft des Auslegers ist es nun, mit heiliger Gesinnung an die Schrift zu gehen, gewissenhaft und selbstverleugnend nicht unter- sondern auszulegen, von ihr selbst sich führen zu lassen (II, 106. 244. III, 292.), nicht an einzelne Worte, sondern an den Inhalt in seinem Zusammenhange sich zu halten (III, 136.). Daß er trotz dieser Forderungen eine nach unserm Urtheil oft sehr willkürliche Allegorie besonders in christologischen Deutungen alttestamentlicher Stellen sehr fleißig übt, steht damit natürlich für ihn selbst nach den vorherrschenden Grundsätzen seiner Zeit nicht in Widerspruch. Nur warnt er auch hierin vor Gewaltsamkeit, und will besonders in der Auslegung des Alten Testaments den geschichtlichen Sinn durch den mystisch-prophetischen, die ἱστορία durch die θεωρία, nicht aufgehoben oder verschlungen wissen (IV, 203). Wo mystische Deutung nicht ungezwungen geschehen kann, soll der Erklärer bei der einfachen historischen Beziehung stehen bleiben, um nicht den Juden und Heiden Waffen in die Hände zu geben (II, 63. 195.). Uebrigens fehlt es auch nicht an Versuchen grammatischer (I, 18.) und sachlicher Erklärung (I, 68. II, 150. III, 110. I, 114. II, 66., an letzter Stelle mit gelehrter Beziehung auf Josephus). Interessant ist auch der kritische

*) Isidori de interpretatione divin. script. opp.

Digitized by Google

Verſuch (III, 31.) das paſſive *πρωτότοκος πασ. κτισ.* Kol. 1, 15. in das aktive *πρωτοτόκος* umzuſetzen und auf die Schöpferthätigkeit Chriſti zu beziehen, gegen die conſtante arianiſche Benutzung dieſer Stelle.

Die Zahl der uns erhaltenen Briefe Iſidors beläuft ſich nach der pariſer Ausgabe über 2000, und wird nur dadurch etwas gemindert, daß ohne Zweifel mehrmals zwei aufeinanderfolgende vereinigt werden müſſen, einige andre in abweichenden Recenſionen ſich doppelt vorfinden. Schon Facundus v. Herm. gibt ungefähr übereinſtimmend damit die Zahl 2000 an; ob die ſpäteren Angaben (Suidas. 9000, Nicephor. 10,000) die mit der zeitlichen Entfernung wachſen, auf hiſtoriſchem Grund ruhen, muß daher bezweifelt werden. Die unglückliche Conjectur Heumanns aber, daß die meiſten dieſer Briefe, beſonders die zahlreichen Strafepiſteln von Iſidor nur fingirt ſeyen, um ſeinen Schülern als rhetoriſche Muſter zu dienen, bedarf für jeden, der einiges Verſtändniß für die darin ſich offenbarende Perſönlichkeit mitbringt, keiner Widerlegung. Iſidor erwähnt ſelbſt einer von ihm verfaßten Schrift *Πρὸς Ἕλληνας*, worin nach II, 137 die göttliche Vorſehung wegen des Glücks der Böſen, des Unglücks der Guten gerechtfertigt, nach II, 228 die Richtigkeit der heidniſchen Mantik nachgewieſen war. Die Vermuthung, daß dieſe identiſch ſey mit der andern III, 253 erwähnten (ein *λογίδιον περὶ τῆς εἱμαρμένης*), beſtätigt ſich bei genauerer Betrachtung jener Briefe nicht. Dagegen haben wir höchſt wahrſcheinlich dieſes *λογίδιον* in dem langen Briefe an den Sophiſten Harpokras III, 154., welcher eben dieſen Gegenſtand behandelt. Angebliche Schriften an Cyrill (nach Evagrius I, 15.) ſind von den Briefen an ihn wohl nicht verſchieden; ebenſo erklärt es ſich hinreichend aus den angeführten Briefen über Chryſoſtomus, wenn ihn ein nicht vor dem Ende des 10. Jahrh. verfaßter Katalog der Lebensbeſchreiber des Chryſoſtomus unter dieſen nennt (Chrysost. opp. ed. Sabilius VIII, 293. 964.*). Einige andre Notizen über Schriften Iſidors ſ. bei Niemeyer S. 35 f. — Ausgaben: die drei erſten BB. Paris 1585. fol. (Jak. Billius Arbeit, ed. von Chatardus). Mit dem 4. Buch vermehrt von *C. Rittershusius*, Heidelb. offic. Commel. 1605. fol. Das 5. B. durch den Jeſuiten Andr. Schott, Antw. 1623. 8. (Francof. 1629. fol.) Vollſtändige aber ſehr fehlerhafte Geſammtausgabe: Paris 1638 fol. bei Morell. (Max. Bibl. VV. PP. tom. VII.). Isidorianae Collationes veranſtaltet durch den Cardinal Barberini, ed. von P. Poſſevinus, Rom 1670. Dieſe benutzt in der Ausgabe der lat. Ueberſetzung Venet. 1745. Roncon. — Ueber ihn von den Aelteren beſonders *Tillemont*, mém. t. XV. der ſein Leben, *du Pin*, t. IV. 3 sqq. der den Inhalt ſeiner Briefe genauer gibt. — *Heumann*, diss. de Isidoro Pelus. et ejus epp. Gott. 1737, abgedr. auch in ſeinen primitiae Gött. acad. — *H. A. Niemeyer*, de Isid. P. vita scriptis et doctrina Hal. 1825, wo auch ausführliche Collationen mit den Katenen und Nachricht über die Codd. p. 69—146. Vgl. auch Acta Sanctor. 4. Febr. W. Möller.

Iſidorus von Sevilla, der berühmteſte Schriftſteller des ſiebenten Jahrhunderts, wurde zu Carthagena, wo ſein Vater Severianus Präfekt war, in der zweiten Hälfte des ſechsten Jahrhunderts geboren. Er hatte zwei Brüder, Leander und Fulgentius, welche beide Biſchöfe waren, der Eine zu Sevilla, der Andere zu Carthagena; er ſelbſt widmete ſich gleichfalls dem geiſtlichen Stande und folgte ſeinem Bruder (im Jahre 600 oder 601) auf dem Biſchofſitze in Sevilla nach. Als Biſchof führte er auf den Synoden von Sevilla (619) und Toledo (633) den Vorſitz. Als er die Nähe des Todes fühlte, vertheilte er ſein ganzes Beſitzthum unter die Armen und ließ ſich in die Kirche bringen, wo er laut um Vergebung ſeiner Sünden betete, und das verſammelte Volk zur Liebe und Einigkeit ermahnte. Er ſtarb vier Tage nachher am 4. April 636. Dies ſind die wenigen aus ſeinem Leben bekannten Züge. Iſidors Gelehrſamkeit umfaßte Alles, was von wiſſen-

*) Was hier von ſeinem Leben erzählt wird, ſeine angebliche Verfolgung durch Theophilus wegen ſeines Origenismus beruht lediglich auf Verwechſelung mit dem alexandr. Presbyter Iſidorus.

Digitized by Google

schaftlicher Bildung in seinem Zeitalter zu erlangen war. Als theologischer Schriftsteller hat er besonders eingewirkt durch sein liturgisches Werk de ecclesiasticis officiis libri duo, das für das Ritual der römisch-katholischen Kirche wichtig ist, und durch die Schrift Sententiarum libri tres, welche eine nach den vornehmsten Gegenständen geordnete Zusammenstellung von meist aus den Werken von Gregorius M. und Augustin gezogenen Gedanken enthält, die sich auf Dogmatik und Moral beziehen. In seiner Historia de regibus Gothorum, Wandalorum et Suevorum folgt er gleichfalls den Grundsätzen Gregor's und mißbilligt die gewaltsamen Maßregeln zur Bekehrung der Juden in Spanien. Der von Isidor ausgestreute Same wissenschaftlicher und theologischer Bildung wirkte lange in Spanien fort. Dupin fällt in seiner biblioth. des auteurs eccles. T. V. p. 11 folgendes Urtheil über Isidor: „er besaß eine große Belesenheit, aber weder Sinn für Schönheit noch für eine höhere geistige Auffassungsweise. Sein Styl hat nichts Empfehlenswerthes außer der Feinheit; er ist aber weder beredt noch frei. Seine eigenen Gedanken sind oft falsch und von den Gedanken Anderer macht er nicht immer eine gute Auswahl. Er begnügt sich mit oberflächlichem Wissen und dringt nicht tief genug in den Gegenstand ein; er bemerkt nur das Trivialste und täuscht sich nicht selten.“ Die unter seinem Namen veröffentlichte Sammlung von Kirchengesetzen (Collectio Canonum et epistolarum decretalium) ist längst als ein Machwerk späterer Zeit anerkannt. Die vollständigste Gesammtausgabe der Werke Isidor's ist von Faustin Arevali, Romae 1797—1803. 7 Vol. 4. Th. Pressel.

Isidorische Sammlungen, s. Kanonen- und Dekretalensammlungen.

Islam, s. Muhammed und der Islam.

Island. Als König Harald Harfagr in Norwegen die Alleinherrschaft aufrichtete, und dadurch ganze Schaaren seiner Landsleute veranlaßte, in der Fremde sich eine neue Heimath zu suchen, wandte sich ein namhafter Theil der Mißvergnügten nach der kurz zuvor (um 860) von Scandinavien aus entdeckten Insel Island. Die vereinzelten Keltischen Christen, welche man hier vorfand, wichen vor der heidnischen Einwanderung scheu aus dem Lande. Die wenigen Familien unter den Einwanderern selbst, welche in den Westlanden dem Christenthume sich befreundet hatten, waren zu isolirt, auch wohl zu wenig fest im Glauben, als daß sie diesen sich hätten erhalten können. So war die neue Republik bald wiederum vollkommen heidnisch, und nur durch einzelne Heer- und Kauffahrten wird noch einige Berührung der Insel mit dem Christenthume vermittelt. Seltener aus innerer Ueberzeugung, häufiger um äußerer Vortheile willen nehmen einzelne Isländer im Auslande die Taufe oder doch die Kreuzbezeichnung, welche sie in eine Mittelstufe zwischen Christenthum und Heidenthum bringt; ein ausnahmsweise gründlicher Bekehrter, Thorvaldr Kodransson, mit dem Beinamen Vidförli (der Weitgereiste) war es, der unterstützt von Friedrich, der Sage nach einem sächsischen Bischofe, den ersten Versuch machte, in Island selbst den Glauben zu verkünden (981—5). Energisch wurde das Bekehrungswerk später durch König Olaf Tryggvason von Norwegen aufgenommen, dessen 5jährige Regierung (995—1000) ja überhaupt der Mission in den Landen norwegischer Zunge fast ausschließlich gewidmet war. Er begnügte sich nicht, mit allen Mitteln der Ueberredung, der Bestechung, der Einschüchterung auf die zahlreichen Isländer einzuwirken, die auf Besuch oder in Geschäften nach Norwegen kamen; er sandte vielmehr auch Missionäre nach Island selbst ab, und unterstützte deren Thätigkeit mit dem ganzen Einflusse, dessen er auf der Insel genoß. Erst ging der Isländer Stefnir Thorgilsson dahin ab (996—7), später Dankbrand, ein sächsischer Priester, der nach mancherlei Abenteuern des Königs Hofkaplan geworden war (997—9); zwei vornehme Isländer, der weiße Gizur und Hjalti Skeggjason, brachten endlich, nachdem über der religiösen Parteiung bereits der Staat sich aufzulösen gedroht hatte, im Einverständnisse mit dem, noch heidnischen, obersten Beamten der Insel, dem Gesetzsprecher Thorgeir von Ljosavatn, ein Compromiß zu Stande, zufolge dessen das Christenthum in Island zur Staatsreligion erhoben, dagegen eine Reihe von Vorbehalten zu Gunsten des Heidenthumes gemacht

Digitized by Google

wurde (1000). Ohne Widerſtand, wenn auch zum Theil nur widerwillig, ließ ſich jetzt alles Volk taufen; wenige Jahre ſpäter (um 1016—20) wurden auf Betrieb des Königs Olaf Haraldsſon auch jene letzten Ueberreſte des Heidenthumes aus der Geſetzgebung getilgt. — Die nothwendige Vorbedingung für die Bekehrung der Inſel war ein innerer Zerſetzungsprozeß geweſen, welcher das nordiſche Heidenthum unabhängig von deſſen Berührungen mit dem Chriſtenthum ergriffen, aber freilich aus dieſen letzteren neue Nahrung gezogen hatte; die Fremdartigkeit des neuen Glaubens in Lehre und Sitte, die Macht der Gewohnheit und zumal der innige Zuſammenhang des Heidenthumes mit dem geſammten politiſchen und häuslichen Leben des Volks, ſetzten indeſſen dem Chriſtenthume immerhin noch einen zähen Widerſtand entgegen, welcher nur durch das Hereinſpielen von Motiven der weltlichſten Art beſiegt werden konnte. Der Natur der Sache nach ließ ſich auf dieſem Wege nur eine ſehr äußerliche Bekehrung erreichen, und in Glauben, Sitte wie Verfaſſung der neuen Kirche bleiben, ſey es nun als anerkannte Beſtandtheile der neuen Ordnung, oder doch als vergeblich bekämpfte oder halbwegs geduldete Mißbräuche, gar manche Spuren des Heidenthumes zurück; für die Geſchichte der ſpäteren Zeit beſonders bedeutſam iſt die eigenthümliche Geſtalt, welche zufolge jener Einflüſſe die Kirchenverfaſſung annimmt. Im Heidenthume war die Gründung und der Beſitz von Tempeln lediglich Privatſache geweſen, und jeder Beſitzer eines Tempels hatte, da ein eigener Prieſterſtand fehlte, in dieſem den Gottesdienſt ſelbſt gehalten; als die Inſel ſich eine Geſammtverfaſſung (um 930) und wenig ſpäter (um 965) eine geordnete Bezirksverfaſſung gab, wurde zwar einer geſchloſſenen Zahl von (39) Tempeln ausſchließliche politiſche Bedeutung eingeräumt, allein damit wurde nur jeder Isländer verpflichtet, an den Beſitzer eines Haupttempels als deſſen Untergebener ſich anzuſchließen und dieſem einen Tempelzoll als Beitrag zu den Koſten des Tempeldienſtes zu entrichten, während nach wie vor Privattempel neben den öffentlichen vorkamen, und auch die letzteren im Privatbeſitze der Häuptlinge (godhar) blieben. Durch die Einführung des Chriſtenthumes fiel natürlich die religiöſe Seite der Häuptlingswürde weg und damit der Begriff der Haupttempel; da man ſich nicht getraute mehr als abſolut nothwendig zu neuern, wurde Bau, Dotation und Unterhalt der Kirchen lediglich zur Privatſache. Nur ſo viel gewährte das Landrecht, daß der einmal erfolgte Bau auch zur ferneren Erhaltung der Kirche verpflichtete, und der Klerus konnte gehörige Dotation derſelben dadurch erzwingen, daß er bis zu deren Beſchaffung die Einweihung verweigerte; mit dem Vermögen ſeiner Kirche aber ſchaltete deren Beſitzer ziemlich willkürlich, und hatte nur für deren Inſtandhaltung ſowie für die Abwartung des Gottesdienſtes in derſelben zu ſorgen. Dabei mochte er entweder ſelbſt die Prieſterweihe nehmen und in der eigenen Kirche dienen, oder einen anderen Prieſter ſich miethen; dort war dann der Prieſter meiſt mehr Bauer, Kaufmann oder Gerichtsherr als Kleriker, hier dagegen, auf ſeinen dürftigen Lohn und geringe Stolgebühren beſchränkt, pekuniär ganz unſelbſtändig und überdies wie jeder andere Hausdiener zu beliebigen häuslichen oder Waffendienſten verpflichtet. Wenig beſſer ſtand es mit dem Epiſkopate. Anfangs nur von wandernden Miſſionsbiſchöfen beſucht, erhielt Island erſt 1055 einen eigenen und eingeborenen Biſchof; die alten Tempelzölle wurden ihm zugewieſen, ſonſt aber mußte er aus eigenen Mitteln leben. Erſt von dem zweiten Biſchofe, Gizur, wurde das Bisthum bleibend dotirt und nach Skalaholt gelegt, dann auch (um 1106) ein zweites Bisthum zu Holar gegründet, welchem das Nordviertel zugewieſen wurde, während die übrigen drei Landesviertel bei Skalaholt verblieben; von dem Volke werden die Biſchöfe gewählt, wie die Prieſter an den einzelnen Kirchen von deren Beſitzern. Arge Verweltlichung, auch wohl Unwiſſenheit und ſittliche Rohheit des Klerus iſt die Folge dieſer ſeiner Unſelbſtändigkeit; an die herrſchende Stellung, welche die Kirche um dieſelbe Zeit anderwärts einnimmt, iſt vollends gar nicht zu denken. Viel wurde allerdings gebeſſert, als Biſchof Gizur die Landsgemeinde zur Einführung der Zehntlaſt vermochte (1097), und die Biſchöfe Thorlakr Runolfsſon und Ketill Thorſteinsſon durch die Aufzeichnung des Kirchenrechtes für Recht und Verfaſſung ihrer Kirche eine feſte Grundlage gewannen

Digitized by Google

(1123; es wurde von Grim. Joh. Thorkelin im Jahre 1776 unter dem Titel: Jus ecclesiasticum vetus, sive Thorlaco-Ketillianum oder auch: Kristinrettr hinn gamli, herausgegeben, und hat auch in der neuen Ausgabe des Gragas von Vilhjalmr Finnsson Aufnahme gefunden); allein auch jetzt noch entspricht die kirchliche Ordnung entfernt nicht den Anforderungen der Kirche des Mittelalters. Das Laienpatronat ist seinem vollen Umfange nach anerkannt. Kein Cölibat sondert den Klerus vom Volke, vielmehr sind selbst die Bischöfe der Regel nach verheirathet. Kein gefreiter Gerichtsstand besteht für geistliche Personen, Sachen und Angelegenheiten; nur in Disciplinarsachen der Kleriker hat ein vom Bischofe zusammengesetztes Priestergericht zu entscheiden. In der gesetzgebenden Versammlung zwar haben die Bischöfe Sitz und Stimme, aber von einer gesonderten geistlichen Gesetzgebungsgewalt derselben ist keine Rede, und manche Gebiete, welche die Kirche für sich in Anspruch nahm, wie z. B. das Eherecht, waren ihren Satzungen zuwider vom Landrechte geordnet. Conflikte der geistlichen mit der weltlichen Gewalt konnten nicht ausbleiben, sowie erstere sich kräftig genug fühlte, solche zu beginnen. — Die Isländische Kirche war anfänglich dem erzbischöflichen Stuhle zu Bremen-Hamburg unterworfen gewesen, der ja seit seiner Errichtung (831) den ganzen Norden zu seiner Provinz zählte; bei der Gründung des Erzbisthumes Lund (1103) war dieselbe an dieses überwiesen worden; als endlich zu Nidaros ein neues Erzbisthum entstand (1152), wurde die Insel sofort zu dessen Sprengel geschlagen. Es versteht sich hiernach von selbst, daß das Streben der norwegischen Erzbischöfe nach Unabhängigkeit vom Staate, ja nach Herrschaft über den Staat, wie solches alsbald nach der Gründung ihres Stuhles erwacht, daß die hiedurch veranlaßten Kämpfe des geistlichen mit dem weltlichen Schwerte auch auf Island hinüberwirken. Gegen das isländische Eherecht, gegen die Priesterehe, gegen das Laienpatronat, dann auch gegen das Waffentragen der Kleriker und die Führung von Häuptlingschaften durch dieselben, gegen die Stellung der Priester und selbst der Bischöfe vor das weltliche Gericht wird vom Erzbischofe ernstlich zu Felde gezogen, und an manchen Bischöfen, zumal an Thorlakr Thorhallason von Skalaholt (1176—93), Brandr Sämundarson (1162—1201) und Gudmundr Arason (1201—37) von Holar, findet er eifrige Werkzeuge; mit der höchsten Erbitterung wird gestritten, und Bann und Interdikt in derselben Weise wie auf dem Continente mißbraucht und mißachtet. Doch scheitern zunächst noch die hierarchischen Bestrebungen an dem zähen Widerstande, welchen Bauern wie Häuptlinge jeder Verletzung des hergebrachten Landrechts entgegensetzen. — Seit dem Jahre 1238 fängt nun aber der Erzbischof an die Bestellung der isländischen Bischöfe an sich zu reißen, und Norweger sitzen fortan nicht selten auf den Bischofstühlen der Insel; um die Mitte des 13. Jahrhunderts (1256—64) erfolgt ferner im Einverständnisse mit der Kirche die politische Unterwerfung der Republik unter die norwegische Krone. Von jetzt an nimmt demnach die isländische Kirche noch weit entschiedeneren Antheil an dem Gange der Dinge in Norwegen, und zwar schlägt diese engere Verbindung wesentlich zum Vortheile der Hierarchie aus, weil das Königthum ihrer zur Unterdrückung der bäuerlichen Freiheit zu bedürfen glaubt. Unmittelbar nach seiner Berufung auf den Stuhl zu Skalaholt (1269) tritt Arni Thorlaksson mit einer Reihe von Neuerungen im Auftrage seines Erzbischofes hervor; auf den heftigsten Widerstand stoßen zumal seine Angriffe auf das Laienpatronat und auf das Zinsennehmen, und als der Bischof im Jahre 1275 ein von ihm verfaßtes neues Kirchenrecht bei der Landesgemeinde durchzusetzen sucht, werden nicht nur hier einzelne Bestimmungen desselben abgeworfen, sondern es ergibt sich auch ein ernstliches Zerwürfniß mit dem Könige, als welcher die Gesetzgebung auch in geistlichen Dingen sich vindicirt. Da indessen der milde K. Magnus Lagabätir in dem Vergleiche, welchen er (1277) zu Tunsberg mit seinem Erzbischofe abschloß, auf die geistliche Gesetzgebung wie auf so manche andere Rechte verzichtete, wurde auch in Island zunächst der Frieden wiederhergestellt; gleich nach dessen Tod (1280) bricht aber der alte Streit neuerdings aus, und wird in Island wie in Norwegen durch den König Eirikr Magnusson und dessen Amtleute wie durch die Erzbischöfe

Digitized by Google

Jon († 1283) und Jörundr († 1309) und deren Diöcesanbischöfe mit vollster Energie geführt. Erst im Jahre 1297 wurde durch einen Vergleich des Königs Eirikr mit Bischof Arni in der Art der Frieden hergestellt, daß alle Kirchengüter, welche mindestens zur Hälfte in der Hand von Laien seyen, diesen verbleiben, alle andern aber ausschließlich der geistlichen Gewalt anheimfallen sollten; die Gültigkeit des von dem Bischofe eingeführten neuen Kirchenrechtes wurde fortan nicht mehr bestritten, und im Jahre 1356 durch eine ausdrückliche Verordnung des Königs Magnus Eiriksson auch auf das Bisthum Holar erstreckt. (Dasselbe ist von Grim. Joh. Thorkelin im Jahre 1777 herausgegeben, unter dem Titel: Jus ecclesiasticum novum sive Arnaeanum, oder: Kristinnrettr inn nyi.)

Aeußerlich war von jetzt an der Zustand der isländischen Kirche bis in den Anfang des 16. Jahrhunderts hinein ein ungestörter; um so schlimmer stand es aber freilich mit der inneren Beschaffenheit des Christenthumes in jener Zeit. Von Anfang an war die Bekehrung eine durchaus äußerliche gewesen; später hatte der Kampf der Kirche um ihre weltliche Stellung deren Aufmerksamkeit allzu ausschließlich in Anspruch genommen, als daß sie dem religiösen Leben ihrer Angehörigen die nöthige Sorgfalt hätte zuwenden können, und überdies litt natürlich die isländische Kirche an den sämmtlichen Mängeln mit, welche dem mittelalterlichen Katholicismus überhaupt eigen waren. Während man noch auf lange hinaus mit einzelnen Ueberresten des Heidenthums, mit Götzendienst und Zauberei zu kämpfen hatte, stellte man die Anforderungen an das christliche Wissen niedrig genug: das Credo und das Paternoster, wozu später noch das Ave Maria kommt, dann die Taufformel, ist Alles, was der erwachsene Mann vom Glauben zu wissen braucht. Um so ernstlicher nimmt man es mit allen Aeußerlichkeiten der Religion; die Beobachtung der Feste und Fasten in ihren mannigfachen Abstufungen, die Einhaltung der kirchlichen Speisegebote u. dergl. wird auf das Strengste überwacht. Mit Gelübden und Wallfahrten, mit Bilder- und Reliquiendienst wird in Island derselbe Unfug getrieben wie anderwärts; die Heiligenverehrung ist auch hier im Schwange und zumal der Mariencultus auf eine gotteslästerliche Höhe getrieben: die Insel selbst producirt zwei oder wenn man will drei Heilige (Thorlakr, Jon und Gudmundr, welcher Letztere indessen nie förmlich heilig gesprochen wurde). Die Anbetung der Hostie ist seit 1270 eingeführt; an allerhand Mirakelgeschichten, Erzählungen von wunderkräftigen Weihungen und mancherlei sonstigem Aberglauben fehlt es natürlich hier so wenig wie anderwärts, indessen sind derartige Züge eben in keiner Weise der isländischen Kirche eigenthümlich. Die Sitten des Volks zeigen im Zusammenhange mit jenem rein äußerlichen Wesen der Kirche im Großen und Ganzen einen nichts weniger als christlichen Karakter, und die Pönitentialbücher*) sowohl als die sonstigen Geschichtsquellen geben von denselben ein trauriges Zeugniß; der Klerus nimmt an der allgemeinen Sittenlosigkeit seinen reichlichen Antheil, und zeichnet sich hier wie anderwärts namentlich durch seine Herrschbegierde, Habsucht, und schamlose Unkeuschheit aus. Die Klosterleute, und es war seit dem Anfange des 12. Jahrhunderts eine Reihe von Klöstern auf der Insel entstanden, unterscheiden sich von der Weltgeistlichkeit in Nichts zu ihrem Vortheile. So war demnach eine Reinigung der Kirche für Island nicht minder als für den ganzen übrigen Occident Bedürfniß; der Beginn und Verlauf derselben steht aber durchaus unter dem Einflusse der Reformation in Dänemark. — Gegen das Ende des 14. Jahrhunderts war nämlich das norwegische Reich und damit auch Island erbweise mit dem dänischen vereinigt, und diese Vereinigung durch die Calmar'sche Union (1397) befestigt worden. Als nun die Reformation gleich nach ihrem Beginne in Deutschland auch nach Dänemark sich verbreitete, als der Kopenhagener Reichstag die evangelische Lehre zur Staatsreligion erklärte (1536),

*) Zwei solche, welche den Namen der Bischöfe Thorlakr Thorhallason († 1193), dann Laurentius und Egill († 1330 und 1341) tragen, sind bei Finn. Johann. II, 188—92 und IV, 150—60 gedruckt; sie gehören indessen beide erst der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts an.

Digitized by Google

konnte es nicht fehlen, daß dieſe alsbald auch nach der fernen Inſel hinüberdrang. Ein Häuflein von Klerikern und Laien, welche in Deutſchland, Dänemark oder Norwegen der Lehre Luthers ſich befreundet hatten, ſammelte ſich allmählich, und ſelbſt in der nächſten Umgebung des Biſchofs Oegmundr Palsſon von Skalaholt fanden ſich ſolche, unter ihnen Oddr Gottſchalksſon, der Verfaſſer der erſten Ueberſetzung des neuen Teſtaments in's Isländiſche (gedruckt 1540 zu Roeskilde). Die Biſchöfe freilich, und mit ihnen die Maſſe des Volks waren der Neuerung feind, und ſuchten ihr wiederholt durch Hirtenbriefe, durch Einſchreiten gegen einzelne Prieſter u. dgl. entgegenzutreten; da aber der König die Reformation ernſtlich betrieben wiſſen wollte, wurden auch ſie in ihrem Widerſtande vielfach gelähmt. Dem Biſchofe von Skalaholt namentlich machten Zerwürfniſſe mit den weltlichen Beamten, welche ſogar zur Ermordung eines von dieſen führten (1539), dringend räthlich, den König nicht noch weiter zu reizen; als er hochbejahrt und erblindet eines Nachfolgers bedurfte, wählte demnach Oegmund, der ohnehin befürchten mußte, einen fremden Prediger geſchickt zu bekommen, hiezu den Gizurr Einarsſon, der in Wittenberg ſtudirt und die neue Lehre angenommen hatte, ohne doch zu deren rückſichtsloſeren Bekennern zu gehören (1539). In Kopenhagen geprüft und von Palladius ordinirt, kehrt Gizur heim, und Oegmund reſignirt förmlich zu ſeinen Gunſten auf das Bisthum (1540). Auf die neue däniſche Kirchenordnung verpflichtet, beginnt der neue Biſchof alsbald mit deren Durchführung vorzugehen. Wohl tritt ihm der Biſchof Jon Arafon offen entgegen, und Oegmund ſucht im Einverſtändniſſe mit ihm das abgetretene Bisthum wieder an ſich zu reißen; als aber der Letztere im Namen des Königs wegen jenes Mordes zur Verantwortung gezogen und gefangen nach Dänemark abgeführt wird (1541), gibt auch Jon zunächſt den weiteren Widerſtand auf. Aeußerlich unbehindert betreibt nun Biſchof Gizur in ſeinem Sprengel die Reformation, wobei ihm freilich neben der Abneigung des Volkes auch noch die Verſuche der Amtleute, die Kirchengüter einzuziehen, die Verarmung der Kirchen durch das Wegfallen der Meſſen u. dgl., dann aber auch der Mangel an genügenden Büchern geiſtlichen Inhalts in der Landesſprache viel zu ſchaffen machen. Durch die eigene Heirath ſucht er dem Feſthalten des Klerus am Cölibate entgegenzuwirken; den Bilderdienſt und andere Aeußerungen papiſtiſchen Aberglaubens bekämpft er mit allem Eifer bis an ſeinen Tod (1548). Inzwiſchen hatte Biſchof Jon zwar einer perſönlichen Reiſe nach Kopenhagen ſich entſchuldigt, aber doch ſeine Boten geſandt und durch ſie die neue Kirchenordnung beſchwören laſſen; wenn er zwar deren Verfahren dabei mißbilligte, ſo hielt er doch ſeine Mißbilligung geheim, und vertrug ſich mit Gizur ganz leidlich, obwohl er fortwährend an den alten Gebräuchen feſthielt. Jetzt aber, nach Gizurs Tod, tritt derſelbe mit aller Macht auf, um zu der eigenen auch noch die Skalholter Diöceſe an ſich zu reißen und in ganz Island die neue Lehre zu unterdrücken. Den von lutheriſcher Seite gewählten und in Kopenhagen ordinirten Biſchof Martin Einarsſon läßt er gefangen nehmen und hält ihn in engſter Haft; Gizurs Leiche heißt er ausgraben und an ungeweihtem Orte verſcharren; des Königs Beamte werden offen verhöhnt und mit Gewalt von ihren Rechten gedrängt; bei'm Pabſte, vielleicht ſelbſt bei'm Kaiſer und bei den Holländern ſucht der aufſtändiſche Biſchof landesverrätheriſche Hülfe. Vergebens hatte der König unter dem Präjudize des Hochverraths denſelben nach Kopenhagen geladen, vergebens ihn proviſoriſch geächtet und zu verhaften befohlen; ſelbſt die förmliche Abſetzung mißachtet Jon, und beharrt bei ſeinem bewaffneten Widerſtande, die ganze Sache durch ein Schreiben an den Reichskanzler Friis ausgleichen zu können wähnend. Jetzt aber ergeht ein verſchärfter Haftsbefehl, und von einem perſönlichen Gegner des Biſchofs wird er glücklich vollſtreckt; mit zweien ſeiner Söhne (mindeſtens ſechs öffentlich anerkannte Kinder hatte der glaubenseifrige Biſchof!) wird der Gefangene vor ein, freilich nicht ganz regelmäßiges, Gericht geſtellt, als Hochverräther zum Tode verurtheilt und ſofort hingerichtet (1550). Durch förmlichen Beſchluß wurde, als im folgenden Jahre des Königs Gewaltboten kamen, das Urtheil als materiell gerecht anerkannt und beſtätigt. Damit iſt aller äußere Widerſtand gegen die Reformation gebrochen;

Digitized by Google

die däniſche Kirchenordnung wird (1551) in der Diöceſe Holar eingeführt, wie ſie dies ſchon ein Jahrzehnt früher (1540—1) in der von Skalaholt worden war, und nicht minder finden die Ripener Artikel ſowie manche andere für die däniſche Kirche erlaſſene Verordnungen Aufnahme. — Man ſieht, wie ſeinerzeit der Uebergang vom heidniſchen zum chriſtlichen Glauben, ſo iſt ſpäter auch das Gelingen der Reformation zwar in ſeinem letzten Grunde bedingt durch die innere Unhaltbarkeit der unmittelbar vorhergehenden religiöſen Zuſtände, jedoch zunächſt herbeigeführt durch Zwangsmaßregeln der weltlichen Gewalt, und der däniſche König ſpielt hier weſentlich dieſelbe Rolle, welche dort dem Könige von Norwegen zugekommen war. Es begreift ſich, daß unter ſolchen Umſtänden auch die Reformation zunächſt nur ſehr äußerlich durchgeführt werden konnte. Schwere Schuld trifft dabei die königlichen Beamten, welche nicht nur durch ihre Habſucht und ihr gewaltthätiges Verfahren die kirchliche Bewegung überhaupt in Mißkredit brachten, ſondern auch durch das ungerechtfertigte Einziehen von Kirchen- und Kloſtergütern, dann von einem Theile des Biſchofszehnts, ſowie durch ihre geringe Fürſorge für den Unterhalt der Kirchen und der Geiſtlichkeit die letztere der Neuerung abgeneigt machten und um ſo mehr in die drückendſte Lage verſetzten, als dieſelbe ohnehin durch das Wegfallen der Meſſen, der Seelengottesdienſte u. dgl. eines großen Theiles ihres Einkommens beraubt worden war*). Aus Mangel an Kandidaten mußten den meiſten Pfarrern je mehrere Pfarreien übergeben, und zur Aushülfe nicht ſelten ſogar einfache Bauern verwandt werden; in Bildung und Gelehrſamkeit ſtund dabei die Mehrheit der vorhandenen Geiſtlichen auf der niederſten Stufe. Im Ritual, in der Kirchendisciplin und zumal in den Kirchenbußen erhält ſich, zum Theil von den reformirenden Biſchöfen ſelbſt anerkannt, noch mancher Ueberreſt früherer Zuſtände, und ſogar die lateiniſche Kirchenſprache läßt ſich nicht mit einem Male aus der Uebung verdrängen; die große Maſſe des Volkes hält öffentlich oder insgeheim noch auf lange hinaus an allerlei mittelalterlichem Aberglauben feſt, und die Sittenloſigkeit der Laien und ſelbſt der Geiſtlichkeit bleibt ebenfalls zunächſt noch die alte. Allmählich half indeſſen die Gründung gelehrter Schulen bei den beiden Kathedralen (1552), dann aber, und ganz vorzüglich, die Errichtung einer Buchdruckerei in Holar durch den trefflichen Biſchof Gudbrandr Thorlaksſon (1574) dieſen Mißſtänden ab, und zumal die hier gedruckte Bibelüberſetzung des genannten Biſchofs (1584) trug ſehr weſentlich zu einer innerlichen Aufbeſſerung der Kirche bei. Mancherlei Aberglauben mußte vor einer genaueren und allgemeineren Bekanntſchaft mit der Schrift verſchwinden, und wenn das 17. Jahrhundert in dieſer Hinſicht zwar noch viel zu wünſchen übrig läßt, ſo gilt dies doch bereits von Island nicht mehr als von dem geſammten übrigen evangeliſchen Europa**); bald zeigen auch die Sitten des Volks die Wirkungen ſeiner und ſeiner Geiſtlichen höheren Bildung, und heutzutage ſteht die Inſel in dieſer Hinſicht keinem anderen Lande mehr nach, vielmehr erheben ſich deren Bewohner ſogar über das durchſchnittliche Maß der allgemeinen Bildung und Geſittung. In ihrem äußeren Beſtande richtete ſich die isländiſche Kirche weſentlich nach dem Muſter der däniſchen ein, doch nicht ohne manche Eigenthümlichkeiten ſich zu bewahren. Als summus episcopus gilt der Landesherr, welcher dieſe ſeine Gewalt theils durch die Biſchöfe, theils durch ſeine weltlichen Beamten ausübt. Das Erzbisthum fällt ſeit der Reformation weg, die Biſchöfe dagegen, unter Mitwirkung des Volkes erwählt, nehmen weſentlich die Stellung von Superintendenten ein, und erfreuen ſich, zumal in der nächſten Zeit nach der Einführung der neuen Lehre, noch immer einer ziemlich ausgedehnten Gewalt; übrigens

*) Bei Finn. Johann. III. S. 502—7 und Petr Petursſon, S. 299—305 finden ſich Verzeichniſſe der Einkünfte ſämmtlicher Pfarreien aus den Jahren 1689—1748; dieſelben zeigen, daß die reichſte Präbende nicht über 182 Reichsbankthaler (242⅔ fl.) jährlich abwarf, aber auch Präbenden mit 4—5 Thalern (5⅓—6⅔ fl.) jährlicher Einkünfte vorkamen.

**) Das letzte Todesurtheil z. B. in einem Hexenprozeſſe wurde im Jahre 1690 geſprochen, aber bereits nicht mehr vollzogen.

Digitized by Google

wurde zu Ende des 18. Jahrhunderts das Bisthum Skalaholt nach Reykjavik verlegt, und etwas später (1825) in der Nähe dieses Ortes zu Laugarnes dessen Kathedrale errichtet, das Bisthum Holar dagegen im Jahre 1801 völlig eingezogen, so daß die Insel seitdem nur noch ein einziges Bisthum bildet. Zunächst an den Bischof reihen sich die Pröbste an, deren Amt, vordem von vorwiegend finanzieller Bedeutung und darum auch wohl von Laien bekleidet, seit der Reformation (1573—4) kirchliche Geltung gewann, und Recht und Pflicht der Beaufsichtigung größerer Sprengel gewährte; es gibt demnach im Ganzen 19 Probsteien, unter welche die verschiedenen Pfarreien eingetheilt sind. Die Pfarreien endlich wurden anfangs trotz der entgegenstehenden Bestimmungen der dänischen Kirchenordnung einfach von dem Bischofe besetzt, seit 1563 aber jenen entsprechend der Gemeinde unter Leitung des Probstes die Wahl, dem königlichen Lehnsmanne aber die Verleihung des Amtes übertragen; mancherlei Unordnungen, welche durch Willkürlichkeiten der Beamten und des Königs selbst hervorgerufen wurden, führten später zu neuen Bestimmungen, vermöge deren die Verleihung der geistlichen Pfründen dem Amtmanne zustehen sollte, mit Ausnahme derjenigen (5), welche über 100 Reichsbankthaler abwerfen (1737), doch mit der Einschränkung, daß bezüglich der (47) Pfründen, welche zwischen 40—100 Thaler eintragen, eine königliche Bestätigung der Verleihung eingeholt werden müsse (1740). Doch wurde dabei dem Bischofe die Mitwirkung nicht entzogen, vielmehr in einer Reihe von Rescripten in etwas verschiedener Weise geregelt (1782, 1788, 1791). Dürftig genug sind übrigens die Einkünfte der Kirchen (im Ganzen 299) und der Geistlichkeit noch immer und mancherlei Besonderheiten gelten bezüglich derselben; nicht minder haben sich Ueberreste des alten Laienpatronates wenigstens in vermögensrechtlicher Hinsicht vielfach erhalten.

Eine fleißige Kirchengeschichte Islands ist des *Finnus Johannaeus* Historia ecclesiastica Islandiae, IV. Tom. 4. Havniae 1772—78; sie reicht bis zum Jahre 1740, und wurde von *Petur Petursson*, unter gleichem Titel, Havniae 1841, 4., bis zum Jahre 1840 fortgesetzt; auch Münter's Kirchengeschichte von Dänemark und Norwegen, Th. 1—3, 8., Leipzig 1823—33, behandelt nebenbei Island. Für bestimmte Abschnitte der isländischen Kirchengeschichte siehe überdies K. Maurer, die Bekehrung des norwegischen Stammes zum Christenthum, 2 Bde., 8., München 1855—6, und Harboe's Abhandlungen Om Reformationen i Island, in Det Kjöbenhavnske Vidensk. Selskabs Skrifter, V, S. 209 und VII, S. 1—100. Als Abhandlungen über einzelne Materien sind etwa zu nennen des *Joannes Olavius* Syntagma historico-ecclesiasticum de baptismo sociisque sacris ritibus, Hafniae 1770, 4. und dessen Diatribe historico-ecclesiastica de cognatione spirituali, Hafniae 1771, 8.; *Petur Petursson*, Commentatio de jure ecclesiarum in Islandia ante et post Reformationem, Havniae 1844, 8.; *Haldor Einarson*, Om Värdie-Beregning paa Landsviis ag Tiende-Ydelsen i Island, Kjöbenhavn 1833, 8. u. dgl. m. Endlich *Skyrslur um landshagi a Islandi*, gefnar ut of hinu Islenzka Bokmentafelagi, (Erläuterungen über die Landeszustände in Island. Heft 1—2. Kopenhagen 1855—56) wegen statistischer Nachricht. K. Maurer.

Ismael, יִשְׁמָעֵאל, Ἰσμαήλ, Sohn Abrahams von Hagar (vgl. d. A.), einer ägyptischen Sklavin der Sara. Seine Geburt wird 1 Mos. 16., seine Vertreibung aus Abrahams Haus 21, 9—21., seine Nachkommenschaft und Tod 25, 12—18. berichtet. Er steht ähnlich als „Gegenheld“ (Ewald, Gesch. des Volkes Israel I, 351) neben Isaak, wie Lot neben Abraham, Esau neben Jakob. Als die Verheißung des Samens sich in Abrahams Ehe lange nicht erfüllen wollte, legte ihm Sara ihre Sklavin bei, die nun aber durch ihre Schwangerschaft übermüthig gegen die Gebieterin wurde. Gedemüthigt, entfloh Hagar, wurde aber in der Wüste vom Engel Jehova's zu ihrer Herrin zurückgeschickt. Doch empfing sie zugleich die Verheißung eines Sohnes, den sie Ismael (= Gott hört) nennen sollte: dieser werde als ein wilder, kriegerischer Mensch (den Trotz seiner Mutter männlich wiederspiegelnd) in der östlich von Kanaan gelegenen (arabischen) Wüste leben und dort Vater einer zahlreichen Nachkommenschaft werden. So ward

Digitized by Google

Ismael im Hause Abrahams in dessen 86. Jahre geboren. Nach 14 Jahren (21, 5.) kam Isaak zur Welt, und zwischen den Söhnen wiederholte sich nun, was sich früher zwischen den Müttern begeben hatte: Ismael verfolgte Isaak mit übermüthigem Spott (vgl. Gal. 4, 29.). Auf Sara's Verlangen und mit Gottes Zustimmung schickt nun Abraham (vgl. R.E. I. S. 74) Hagar und Ismael aus seinem Hause weg, nachdem auch er für diesen, weil er sein Same sey, die Verheißung einer zahlreichen Nachkommenschaft erhalten hat. In der Wüste tritt abermals der Engel Gottes hervor und rettet den Knaben vom Verschmachten, indem er seiner Mutter einen Brunnen zeigt, zugleich die Verheißung erneuernd, daß derselbe zu einem großen Volke werden solle. Unter Gottes Segen wuchs Ismael in der Wüste Pharan heran, ward ein Bogenschütz und heirathete auf Veranlassung seiner Mutter eine Aegypterin. Seine zwölf Söhne wurden mächtige Stammfürsten in der arabischen Wüste zwischen Aegypten und Assyrien. Er starb 137 Jahre alt. — Die Ismaeliten kamen also als zweite Hauptschicht der Bevölkerung zu den ebenfalls semitischen, joktanischen Arabern (1 Mos. 10, 25—30.) hinzu, die übrigens im Allgemeinen südlicher wohnten und den Hauptkörper der arabischen Halbinsel inne hatten. Mit diesen Berichten der Genesis stimmen arabische Schriftsteller selbst überein, indem sie die ismaelitischen Araber als eingewanderte, Arabes facti oder adscitii, sorgfältig von den eingebornen, von Kachtan (= Joktan) abstammenden, welche aber allmählig durch jene unterjocht wurden, unterscheiden (s. R.E. d. Art. Arabien, namentlich I. 462 und Winer, Realwört. u. d. Art. Ismael u. Arabien und die dort angef. Literatur). Für die Israeliten, die es schon um der geographischen Lage willen vorzüglich mit den ismaelitischen Arabern zu thun hatten, ist יִשְׁמְעֵאלִי Bezeichnung der Araber überhaupt geworden (1 Mos. 37, 25. 27 f. Richt. 8, 24 26. vgl. d. Art. Joseph). Bemerkenswerth ist, welches Gewicht die Genesis, und zwar übereinstimmend in dem 16. (sogenannten jehovistischen) und dem 21. (elohistischen) Kapitel darauf legt, daß auch dem Ismael die Verheißung einer zahlreichen Nachkommenschaft gegeben wurde. Die Ismaeliten nehmen so eine ähnliche Mittelstellung zwischen Israel und den Heiden ein, wie die von Lot abstammenden Moabiter und Ammoniter und besonders die von Esau abstammenden Edomiter; eine Mittelstellung, die in den Weissagungen der Propheten gegen fremde Völker oft auf karakteristische Weise hervortritt (vgl. Am. 1. u. 2. Jes. 21 f. u. ö.), und die ihren großen welthistorischen Ausdruck in dem aus Arabien stammenden Muhamedanismus gefunden hat. — Paulus wendet Gal. 4, 22 ff. in geistvoller Allegorie den Gegensatz von Hagar und Ismael einer-, Sara und Isaak andererseits auf den des Alten und Neuen Bundes oder des Gesetzes und des Evangeliums an, indem er es karakteristisch findet, daß das Gesetz in Arabien, dem Lande Ismaels, gegeben wurde (denn V. 25. ist das Ἄγαρ doch wohl mit Lachmann, De Wette u. A. zu streichen), wo er selbst früher (s. 1, 17.) in stiller Zurückgezogenheit den Kampf zwischen Gesetzes- und Glaubensgerechtigkeit durchgekämpft, und wo sich für die innere Anschauung seines lebendigen Geistes dieser große Gegensatz in den plastischen Gestalten der Urgeschichte verkörpert hatte (vgl. Röm. 9, 6 ff.). Auf der einen Seite, sagt er nun, steht die Sklavin und ihr Sohn, in bloßer Fleischeskraft geboren, auf der andern die Freie und ihr Sohn, in Kraft der Verheißung, der Gnade, des Geistes geboren. So sollte sich schon in Abrahams Familie selbst der Gegensatz darstellen, der nachher im Leben des Volkes in großen historischen Epochen sich ausprägt: das Gesetz hat hagar-ismaelischen Karakter an sich, denn es vermag nicht nur das Heil nicht zu bringen, sondern verschließt den Menschen vielmehr in Knechtessinn und in den Dienst des Fleisches und Weltwesens, wie sich dies darstellt in dem jetzigen Jerusalem mit seinen Kindern, den am bloßen Gesetz haftenden Juden; die Gnade aber schafft, gleich der in Kraft der Verheißung wunderbar neubelebten Sara, in der himmlisch freien und freimachenden Kraft des Geistes, deren Lebensheerd das obere Jerusalem ist, ein Neues und Freies, geistlebendige Kinder und Träger des Heils. Nun macht sich zwar das gesetzliche, fleischliche Israel (Juden und Judaisten) übermüthig breit im Vaterhause

Digitized by Google

und verfolgt den geiſtlichen Samen, wie einſt Ismael den Iſaak; aber jene werden auch das Schickſal Ismaels theilen und hinausgeſtoßen werden, während den Geiſteskindern das väterliche Erbe gleich Iſaak zufällt. — Literatur ſ. u. d. Art. Jakob. Auberlen.

Iſrael, Name Jakobs, ſ. d. Art.

Iſrael, Name des Volks, ſ. Volk Gottes, das.

Iſrael, Name des Reiches, ſ. die einzelnen Könige dieſes Reiches unter ihren Artikeln, und für das Allgemeine den Art. Volk Gottes.

Iſſaſchar hieß der fünfte Sohn Jakobs von der Leah, 1 Moſ. 30, 16 ff. Sein Name, im A. T. ſtets als ſogenanntes Cri perpetuum, יִשָּׂשְׂכָר geſchrieben, d. h. יִשָּׂכָר, was bedeutet: „er iſt um Lohn erkauft“, welche Benennung 1 Moſ. 30, 16. aus dem Umſtande herleitet, daß Leah dieſen Sohn empfing, als ſie ſich von Rahel durch Abtretung der von ihrem Erſtgebornen Ruben gefundenen Liebesäpfel das Recht der Beiwohnung ihres Mannes erkauft hatte. Das Chetibh iſt entweder zu leſen יֵשׁ שָׂכָר = „es iſt Lohn“, wie V. 18. erklärt, nämlich dafür, daß Leah ihre Magd ihrem Manne gegeben hatte, oder יִשָּׂכָר = „er bringt Lohn.“ — Der von ihm ſich ableitende Stamm Iſſaſchar war in vier Familien getheilt (1 Moſ. 46, 13.), die ſpäter noch in fernere Unterabtheilungen zerfielen (1 Chr. 7, 1 ff.), und zählte nach dem Auszug aus Aegypten 54,400, bei der zweiten Zählung aber 64,300 Waffenfähige (4 Moſ. 1, 29; 26, 23 ff.), ja in Davids Zeit ſogar 87,000 Tapfere (1 Chr. 7, 5.); er war alſo der zahlreichſte Stamm nach Juda. Bei dem Marſche durch die Wüſte zog Iſſaſchar mit Sebulon unter Juda's Anführung einher, alſo im Vortrab, und lagerte öſtlich vom heil. Zelte neben Juda, 4 Moſ. 2, 3. 5. Bei der Landesvertheilung erhielt dieſer Stamm das vierte Loos, deſſen Grenzen uns aber nicht genau angegeben werden; ſeine 16 Städte mit ihren Bezirken, wovon aber vier den Leviten zugetheilt werden, Joſ. 21, 28 f., lagen zwiſchen den Stämmen Aſſer und Sebulon im Norden, Manaſſe im Weſten und Süden, und dem Jordan im Oſten; im Weſten erſtreckte ſich ſein Gebiet bis nahe an's Mittelmeer, ohne es aber zu erreichen, da dort die Phönizier ſich ſtets behaupteten; innerhalb ſeiner Grenzen lagen übrigens mehrere, andern Stämmen gehörende, Städte, wie Bethſean, Dor, Megiddo u. a., ſ. Joſ. 17, 11; 19, 17 ff. In dieſes, im Allgemeinen fruchtbare und geſegnete Gebiet gehörten z. B. im Norden der Berg Tabor, in der Mitte der kleine Hermon und die Hügelreihe Gilboa, im Weſten der Karmel, dann die große und ſchöne Ebene Jisreel, vom Kiſon durchſtrömt, die Städte Nain, Endor, Jesreel, Sunem u. a., vgl. Jos. Antt. 5, 1, 22. Im Segen Jakobs 1 Moſ. 49, 14 f. heißt Iſſaſchar „ein knochiger Eſel, ruhend zwiſchen Viehhürden, und er ſieht, daß gut iſt der Ruheort und lieblich das Land, und beuget ſeine Schulter zum Tragen und wird zum Frohnarbeiter“, vgl. 5 Moſ. 33, 18.; damit wird verſtändlich genug angedeutet, daß dieſer Stamm in der behaglichen Ruhe des Nomadenlebens in ſeinen fruchtbaren Wohnſitzen ſich's gefallen ließ, ſich das ruhige Wohnen im Gebiet der benachbarten phöniziſchen Handelsſtädte dadurch zu erkaufen, daß er ſich gleichſam zum Laſtträger und Frohnarbeiter derſelben hingab, indem er ihnen ſeine Karawanenthiere ſtellte und im Dienſte der Phönizier den Waarenführer machte; ſein Gebiet war durchſchnitten von der lebhaften Karawanenſtraße von Phönizien über den Jordan nach dem peträiſchen Arabien, vgl. Ezech. 27, 21.; Strab. 16, 4, 21. S. 779; dabei mußte der Stamm Dienſtleiſtungen thun (סָבַל), ſ. beſ. Movers, Phöniz. II, 1. S. 309 f. und Ritter, Erdk. XVI. S. 17, 19. Uebrigens fehlte es dem Stamme keineswegs ganz an kriegeriſchem Muthe: er nahm z. B. rühmlichen Theil an Iſraels Erhebung unter Barak und Debora, wurde doch damals die Entſcheidungsſchlacht auf Iſſaſchars Gebiete geſchlagen (Richt. 5, 15 ff.); auch gehörte der Richter Thola, der auf dem Gebirge Ephraim wohnte, dieſem Stamme an, Richt. 10, 1 f.; 200 Häupter deſſelben mit ihren Brüdern ſchloßen ſich ferner an David in Hebron an, um ihn zum Könige zu machen, 1 Chr. 12, 32., woſelbſt die Genoſſen dieſes Stammes den Lobſpruch erhalten, daß „ſie ſich auf die Zeiten verſtanden, zu wiſſen, was Iſrael zu thun habe“, was man zwar nicht von aſtronomiſchen oder

Digitized by Google

phyſiſchen Kenntniſſen zu verſtehen hat, ſondern wohl einfacher von der politiſchen Klugheit, welche die Zeitumſtände zu benutzen weiß, wiewohl uns jetzt durchaus alle Data mangeln, um zu beſtimmen, wodurch ſich Iſſaſchar ſolchen Ruf erworben hatte.

S. noch Reland, Paläſt. S. 158; Ritter a. a. O. S. 680 f.; v. Lengerke, Kenaan I. S. 312, 477, 599, 675; Ewald, Geſch. Iſr. I. S. 416; II. S. 293, 296, 304, 323. Rüetſchi.

Itala, ſ. Latein. Bibelüberſetzung.

Italien, Reformation in. Italien war von dem allgemeinen Bedürfniſſe nach einer Kirchenverbeſſerung, welches im 16. Jahrhundert durch die ganze abendländiſche Chriſtenheit ſich kundgab, nicht unberührt geblieben. Wie jenſeits der Alpen Wykliffe und Hus, ſo war auch hier ſchon im 15. Jahrhundert Savonarola als Herold der Nothwendigkeit einer religiöſen Neugeſtaltung aufgetreten. Aber ein eigenthümliches Zuſammentreffen günſtiger und ungünſtiger Verhältniſſe, welche einander die Wage hielten, bewirkten in dieſem Lande auch einen eigenthümlichen Verlauf der reformatoriſchen Bewegungen. Die Troſtloſigkeit der kirchlichen Zuſtände mußte ſich in der unmittelbaren Nähe des päbſtlichen Hofes offenkundiger darſtellen als in der Ferne, zumal bei dem Schauſpiele, welches auf dem römiſchen Stuhle eine Reihenfolge von Männern gab, wie Sixtus IV., Innocenz VIII. und Alexander VI. mit den Gräueln ihres frechen und wüſten Treibens, und Julius II. und Leo X. in ihrer völligen Verweltlichung. Die politiſchen Verwirrungen und Kämpfe des vielfach getheilten und fremden übermächtigen Einflüſſen preisgegebenen Landes zogen die Päbſte beinahe ganz von ihrem geiſtlichen Berufe ab und richteten ihr nächſtes und vorzüglichſtes Augenmerk auf die Sicherung und Förderung ihrer Stellung als weltliche Fürſten. Das Verderbniß, welches in den oberſten Regionen der Kirche ſich äußerte, wucherte aber überhaupt bei den Geiſtlichen aller Stufen. Ernſte Stimmen nicht minder als auch die Erzeugniſſe der Unterhaltungsliteratur der Zeit geben dafür die mannigfachſten Beweiſe. Die Klöſter waren, nicht weniger als die Curie zu Rom, Schauplätze der äußerſten ſittlichen Verwilderung. Wie die höchſten Würden der Kirche, Bisthümer und Kardinalate, an die Nepoten und feilſten Günſtlinge oder an die Meiſtbietenden vergeben wurden, ſo waren auch die geringſten Pfarrſtellen oft in den Händen der unwiſſendſten und unwürdigſten Mönche, welche die Aemter um den geringſten Lohn verſahen. Zwar war zu dieſer ſelben Zeit ein neues geiſtiges Leben erwacht, welches durch die begeiſterte Verehrung der klaſſiſchen Werke des Alterthums, Kunſt und Wiſſenſchaften zu einer vielſeitigen Blüthe brachte, aber es war keine Bildung, die in's Volk eindrang und nur ausnahmsweiſe beinahe wurde ſie dem Erwachen des religiöſen Lebens förderlich. Vielmehr blieb das Volk in roheſter Unwiſſenheit, in Aberglauben und im beſten Falle in dem rein äußerlichen Dienſte der römiſchen Werkheiligkeit verſunken. Die gebildeten Stände aber fielen dem offenſten Unglauben oder Indifferentismus anheim. Gegen die verachtete Barbarei der hergebrachten ſcholaſtiſchen Theologie ſuchte der Humanismus in der Pflege der klaſſiſchen Philoſophie Erſatz, und mit dem Studium der alten Literatur eignete man ſich oft nicht nur deren Sprache und deren elegante Formen, ſondern auch eine heidniſche Denkweiſe an, welche in Freigeiſterei, in Skepticismus und völliger Abwendung von allem inneren chriſtlichen Weſen ſich äußerte. Dies war der Ton, welcher ſich von Florenz aus an Leo's X. ſchöngeiſtigen Hof verpflanzte, wo unter des Pabſtes Nächſtſtehenden der nachherige Kardinal Bembo zu äußern ſich nicht entblödete, er habe ſeine Zeit nie ſchlechter angewendet, als wann er in der Bibel geleſen, und ſeinem Freunde, dem päbſtlichen Geheimſchreiber Sadolet, die Beſchäftigung mit derſelben als Thorheit verwies: *non enim decent gravem virum tales ineptiae.* Nur zur Gewinnſucht, ſchreibt Erasmus über Rom, mußten noch die theologiſchen Studien dienen und des Volkes Aberglaube wurde zur Bereicherung der Herrſchenden ausgebeutet. Er hatte einſt mit eigenen Ohren gehört, wie man daſelbſt öffentlich Chriſtum und die Apoſtel läſterte. Den Materialismus und Skepticismus der damaligen italieniſchen Humaniſten bezeichnet

Digitized by Google

des Aristotelikers Pietro Pomponazzo zu Bologna Behandlung der Fragen von der Unsterblichkeit der Seele, von der Freiheit und der Vorsehung. Wie es mit den Sitten stand, erzählt Luther, dem man etliche Cardinäle als Heilige unter allen wies, weil sie sich an dem Umgange mit Weibern genügen ließen, denn öffentlich und allgemein ergab man sich den ärgsten Gräueln. So sehr war in dem Lande der Päbste das Christenthum in jeder Beziehung bei der Mehrheit abhanden gekommen! Aber demohngeachtet hatte das Pabstthum noch feste Wurzeln. Die Hierarchie war mit den Interessen Italiens auf's Engste verwachsen; durch Rom sah es sich an der Spitze der Nationen, die Summen, welche aus der ganzen katholischen Christenheit in die päbstliche Schatzkammer flossen, kamen ihrer ganzen Umgebung zu Gute. Nur durch die Klugheit und das Gewicht der römischen Politik konnte Italien hoffen, seine Selbständigkeit gegen den übermächtigen Andrang und Einfluß Frankreichs und der habsburgischen Fürsten zu retten. Der Glanz der Curie und der ganzen Klerisei, so wie des Gottesdienstes schmeichelte dem Hange des Volkes zum äußerlichen Prunk und genügte den geringen religiösen Bedürfnissen der Mehrheit, welche in Sinnlichkeit und tiefer Unwissenheit dahinlebte.

Bei der Größe des Uebels konnte es indessen nicht an Gemüthern fehlen, welche dasselbe schwer empfanden und nach Abhülfe laut verlangten, so wie auch der wissenschaftliche Geist, den der Humanismus erweckte, bei Einzelnen eine ernstere Richtung nahm und, indem er sie von der öden und erstarrten kirchlichen Scholastik abwendete, sie der Erforschung der reinen Quellen des Christenthums, den heil. Schriften zuführte. Dazu kam sodann noch der neue Anstoß, welchen die reformatorischen Bewegungen Deutschlands und der Schweiz über die Alpen herüberbrachten und welcher Manche mächtig ergriff. Nur blieben alle diese Erscheinungen, bei den vielfach ungünstig wirkenden Verhältnissen des Landes und der Nation, mehr auf engere und vereinzelte Kreise, und zwar unter den Gebildeten und den höheren Ständen beschränkt. Auch fand sich in dem äußerlich so sehr zerstückelten Italien keine durch Stellung und politischen Einfluß hervorragende Persönlichkeit, welche die reformatorischen Interessen gegen die übermächtigen Anfeindungen der Hierarchie in Schutz nehmen und ihnen gegen die hülflose Vereinzelung einen äußern Halt und Mittelpunkt hätte geben können. So wurde die Reformation hier nirgends die Sache einer compacten, fest zusammenhängenden Volkszahl, sondern nur einzelner erweckter Männer, um welche kleinere Häufchen Gleichgesinnter sich schaarten, die aber dem Andrange schonungsloser und blutiger Verfolgung nur allzubald weichen und unterliegen mußten. Die weiteste Entfaltung gewannen diese protestantischen Bewegungen zwischen den Jahren 1530 bis 1542, wo dann die katholische Reaktion mit aller Macht zum Kampfe dagegen sich erhob.

Wie sich in der nächsten Nähe des römischen Hofes selbst das Bedürfniß nach etwas Besserem zu regen begann, zeigt eine Notiz, auf welche Ranke zuerst aufmerksam gemacht hat. Noch zu Leo's X. Zeiten verbanden sich zu Rom etwa achtzig fromme und gelehrte Männer, angeregt durch den Anblick des Verderbens der Kirche und des Verfalls des Gottesdienstes, zu einem Vereine, einem Oratorium der göttlichen Liebe, um durch geistliche Uebungen auf Hebung eines strengeren religiösen Geistes hinzuwirken. Es waren Männer, von welchen mehrere später, in den höchsten kirchlichen Stellungen, auf sehr abweichenden Wegen, die Erneuerung und Rettung der Kirche und des Christenthums zu erreichen suchten; aber darin trafen sie zusammen, daß sie die Nothwendigkeit einer Reform erkannten. Unter ihnen waren Cajetan von Thiene, welcher der Stifter eines neuen Ordens, der Theatiner, wurde und die Kanonisation erlangte; Caraffa, der als Cardinal und als Pabst das Heil in der Strenge der Zucht und in der Befestigung der Hierarchie durch Errichtung einer neuen Inquisition suchte, und der edle Venezianer Contarini, der auch noch als Cardinal, in evangelischer Gesinnung, das Bedürfniß erkannte, den Geist der Kirchenlehre wieder auf den Grund der heil. Schrift zurückzuführen (s. d. Art.). Er wurde auch, scheint es, der Mittelpunkt eines neuen Kreises, der sich später zu Venedig bildete, wo eine Anzahl ausgezeichneter, von

Digitized by Google

einer ernſten chriſtlichen Richtung beſeelter Männer ſich zu geiſtlichen Studien und Geſprächen und gegenſeitiger Anregung zuſammenfand. Hier allerdings trat ſchon eine nähere Berührung mit dem Geiſte, der von Wittenberg herwehete, ein. Aber wenn auch dieſe Männer in dem Gegenſatze gegen die todte Werkheiligkeit und die Verweltlichung der Kirche überhaupt, ſo wie in der Grundlehre von dem alleinigen Heile in dem Glauben an Chriſtus, mit den deutſchen Reformatoren zuſammentrafen, ſo mißbilligten ſie doch deren Lostrennung von der Kirche und jener Einheit, welche auch auf die äußere Verfaſſung und auf eine hierarchiſche Autorität gegründet ſeyn und bleiben müſſe. Zu dieſem Kreiſe gehörten der Engländer Reginald Poole, die Florentiner Marcantonio Flaminio, Jac. Nardi und Bruccioli, der venezianiſche Patrizier Luigi Priuli, vielleicht auch der Kanonicus Angelo Buonarici, ſämmtlich in gleichem reformatoriſchen Streben verbunden. Obgleich Poole wegen ſeines Feſthaltens an dem päbſtlichen Primat gegen die Eingriffe und Anmaßungen Heinrichs VIII. ſein Vaterland verlaſſen, zeigte er ſich doch durchdrungen von der evangeliſchen Rechtfertigungslehre auch noch als er, wie Contarini, mit dem Purpur des Cardinalats bekleidet wurde; aber er glaubte ſich mit der innern Ueberzeugung begnügen zu dürfen und wurde durch dieſelbe nicht gehindert, mit Eifer für Rom gegen die Reformation zu wirken. Wahrſcheinlich trug gerade ſein Einfluß viel dazu bei, den trefflichen, aber weichen Flaminio, welchen dauernde Freundſchaft an ihn knüpfte, auf einem ähnlichen vermittelnden Standpunkt feſtzuhalten. Freilich fühlte ſich Flaminio einzelnen Lehren der Proteſtanten abgeneigt, zumal in Betreff des Abendmahls, aber doch zog es ihn wieder zu den eifrigſten Vorkämpfern der Reformation in Italien hin und in den weſentlichſten Stücken des Glaubens äußerte er ſich in ſeinen Schriften, beſonders in ſeinem Commentar über den Pſalter und in ſeinen Briefen, in völlig evangeliſcher Weiſe. Am unmittelbarſten im Sinne des Proteſtantismus wirkte unter dieſen Männern aber Anton Bruccioli, und mehr als alle andern mochte er ſich zu dieſer Lehre hingezogen fühlen, obgleich auch er ſich nicht offen von der Kirche losſagte. Nicht nur hatte er den Muth, das Recht eines jeden Chriſten auf den Beſitz des Wortes Gottes als der einzigen Richtſchnur des Glaubens zu vertheidigen, ſondern er unternahm es auch ſelbſt, auf den Grund dieſer Ueberzeugung, die Schrift aus dem Urtexte in's Italieniſche zu übertragen (1530—1532) und nachher auch durch beigefügte Erklärungen noch zugänglicher zu machen. Die mehrfachen Ausgaben dieſes Werkes innerhalb weniger Jahre bezeugen die Verbreitung, die es fand, und das Verlangen der Gemüther nach ſelbſtändiger religiöſer Belehrung aus der reinen und unmittelbaren Quelle.

Es iſt gewiß nicht zu gewagt, anzunehmen, daß dieſe innerlich evangeliſche Glaubensrichtung, welche ſich jedoch von der Gemeinſchaft mit der herrſchenden Kirche nicht loszureißen wagte, überall unter den gebildeten Ständen Italiens, ſo weit ſie den tieferen Bedürfniſſen der Frömmigkeit nicht entfremdet waren, eine Menge von Anhängern zählte. Manche hervorragende Beiſpiele ließen ſich noch aufzählen. Einige wenige der bedeutendſten und unzweifelhafteſten mögen jedoch genügen. Männer wie die Biſchöfe Foscarari von Modena, San Felice von Cava und zumal der Cardinal Joh. Morone mußten deßwegen ſogar Verfolgung erleiden. Der Patriarch von Aquileja, Grimani, entging nur mit Mühe und durch Venedigs mächtigen Einfluß einem ähnlichen Geſchicke. Auch der fromme Benediktiner Folengo auf Monte Caſino mußte allerlei Anfechtungen erfahren wegen ſeiner Erklärungen der Pſalmen und der katholiſchen Briefe, worin ſeine Hinneigung zur proteſtantiſchen Rechtfertigungslehre freilich deutlich ausgeſprochen lag und zugleich ſein offener Gegenſatz gegen manche der wichtigſten kirchlichen Inſtitutionen, nicht nur gegen Faſten, mechaniſche Gebetsübungen, Beichte, häufiges Meßopfer, ſondern auch gegen die Heiligkeit des äußerlichen Prieſterſtandes. In ähnlichem Geiſte richtete der edle, mit Contarini durch das gleiche Gefühl von der Nothwendigkeit innerer kirchlicher Reformen verbundene Fregoſo, Kardinal und Erzbiſchof von Salerno, gegen den unevangeliſchen und abergläubigen Gebetsformalismus, den er

Digitized by Google

in der Kirche ſah, ſein Büchlein vom Gebete, welches dafür auch bald in den Index der verbotenen Bücher aufgenommen wurde. Unter ſeinem Namen wurden ſogar einige in's Italieniſche überſetzte Schriften Luthers verbreitet und eifrig geleſen. Denn auch zu ſolchen Mitteln nahm der Eifer der Anhänger der Reformation ſeine Zuflucht, um die päbſtlichen Verbote und die Gewaltmaßregeln der Inquiſition zu vereiteln, welche auf jedem Wege dem Andrange des proteſtantiſchen Geiſtes von Deutſchland und der Schweiz her zu wehren ſuchte.

Bei dem vielfachen und regen Verkehr dieſer Länder, beſonders mit Oberitalien, kamen ſchon in den erſten Zeiten Luthers reformatoriſche Schriften dahin und wurden mit Begierde gekauft und geleſen. Schon im Anfange des Jahres 1519 meldete Froben aus Baſel an Luther den großen Abſatz, den er davon in Italien fand und den Beifall, womit man ſie aufnahm. Die Bulle, welche Leo dagegen erließ, konnte es nicht hindern, daß fort und fort ſolche Werke eindrangen. Beſonders ſcheint Venedig einen Stapelplatz dafür gebildet zu haben. Auf dem Reichstage zu Nürnberg 1524 klagte der Legat Campeggio über die Menge der Bücher Luthers, welche dort geleſen wurden. Noch 1540 meldet Melanchthon von den großen Bücherſendungen, welche von der Frankfurter Meſſe aus nach Italien gegangen ſeyen, trotz der neuen Edikte des Pabſtes. — Wohl erkannte man die Größe der Gefahr der Anſteckung, welche dieſe Schriften auch denen brachten, die mit den Intereſſen Roms am feſteſten verwachſen waren. Pauls III. Rathgeber warnten ihn davor, wie ſelbſt die Väter des zu verſammelnden Concils zur lutheriſchen Ketzerei verführt werden könnten, wenn man ihnen die Bücher der Häretiker ſelbſt in die Hände geben würde. Nur abgeriſſene und zugleich mit einer Widerlegung verwahrte Sätze ſollten ihnen zur Beurtheilung oder vielmehr zur Verdammung vorgelegt werden. Je ängſtlicher die Wachſamkeit wurde, deſto mehr ſannen die Anhänger der neuen Ideen auf Mittel, dieſelbe zu täuſchen und die Ausbreitung beſonders italieniſcher Ueberſetzungen von proteſtantiſchen Werken zu ermöglichen. Unter erdichteten Namen ſuchte man Melanchthons Locis theologicis und ſeinem Commentar über Matthäus, Bucers Auslegung der Pſalmen, mehreren Schriften Zwingli's Eingang zu verſchaffen. Luthers Katechismus und ſeine Erklärung des Vater Unſers, Calvins Inſtitutionen und ſein Katechismus wurden ohne Angabe des Verfaſſers verbreitet. — Auch der literäriſche Verkehr, welcher die Länder dieſſeits und jenſeits der Alpen verband, mußte zur Beförderung der neuen Lehre das Seinige beitragen, beſonders durch die Deutſchen, welche der alte Ruf der italieniſchen Univerſitäten nach Bologna und Padua zog. Weniger geeignet zur Gewinnung von Anhängern für die Reformation mochte die nach ihrer Weiſe miſſionirende Thätigkeit der zahlreichen Proteſtanten ſeyn, welche ſeit 1526 unter den ſchweizeriſchen und deutſchen Söldnerſchaaren nach Italien kamen. Bekannt iſt, wie ſie ihren Haß und ihre Verachtung des Pabſtthums nach der Erſtürmung Roms durch offenen Hohn zur Schau trugen. Aber die geiſtige Berührung mit dem Volke konnte, bei der Verſchiedenheit der Sprache und bei dem Drucke, den ſie überall ausübten, wo ſie, ob als Freunde oder Feinde, hinkamen, immer nur eine geringe ſeyn. Nur das Elend der Zeit, das ſie vermehren halfen, ſah die öffentliche Meinung gerne als eine Heimſuchung wegen des Uebermaßes des Verderbniſſes der Kirche und der Hierarchie an, und lieh daher um ſo williger den Stimmen, welche die Nothwendigkeit einer Reform predigten, Gehör.

Am früheſten ſcheint der Proteſtantismus zu Venedig feſte Wurzel und entſchiedene Anhänger gewonnen zu haben, durch den lebhaften Verkehr, der von hier aus mit Deutſchland herrſchte, durch die unabhängigere Stellung, welche die Republik dem Pabſtthum und ſeinen Anmaßungen gegenüber einnahm, und durch den frühzeitigen und fortdauernden Eingang, welchen die Werke der Reformatoren daſelbſt fanden. Schon 1520 erhielt Luther aus Venedig Nachrichten über das große Bedürfniß, welches gefühlt werde, durch Schriften und Prediger für die evangeliſche Sache in Italien zu wirken, bei dem ſo günſtigen Boden, den es darbiete. Im Jahre 1528 meldete man ihm nicht minder Erfreuliches von dem Fortgange des Wortes Gottes daſelbſt. Nicht wenig

Digitized by Google

mochten dazu die Flüchtlinge beitragen, welche aus allen Gegenden Italiens hier für ihren Glauben Schutz oder Sicherheit suchten. Mit ungemeiner Spannung verfolgten die Freunde des Evangeliums zu Venedig den Verlauf des Reichstags zu Augsburg (1530); denn auf Anlaß der Verhandlungen, welche Melanchthon, in ängstlichem Bemühen um den Frieden, mit dem Legaten Campegius pflog, waren die beunruhigendsten Gerüchte über des Reformators demüthige Nachgiebigkeit bis zu den venetianischen Protestanten gedrungen, welche von solcher Unterwürfigkeit das Schlimmste für die gute Sache und deren Anhänger befürchteten. Dringend schrieb in ihrem Namen Lucio Paolo Roselli an Melanchthon, um ihn zu ermuthigen, bis auf's Aeußerste zu beharren. Solches war der Geist, der die Evangelischen zu Venedig beseelte und den sie später noch bewährten. Auch Geistliche befanden sich unter ihnen, so z. B. der Provinzial der Franziskaner Baldo Lupetino, dem sein Vetter, der nachherige Vorkämpfer des Lutherthums, M. Flacius aus Illyrien, die erste Bekanntschaft mit den lutherischen Schriften und den Rath nach Deutschland zu gehen, um dort eine bessere Theologie zu suchen, als er sie im Kloster finden könne, verdankte (1537). Durch solche Einzelne, welche sich getrieben fühlten, den persönlichen Verkehr mit den Reformatoren aufzusuchen, blieben die Venetianer in fortdauernder Verbindung mit Wittenberg. Auf diesem Wege richtete 1539 Melanchthon ein Sendschreiben an sie, welches einen merkwürdigen Blick in die Verhältnisse der dortigen Evangelischen thun läßt. Die Besorgniß wegen der Verbreitung des servetischen Buches gegen die Trinität unter ihnen, gegen welches es dringlich warnt, scheint dasselbe hervorgerufen zu haben. Aber zugleich zeigt es einen unverkennbaren apologetischen Zweck, in der behutsamsten Weise melanchthonischer Kunst, die Reformation als lediglich auf Abstellung einzelner, mehr äußerlicher Mißbräuche und auf Herstellung der alten reinen Katholicität gerichtet, darzustellen. So mochte der Verfasser wahrscheinlich hoffen, den Schutz und die Gunst der Lenker der Republik für die immer zahlreicher werdenden Glaubensbrüder zu sichern und zugleich aber auch die Gefahr einer unter diesen möglicherweise auftauchenden bedenklichen Richtung zu beschwören. — Nicht nur zu Venedig selbst mehrten sich die Evangelischen, auch in den meisten Städten des venezianischen Gebietes, besonders zu Vicenza und zu Treviso waren sie verbreitet, da nirgends die Regierung sie, in ihrem ruhigen Verhalten, angefochten zu haben scheint. Nur ein Deutscher, Sigismund, der allzuoffen in seiner Thätigkeit für die lutherische Ketzerei in der Diöcese von Vicenza sich hervorthat, wurde den geistlichen Gerichten überliefert (1535). Erst seit dem Jahre 1542 brach, auf Roms Veranlassung, über die Protestanten im Venezianischen schwerere Bedrängniß ein. So zahlreich sie seyn mochten, so wenig waren sie bisher noch zu einer festgeschlossenen Gemeinde verbunden, nicht nur mußten sie sich stets in tiefer Verborgenheit halten, sondern es fehlte ihnen auch an einem gemeinsamen Hirten und Lehrer, und überdies war noch Uneinigkeit unter ihnen eingedrungen. Der Mann, welcher durch Stellung und Thätigkeit einen Mittelpunkt bildete, um welchen sie sich reiheten, war Balthasar Altieri, der, aus Aquila im Neapolitanischen stammend, seit einiger Zeit als Sekretär des englischen Gesandten hier lebte. Er war es auch, der sich in diesen Nöthen brieflich an Luther wandte, um von ihm die Verwendung der deutschen protestantischen Fürsten bei dem Senate zu erlangen, daß es den Evangelischen gestattet werden möchte, ungestört nach ihrem Gewissen zu leben, wenigstens bis zur Entscheidung des Concils über die Angelegenheiten der Religion. Zugleich rief Altieri Luthers autoritätsvolle Hülfe zur Beilegung der tief unter den venezianischen Glaubensbrüdern eingerissenen Zerwürfnisse an. Durch den Verkehr sowohl mit der Schweiz als mit Deutschland berührten sich hier die beiderseitigen Richtungen des Protestantismus beinahe unvermeidlich in den von beiden Ländern her angeregten Kreisen der Freunde der Reformation, und so drangen auch bis unter sie die unglückseligen Streitigkeiten über die Abendmahlslehre. Schon hatte Bucer in seinem unermüdlichen Versöhnungseifer auch bei den Italienern zwischen den entgegengesetzten Meinungen zu vermitteln gesucht, hatte ihnen Nachricht von der zu Stande gekommenen

Digitized by Google

Vereinbarung und von Melanchthons Schrift darüber gegeben und sie zum Frieden ermahnt. Aber noch wollten sich manche Geister nicht beruhigen. Luthers Ansehen und Belehrung sollte nun dies bewirken. Aber Luthers Antworten waren nicht geeignet, diese Erwartung zu erfüllen, er sprach offen und ungemildert sein Mißtrauen gegen jeden Vergleich, seinen unüberwindlichen Widerwillen gegen die Schweizer aus und selbst vor Bucers Schriften glaubte er warnen zu müssen. Schwer beklagte Melanchthon den Geist dieser Schreiben, von deren Wirkung er nur Schlimmes erwartete. Denn der zur Spekulation geneigte Sinn der Italiener war ohnedies nicht leicht zur Ruhe zu bringen, und mancherlei schwierige Fragen beschäftigten sie neben jenen über das Abendmahl, wie sie in derselben Zeit auch sich an Melanchthon wandten wegen neuer Bedenklichkeiten über die Ungewißheit des Heils bei den Zweifeln, ob auch Wiedergeborne noch den heil. Geist verlieren könnten. Nicht ohne Grund ist zu vermuthen, daß gerade im Venezianischen, und namentlich zu Vicenza, damals sich geheime Vereine zu bilden begannen, welche sich mit allerlei solchen theologischen Fragen, besonders auch über die Trinität, beschäftigten, und aus welchen sodann jene antitrinitarische Richtung ausging, durch welche die italienischen Protestanten schon in der nächsten Zeit sich weithin verdächtig machten.

Um das Jahr 1542 war es, als auch noch in einem andern Theile des venezianischen Gebietes, in Istrien, durch den Bischof von Capo d'Istria, Pier Paolo Vergerio, die Grundsätze des Protestantismus ausgesäet zu werden anfingen und zwar schnelle, aber bald wieder unterbrochene Fortschritte machten. Nachdem er oft und viel in Deutschland selbst, als päbstlicher Legat, in römischen Interessen gegen die Protestanten thätig gewesen und zuletzt noch 1540 auf dem Wormser Religionsgespräch aufgetreten war, wurde Vergerio plötzlich, durch das Studium der lutherischen Schriften, welche er sich zu widerlegen vorgenommen, zu den neuen Glaubensideen hinübergezogen. Der erste, welchen er für dieselben gewann, war sein Bruder, der Bischof von Pola. Nun arbeiteten beide gemeinsam und mit großem Erfolge an der Evangelisirung ihrer Diöcesen, bis die Inquisition 1545 einschritt und Vergerio sich zur Flucht genöthigt sah (s. d. Art.).

Am frühesten nächst Venedig wurde Ferrara ein Vereinigungspunkt für Anhänger des Evangeliums aus den gebildeten Kreisen. Und zwar war es Renata, des dortigen Herzogs, Hercules II. von Este, Gemahlin, eine Tochter Ludwigs XII. von Frankreich, welche sie hinzog. Durch Margaretha von Navarra mit den reformatorischen Lehren bekannt geworden, brachte sie dieselben mit, als sie 1527 nach Ferrara kam. Bald sammelte sich an ihrem Hofe eine Anzahl von Männern, welche die religiösen Gesinnungen der edlen und hochgebildeten Frau theilten. Theils waren es Gelehrte, welche an der Universität oder am Hofe ihre Stellung fanden, meist Anhänger der gemäßigten kirchlichen Richtung, theils aber auch Flüchtlinge, welche ihres entschiedenen protestantischen Bekenntnisses wegen in ihrer Heimath sich bedroht sahen und hier Schutz suchten. Unter letzteren waren mehrere Franzosen, Clément Marot, der Dichter und Bearbeiter der Psalmen, und Calvin selbst, der 1536 hier einige Monate weilte und von da an bis an seinen Tod mit der Herzogin in stetem brieflichem und seelsorglichem Verkehr blieb; auch Hubert Languet, ausgezeichnet in der Geschichte der französischen Reformation. Unter den Italienern waren Flaminio und der ihm ziemlich gleichgesinnte, wenn auch noch zurückhaltendere Calcagnini, ein Freund Contarini's und Poole's; dann die offen entschiedenen Peter Martyr Vermigli, Aonius Palearius und Celio Secundo Curione, welcher letztere den Peregrino Morata, den Erzieher der Brüder des Herzogs, für den Protestantismus gewann. Des Peregrino gelehrte und fromme Tochter, Olympia Morata, deren Briefe ihren echten evangelischen Geist kundgeben, war eine Zierde des Hofes und Jugendgenossin der Tochter Renata's.

Vielleicht kam von hier aus die Anregung nach Modena, welches auch unter der Herrschaft des Herzogs von Este stand. Ein päbstliches Reskript befahl schon 1530 dem Inquisitor dieser und der ferrareſischen Diöcese, der häretischen Ansteckung unter den

Digitized by Google

Mönchen nachzuſpüren. Doch erſt ſeit 1540 trat die Bewegung offen hervor, als der gelehrte Sicilianer Paolo Ricci nach Modena kam und eine Gemeinde zu ſammeln begann. Damen von hohem Rang beſchützten die neue Lehre, beſonders eine Gräfin Rangone. Als Zeichen des erwachenden Geiſtes ſah man ſogar Satiren auftauchen, wie ein Breve Jeſu Chriſti, worin er in dem bekannten Curialſtyl verkündigt, daß er die Regierung der Kirche wieder unmittelbar zu übernehmen gedenke. Schmerzlich klagen (von 1540—1544) die Briefe des, obgleich evangeliſch geſinnten, Cardinals Morone, der Biſchof von Modena war und als Legat in Deutſchland weilte, über das, was er von den Fortſchritten des Proteſtantismus in ſeiner Diöceſe vernahm, wie er von allen Seiten hören müſſe, Modena ſey lutheriſch geworden. Mit der Nachricht von dem Fortgange des Glaubens daſelbſt kam zugleich die Kunde nach Deutſchland, daß auch hier die Zerwürfniſſe über die Abendmahlslehre ſchon eingedrungen ſeyen, ſo daß Bucer auch in einem Briefe an die Evangeliſchen zu Modena und Bologna ſein Vermittleramt verſuchte (1541). — Denn in Bologna, deſſen Univerſität auch ſo manche Deutſche anzog, gewannen die Lehren der Reformation ebenfalls manche ernſte Freunde. Unter denſelben ragte Giovanni Mollio, ein Minorite, der längere Zeit als Prediger und Profeſſor wirkte, hervor. Die Gegenwart des ſächſiſchen Geſandten, Joh. von Planitz, der mit Karl V. nach Bologna kam, gab den dortigen Proteſtanten die Gelegenheit, in einem Schreiben, worin ſie ihm die ernſte Betreibung eines Concils an's Herz legten, ihre Verehrung für die deutſchen Fürſten auszuſprechen, welche das Evangelium in Deutſchland hergeſtellt und auch für deſſen Sieg in den andern Ländern, bis nach dem Kirchenſtaate, wirkten. Von dem Concil hofften ſie die Aufhebung des Jochs des Antichriſts und die Freiheit der Chriſten, ihres eigenen Glaubens zu leben. Einſtweilen aber baten ſie, durch Vermittlung bei'm Kaiſer, wenigſtens um die Geſtattung des Gebrauches der Bibel, ohne deßwegen der Ketzerei beſchuldigt zu werden. Auch andere Städte des päbſtlichen Gebietes, Faenza und Imola, blieben von dieſer Glaubensrichtung nicht unberührt. Zu Rom ſelbſt gab es ſchon in den erſten Zeiten Manche, welche im Geheimen Luther Beifall gaben.

Bis in das ferne Neapel drang der belebende Hauch des neuen Geiſtes. Die deutſchen Söldner, welche 1527 dahin kamen, ſollen den erſten Samen reformatoriſcher Ideen mitgebracht haben, und der Boden war empfänglich, ſo daß ein kaiſerliches Edikt 1536 durch die ſtrengſten Strafandrohungen der lutheriſchen Anſteckung zu wehren ſuchte. Aber gerade in eben dieſem Jahre kam, vom Kaiſer ſelbſt geſandt, der Mann nach Neapel, durch deſſen ſtille Wirkſamkeit ſich manche der edelſten Gemüther dem Lichte des Evangeliums aufſchloßen. Juan Valdez (ſ. d. Art.) kam von dem Gefolge Karls V. aus Deutſchland als Sekretär des Vicekönigs nach Neapel. Stellung, Bildung, Geiſt und Karakter gewannen dem frommen Mann für ſeine Thätigkeit ungemeinen Einfluß. Ein ſtiller Kreis, aber von den hervorragendſten Perſönlichkeiten, ſammelte ſich um ihn zu gemeinſamer Erbauung und zur Erweckung eines lebendigen, innerlichen, bibliſchen Chriſtenthums. Unter ihnen waren der Graf Galeazzo Caraccioli (ſ. d. Art.), Neffe des Pabſtes Paul IV.; der Märtyrer Pietro Carneſecchi, römiſcher Protonotar; die Herzogin von Trajetto, Giulia Gonzaga; die Wittwe Pescara's, des Siegers bei Pavia, Vittoria Colonna; die edle Bekennerin Iſabella Manrica. Nur vier Jahre evangeliſirte Valdez, er ſtarb 1540. Aber weithin wirkte er noch durch zwei Männer, welche zwar ſchon dem Evangelium zugewandt waren, aber durch ſeinen Einfluß zur vollen und entſchiedenen Erleuchtung gelangten: Pietro Martyre Vermigli und Bernardino Ochino (ſ. Antitrinitarier Bd. I. 405). Durch den Ordensconvent der Auguſtiner als Prior nach Neapel geſandt und durch das Leſen einiger Werke Bucers und Zwingli's für den Glauben gewonnen, wurde Martyre in ähnlicher Weiſe wie Valdez thätig, beſonders durch Vorleſungen über die Pauliniſchen Briefe, zu welchen ſich nicht nur ſeine Mönche, ſondern auch die angeſehenſten Geiſtlichen und Laien drängten. In derſelben Zeit geſchah es, daß der mit allgemeiner Begeiſterung verehrte, zweimal zum General ſeines Ordens

Digitized by Google

erkorene, von Paul III. zu seinem Beichtvater ernannte Kapuziner Ochino, damals Italiens gefeiertster Prediger, schon 1536 und abermals 1539 zur Abhaltung der Fastenpredigten nach Neapel berufen wurde. Auch er war schon durch das Lesen der h. Schrift zur Erkenntniß der alleinigen Quelle des Heiles im Glauben hindurchgedrungen, aber auch er wurde darin durch Valdez noch weiter gefördert, und verkündete mit seiner gewaltigen Feuerrede die Lehre von der Rechtfertigung in den weitesten Kreisen des Volkes. Obgleich keiner dieser Männer jetzt noch daran dachte, sich von der Kirche zu trennen, so mußte doch ihre Richtung bald genug Verdacht erwecken. Cajetan der Theatiner, der Freund des römischen Eiferers Caraffa's, war es, der darauf aufmerksam wurde. Martyre sollte sich verantworten, aber die Verwendung einiger Cardinäle, besonders Contarini's, wendete für diesmal die drohende Gefahr von ihm ab. Bald darauf, nachdem er etwa drei Jahre zu Neapel verweilt, erlangte er seine Abberufung. Er fand als Prior zu Lucca einen neuen Kreis für seine evangelische Wirksamkeit, und erwarb auch dort der reformatorischen Lehre, sowohl unter seinen Ordensgenossen als auch unter den Laien, Freunde. Aber neue Anklagen entschieden ihn, sich offen von dem Pabstthume loszusagen und im Auslande Sicherheit zu suchen. Drei seiner nächsten Freunde begleiteten ihn, Paolo Lacisio, später Professor zu Straßburg, Theodosio Trebellio und Giulio Terenziano. Achtzehn seiner Schüler folgten ihm in kurzer Frist nach; unter ihnen Celso Martinengho, der als Prediger der italienischen Gemeinde zu Genf starb; Em. Tremellio, der nach manchen Wanderungen zuletzt Professor des Hebräischen an der Akademie zu Sedan wurde, und Hier. Zanchi, dessen Name unter den gelehrtesten Theologen Deutschlands glänzt. Noch zu Florenz traf Martyr mit Ochino zusammen und bestimmte auch ihn, Stellung und Vaterland der Freiheit des Gewissens zu opfern. Ein anderer Verfechter der Reformation, der gelehrte Celio Secundo Curione, ersetzte Martyr auf einige Zeit bei der Gemeinde zu Lucca und wirkte dann auch noch an andern Orten für den von ihm ergriffenen Glauben, bis auch er nur im Exile, in der Schweiz, Sicherheit fand.

So zog eine große protestantische Bewegung durch ganz Italien und ergriff die Gemüther auf mancherlei Weise. Viele erkannten, daß von der Kirche und ihrer Hierarchie keine Verbesserung zu erwarten sey, und zogen sich von ihr zurück, theils stille, theils auch in offenem Gegensatze und mit immer engerem Anschlusse an die deutschen und die schweizerischen Reformatoren. Manche jedoch hofften noch auf eine Reformation von innen heraus, sey es durch das laut begehrte allgemeine Concil, oder auch auf dem Wege sonstiger Concessionen. Die evangelische Richtung, welcher selbst im Klerus manche ausgezeichnete Mitglieder anhingen, erlangte zuletzt eine solche Bedeutung, daß der Pabst selbst, Paul III., ein weltlicher aber nicht engherzig beschränkter und zugleich ein berechnender Herr, sich ihrem Einfluß nicht zu entziehen schien. Er berief einige der hervorragendsten jener Männer in das Collegium der Cardinäle, Contarini zuerst, dann Sadolet, Poole und Fregoso, aber auch Caraffa den streng hierarchischen Eiferer. Zur Vorbereitung des Concils ließ er sie nebst einigen anderen Prälaten zu einer Congregation zusammentreten, um einen Entwurf kirchlicher Reformen auszuarbeiten. Es darf nicht gering angeschlagen werden, daß in diesem Gutachten (Consilium de emendanda Ecclesia, 1537) als die Quelle aller Mißbräuche, an welchen die Kirche beinahe rettungslos darniederliege, jene von Schmeichlern aufgestellte Behauptung der schrankenlosen Gewalt der Päbste bezeichnet wird. Der Pabst schien nicht ungeneigt, auf wirkliche Verbesserungen der Curie einzugehen. Auch zur annähernden Verhandlung mit den Protestanten wurden Schritte gethan. Contarini, in Begleitung des Bischofs Morone, wurde 1541 als Legat zu dem vom Kaiser veranstalteten Religionsgespräche nach Regensburg geschickt. Unter den vier dogmatischen Punkten, über welche man hier mit Melanchthon und Bucer sich verglich, war der so wesentliche von der Rechtfertigung. Aber schon zeigten sich auch die extremen Gegensätze, Luther mißtraute und Caraffa zu Rom nahm großen Anstoß an den vereinbarten Formeln; auch politische Machinationen setzten sich

Digitized by Google

in Bewegung; ſtrenge Verhaltungsbefehle wurden dem Legaten geſandt, welche den weitern Vergleich zumal über die Fragen vom Primat und von der Verfaſſung der Kirche unmöglich machten. So mußte Contarini unverrichteter Dinge zurückkehren und ſeine Bemühungen ernteten nur Tadel. Die ſtrengrömiſche Partei gewann nun entſchieden das Uebergewicht bei'm Pabſte. In der vollen Herſtellung des mittelalterlichen Katholicismus mit allen ſeinen Conſequenzen ſollte nun die Heilung aller Schäden erlangt und vermittelſt durchgreifender Gewaltmaßregeln ſollten alle Feinde niedergeworfen werden.

Der erſte Schritt war die Errichtung eines allgemeinen oberſten Inquiſitionstribunals zu Rom, welches mit unumſchränkter Gewalt über Leben und Tod in Glaubensſachen richten ſollte, und zwar mit rückſichtsloſer Strenge gegen Jedermann ohne Unterſchied des Standes oder der Perſon. Am 21. Juli 1542 erging die Bulle, welche die neue Congregation des h. Officiums, es waren ſechs Cardinäle mit Caraffa an ihrer Spitze, einſetzte. Sie konnten überallhin Geiſtliche mit gleicher Vollmacht delegiren. Der weltliche Arm hatte überall ſchuldige Hülfe zu leiſten. Nur der Pabſt hatte das Recht zu begnadigen. Bald nahmen Toscana, Mailand, Neapel das neue römiſche Inſtitut auf; alle Staaten Italiens leiſteten ihm die nöthige Unterſtützung; Venedig ſelbſt konnte ſich ihm nicht entziehen, nur daß hier weltliche Beiſitzer an den Unterſuchungen des Tribunals Theil nahmen. Auch die Erſcheinungen der Literatur nahm die Inquiſition unter ihre Aufſicht. Seit 1543 durfte kein Buch mehr ohne ihre Erlaubniß gedruckt werden, und bald erſchienen Verzeichniſſe verbotener und zu vernichtender Schriften. — Im Jahr 1545 trat endlich auch das Concil zu Trident zuſammen, um als gehorſames Werkzeug Roms, unter der Leitung der päbſtlichen Legaten, den katholiſchen Lehrbegriff im Gegenſatz gegen den Proteſtantismus feſtzuſtellen und nicht nur dieſen, ſondern auch jede Annäherung an denſelben zu verwerfen. Auch jene vermittelnde Richtung, welche, auf Grund der bibliſchen Rechtfertigungslehre, die Läuterung des Dogma's und die Reform der Kirchenverfaſſung angeſtrebt hatte, wurde jetzt, äußerlich wenigſtens, unhaltbar. — Unter dem Druck der ausbrechenden allgemeinen Verfolgung ſchlug jetzt die Entſcheidungsſtunde für das Loos des Proteſtantismus in Italien, und es trat eine ernſte Sichtung der bisher noch verworrenen und unſichern Elemente ein. Beinahe nirgends hatten ſich noch eigentlich feſte Gemeinden organiſirt, ſo verheißungsvolle Anfänge auch in den ſtillen Vereinen evangeliſch Geſinnter an vielen Orten vorhanden waren. Sie waren noch ohne engeren Zuſammenhalt; in den Maſſen des unwiſſenden, gedrückten Volkes hatten ſie keine tieferen Wurzeln, nirgends einen Schutz an den Machthabern; unter den Gliedern, meiſt aus den höheren und gebildeten Ständen, waren Manche, bei denen die Intereſſen der Stellung und der Verhältniſſe gar ſchwer wogen; zudem zeigten ſich noch mannigfache Schwankungen in den Anſichten, Anfänge von Uneinigkeit und Keime weſentlicher Abweichungen in der Lehre. Alles dieſes erklärt zur Genüge den Ausgang des hülfloſen Kampfes des kaum erwachten reineren Glaubenslebens gegen die ungeheure Uebermacht des Haſſes und der blutigen Verfolgung von Seiten einer Hierarchie, die vor keinem Mittel zur Wahrung und Sicherung ihrer Stellung zurückſchrack. Die ſchwächeren Gemüther wurden ſchnell eingeſchüchtert und traten zurück, die kräftigern allein wurden aus der bisherigen Halbheit hinausgedrängt zum offnen Bruche mit dem Pabſtthume und zum freien Bekenntniſſe der Wahrheit. Viele retteten ſich durch die Flucht in's Ausland mit Losreißung vom Vaterlande und den theuerſten Verhältniſſen, viele ſtarben als Märtyrer ihres Glaubens in den Kerkern oder in den Flammen.

Von Rom aus gingen die meiſten Anregungen zum Einſchreiten gegen die Proteſtanten durch ganz Italien. Caraffa hatte allerwärts ſeine Späher. Unter den erſten, welche ſich genöthigt ſahen, ſich durch die Flucht der Gefahr zu entziehen, waren Ochino und Vermigli. Die Gemeinde, welche durch ſie und Valdez zu Neapel geſammelt worden, erduldete ſchon gleich nach dem Tode des letztern ſchwere Anfechtungen, ſah in Folge deſſen den Abfall mancher ihrer Glieder und mußte ſich immer tiefer verbergen. Eine Zeitlang noch wirkte in ihr Giovanni Mollio von Montalcino, jener Franciskaner,

Digitized by Google

der ſchon in Bologna den Samen des Glaubens ausgeſtreut hatte; aber bald mußte er auch aus Neapel fliehen (1543). Ein Auguſtiner aus Sicilien, Lorenzo Romano, erfuhr ſpäter daſſelbe Loos und widerrief endlich zu Rom. Zwar verhinderten Volksaufſtände wiederholt die Einführung der ſpaniſchen Inquiſition, aber die römiſche fand um ſo leichteren Eingang. Einzelne Proteſtanten ſchützten ſich vor ihrer Strenge, indem ſie ſich äußerlich zur katholiſchen Kirche hielten, andere wurden eingezogen und dem Tode überliefert, andere flohen aus Italien wie der Graf Caraccioli.

Ein gleiches Loos traf jene andere Gemeinde, welche Peter Martyr zu Lucca gegründet hatte. Römiſche Denunciationen zwangen ſeit 1545 den dortigen Senat zu harten Edikten gegen die Proteſtanten, welche ebenfalls längere Zeit durch äußerliche Anbequemungen ihren Glauben zu verheimlichen ſuchten und damit ihre eigene Ueberzeugungskraft untergruben, ſo daß, als die Verfolgung des h. Officiums endlich offen über ſie losbrach, die Meiſten abſchwuren. Doch Viele ermannten ſich wieder und eine große Zahl der angeſehenſten Bürger wanderte aus, um in Genf, Bern, Lyon und anderswo Freiheit für ihr Bekenntniß zu ſuchen, obgleich die Rache der Inquiſition ſie auch dort noch zu erreichen ſuchte und einen Preis auf ihren Kopf ſetzte.

In Ferrara vermochte die Herzogin die Genoſſen ihres Glaubens nicht mehr zu ſchützen. Ein päbſtliches Breve befahl gegen jeden Verdächtigen zu inquiriren; Gefängniß, Verbannung, Hinrichtung und im beſten Falle die Flucht waren auch ihr Loos. Fannio von Faenza erlitt hier den Märtyrertod. Renata ſelbſt erfuhr die unwürdigſte Behandlung von Seiten ihres Gemahls, aber konnte in ihrer Ueberzeugung nicht wankend gemacht werden. Auch in Frankreich, wohin ſie nach des Herzogs Tode zurückkehrte, blieb ſie eine heldenmüthige Beſchützerin der bedrängten Hugenotten.

Ganz Italien bebte vor den Schrecken der Inquiſition. Ihre Kerker zu Rom füllten ſich von allen Seiten her. Hier ſtarb auch Mollio 1553 auf dem Scheiterhaufen, nachdem er vorher von Neapel wieder nach Bologna zurückgekehrt war. Ueberhaupt hatte das Evangelium unter den Franziskanern, zumal Oberitaliens, viele Anhänger gewonnen, und viele unter ihnen wurden eingekerkert, einige wanderten aus, die meiſten wurden zum Widerrufe genöthigt. Heftiger noch wurden die Verfolgungen, da der 79jährige Caraffa ſelbſt, als Paul IV., den päbſtlichen Stuhl beſtieg (1555). Die Kirche zu reinigen und wiederherzuſtellen war ſein großes Ziel, und um dieſes zu erreichen, war die Ausrottung aller Andersgläubigen ſein eifrigſtes Streben. Niemand ſtand zu hoch, daß er ihn geſchont hätte; auch jene Häupter der vermittelnden Partei erreichte ſeine Verfolgung. Der angeſehenſte unter ihnen (Contarini war todt), der Cardinal Morone, verblieb bis zu des Pabſtes Tode im Gefängniß, in der Engelsburg; aber auch die Biſchöfe Foscarari von Modena und San Felice von Cava wurden eingezogen und der Cardinal Poole wurde aus England zur Verantwortung vorgeladen. Voran unter den Anklagepunkten gegen Morone ſtund, daß er die tridentiniſchen Beſtimmungen über die Rechtfertigungslehre mißbilligte, daß er alleiniges Vertrauen auf das Blut Chriſti und die Unverdienſtlichkeit aller Werke gelehrt. Als erſtes Opfer der Regierung Pauls IV. beſtieg der vierundzwanzigjährige Pomponio Algieri den Scheiterhaufen. Er hatte zu Padua mit einem Glaubensmuthe für die Sache der Wahrheit gewirkt, der ihn auch im Tode nicht verließ. — Auch unter Pius IV., einem ſonſt weltlichgeſinnten und lebensfrohen Manne, ließ der Vernichtungseifer der Inquiſition nicht nach, obgleich der Pabſt ſelbſt wenig Gefallen an ihrem Verfahren hatte; aber ſo wenig wagte dieſer es doch, ſie anzutaſten, daß er ſelbſt dem Schauſpiele eines Autodafé's ſich nicht entziehen konnte, in welchem Ludovico Pascali, einer der Prediger der calabreſiſchen Waldenſer, den Tod erlitt. — Einen neuen Aufſchwung aber nahm die blutige Thätigkeit des Glaubenstribunals, da der finſtere, zelotiſche Dominikaner Ghislieri, der treue Gehülfe Caraffa's und bisherige Vorſitzer der Inquiſition, als Pius V. zum Pabſte erwählt wurde (1566). Er vollendete das Werk der Ausrottung des Proteſtantismus in Italien. Er, der ſeinen gegen die Hugenotten nach Frankreich geſandten Hülfstruppen die Weiſung gab,

Digitized by Google

jeden Ketzer, der ihnen in die Hände falle, sofort zu tödten, wußte von keiner Schonung. „*Romae quotidie aliquot comburuntur, suffocantur, decollantur*, schreibt Tobias Eglin, omnes carceres et custodiae sunt impletae, adeo ut indies de novis carceribus exstruendis laboretur.“ Von allen Seiten Italiens mußten die Opfer nach Rom geliefert werden. Der Herzog von Florenz ließ, auf ein päbstliches Schreiben hin, an seiner eignen Tafel den früheren apostolischen Protonotar Pietro Carnesecchi, den Herkunft, Ansehen und hohe Stellung, Gelehrsamkeit und mächtige Freunde bisher geschützt hatten, festnehmen und zum Flammentode nach Rom bringen. Auch Antonio dei Paglarici, oder Aonius Palearius (s. d. Art.), der als Lehrer der Beredtsamkeit zu Siena, Lucca und Mailand, durch ganz Italien und auch im Auslande eines ausgezeichneten Rufes genoß, fand durch sein standhaftes Bekenntniß zu Rom die Märtyrerkrone. Als schönstes Denkmal seines evangelischen Geistes darf vielleicht das Büchlein *del Beneficio di Christo* gelten; denn seine eigene Aussage scheint mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit für ihn als den Verfasser zu sprechen, obgleich auch auf verschiedene Andere, doch mehr nur vermuthungsweise, als solche hingewiesen wird. In seiner tief eindringlichen einfachen Darstellung der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben übte dieses Schriftchen eine außerordentliche Wirkung auf die Gemüther aus, und es gewann, zu vielen Tausend Exemplaren verbreitet, überallhin der Wahrheit Anhänger.

Auch in Venedig erfuhren die zahlreichen Protestanten die Wirkungen der päbstlichen Verfolgungsmaßregeln, obgleich die Republik nur widerstrebend und mit allerlei Einschränkungen die Inquisition zuließ. Schon 1542 ließ der Nuntius della Casa einen Geistlichen, Giulio Milanese und bald nachher den Minoriten Provinzial Baldo Lupetino einsetzen. Ersterem jedoch gelang es zu entfliehen. Paul III. mahnte 1546 wieder gegen das Umsichgreifen der Ketzer und Viele sahen sich zur Auswanderung genöthigt, Manche widerriefen, Andere traf die Strafe lebenslänglichen Gefängnisses. Besonders auch auf die Städte des venetianischen Gebietes dehnte sich die Verfolgung aus. Dort verwaltete Ghislieri damals das Amt eines Inquisitors. Selbst der Bischof von Bergamo, Soranzo, mußte nach Rom, um sich gegen den Verdacht der Häresie zu rechtfertigen und konnte dem Kerker nicht entgehen. Nur unter stets drohender Gefahr gelang es Einzelnen, sich verborgen zu halten. Altieri, der zu wiederholten Malen durch seine Verwendungen bei den Fürsten des schmalkaldischen Bundes Schutz und Fürsprache für die Gemeinde zu Venedig gesucht hatte, konnte zuletzt auch durch die Empfehlungsschreiben mehrerer Schweizerstände keine Sicherheit mehr für seine eigene Person erlangen und starb endlich, bedrängt von langer Noth und umringt von steter Gefahr, in dem Brescianischen 1550. Doch seit 1557 wurde den Fremden, welche der Studien oder des Handels wegen in dem Venezianischen sich aufhielten, einiger Schutz zugesichert. Vielleicht mochte dieses auch die Einheimischen wieder Muth schöpfen lassen, so daß sie es wagten, einen Geistlichen zu berufen und sich insgeheim zu einer Gemeinde zu ordnen. Aber nun kam die Entscheidung über sie. Sie wurden verrathen und eingekerkert und nun erst ließ der Senat auch die Todesstrafe an ihnen vollziehen, zwar nicht durch das Feuer, sondern in nächtlicher Weile ließ man die Verurtheilten in's Meer versenken. Unter der Zahl dieser Märtyrer, welche genannt werden, war auch Baldo Lupetino.

Die grauenvolle Vernichtung der kleinen waldensischen Gemeinden, welche sich zu S. Pisto und zu Montalto in Calabrien seit dem Ende des 14. Jahrh. erhalten hatten, bildet eine der düstersten Episoden in der düsteren Geschichte des Protestantismus in Italien. Auch die evangelischen Gemeinden, welche sich im Veltlin und in Locarno gebildet hatten, entgiengen nicht dem Loose, welches die Reformation in Italien traf. S. den Artikel Schweiz, Reformation in der.

Literatur: Dan. Gerdes, Specimen Italiae reformatae. Lugd. Bat. 765. *Th. M'Crie*, Hist. of the progress and suppression of the Reform. in Italy. Edinb. 827. übers. von Friederich. Lpz. 829. D. Erdmann, die Ref. u. ihre Märtyrer in Ital. Berl. 855. E. F. Leopold, üb. die Ursachen der Ref. und deren Verfall in Italien.

Digitized by Google

(Zeitschr. f. hist. Theol. 843. H. 2.) Ranke, die röm. Päbste Bd. I. F. Meyer, die evang. Gemeinde in Locarno. Bd. 1. Zür. 836. F. Trechsel, die prot. Antitrinitarier vor Faust. Socin. Bd. II. Heidelb. 844. Cunitz.

Italien, kirchlich-statistisch. Es ist schwierig, die Verbreitung des Christenthums in Italien nachzuweisen, weil das Heidenthum dort allmählich abgestorben ist, und mehr eine Uebertragung christlicher Formen stattfand, als ein tiefes Bedürfniß religiöser Erneuerung bei dem dahinwelkenden italischen Volke sich zeigte. Noch lange nachdem durch römische Kaiser das Christenthum zur Staatsreligion erhoben war, zeigen sich in Italien Spuren des Heidenthums, und erst den Mönchen im 6. Jahrhundert wird es gelungen seyn, in den Dörfern unter den Landleuten heidnische Sitten in christliche Gebräuche umzuwandeln. Im ganzen 4. Jahrhundert treffen wir auch in den bedeutendsten Städten noch heidnische Tempel, ja in Florenz z. B. einen eigenen Vertrag bei Annahme des Christenthums, daß die geheiligte Bildsäule des Mars nicht beschädigt werden dürfe. In Unteritalien finden wir noch im 6. Jahrhundert heidnische Götzenverehrung. Bei diesem schwachen christlichen Leben ist es denn auch nicht zu verwundern, daß von Italien aus nicht eben das christliche Leben im Abendlande weit verbreitet worden ist, sondern die germanischen Völker von andern Ländern ihre Missionare erhielten. Späterhin fiel die kirchliche Geschichte Italiens fast ganz mit der des Pabstthums zusammen; die Zeit der Reformation wird in einen eigenen Artikel dargestellt, seit deren Unterdrückung aber sind alle religiösen Bewegungen bis auf die neueste Zeit wie erstorben, erst in der Gegenwart zeigt sich bei einem Theil des italiänischen Volkes das Streben, nicht länger allein bei den kirchlichen Ceremonieen stehen zu bleiben, sondern sich zu bemühen, selbständig von dem christlichen Lehrbegriff Rechenschaft ablegen zu können. In den folgenden Zeilen soll versucht werden, die kirchlichen Verhältnisse der einzelnen italiänischen Staaten darzustellen, und zwar beginnen wir, da der Kirchenstaat einen eigenen Artikel erhält, mit dem

a. Großherzogthum Toscana. Das Großherzogthum besteht seit der Vereinigung mit Lucca aus 4 Erzbisthümern bei einer Bevölkerung von 1,730,000 Einwohnern. Das Erzbisthum Florenz umfaßt außer seiner bischöflichen Diöcese mit 466 Kirchspielen folgende Bisthümer: 1) Fiesole mit 253 Kirchspielen, 2) und 3) das vereinigte Bisthum Pistoja und Prato mit 189 Kirchspielen, 4) St. Miniato mit 97 Kirchspielen, 5) Borgo St. Sepolcro mit 135 Kirchspielen, 6) Colle mit 52 Kirchspielen, 7) Arezzo mit 334 Kirchspielen, 8) Volterra mit 111 Kirchspielen, 9) Montepulciano mit 17 Kirchspielen, 10) Modigliano mit 113 (?) Kirchspielen. Das Erzbisthum Siena zählt außer der bischöflichen Diöcese mit 117 Kirchspielen: 1) und 2) das vereinigte Bisthum Chiusi und Pienza mit 57 Kirchspielen, 3) Cortona mit 52 Kirchspielen, 4) Grosseto mit 26 Kirchspielen 5) Massa Maritima mit 26 Kirchspielen, 6) Montalcino mit 39 Kirchspielen, 7) Sovana mit 46 Kirchspielen. Das Erzbisthum Pisa enthält außer seinem bischöflichen Sprengel mit 133 Kirchspielen: 1) das Bisthum Livorno mit 33 Kirchspielen, 2) das Bisthum Pescia mit 38 Kirchspielen, 3) das Bisthum Pontremoli mit 121 Kirchspielen. Das Erzbisthum Lucca hat außer seiner bischöflichen Diöcese mit 273 Kirchspielen nur ein Suffraganat zu Massa in Modena. Die Gesammtsumme der Kirchspiele im Großherzogthum beträgt also 2727. Außer den Kathedralen gibt es 54 Collegiatkirchen. Die Zahl der Weltgeistlichen beläuft sich auf 10,000 Individuen. Die Zahl der Klöster war früher viel größer, man zählte an 16,000 Mönche und Nonnen, jetzt gibt es 96 Mönchsklöster mit 2500 Mönchen und 69 Nonnenklöster mit 4000 Nonnen, in Lucca allein 12 Mönchsklöster mit 391 Mönchen und 11 Nonnenklöster mit 453 Nonnen, die Zahl der Weltgeistlichen in Lucca ist 1054. Die Zahl der Evangelischen war im Jahr 1836 zu Florenz und Livorno 1153, nämlich 521 Lutheraner und Reformirte, 632 Anglicaner. In Livorno besteht die protestantische Gemeinde der holländisch-deutschen Gesellschaft seit 1607, die Anglicaner haben in Florenz und Livorno 2 Andachtshäuser. Nichtunirte Griechen gibt es zu Livorno und Florenz gegen 200 mit einer Kapelle, die unirten Ar-

Digitized by Google

menier bilden eine Gemeinde von 100 Seelen; außerdem gibt es noch 300 Protestanten in Pisa und 30—50 zu Siena. Der einzige Kirchhof der Protestanten ist zu Livorno.

Zur Zeit, als Leopold II. noch Großherzog war, ward in Toscana eine ähnliche Reform der Kirche wie im Oesterreichischen beabsichtigt, besonders durch den Bischof Ricci zu Pistoja; obgleich schon damals die Nationalsynode 1787 und späterhin der Pabst diesem Herrschen des Staates entgegenzuwirken suchten, so hat sich doch bis auf die neueste Zeit ein Theil dieser Reformen erhalten. Der Zehnte wurde aufgehoben, die Pfarrer erhielten ein festes Einkommen, die Dispensationsgesuche an den Pabst wurden nur selten gestattet; die Inquisition (1782) und das Gericht des päbstlichen Nuntius wurde aufgehoben, die Ordensgeistlichen wurden ihren Diöcesanbischöfen unterworfen. Diese Verordnungen wurden 1815 von dem Pabst in dem Concordat ausdrücklich anerkannt, so daß auch jetzt die Wahl der Bischöfe und Domherrn nur vom Großherzog abhängt, auch weder eine Bulle noch die Verordnung eines Ordensgenerals ohne Einwilligung des Großherzogs bekannt gemacht werden darf. Lucca war in der Zeit der Reformation nahe daran, dem Calvinismus bei sich Eingang zu gestatten, da drohte Karl V. Lucca in diesem Fall mit Toscana zu vereinigen: nun ward jegliche evangelische Regung in Lucca unterdrückt und Lucca war noch gegen das Ende des 18. Jahrhunderts vor allen andern italiänischen Staaten päbstlich gesinnt. In dem übrigen Toscana hat sich bei dem Volke eine größere Toleranz gegen Andersgläubige erhalten. Sehr wohlthätig wirken auch in Toscana, besonders in Florenz, die geistlichen Brüderschaften, die sich der Kranken und Sterbenden annehmen. Unter der Klostergeistlichkeit sind die einflußreichsten auf das Volk die Bettelmönche, vorzüglich die Kapuziner. Nachtheilig wirken die Mönche auf das Volk durch ihre Theilnahme am Lottospiel, das durch ganz Italien mit Leidenschaft gespielt wird. Die wissenschaftliche Bildung der Mönche ist gering. Kirchen gibt es in Florenz 172, unter denen die Domkirche St. Maria del Fiore durch ihre Kuppel als ein Meisterstück der Baukunst bekannt ist. In Pisa, wo es 80 Kirchen gibt, ist der Kirchhof Campo santo ganz mit geweihter Erde aus Jerusalem bedeckt, welche eine Flotte der Kreuzfahrer hierher gebracht hat. Im Toscanischen Gebiet in den Apenninen liegt das berühmte Kloster Camaldoli, das noch jetzt als Wallfahrtsort berühmt ist; auch die Abtei Valombrosa liegt in dieser Gegend. So sehr sich die Florentiner früher durch ihre Wissenschaftlichkeit auszeichneten, so stehen sie doch jetzt in dieser Beziehung nicht eben den übrigen Italiänern voran.

b. Das Herzogthum Parma hatte im Jahr 1842 eine Bevölkerung von 486,000 Einwohnern und ist in kirchlicher Rücksicht in 3 Bisthümer getheilt: nämlich Parma mit 323 Kirchspielen, Piacenza mit 362 und Borgo San Donnino, ein Suffraganat von Rom mit 54 Kirchspielen; außerdem stehen aber noch 9 Kirchspiele unter dem sardinischen Bischof von Bobbio und 5 unter dem sardinischen Bischof von Brugnato-Sarzana, so daß die Gesammtzahl der Kirchspiele in Parma 752 beträgt. Weltgeistliche gehören zum Bisthum Parma 1005, zu dem von Piacenza 1160, zu dem von Borgo San Donnino 208, zusammen also 2373. Die Klöster waren in der Zeit der französischen Herrschaft fast gänzlich aufgehoben, sind aber seitdem zum Theil hergestellt; 1834 gab es 6 Nonnenklöster mit 245 Nonnen, die sich vorzugsweise mit dem Unterricht beschäftigen, in den 14 Mönchsklöstern waren 1834 411 Mönche. Das Verhältniß der Kirche zum Staat ist seit 1816 dem von Toscana ganz gleichgestellt.

c. Das Herzogthum Modena. Auch in diesem Herzogthum leben bei einer Bevölkerung von 400,000 Einwohnern nur römisch-katholische Christen. Das ganze Herzogthum ist in 149 Kirchspiele eingetheilt, von denen aber 17 unter dem Bischof von Parma stehen und 48 unter dem Bischof von Lucca. Die übrigen sind auf die 5 bischöflichen Diöcesen auf folgende Weise vertheilt, 181 Kirchspiele gehören zu der bischöflichen Diöcese des Erzbischofs von Modena, 224 zu dem Bisthum Reggio, einem Suffraganat von Bologna, 31 zu dem Bisthum Carpi, einem Suffraganat von Bologna, 117 zu dem Bisthum Massa di Carara, einem Suffraganat von Pisa, 100 zu

Digitized by Google

dem Bisthum Guastalla, 31 Kirchspiele endlich gehören zu der Abtei von Nonantola, in deren Besitz der Erzbischof von Modena ist, die ihm jährlich über 3000 Thaler einbringt, während die Einnahme des Bisthums Modena selbst sich auch nur auf 3500 Thaler beläuft, die Einnahme des Bisthums Carpi beträgt nur 1600 Thaler. Mönchsklöster gibt es 14, Nonnenklöster 10. Die Verhältnisse der Kirche zum Staat sind wie in Toscana; mit Bewilligung des Pabstes sind auch die Geistlichen bei Verbrechen den Laientribunalen unterworfen.

d. St. Marino. Diese Republik mit einer Bevölkerung von 8000 Seelen gehört in kirchlicher Beziehung zu den päbstlichen Bisthümern Montefeltre und Rimini, von den 8 Kirchspielen gehören 6 zu jenem, 2 zu diesem. Die Zahl der Weltgeistlichen ist 45, 31 wirken in der Stadt, 14 sind in der Umgegend angestellt. Die 3 Mönchsklöster der Minoriten, Kapuziner und Serviten zählen 23 Mönche, das Nonnenkloster der Clarissen 28 Nonnen.

e. Das lombardisch-venetianische Königreich. Dies Königreich ist in kirchlicher Hinsicht in 2 Erzbisthümer eingetheilt: Mailand und Venedig. Das Erzbisthum Mailand hat als Suffraganate: Pavia, Lodi, Como, Cremona, Mantua, Brescia, Bergamo und Sondrio. Die Zahl der Pfarrbezirke beträgt nach Becher 2303, nach Stricker 2227, die Zahl der Geistlichen 9706, der Klöster 33, der Mönche 194, der Nonnen 885. In der Stadt Mailand ist unter den 79 Kirchen, worunter 24 Pfarrkirchen, besonders die Domkirche hervorzuheben. Beim Gottesdienst bedient man sich des ambrosianischen Ritus. Eine protestantische Gemeinde gibt es in Mailand selbst nicht, wohl aber eine reformirte in Bergamo. Das Erzbisthum Venedig steht unter dem Patriarchen von Venedig, der auch den Titel Primas von Dalmatien führt. Die Stadt Venedig zählt 110 Kirchen und Kapellen, die berühmtesten darunter die St. Markuskirche, die Geminiarkirche, die Kirche St. Giovanni und St. Paolo. Die Stimmung des Volkes ist römisch-katholisch, weil es der Glaube der Väter ist. Heiligen- und Madonnenbilder befinden sich an allen Ecken der Straßen, es werden des Abends Lampen vor ihnen angezündet, aber nur die untern Klassen machen vor ihnen ihre Reverenz. Unter dem Patriarchen stehen 10 Bisthümer, nämlich: Chioggia, Concordia (der Bischof residirt zu Porto Gruaro), Udine, Verona, Vicenza, Padua, Treviso, Ceneda, Adria (der Bischof residirt zu Rovigo) und das vereinigte Bisthum Belluno und Feltre. Die Zahl der Pfarrbezirke beträgt 1615, die der Geistlichen 7459; Klöster gibt es 43 mit 692 Mönchen und 490 Nonnen. Akatholische Pfarrbezirke gibt es 2 mit 11 Geistlichen. Die Evangelischen bildeten in Venedig früher gleichsam eine geheime Gesellschaft; in neuerer Zeit haben sie freie Religionsübung, doch erscheint auch jetzt noch der Geistliche nur beim Gottesdienst im Ornat. Die Lutheraner bilden die größere Zahl, sie sind meistens aus Schwaben. Die Armenier besitzen auf einer kleinen Insel (S. Lazaro) das berühmte Mechitaristenkloster. Die Mönche dieses Klosters folgen der Regel des heil. Antonius. Aus allen Ländern werden Zöglinge hierher geschickt, um sie zu Geistlichen für die unirten Armenier zu bilden.

f. Das Königreich Sardinien. Hier ist, besonders im Fürstenthum Piemont, am wenigsten in Savoyen, die Bevölkerung, unterstützt von der Regierung, in eine antirömische Richtung gerathen, so daß evangelische Zeitschriften und Bücher dort nicht nur fleißig verbreitet und gern gelesen werden, sondern in Turin selbst eine evangelische Zeitschrift erscheint, dagegen ultramontane Blätter wenig Beifall finden; ein zum Evangelium übergetretener römischer Priester hält öffentlich Bibelstunden, so daß Turin für jetzt der Mittelpunkt ist zur Evangelisirung Italiens. Die königliche Regierung zeichnet sich auch in anderer Beziehung vortheilhaft vor den übrigen Staaten aus, Gesetz und Ordnung herrschen hier mehr als anderswo in Italien. Die Bevölkerung des Reiches beträgt gegen 4,700,000 Personen, deren 550,000 auf der Insel Sardinien. Die kirchliche Eintheilung ist festgesetzt durch eine Bulle Pius VII. 1817, und zwar auf folgende Weise: Auf dem Festlande gibt es 4 Erzbisthümer und 30 Bisthümer. 1) Das Erzbisthum Chambery, die bischöfliche Diöcese umfaßt 304 Kirchspiele. Die Suffraganate

Digitized by Google

sind: 1) und 2) das vereinigte Bisthum Ampurias und Civita oder Castell Aragonese oder Sardo mit 21 Kirchspielen auf der Insel Sardinien; 3) Annecy mit 288 Kirchspielen; 4) S. Jean de Maurienne; 5) das Bisthum Tarantaise oder Tarantasia, Sitz des Bischofs ist Moutiers. Das zweite Erzbisthum ist das zu Turin, die bischöfliche Diöcese zählt 242 Kirchspiele; die Suffraganate desselben sind 1) das Bisthum Asti mit 106 Kirchspielen, 2) Ivrea mit 125 Kirchspielen, 3) Pignerol mit 58 Kirchspielen, 4) das Bisthum Susa mit 59 Kirchspielen, 5) Coni mit 48 Kirchspielen, 6) Alba Pompeja mit 89 Kirchspielen, 7) Fossano mit 15 Kirchspielen, 8) Mondovi mit 123 Kirchspielen, 9) Saluzzo mit 88 Kirchspielen, 10) Alessandria mit 60 Kirchspielen. Das dritte Erzbisthum ist das Erzbisthum Vercelli, die bischöfliche Diöcese zählt 134 Kirchspiele, die Suffraganate sind 1) Aosta mit 85 Kirchspielen, 2) Biella mit 99 Kirchspielen, 3) Casale mit 132 Kirchspielen, 4) Novara mit 349 Kirchspielen, 5) Vigevano mit 70 Kirchspielen. Das vierte Erzbisthum ist das zu Genua, die bischöfliche Diöcese zählt 245 Kirchspiele. Die Suffraganate sind: 1) Albenga mit 184 Kirchspielen, 2) und 3) das vereinigte Bisthum Savona und Noli mit 122 Kirchspielen, 4) und 5) das vereinigte Bisthum Luni-Sarzana-Brugnato mit 52 Kirchspielen. In Piemont gehören zum Erzbisthum Genua 6) das Bisthum Acqui mit 117 Kirchspielen, 7) Bobbio mit 47 Kirchspielen, 8) Torona mit 218 Kirchspielen, 9) Nizza in der Grafschaft Nizza mit 144 Kirchspielen, 10) Vintimiglia mit 15 Kirchspielen. Auf der Insel bestehen 3 Erzbisthümer, nämlich 1) Cagliari, die bischöfliche Diöcese zählt 99 Kirchspiele. Die Suffraganate sind 1) Galtelly-Novi mit 25 Kirchspielen, 2) Iglesias mit 23 Kirchspielen. Das zweite Erzbisthum ist Oristagno ohne Suffraganat mit 73 Kirchspielen. Das dritte Erzbisthum ist Sassari mit 32 Kirchspielen. Die Suffraganate sind: 1) Ales*) mit 41 Kirchspielen, 2) Alghero mit 26 Kirchspielen, 3) Bosa mit 20 Kirchspielen, 4) Bisarchio mit 24 Kirchspielen, 5) Ogliastro**) mit 28 Kirchspielen. Das Königreich zählt also 7 Erzbisthümer, 37 Bisthümer und mehr als 4000 Kirchspiele. Außer den Kathedralkirchen gibt es noch 74 Collegiatkirchen. Geistliche Seminarien gibt es 54 auf dem Festlande und 9 auf der Insel Sardinien; außerdem ist 1833 noch eine geistliche Akademie für höhere theologische Studien bei der Stiftskirche zu Superga in der Nähe von Turin gestiftet. Abteien gibt es 30. Klöster gibt es 604, nämlich 505 auf dem Festlande, 99 auf der Insel, darunter 144 Nonnenklöster, 131 auf dem Festlande, 13 auf der Insel. Diese Klöster hatten an liegenden Gütern einen Besitz zum Werth von 30 Millionen Franken. Diese Güter sind in neuester Zeit vom Staat eingezogen, wodurch die Spannung mit dem römischen Hofe nicht wenig vermehrt worden ist.

Selbst in Sardinien sind nach der Constitution von 1848 nur die Waldenser geduldet; es hat sich außer den Waldenser Thälern in neuester Zeit eine evangelische Gemeinde in Turin gebildet, deren Kirche Ende 1853 eingeweiht ist; auch in Genua ist eine evangelische Gemeinde von Schweizern; in Annecy wird alle 14 Tage evangelischer Gottesdienst gehalten; zu San Mauro, Favale und Casale sollen sich evangelische Gemeinden bilden. Die Waldenser aber, 20,000 Seelen stark, leben in den drei Thälern Pérouse, St. Martin und Luserne, in 26 Ortschaften bilden sie 15 Kirchspiele, jetzt wohnen unter ihnen auch 5000 Katholiken. Seit 1848 sind sie in ihren bürgerlichen Rechten den übrigen Sardiniern gleichgestellt; bis dahin haben sie viel zu dulden gehabt und verdanken ihre Erhaltung zum Theil auswärtiger, preußischer, englischer und holländischer Hülfe. In vielfacher Verbindung stehen die Waldenser mit der Schweiz und gehören auch ihrer Lehre, Verfassung und Kirchenordnung nach der reformirten Kirche an. Erst in neuester Zeit fangen sie an im kirchlichen Leben sich der italiänischen

*) Gehört nach Neigebaur zum Erzbisthum Oristagno; dagegen Ampurias zum Erzbisthum Sassari.

**) Gehört nach Neigebaur zum Erzbisthum Cagliari.

Digitized by Google

Sprache zu bedienen; bisher war die französische Sprache vorherrschend. Im Jahr 1855 hat die Synode, die höchste kirchliche Macht bei den Waldensern, eine neue Constitution angenommen. Nachdem auch in diesen Gemeinden das evangelische Leben lange erstorben schien, berechtigen sie in der neuesten Zeit wieder zu guten Hoffnungen und können für Italien von großem Segen seyn.

Das Verhältniß der Kirche zum Staat ist geordnet durch die Constitution von 1848. Auf dem Festlande hat der König allein das Recht, die Erzbischöfe, Bischöfe, Aebte und Prioren zu ernennen, auf der Insel ist das Recht nur dadurch beschränkt, daß die Ernannten mit Ausnahme der Erzbischöfe von Cagliari und Sassari eingeborne Sardinier seyn müssen. Die übrigen Kirchenämter besetzen theils die Bischöfe, theils der Pabst. Das Verhältniß des Staates zum Pabste beruht auf dem Concordat von 1742 mit den Veränderungen von 1817, hiernach darf keine Bulle des Pabstes ohne Erlaubniß des Königs bekannt gemacht werden, sie hat erst Kraft durch die Anerkennung derselben von Seite des königlichen Ministeriums. Im Jahr 1841 hat der Pabst eingewilligt, daß unter gewissen Einschränkungen auch die Geistlichen bei Verbrechen den weltlichen Tribunalen unterworfen sind.

g. Das Königreich beider Sicilien. Die Bevölkerung des Königreichs Neapel betrug 1844 6,351,000 Seelen, die von Sicilien 2,016,000 Seelen. Das Königreich Neapel stand früher als ein Lehn des päbstlichen Stuhls in einem besonders unmittelbaren Verhältniß zum päbstlichen Stuhl, der König ist nach der von Urban VI. 1099 erlassenen Bulle vermöge der sicilianischen Monarchie legatus natus des Pabstes, übt päbstliche Macht aus und hat dadurch in Anordnung kirchlicher Verhältnisse freiere Hand als andere Fürsten. Das Tribunal della monarchia erkennt in erster Instanz in allen Fällen, welche Personen betreffen, die unmittelbar unter dem Pabst stehen; die Erkenntnisse der Bischöfe und Erzbischöfe kann das Tribunal für nichtig erklären. Seit Philipp II. ist der Richter der Monarchie als Stellvertreter des Königs ein Geistlicher, bis dahin entschied der König selbst. Von ihm als Vasall des Pabstes mußte früher ein weißer Zelter mit einer Summe Geldes nach Rom gesandt werden. Diese Huldigung wurde freilich für Sicilien bestritten, nur für Neapel geleistet. Seit 1759 unterblieb sie gänzlich, der Pabst protestirte gegen diese Unterlassung und protestirt noch jährlich am grünen Donnerstag dagegen, aber der neapolitanische Gesandte geht dann auf's Land und thut, als wüßte er nichts davon. Das Volk ist der römischen Kirche innig ergeben und freuet sich des Pompes der kirchlichen Feierlichkeiten; die Unwissenheit ist groß, aber noch größer in Sicilien als in Neapel, der Karakter gutmüthig; leicht erregbar sind die Neapolitaner, auch leicht zum Zorn geneigt. Die alleinige Kirche ist die römisch-katholische, auch 80,000 Arnauten in Calabrien, die 39 Gemeinden bilden, haben sich mit der lateinischen Kirche unirt, sie erkennen den Pabst als Oberhaupt an, doch haben sie noch an manchen Orten ihre griechische Sprache beim Gottesdienst beibehalten, genießen das Abendmahl unter beiden Gestalten und ihre Priester verehelichen sich; am päbstlichen Hofe wird dies ignorirt. Die Zahl der Protestanten war im Jahr 1839 830, in Neapel ist der preußische Gesandtschaftsprediger und ein französischer, die wenigen Protestanten in Palermo und Messina bilden keine Gemeinde und haben keinen Prediger. Nach dem Concordat von 1818 besteht das Königreich Neapel aus 20 Erzbisthümern und 73 Bisthümern: 1) Neapel mit den Suffraganaten Aversa, Ischia, Nola, Pozzuoli; 2) und 3) das vereinigte Erzbisthum Acerenza und Matera mit den Suffraganaten: vereinigtes Bisthum Anglona und Tursi, Tricarico, Venosa; 4) Amalfi; 5) Bari mit den Suffraganaten: Coversani und dem vereinigten Bisthum Nuvo und Vitonto; 6) Brindisi; 7) Capua mit den Suffraganaten: dem vereinigten Bisthum Aquino, Pontecorvo und Sora, dem vereinigten Bisthum Calvi und Teano, dem Bisthum Caserta, dem Bisthum Isernia und dem Bisthum Sessa; 8) Chieti mit dem Bisthum Aquila; 9) Conza mit den Suffraganaten: dem vereinigten Bisthum S. Angelo de Lombardi und Bisaccia, dem Bisthum Lacedogna, dem Bisthum Muro und dem Bisthum Cam-

Digitized by Google

pagna; 10) Coſenza; 11) Lanciano; 12) Manfredonia; 13) Otranto mit den Suffraganaten: a) Gallipoli, b) Lecce, c) Ugento; 14) Reggio mit den Suffraganaten: a) Bova, b) Caſſano, c) Catanzaro, d) Cotrone, e) Gerace, f) Nicaſtro, g) und h) dem vereinigten Bisthum Nicotera und Tropeja, i) Oppido; 15) Roſſano; 16) Salerno, dazu als Suffraganate: a) Capaccio, b) und c) das vereinigte Bisthum Marſico, Nuovo und Potenza, d) Nuſco, e) Policaſtro; 17) Santa Severina mit dem Bisthum Cariati; 18) Sorrento mit dem Bisthum Caſtellamare; 19) Taranto mit den Suffraganaten: a) Caſtellaneta und b) Oria; 20) Trani mit dem Bisthum Biſceglia und dem Bisthum Andrea. Suffraganate des Erzbiſchofs von Benevent, zum Kirchenſtaat gehörig, ſind: 1) Ariano, 2) und 3) das vereinigte Bisthum Aſcoli und Cerignola, 4) Avellino, 5) Bojano, 6) Bovino, 7) Larino, 8) Lucera, 9) Termoli. Exemte Bisthümer ſind: 1) und 2) das vereinigte Bisthum Cava und Sarno, 3) Gaëta, 4) und 5) das vereinigte Bisthum Gravina und Monte Peloſo, 6) und 7) das vereinigte Bisthum S. Marco und Viſignano, 8) Marſi, 9) und 10) das vereinigte Bisthum Melfi und Rapolla, 11) Mileto, 12) Molfetta, 13) Monopoli, 14) Nardo, 15) und 16) das vereinigte Bisthum Penne nnd Atri, 17) Teramo, 18) Trivento, 19) und 20) das vereinigte Bisthum Valve und Sulmona. Im Jahre 1824 gab es 368 Aebte, 3700 Pfarrer, 27,612 niedere Geiſtliche, 8455 Mönche, 8155 Nonnen; 1834 gab es 26,802 niedere Geiſtliche, 11,733 Mönche, 9521 Nonnen; 1837 gab es 26,304 niedere Geiſtliche, 11,394 Mönche, 9512 Nonnen; 1841 gab es 31,870 Weltgeiſtliche, 12,558 Mönche, 10,361 Nonnen; 1842 32,360 Weltgeiſtliche, 12,741 Mönche, 10,066 Nonnen. Die Inſel Sicilien iſt eingetheilt in 3 Erzbisthümer: 1) der Erzbiſchof von Palermo, Primas des Reiches, ſein biſchöflicher Sprengel beſteht aus 45 Kirchſpielen. Suffraganate deſſelben ſind: a) Girgenti mit 73 Kirchſpielen, b) Mazara mit 33 Kirchſpielen. 2) Der Erzbiſchof von Meſſina mit den Suffraganaten: a) Cefalu, b) Lipari, c) Patti, d) Nicoſia. 3) Erzbiſchof von Montreale mit den Suffraganaten: a) Caltagirone, b) Catania mit 47 Kirchſpielen, c) Piazza, d) Syracus mit 65 Kirchſpielen. Die Zahl der Klöſter wird von Reigebaur auf 658 angegeben mit 3806 Prieſtern, 893 Novizen, 1950 Laienbrüdern und 942 Terzini, zuſammen 7591 Mönchen; außerdem 5000 Nonnen, die Mönche gehören zu 24 Orden. Die reichſten Klöſter ſind die Benediktiner, Olivetaner und Theatiner. Es ſind aus der Zeit, wo ſich Sicilen noch dem Patriarchat von Conſtantinopel anſchloß, was noch unter der Herrſchaft der Saracenen ſtattfand, Baſilianerklöſter in Sicilien, beſonders in der Provinz Meſſina, wo ſich 15 ſolche Klöſter befinden, 4 zu Catania, 2 zu Palermo. Nur einzelne Klöſter legen dem Richter der Monarchie von ihren Gütern Rechenſchaft ab, man weiß daher nur von der Einnahme einzelner Klöſter, das Benediktinerkloſter S. Martino bei Palermo hat eine Einnahme von 57,000 Thaler, das Oratorium der Olivetaner 18,000 Thaler, das Nonnenkloſter St. Chiaca 17,000 Thlr. Die Nonnenklöſter verwalten ſich ſelbſt, eine alle drei Jahr gewählte Aebtiſſin ſteht an der Spitze, ſie zieht einen weltlichen und einen geiſtlichen Deputirten hinzu. Zu den Opern und Schauſpielen, die in der Carnevalszeit am Nachmittag gegeben werden, dürfen auch Geiſtliche und Mönche ſich einfinden, aber keine Nonnen. Dieſe haben dagegen in Privathäuſern vergitterte Balkone, die mit den Klöſtern auf unterirdiſchem Wege in Verbindung ſtehen, von welchen ſie die Prozeſſionen mit anſehen können. Die Regel in manchen Nonnenklöſtern ſind ſo ſtreng, daß die Nonnen nur verſchleiert am Sprachgitter mit Männern ſprechen dürfen. Andere Nonnenklöſter dagegen haben Sommerferien, welche die Nonnen außer der Clauſur auf den Landgütern zubringen dürfen. Das berühmteſte Kloſter im Königreich Neapel iſt das zu Monte-Caſſino, deſſen Reichthum aber ſehr geſunken iſt. Der Abt wird nur auf 6 Jahre gewählt, dann wird er wieder einfacher Mönch. Das berühmteſte Kloſter in Sicilien iſt das der heiligen Roſalie, 4 italiäniſche Meilen von Palermo; die Heilige befreiete einſt dieſe Stadt von der Peſt. An die Stelle der Predigten treten in Sicilien oft dramatiſche geiſtliche Schauſpiele. Der Anſtand in den Kirchen iſt nicht

Digitized by Google

eben zu rühmen, vornehme Damen lassen sich von ihren Bedienten Stühle nachtragen, geringere Frauen sitzen auf dem Boden, nicht selten ihre Säuglinge nährend, Knaben treiben sich tobend umher. Eine mit dem römischen Heiligendienst verbundene Sitte der Italiäner ist, die Heiligenbilder anstatt der Anzeigen und Inschriften zu benutzen, die Limonadenbuden, die Fuhrwerke, die Schiffe haben ihre Bilder, die zwar nicht immer in Beziehung auf das Geschäft stehen, aber doch häufig. Die Limonadenverkäufer haben oft das Bild, wie Christus sich mit der Samariterin am Brunnen unterhält, oder wie Moses Wasser aus dem Felsen schlägt; das Bild des heil. Antonius haben alle Fuhrleute ihren Pferden vor die Stirn gehängt. Das größte kirchliche Fest der Neapolitaner ist das Fest des heiligen Januarius, dessen Blut zweimal im Jahr flüssig wird, im April und September. Das Fest dauert 8 Tage und wird mit vielem Lärm und Gepränge gefeiert. Ein ähnliches Fest in Sicilien ist das der heiligen Rosalie, das ebenfalls 8 Tage dauert und mit vielem Schimmer und Glanz gefeiert wird. Die Priester strotzen von Gold. Musik, Tanz, Gesang, Glockengeläute und der Donner der Kanonen vereinigen sich, solche Feste in Sicilien so lärmend wie möglich zu machen.

Die Verhältnisse zwischen dem Staat und der Kirche sind durch das im Jahr 1818 mit dem Pabst abgeschlossene Concordat geregelt. Nach diesem ernennt der König die Bischöfe, der Pabst hat die Bestätigung. Die Abteien, die nicht königlichen Patronats sind, werden vom Pabst besetzt, doch nur mit Unterthanen des Königs. Die Pfarreien werden vom Januar bis Juni vom Pabst, vom Juli bis Dezember vom Bischof vergeben. Bei den königlichen Patronatskirchen setzt der Bischof den Präsentirten ein, wenn er ihn würdig befunden hat. Die Patronatsrechte der Feudalherren sind 1820 aufgehoben. Seit 1838 sind die geistlichen Güter in Erbpacht gegeben, doch ist das noch nicht überall durchgeführt. Die Bischöfe müssen dem König den Eid der Treue schwören, werden übrigens in der Leitung der Kirche nicht weiter vom Staat beschränkt, sie dürfen an den Pabst appelliren, und nur wenn es sich um weltliche Interessen handelt, ist zu solchen Appellationen eine königliche Erlaubniß nöthig. Die Pfarreien bis zu 2000 Seelen sollen wenigstens 100 Ducati (114⅔ Thaler) Einkünfte haben, die unter 5000 Seelen nicht weniger als 150 Ducati (171⅔ Th.); die über 5000 Seelen 200 Ducati (228⅔ Th.). Von dem Einkommen der Geistlichkeit behält sich der Pabst jährlich 12,000 Thaler vor. Die Geistlichkeit Siciliens lebt im Ganzen ohne großen Luxus, man sieht sie weniger in Kaffeehäusern als in Rom und im übrigen Italien, auch in den höheren Familienkreisen und Gesellschaften sieht man sie weniger, weil man ihren Einfluß fürchtet. Man rechnet in den kleinen Ortschaften auf 1000 Seelen einen Geistlichen, in den Mittelstädten auf 1000 Seelen 3, in großen Städten 5.

Vergl. F. W. Schubert, Handbuch der allgemeinen Staatskunde Bd. 1. Thl. 4. Königsberg 1839. Fleck, wissenschaftliche Reise nach Italien Bd. 1. 2. Lpz. 1835. Rheinwalds Repertorium Bd. 5. S. 169. Bd. 7. S. 111. Bd. 9. S. 75, S. 77. Bd. 16. S. 269. Bd. 26. S. 91. Bd. 27. S. 79. Bd. 28. S. 162. Bd. 30. Heft 2. Bd. 31. Heft 1. Stricker, Ober- und Mittelitalien 1847. Becher, Statistische Uebersicht der Bevölkerung der österreichischen Monarchie. Stuttg. und Tübingen 1841. Gelzer, protestantische Briefe aus Südfrankreich und Italien 1852. Gelzer, protestantische Monatsblätter 1855. Bd. 5. S. 136 u. 266. J. F. Neigebaur, die Insel Sardinien 1853. J. F. Neigebaur, Sicilien, dessen politische Entwickelung und jetzige Zustände. Lpz. 1848. Höninghaus, Gegenwärtiger Bestand der römisch-katholischen Kirche. Aschaffenb. 1836. (Alfred Reumont) Römische Briefe von einem Florentiner. Bd. 1. 2. Lpz. 1840. Klose.

Italienische Bibelübersetzung, s. Romanische Bibelübersetzungen.

Ithacius, s. Priscillianisten.

Ituräa, *Ἰτουραία*, eine der fünf Provinzen, in welche zu Christi Zeit das alte Basan eingetheilt war, Luk. 3, 1. wird Philippus, Bruder des Herodes, Tetrarch von

Digitized by Google

Ituräa und der Landſchaft Trachonitis genannt; da nun Joſephus Antiq. XVII, 11, 4. dem Philippus die Landſchaften Batanäa, Trachonitis und Auranitis, XVIII, 4, 6. Trachonitis, Gaulanitis und Batanäa zuſchreibt, ſo haben die Aelteren geſchloſſen (ſ. Reland S. 106. Wetſtein I, 671. Bachiene II, 4. S. 276), daß Ituräa mit Batanäa und Auranitis oder Gaulanitis identiſch ſey, doch durchaus unnöthig, da Joſephus dieſe Provinz, vielleicht die unbedeutendſte, leicht übergehen konnte. Ueberhaupt erwähnt er ſie nur einmal, wo er berichtet, daß der König Ariſtobul (etwa 100 v. Chr.) Ituräa bekriegt und die Einwohner zur Beſchneidung gezwungen habe, Antiq. XIII, 11, 3. Bei den Klaſſikern wird Ituräa zu Cöleſyrien (im weiteren Sinne) gerechnet und als ein Gebirgsland mit vielen Schluchten und Höhlen geſchildert, deſſen barbariſche Bewohner vom Raube lebten, zugleich aber auch für geſchickte Bogenſchützen galten. Strabo XVI. p. 753. 755. Plin. H. N. V, 19. Cicer. Phil. II, 24. Virg. Georg. II, 488. Lucan. VII, 230. 514. Bei'm Auftreten des Pompejus unterwarfen ſie ſich den Römern, doch erſt unter Claudius kam Ituräa an die Provinz Syrien. Tacit. Annal. XII, 23, 1. Dio Cass. LIX, 12. Der Name läßt ſich mit יְטוּר dem Sohne Ismaels, 1 Moſ. 25, 15. 1 Chron. 1, 31. vgl. 5; 19., alſo auf einen arabiſchen Stamm hinweiſend, combiniren, und hat ſich in der jetzigen Provinz Dſchedûr, جيودور Merâṣid I. p. 277, am öſtlichen Abhange des Dſchebel-es-Scheikh, ſüdweſtlich von Damaskus, erhalten (ſ. Burkhardt, Reiſen in Syrien. I. S. 447), doch mag das alte Ituräa ſich weiter ausgedehnt haben. Arnold.

Jubeljahr bei den Hebräern, ſ. Sabbathjahr.

Jubeljahr in der katholiſchen Kirche. Es iſt inſoferne eine Nachahmung des Jubeljahres bei den Hebräern, als es einen allgemeinen Er- oder Ablaß der Sünden gewährt; daher heißt auch der Ablaß, den es gibt, Jubelablaß. Seine Entſtehung in der katholiſchen Kirche fällt in das Jahr 1300. Es wird erzählt (ſ. *Jacobi* Cajetani de centesimo s. Jubilaeo anno in Bibl. PP. Max. T. XXV. p. 936, im Auszuge bei *Raynald* ad an. 1300. Nro. 1 seq.): Am Abend des eben bevorſtehenden Jahres 1300 habe ſich in Rom das Gerücht verbreitet, daß denen, die in die Kirche des Apoſtelfürſten Petrus kommen würden, ein vollkommener Ablaß aller ihrer Sünden zu Theil werden ſollte. Eine Menge Menſchen verſammelte und vermehrte ſich in der Kirche durch herbeieilende Pilger; auch ein Greis von 107 Jahren fand ſich ein und verſicherte dem Pabſte, daß er ſich erinnere, wie man ſchon vor hundert Jahren einen hundertjährigen Ablaß habe gewinnen können. In Folge dieſer Ausſage erließ Pabſt Bonifacius VIII. die Bulle Antiquorum habet (in d. Extravagant. Commun. Lib. V. Tit. 9. c. 1.), berief ſich auf jene Angabe als auf eine glaubhafte Nachricht, und erklärte, daß zur Ehre der Apoſtel Petrus und Paulus nicht nur bei dem bevorſtehenden Jahre 1300, ſondern auch in jedem folgenden hundertſten Jahre ein reicher und vollkommener, ja der vollkommenſte Ablaß aller Sünden denen zu Theil werden ſolle, welche unter wahrer Reue und bußfertigem Bekenntniſſe ihrer Sünden die Kirchen der Apoſtel beſuchen würden, doch müßten die, welche Römer ſeyen, den Beſuch wenigſtens auf 30, Fremde auf 15 Tage ausdehnen, diejenigen aber würden noch mehr verdienen und einen noch kräftigeren Ablaß erhalten, welche länger in die Kirchen kommen würden. Sollte es Jemand wagen, dieſer erneuernden Beſtimmung entgegenzuhandeln, oder gegen ſie ſich auflehnen, der ſolle wiſſen, daß er ſich den Zorn Gottes und der Apoſtel Petrus und Paulus zuziehen werde. Eine ungeheure Menſchenmenge fand ſich bei der Feier des angeordneten Jubeljahres ein, und der päbſtliche Stuhl erkannte es recht wohl, daß dieſe, nicht erneuerte, ſondern ganz neue Einrichtung ein treffliches Mittel ſey, den Glanz und Reichthum der Curie zu vergrößern. Der große Gewinn veranlaßte daher die Päbſte, die Zeit der Feier eines Jubeljahres zu verkürzen, um ſo mehr, da die Römer ſelbſt die Bitte ausſprachen, den Schatz der Kirche für die Gläubigen öffnen zu wollen. Eine Geſandtſchaft richtete dieſe Bitte 1343 an den Pabſt Clemens VI., der nun das Jubel-

Digitized by Google

jahr durch die Bulle Unigenitus Dei filius (in d. Extravagant. Commun. Lib. V. Tit. 9. c. 2.; bei *Raynald* ad an. 1349. No. 11.) auf das 50. Jahr herabsetzte, mit besonderer Beziehung auf den im Mosaischen Gesetze gebotenen Gebrauch, auf die an ihn gerichtete Bitte des römischen Volkes, auf die Kürze des menschlichen Lebens, nach welcher doch nur Wenige bis zum hundertsten Jahre gelangten, und auf seinen Wunsch, daß doch möglichst Viele des Gnadenschatzes der Kirche theilhaftig werden möchten. Er knüpfte die Bedingungen, unter welchen der vollkommenste Ablaß erhalten werden könnte, an dieselben, welche schon Bonifacius VIII. aufgestellt hatte. Abermals zog eine ungeheure Menschenmenge nach Rom (s. *Muratori* Scriptor. Rerum Italic. T. XIV. p. 56), die Limpurgische Chronik (Wetzlar 1720. S. 16) bemerkte aber auch: »die von Rom kamen, wurden eines Theils böser, als sie vorher gewesen waren.« Der Gewinn, den der Ablaßverkauf brachte, konnte natürlich die Päbste nur dazu bestimmen, die Feier des Jubeljahres noch mehr zu verkürzen, ja der Eigennutz und die Habgier in Rom wußte sogar dem Pabste Clemens VI. eine falsche Ablaßbulle für das Jubeljahr 1350 unterzuschieben (bei *Joh. Hoornbeck* Examen Bullae Papalis, qua Innocentius X. abrogare nititur pacem Germaniae. Ultraj. 1653. p. 273; vgl. dazu Gieseler, K.G. Th. II. Abth. 2. S. 290). Pabst Urban VI. verlegte nun die Feier, überdies von dem Wunsche beseelt, die aufrührerischen Römer zu besänftigen, in seiner Bulle vom 8. April 1389 (bei Amort De Indulgentiis. T. I. p. 84) auf jedes 33. Jahr, mit Beziehung auf den Aufenthalt Jesu auf der Erde. Die Feier hätte eigentlich 1383 stattfinden müssen; in der stürmischen Zeit, in welcher Urban lebte, konnte er sie nicht zu Stande bringen. Jetzt holte Bonifacius IX. sie 1390 nach, er wiederholte sie aber schon im J. 1400, fing auch an, Nachjubeljahre zu veranstalten und dadurch seiner Habsucht eine reiche Quelle des Einkommens zu eröffnen. Nachjubeljahre gewährte er besonders mehreren Orten in Deutschland, wie Magdeburg, Köln, Meißen s. *Pistorius-Struve*, Rerum Germanic. Scriptor. T. III. p. 363), ja er sandte sogar Ablaßverkäufer umher, welche für die Summe, welche die Reise zur Feier des Jubeljahres in Rom gekostet haben würde, vollkommenen Ablaß ertheilen konnten. Der Unfug mit den Nachjubeljahren nahm bald immer mehr zu; als solche Jahre feierte man die Jahre 1425 und 1450, 1451 in mehreren Orten Deutschlands, in Polen, Ungarn, Spanien und anderwärts (*Amort*, De origine, progressu, valore ac fructu indulgent. T. I. p. 87 seq.). Da reducirte endlich Paul II. die Feier des Jubeljahres auf jedes 25. Jahr, indem er als Grund dazu theils die Kürze und Sündhaftigkeit des menschlichen Lebens, theils die gefährlichen Krankheiten der Zeit, theils die Gefahren, welche von den Türken drohten, theils überhaupt den Jammer und die Noth der Christenheit angab. Unter dem Vorwande, auch denen den Ablaß gewähren zu können, welche nicht persönlich nach Rom zu kommen vermöchten, verlieh er noch einen besonderen Ablaß an die Kirchen verschiedener Länder, aber unter der Bedingung, den Haupttrag der apostolischen Kammer zu überliefern. Die von ihm bestimmte Zeit der Feier des Jubeljahres blieb in der römischen Kirche herrschender Gebrauch. In neuester Zeit wurde sie unter Leo XII. 1825, unter Gregor XVI. schon wieder 1833 und unter Pius IX. 1850 (bei den politischen Stürmen aber ohne weitere Beachtung) vollzogen. Die Ceremonie der Feier in Rom beginnt am Christabende. Der Pabst begibt sich in Procession zur Peterskirche und schlägt dreimal mit einem goldenen Hammer an die vermauerte heilige Pforte Petri, indem er Gebete verrichtet und die Worte von Psalm 118, 19. ausspricht. Maurer öffnen die Pforte, diese wird mit Weihwasser besprengt und der Pabst hält nun seinen Einzug, während Cardinäle auf ähnliche Weise die Pforten der Kirche im Lateran, von St. Maria Maggiore und St. Paul öffnen lassen. Am folgenden Tag werden die Pforten wieder vermauert und bleiben bis zur nächsten Jubelfeier verschlossen. Der Pabst weiht die Steine und den Kalk, fügt den ersten Stein mit einer silbernen und vergoldeten Kelle ein, die ihm der Großpönitentiarius überreicht, und läßt einige Münzen mit in die Mauer einschließen. Vgl. Bertling, Unterricht

Digitized by Google

vom päbſtlichen Jubeljahr und Ablaß. Helmſt. 1749; Hoche, Geſch. des päbſtl. Jubeljahrablaſſes. Heidelb. 1825; Paulus, Geſchichte und rechtliche Prüfung des Jub. Heidelb. 1825. Neudecker.

Juda, Sohn Jakobs (יְהוּדָה, Sept. *Ioúda*), war der vierte Sprößling des Stammvaters von der Lea. Der Name ſcheint unter den Hethitern und Kanaanitern ſchon bekannt geweſen zu ſeyn, denn ſchon Eſau's Frau führte ihn nur mit entſprechender weiblicher Endung, 1 Moſ. 26, 34., und ebenſo mochte die kanaanitiſche Stadt dieſes Namens im Stamme Naphthali, Joſ. 19, 34., älteren Urſprungs ſeyn. Die Bedeutung dürfte mit unſerem Ehrenreich zuſammenfallen, womit 1 Moſ. 49, 8. zuſammenſtimmt, während 1 Moſ. 29, 34. die Bedeutung unſerem Gottlob gleichgeſtellt wird. Obgleich in den Wegen ſeiner Brüder wandelnd und in den Anſchlag gegen Joſephs Leben mit verwickelt, wird er doch dadurch günſtiger gezeichnet, daß er ſeinen Brüdern von dem beabſichtigten Mord abräth und dadurch wenigſtens das Leben Joſephs rettet, 1 Moſ. 37, 26. 27. Schon daraus ſehen wir, daß er bei ſeinen Brüdern in Achtung ſtund und zwar mehr als der Erſtgeborne Ruben V. 21. 22. Auch die Abſonderung von denſelben und die Begründung eines eigenen Viehſtandes, 1 Moſ. 38, 1., deutet auf Selbſtändigkeit des Karakters hin, in welchem bereits die Neigung des von ihm gebildeten Stammes mit vorbeſtimmt war. Wenn dies, ſo wie die Verbürgung für Benjamin, 1 Moſ. 43, 9., mit Rückſicht auf die ſpäteren Verhältniſſe hervorgehoben iſt, wo ſich ebenſo die Unabhängigkeit gegenüber von anderen Stämmen als die enge Verbindung mit Benjamin zeigt, das mehr im Schutzverhältniß zu ihm ſtand, ſo iſt dagegen nicht abzuſehen, weßhalb der übrige Inhalt von 1 Moſ. 38. erzählt wäre, wenn er nicht auf ebenſo guten geſchichtlichen Erinnerungen beruhte, die von der Darſtellung nicht entfernt werden konnten, weil ſie neben dem Schmachvollen, welches darin für Juda liegt, doch auch ſeine Neigung zur Gerechtigkeit darſtellen, und wie er bei näherer Einſicht ſowohl das Leben der Thamar geſchont, als das mit ihr unwiſſenderweiſe angefangene blutſchänderiſche Verhältniß nicht fortgeſetzt habe, 1 Moſ. 38, 26. Offenbar will aber ſchließlich der Gerechtigkeitſinn gezeichnet werden, welchen Juda offenbarte, und wodurch auch nachher der geſammte Stamm noch ſich geehrt fühlte. Bei den Verhandlungen über die zweite Reiſe nach Egypten ſehen wir ihn als denjenigen Sohn, der auf die Entſchließung ſeines Vaters den entſcheidendſten Einfluß ausübt, 1 Moſ. 43, 8—11., während Ruben obgleich der Erſtgeborne mit ſeinen ähnlichen Anerbietungen durchfällt bei'm Vater, 1 Moſ. 42, 37., wie er früher mit gleichlautenden Vorſchlägen bei ſeinen Brüdern nicht ſo durchdrang, 1 Moſ. 37, 21. 22. Seine Rede aber, die er an Joſeph hielt, 1 Moſ. 44, 16—34., iſt ein Zeugniß großer Wohlredenheit und Weisheit. In welchem Anſehen er bei ſeinem Vater ſtand, ſieht man nicht nur daraus, daß er ihn voranſchickte, um ſich von Joſeph in das Land Goſen, das die Familie mit ihren Heerden bewohnen ſollte, einweiſen zu laſſen, ſondern daß er ihn auch in ſeinem Segen beſonders bedachte und neben Joſeph ſtellte, ſo daß Juda die Verheißung auf die Herrſchermacht im Volke bekam, während an Joſeph das doppelte Erbtheil des Erſtgebornen übertragen wurde, womit ohne Zweifel die Uebermacht dieſer beiden Brüder und ihrer nachfolgenden Stämme ausgeſprochen werden will. 1 Moſ. 49, 8—12. 22—26. Vaihinger.

Juda, Stamm. Obgleich nach der Ueberlieferung Juda nur mit zwei Söhnen Perez und Serah nach Egypten gekommen war, von deren erſtem er zwei Enkel hatte, 1 Moſ. 46, 12.; ſo iſt er doch bei dem Auszug nicht nur der zahlreichſte aller (4 Moſ. 1, 27.), ſondern auch derjenige unter den Stämmen, welcher am meiſten kriegeriſche Tapferkeit und Entſchloſſenheit beſitzt. Wie er nämlich nach Joſua's Tod in kriegeriſchen Unternehmungen vorangeht (Richt. 1, 1 f. 20, 18.), und den nördlichen Stämmen, die theilweiſe mit ihm näher verbunden gekämpft hatten, ihr Beſitzthum erwerben hilft, ſo ſchreitet er auch ſchon beim Auszuge den Stämmen voran, welche in fünf Heeresabtheilungen, 2 Moſ. 13, 18., vgl. Ewald, Iſr. Geſch. 2, 54. 1. Ausg. nach etwa folgendem Bilde zogen und kämpften, vgl. Ewald, Iſr. Geſch. 2, 279.

Digitized by Google

1

Juda: 74,600
Issaschar: 54,400
Sebulon: 57,450

2

Ruben: 46,500
Simeon: 59,300
Gad: 45,650

5

Levi: 22,000

3

Ephraim: 40,500
Manasse: 32,200
Benjamin: 35,400

4

Dan: 62,700
Asser: 41,500
Naphthali: 53,400

Eben deßhalb stund auch dieser Stamm frühe in großem Ansehen, wie wir aus 1 Mos. 49, 8 f. 5 Mos. 33, 7. sehen. Denn er steckte das Schwert nicht früher in die Scheide, bis daß alle Stämme ihr Erbtheil eingenommen hatten. So zog er vom mittleren Kanaan aus, wo er nach Josua's Tod noch im Lager stand, während andere Stämme schon sich seßhaft gemacht hatten, zuerst nach Galiläa hin, wo er das schnell wieder erstandene kananäische Reich zu Besek, Richt. 1, 4. 1 Sam. 11, 8., zerstörte. Erst dann wandte er sich nach Süden und nahm von Jerusalem an, das damals von ihm erobert wurde, die ganze Mittagsgegend für sich und den Stamm Simeon in Besitz, und zeigte so bis zum Ende die größte Tapferkeit und Beharrlichkeit unter allen Stämmen, Richt. 1, 8—20. Sein Gebiet war auch das größte, denn es erstreckte sich von dem edomitischen Gebirge im Südosten bis an die Nordspitze des todten Meeres und lief an Jerusalem nördlich hin bis gegen das Mittelmeer, nordöstlich zur Stadt Ekron, Jos. 15, 1—12., allein er besaß dieses Gebiet nicht ganz allein, sondern trat im Nordwesten einen Theil an den Stamm Dan ab, wie sich aus Jos. 15, 10. 11. vgl. mit 19, 43. 44. schließen läßt (Richt. 13, 2.), den Stamm Simeon hatte er nach Jos. 19, 1 ff. vgl. Richt. 1, 3. in sein Stammgebiet aufzunehmen, und die Philister konnte er nicht aus der westlichen Ebene vertreiben, Richt. 1, 19. Deßhalb war er meist nur auf den gebirgigen Theil angewiesen, den er übrigens trefflich anbaute, und die Wüsten zur Viehzucht benützte. Von den Stürmen der Richterzeit scheint dieser Stamm am wenigsten gelitten zu haben, er war der in sich abgeschlossenste. Aber er bekümmerte sich auch um das Schicksal der andern Stämme weniger, als man von seiner Thätigkeit unter Josua und im Anfang der Richterzeit hätte erwarten sollen; denn er nahm an den Kämpfen Baraks, Gideons, Jephthahs und selbst Simsons keinen Antheil, wird auch im Liede der Debora nicht erwähnt, und nahm eine sich abschließende, sich selbst genügende Stellung ein. Erst mit David, der aus diesem Stamme war, tritt er wieder thätig auf den Schauplatz der Geschichte, aber auch gleich wieder in derselben hervorragenden Stellung, die er nach Josua's Tod eingenommen hatte. Schon während Sauls Regierung verschaffte er dem verfolgten David eine Zufluchtsstätte bei sich, was auf ein selbständiges Gefühl hindeutet, und nach dessen Tode trennte er sich von den anderen Stämmen, indem er David zum König über sich salbte, 2 Sam. 2, 1—4, übrigens war er nicht so eitel und herrschsüchtig, ihn auch den andern Stämmen aufdringen zu wollen. Als aber nach Isboseths Tod die übrigen Stämme sich auch an David anschloßen, so erhielt der Stamm Juda ein bedeutendes Uebergewicht und Juda war die Hauptlandschaft des Reiches. Aber dies erregte auch bald den Neid des eifersüchtigen und mächtigen Stammes Ephraim, der schon bei der Empörung Absalom's sich in bedenklichen Zeichen äußerte, 2 Sam. 19, 41—43. Nach Salomo's Tode aber führte der Unverstand Rehabeams und der Einfluß Ephraims auf die übrigen Stämme, verbunden mit den Umtrieben Jerobeams, 1 Kön. 11, 26 ff. 2 Chr. 13, 6. zur bleibenden Trennung des Staates in zwei ungleiche Hälften. Ob die anderen Stämme durch Lasten, welche man mit Uebergehung des bevorzugten Stammes Juda auf sie legte, zu diesem Anschluß geneigt wurden, läßt sich zwar

Digitized by Google

nicht aus 1 Kön. 5, 13 ff. ſchließen, aber jedenfalls mag ſie das Gefühl, ſey es ſelbſt erwacht oder von Ephraim aus beigebracht, durchdrungen haben, daß ſie gegen den Stamm Juda zurückgeſetzt ſeyen, während ſie doch in einem freien Bundesverhältniß zum Könige ſtunden, 2 Sam. 5, 3., ſo daß auch Rehabeam ſich der Huldigung wegen nach Sichem bei ſeinem Regierungsantritt wahrſcheinlich verfaſſungsmäßig zu begeben hatte, 1 Kön. 12, 1. Dem Königreich Juda, wie es von nun an hieß (1 Kön. 12, 23.), blieb außer dem Stamm Juda nur noch ganz Benjamin treu, und außerdem gehörten zu ſeinem Gebiete einige Danitiſche (2 Chr. 11, 10.) und Simeonitiſche (1 Chron. 4, 24 ff.) Städte. So war dieſes Reich gegenüber von dem Zehnſtämmereich ſehr klein, denn es umfaßte nur etwa 10 Meilen in die Länge und 6 Meilen in die Breite; aber der Beſitz der heil. Stadt und des Tempels mit einer geſetzlichen Prieſterſchaft gab ihm einen nicht unbedeutenden Vorzug. Was noch weiter zur größeren Feſtigkeit dieſes kleineren Reiches beitrug, war der Umſtand, daß eine und dieſelbe Königsfamilie das Steuerruder führte, während das Zehnſtämmereich, wie es durch Revolution gegründet ward, auch ferner unter ähnlichen gefährlichen Zuckungen mit den Herrſcherfamilien wechſelte. Schon darin zeigt ſich wieder die Tüchtigkeit und der feſte Kern dieſes Stammes, ſo wie auch in dem Umſtand, daß er trotz ſo vieler feindlichen Anfälle und einer ſchon damals beginnenden Verderbniß noch eine Lebensfähigkeit von 390 Jahren (Ezech. 4, 5.) zeigte und erſt mit dem zwanzigſten Beherrſcher unter der Wucht der chaldäiſchen Schläge ſeine Auflöſung fand, die aber zu einer gereinigten Erneuerung führte. Die Abſicht der drei erſten Könige Rehabeam, Abia, Aſſa war unverrückt darauf geheftet, das Reich Iſrael ſich wieder zu unterwerfen (1 Kön. 14, 30; 15, 6. 16.), was natürlich beide Reiche immer mehr ſchwächen und nach außen machtloſer machen mußte. Daher ſcheint ſchon Aſſa gegen das Ende ſeiner Herrſchaft dem Hauſe Omri, das ſich die Herrſchaft in Iſrael ſicherte, freundſchaftlich entgegengekommen zu ſeyn, ſicher aber iſt, daß Joſaphat in ein Bündniß mit dem Königshauſe in Iſrael trat und beide Höfe ſich mit einander verſchwägerten, 2 Kön. 8, 18. Dies war von ſtaatlicher Seite ganz richtig gedacht, und hätte nicht verfehlt gute Früchte zu tragen, wenn beide Reiche dem Jehovahdienſte treu geweſen wären. Da aber dies von Seiten des iſraelitiſchen Königshauſes ſo gar nicht der Fall war, ſo ſahen die Propheten die übeln Folgen dieſer engen Verbindung voraus und mißbilligten ſie an dem ſonſt ſo frommen König Joſaphat (2 Chron. 19, 1—3.). Und wirklich brachte dieſelbe Juda in eine feindliche Stellung gegen den neuaufblühenden Staat Syrien, der, ſobald durch die in Iſrael ausgebrochene Revolution unter Jehu das Freundſchaftsband aufgelöst war, nicht verſäumte, Juda es ſchwer büßen zu laſſen, 2 Kön. 12, 17 ff. 2 Chr. 24, 23 f. Zwar gelang es Amazia, die wahrſcheinlich ſchon unter Joram, Joſaphats Sohn, abgefallenen Edomiter wieder zu unterjochen, 2 Kön. 14, 7., aber ſeine durch dieſes Glück hervorgerufene übermüthige Kriegserklärung an Iſrael hatte eine demüthigende Plünderung Jeruſalems zur Folge, 2 Kön. 14, 8 ff., und es mußte von der Wiedereroberung Iſraels für immer abgeſtanden werden. Unter Uſia und Jotham kam der Staat neu empor, aber Ahas verderbte durch ſeine Schlechtigkeit alles wieder, ſo daß Iſrael in Verbindung mit den Syrern an eine Auflöſung des judäiſchen Staates denken konnte (Jeſ. 7, 5. 6.). Die Feigheit, welche dieſen König bewog, gegen alle beſſeren Vorſtellungen die Aſſyrer zu Hülfe zu rufen, machte ihn zu einem Vaſallen derſelben, und brachte unter Hiskias ſehr große Noth, aber auch herrliche Hülfe für den Staat. Unter dieſem Könige blühte der kleine Staat noch einmal auf, aber Manaſſe und Amon fielen wieder in die ſchlechten Wege des Götzendienſtes, die ſchon Ahas betreten hatte, und das Volksleben verſchlimmerte ſich unter der Regierung dieſer Könige ſo ſehr, daß ſelbſt durch den frommen und geſetzeseifrigen Joſias nicht mehr auf die Dauer zu helfen war, 2 Kön. 22, 16. 20. Innerlich hatte das Volk ſeinen Weg verderbt und neben Jehovah fremdem Götzendienſt bei ſich den Vorzug gegeben (Jer. 10, 3ff.; 11, 13; 13, 10; 17, 2 ff. Ezech. 6, 5 ff.; 7, 20.; 14, 3 ff.), wobei ſelbſt die Jehovah-Prieſter mitwirkten (Zeph. 3, 4. Ezech. 44, 10.). Dies hatte eine völlige Ver-

Digitized by Google

ſchlechterung der Sitten zur Folge, ſo daß es nach der Darſtellung des Propheten Jeremia noch übler in Juda ausſah als früher in Iſrael, Jer. 3, 1—10., und alle Arten von Laſter im Schwange gingen. Aeußerlich aber war es zwiſchen zwei neu aufſtrebende Mächte Aegypten und das Chaldäerreich geſtellt, und hätte ſeine Unabhängigkeit nur durch ein durchaus weiſes und ſittliches Benehmen bewahren können. So aber konnte das Reich den Stoß nicht mehr aushalten, den ihm der zu frühe Tod des Joſias verurſachte, und wurde nun erſt eine Beute Aegyptens und bald darauf der chaldäiſchen Herrſchaft, bis unter den Königen Jojakim und Zedekia das Reich mit der Hauptſtadt zu Grunde gerichtet wurde.

Während aber die ebenfalls und früher in das Exil abgeführten zehn Stämme nicht mehr in ihr Vaterland zurückkehrten, obgleich Cyrus die Erlaubniß dazu auf das ganze Volk ausgedehnt hatte (Esra 1, 3; 7, 13.); ſo machte doch nur der Stamm Juda und was ſich vor der Abführung außer Benjamin an ihn angeſchloſſen hatte, wie unter Joſias Spuren davon ſich zeigten, 2 Chron. 34, 6. 9. vgl. Luk. 2, 36., von dieſer Erlaubniß Gebrauch, die übrigen Stämme blieben in den Ländern zurück, wo ſie ſich angeſiedelt hatten und wo es ihnen gut ging. Davon gibt nicht nur 1 Chron. 5, 26. Zeugniß, ſondern auch Joſephus, welcher Antt. II, 5, 2, ausdrücklich ſagt: *αἱ δὲ δέκα φυλαὶ πέραν εἰσὶν Εὐφράτου ἕως δεῦρο, μυριάδες ἄπειροι καὶ ἀριθμῷ γνωσθῆναι μὴ δυνάμενοι.* Da dieſes ſchon vielen Chriſten ſo räthſelhafte Zurückbleiben des Zehnſtämmereiches in ihrer Verbannung ſelbſt gegen die Wünſche und beſtimmt ausgeſprochenen Hoffnungen der Propheten, Hoſ. 3, 4. 5. Jer. 50, 4. 5. Ezech. 37, 11—25. ſtattfand und durch Neh. 7, 61. keineswegs widerlegt iſt; ſo wirft dieſer Umſtand ein eigenthümliches und höchſt vortheilhaftes Licht auf den Stamm Juda zurück, deſſen Lage im Exil gewiß nicht ſchlimmer war als die der zehn Stämme. Die zähe Beharrlichkeit, welche an Juda's Stamm von Anfang an im Aeußeren ſich zeigte, muß man als einen auch auf das Innere ſich erſtreckenden Grundkarakter dieſes Stammes betrachten. Der Moſaismus, welcher lange Zeit nur als Forderung daſtand, ohne durch alle Schichten des Volkes hindurch ſich Geltung zu verſchaffen, hatte wohl ſchon von der Richter Zeit an in dieſem Stamme die tiefſten Wurzeln getrieben, während die Neigung zum Götzendienſt mehr in den nördlichen Stämmen ſich zeigte. Wir haben zwar darüber keine beſtimmten Zeugniſſe, aber aus der Zurückgezogenheit des Stammes Juda während der Richterzeit läßt ſich ſchließen, daß er in die götzendieneriſchen Verirrungen der oberen Stämme nicht tief verwickelt war oder gar keinen Antheil daran nahm. Das Verdienſt, den Moſaismus im Leben verwirklicht zu haben, gehört vorzugsweiſe dem Stamme Juda an, während die übrigen Stämme durch Losſagen von Juda ſich dieſer Beſtimmung unfähig machten und ihren Beruf, für dieſe große Angelegenheit thätig zu ſeyn, ſchnöde verkannten. Daher finden wir auch in Juda das Streben, nach dem Abfall unter Rehabeam die verlorenen Stämme wieder an ſich zu ziehen, welcher am Anfang und Ende des getheilten Reiches am ſtärkſten hervortrat, unter den erſten Königen erfolglos war, aber in Joſias wieder gewaltig und nicht ohne Erfolg zum Vorſchein kam. Im Reiche Iſrael war dieſes Streben, Juda mit ſich zu vereinigen, nicht wohl möglich, weil die Dauer des Staates gerade auf Durchführung der Anſicht beruhte, daß man neben Juda einen unabhängigen Staat bilden und die Rückkehr davidiſcher Königsherrſchaft abwehren müſſe. Dieſe Parteianſicht ſcheint ſo tief in das Volksbewußtſeyn der 10 Stämme eingedrungen zu ſeyn, daß wir ſelbſt die großen Propheten Elia und Eliſa nicht gegen den Kälberdienſt eifern und noch viel weniger die Gelegenheit benützen ſehen, zum Wiederanſchluß an Juda, deſſen Königshaus mit dem iſraelitiſchen gerade damals verſchwägert war, zu wirken; ſondern vielmehr betrieben ſie die Wiederbeſetzung des Thrones mit einem Regenten aus dem Zehnſtämmereich, 1 Kön. 19, 16; 2 Kön. 9, 2. Wie alſo früher ſchon Ismael und Edom aus dem Verbande der göttlichen Verheißungen ausſchieden, ſo verlor auch das Zehnſtämmereich allmählig das Bewußtſeyn ſeines Berufes und ging mit ſeiner Wegführung für die Verwirklichung der göttlichen Heilsabſicht ver-

Digitized by Google

loren. Dagegen ist es das Verdienst der Propheten des Reiches Juda, die Verwirklichung des Jehovahthums in Juda durchgesetzt zu haben. Zwar verirrte sich auch dieser Stamm von Manasse's Zeit an so tief, daß Jeremias K. 3. ihn in prophetischer Rede noch tiefer gesunken erklärt als jenen, und mit Ezechiel auf eine gleichmäßige Reinigung durch das Exil hoffte. Diese schlug aber nur bei Juda thatsächlich an, indem der endliche Untergang des Staates und diese Zerstreuung seiner Einwohner unter fremde Völker dem Stamme die Augen darüber öffnete, daß die Nichtbeachtung dessen, was die Propheten als Willen Jehovahs verkündeten, die Ursache ihres ganzen Unglücks geworden sey. Gerade in der Verbannung stieg nun ihre Achtung für das Gesetz Mose's und das Wort der Propheten, womit sich dann die Hoffnung verband, daß Jehovah ihnen wieder gnädig seyn werde. Das entflammte ihren Eifer für Wiedergewinnung des verlornen Gutes, und ihre Sehnsucht, durch Cyrus in das Vaterland zurückkehren zu dürfen, in welchem sie mit erneuertem Eifer und gänzlichem Ausschluß alles Heidnischen Gott dienten. Es war daher auch ihre nächste Absicht, bei der Rückkehr das Gebiet Juda's zu besetzen, in dessen Süden übrigens bis nach Hebron, 1 Makk. 5, 65., die Edomiter nach alten Gelüsten, Ezech. 35, 10., sich festgesetzt hatten. Allein wie Josias die Absicht hatte, das ganze Gebiet des Reiches sich wieder anzueignen, so war es auch das Streben der neuen Ansiedelung, bis unter Johannes Hyrkanus endlich die längst gehegte Absicht gelang und Galiläa, Samarien, ja auch Edom mit dem Stamme Juda, dessen Mitglieder mit Recht Juden genannt wurden, vereinigt oder demselben unterworfen wurde. So dauerte dieser Stamm nach der großartigen Ahnung und Verheißung, 1 Mos. 49, 10 f., fort, bis er die höchsten Gedanken Gottes an Israel verwirklicht und den Erlöser zur Welt gebracht hatte, mit dem das geistige Reich anfing.

Wir haben diesen Stamm als den Träger der göttlichen Gedanken in vorzüglichem Sinne zu betrachten. In ihm culminirte der Mosaismus, in ihm erwachte nach den Richterzeiten die Ahnung des Messias (2 Sam. 7.); und wenn ganz Israel den Beruf hatte, die wahre Religion in die Welt einzuführen, so war es dieser Stamm, welcher diesem Berufe am treuesten blieb. Während die übrigen Stämme schon frühe sich verloren und unkenntlich unter den Weltvölkern verschwammen, so daß noch keine Untersuchung sie irgendwo mit Sicherheit aufzuweisen vermochte, ist er auch nach seiner zweiten Zerstreuung in Folge der Zerstörung Jerusalems durch Titus mit den ihm anhangenden Resten der anderen Stämme unvermischt unter den Völkern der Erde geblieben, so daß es nicht zu gewagt ist, ihm noch eine bessere Zukunft und eine endliche Wiedervereinigung im angestammten Lande zu weissagen, worauf mit den älteren Propheten, deren Weissagungen stufenweiser Erfüllung harren, die Aussichten selbst des Apostels Paulus, Röm. 11, 25—27., hindeuten. Baihinger.

Juda, das Reich, s. den vorhergehenden Art. und die Könige des Reichs Juda unter ihren Artikeln; für das Allgemeine s. d. Art. Volk Gottes.

Judä, Leo (auch schlechthin Jud) *), wurde in dem elsäßischen Städtchen Rapperschwyl (Rappoldsweiler, Ribeauviller, dem nachmaligen Geburtsort Philipp Jakob Speners) im Jahr 1482 geboren. Sein Großvater war ein in der Gegend weit berühmter

*) Woher der Name, weiß uns der Sohn Leo's, an dessen biographische Mittheilungen wir vorzüglich gewiesen sind, selbst nicht zu sagen. „Es hat, sagt er, menncklichen frömbd bedunckt, daß ein Christ soll heißen Jud; vil hand in für ein gebohrnen und getaufften Juden ußgeben und verschreyt, besonders die Papisten oder eines getaufften Juden Son.“ Der Verf. findet es auch nicht unwahrscheinlich, daß das Geschlecht von elsäßischen Juden herstamme, was keine Schande sey; „sondern loblich und ehrlich ist es von dem lyblichen Stammen Abraham erboren syn und noch ehrlicher und nützlicher, ein geistlich Kind Abraham seyn und werden.“ Gleichwohl scheint sich Leo eine Zeitlang seines Namens geschämt zu haben, weßhalb er sich in jüngern Jahren Keller nannte, wie ein vom Sohn vorgefundenes Petschaft beweist. Den Zürchern hieß er schlechthin „Meister Leu“ und Zwingli nannte ihn scherzweise „Leunculus.“

Digitized by Google

Wundarzt; ſein Vater, Johannes, ein Prieſter, der nach damaliger Sitte im Concubinat lebte mit Elſe Hochſängerin von Solothurn. In der trefflichen Schule zu Schlettſtadt, wo Crato ſein Lehrer war, legte er den Grund zu ſeiner wiſſenſchaftlichen Bildung, und auf dieſen Grund baute er in Baſel fort, wo er mit Ulrich Zwingli zu den Füßen des wegen ſeiner evangeliſchen Geſinnung berühmten Thomas Wyttenbach von Biel ſaß. Er verweilte in Baſel 1505—12 und bekleidete dort eine Zeitlang das Diakonat an der Kirche zu St. Theodor, in der kleinen Stadt. Als er ſodann in St. Pilt (S. Hippolyte) im Elſaß eine Pfarrſtelle angenommen hatte, wo er „ſeiner Lehr und Kunſt halb lieb und verrühmt war," traf ihn ein Brief ſeines Freundes Ulrich Zwingli aus Einſiedeln (v. 18. Dec. 1518), der ihn dringend einlud, die Leutprieſterſtelle daſelbſt einzunehmen, während Zwingli, der ſie bisher bekleidet hatte, dem Ruf nach Zürich folgte. Daß Leo ſchon zuvor neben Zwingli in Einſiedeln verweilt habe, läßt ſich mit dem Datum dieſes Briefes und den übrigen chronologiſchen Daten nicht wohl vereinigen *). Wohl aber genoß er des Umgangs der übrigen gelehrten Männer, die damals unter dem Adminiſtrator Theobald von Geroldseck vereinigt waren. Hier ward er mit Erasmus und mit Luthers Schriften bekannt, deſſen Auslegung des Vaterunſers er in einem höchſt naiven Brief ſeiner Mutter Elſe überſandte **). Bald zog indeſſen Zwingli den Freund in ſeine unmittelbare Nähe nach Zürich, wo die Predigerſtelle zu St. Peter erledigt war. Nachdem Leo daſelbſt auf Zwingli's lakoniſche Einladung hin (Opp. VII. p. 200) eine Gaſtpredigt gehalten, wurde er von der Gemeinde Sonntags vor Pfingſten 1522 zum Pfarrer erwählt; doch trat er das Amt erſt auf Lichtmeß 1523 an. „Er hielt, ſagt ſein Sohn, wol noch etliche Mäſſen, dann ſie was noch nicht gar offentlich abgeſtellt, aber es ſprang täglich ein Reyſſ ab, bis das ganz Pabſtthum von ihm ſelbſt zerfiel." Im September 1523 ſchritt Leo nach dem Vorgange anderer Geiſtlicher zur Ehe; er verband ſich mit einer bis dahin im Schweſternhaus zu Einſiedeln geweſenen Nonne, Katharina Gmünder, eines Webers Tochter von St. Gallen. Auf dem zweiten Zürcher Religionsgeſpräch (Okt. 1523) unterſtützte er ſeinen Freund auf's Beſte, und ebenſo nachmals im Kampfe gegen die Wiedertäufer. Leo trat zu Zwingli in eine ähnliche Stellung wie Melanchthon zu Luther; einer war die Stütze des andern. Kann er auch in Beziehung auf theologiſche Bedeutſamkeit dem Praeceptor Germaniae nicht an die Seite geſtellt werden, ſo wird doch an ihm wie an Melanchthon gerühmt die Weichheit, Milde und Sanftmuth des Karakters. Obgleich ſeine Predigten „geſalzen und geſchmalzen" waren, ſo wollten ihm doch die Strafpredigten weniger gelingen, als die, in welchen er von der chriſtlichen Liebe redete. Und dieſe Liebe bezeugte er auch allenthalben in Werken der Barmherzigkeit gegen Arme und namentlich gegen Solche, die um des Glaubens willen verfolgt waren. In dieſer Hinſicht hatte er auch an ſeiner Mutter (vom Volke nur „die Mutter Leuin" genannt) ein würdiges Vorbild. Bis in ihr höchſtes Greiſenalter verpflegte ſie Kranke und Wöchnerinnen und that nach allen Seiten hin Gutes. Nichtsdeſtoweniger hatte Leo, wie Zwingli, ſeine Neider und Feinde. Ihr Haß machte ſich in plumpen Schmähliedern Luft, wie z. B.

„Der Zwingli und der Leuw,
Die hand ein gmeine Bulſchaft,
Die iſſet Haber und Heuw;"

*) Eben deßhalb mußte auch (den Angaben der Biographie des Sohnes entgegen) der Aufenthalt in S. Pilt ſpäter geſetzt werden, als das Diakonat in St. Theodor; denn die Adreſſe des Zwingliſchen Briefs iſt gerichtet an Hrn. Löwen, Kilchherrn zu St. Pult. Opp. VII. p. 59, vgl. Schuler, Zwingli's Bildung zum Reformator des Vaterlandes u. ſ. w. S. 302 ff. und Note 196.

**) Ich ſchick dir hie gar ein hübſch Pater Noſter des wirtigen Vaters Martin Luther's, eines Auguſtiners zu Wittenberg, das predig ich jetzt zu Einſideln, und das liß mit Flyß; denn es gar gut und nützlich iſt und vtel rechter Grund heiliger Gſchrift." Er verſpricht ihr auch nächſtens als Seltenheit — einen „Glarner Zyger" zu ſchicken.

Digitized by Google

wogegen dann Zwingli's Freunde ſangen:

„Der Zwingli und der Leuw,
Die predigend 's Evangelium,
Daß manchen Chriſten freuw."

Nach der unglücklichen Schlacht von Kappel, in der Zwingli fiel, hielt Leo am Johannistage 1532 eine Predigt, worin er mit der größten Freimüthigkeit der Obrigkeit Abfall vom Evangelium und Fälſchung der Wahrheit vorwarf wegen des faulen Friedens mit den päbſtlich Geſinnten. Dieſe Predigt machte großes Aufſehen und zog ihm ſogar einen ſcharfen Verweis von Seiten des Rathes zu; doch er und Bullinger, mit dem Leo überhaupt in brüderlicher Liebe verbunden erſcheint *), vertheidigten ſich mit dem beſten Erfolg und wirkten auch weiterhin zuſammen in Aufrechthaltung der evangeliſchen Lehre. Die äußere Lage Leo's war indeſſen nichts weniger als glänzend. Er hatte vielfach mit Mangel **) und in den letzten Jahren ſeines Lebens auch mit Krankheit zu kämpfen. Vier Tage vor ſeinem Tode beſchied er die Diener der Kirche zu ſich und ſtellte ihnen vor, wie er ſeit 19 Jahren und darüber der Kirche gedient habe, in wie viel Ungemach er geübt und welcher Gnaden er von Gott gewürdigt worden ſey. Er legte darauf ſein Glaubensbekenntniß ab und empfahl ſeine Seele in die Hände ſeines treuen Herrn und Erlöſers. Dem Profeſſor Bibliander (ſ. d.) empfahl er noch beſonders die Vollendung der von ihm begonnenen lateiniſchen Bibelüberſetzung ***). Er ſtarb den 19. Juni 1542 Mittags 1 Uhr in voller Geiſtesgegenwart und im Beiſeyn mehrerer ſeiner Collegen.

Die Leiche wurde in der St. Peterskirche nächſt der Kanzel beigeſetzt. Er hinterließ 2 Söhne und 2 Töchter. — Leo war von kleiner ſchmächtiger Leibesſtatur, trug keinen Bart und einfache Kleidung. Wie Zwingli, ſo war auch er in der Muſik wohl erfahren; er ſang einen hellen »Discant« (Tenor?) und konnte das Hackbret und die Laute ſchlagen. Unter ſeinen ſchriftſtelleriſchen Leiſtungen ſind beſonders ſeine Ueberſetzungen zu nennen. So ſeine Ueberſetzung der Paragraphen des Erasmus aus dem Lateiniſchen in's Deutſche, eine Arbeit, die er ſchon in Einſiedeln begonnen hatte; ferner: die Ueberſetzung einiger lateiniſchen Schriften Luthers in's Deutſche, die Herausgabe der Schrift von der »Nachfolge Chriſti,« †) beſonders aber ſeine deutſche Bibelüberſetzung, welche in den Jahren 1524—29 und nachher wiederholt in den Jahren 1531, 1536, 1540 bei dem Buchhändler Froſchauer in Zürich erſchien, daher »Froſchauerbibel« genannt. Ueberdies hat er (mit Ausnahme weniger Bücher) ††) das ganze A. T. aus dem Hebräiſchen in's Lateiniſche überſetzt und ſich dazu der Hülfe eines getauften Juden, Michael Adam, bedient. Die lateiniſchen Schriften Zwingli's überſetzte er zum Behufe der Ungelehrten in's Deutſche und umgekehrt die den Ausländern und auch den Hochdeutſchen unverſtändlichen deutſchen Schriften deſſelben Reformators, zum Gebrauch der Gelehrten in's Lateiniſche. Vorzüglich aber iſt noch ſeines Katechismus zu erwähnen, den er 1534 auf den Wunſch der Synode (1533) deutſch und lateiniſch herausgab †††). Es hat

*) „Leo aber und Bullingerus hattend einander als lieb, als natürliche Brüder, hand alſo in die 11 Jahr miteinandern der Kirchen trüwlich gedienet in großer Einigkeit und Friden, mit irer Lehr und chriſtlichem Wandel vil guts gſchaffen in Statt und Land."

**) Erſt im Jahr 1540 ward ihm ſein kleines Einkommen um 50 fl. erhöht.

***) Vgl. Bullingers Vorrede zu dieſer Ueberſetzung und eilftes Neujahrſtück der Geſellſchaft der Herren Gelehrten in Zürich 1789.

†) „Die Nachfolgung Chriſti hat ein alter Pater vor Zyten gemacht; er aber hat's uß dem Staub gebracht, gemeeret und gebeſſert an Tag gegeben."

††) Der 8 letzten Capitel Ezechiels, des Daniel, des Hiob, der 48 letzten Pſalmen, des Kebeleth und des hohen Liedes, welche er (ſ. oben) dem Bibliander zu vollenden überließ.

†††) Catechismus, chriſtliche, klare und einfache Einleitung in den Willen und die Gnade Gottes, darin nicht nur die Jugend, ſondern auch die Alten unterrichtet werden, wie ſie ihre Kinder in den Geboten Gottes, in chriſtlichem Glauben und rechtem Gebete unterweiſen mögen (mit Vorrede von Bullinger), neu herausgegeben von J. C. Grob, Winterthur 1836. Gleich

Digitized by Google

dieſer Katechismus die eigenthümliche Einrichtung, daß der »Jünger« (Schüler) fragt und »der Lehrmeiſter« „Bericht und Antwort« gibt. Der kleinere Katechismus, ein Auszug aus dem größern, der 1541 erſchien, wurde außer in Zürich (wo er bis 1609 das kirchliche Lehrbuch blieb), auch in Bern, Schaffhauſen, St. Gallen, Chur und im Thurgau eingeführt. Es knüpfte ſich zugleich an das Erſcheinen dieſer Katechismen ein regeres gottesdienſtliches Leben, indem die Predigten und Kinderlehren, in welchen dieſelben behandelt wurden, ſich eines zahlreichen Beſuches zu erfreuen hatten. — Die Biographie Leo Judä's hat ſein Sohn Johannes, Pfarrer zu Flaach im Kanton Zürich, 1574 herausgegeben. Sie findet ſich abgedruckt in den Miscell. Tigur. III. 1. Zürich 1724. vgl. Heß, Geſchichte der Pfarrkirche zu St. Peter in Zürich. S. 102—124 und Grob in der Vorrede zum Katechismus S. I—XXVI. Hagenbach.

Judäa, ſ. Paläſtina.

Judas Barſabas, ſ. Barſabas. Bd. I, 698.

Judas, Bruder Jeſu, ſ. Jakobus im N. T. und Judas Lebbäus.

Judas, der Galiläer, Apg. 5, 37., von Joſephus einmal der Gaulonite (Ant. XVIII, 1, 1.), ſonſt gleichfalls der Galiläer genannt (ebendaſ. §. 6. XX, 5, 2. Jüd. Kr. II, 8, 1.). Den erſten Namen hat er wohl von ſeinem Geburtsland, indem Gamala, ſeine Vaterſtadt (Ant. XVIII, 1, 1.), in Gaulonitis, am Oſtufer des Sees Tiberias lag (J. Kr. IV, 1, 1.). Der zweite kann ihm von ſeinem Wohnort und dem Hauptſchauplatz ſeiner Thätigkeit gegeben worden ſeyn (vgl. Krebs bei Cardwell, Bell. Jud. I, 490). Daß Gamala oder gar Gaulonitis (wie Hug, Einl. I, 28. annimmt) auch zu Galiläa gerechnet worden ſey und daher ein Gaulonite auch Galiläer genannt werden konnte, hat keinerlei Wahrſcheinlichkeit. Bekannt iſt dieſer Judas (ſ. die genannten Stellen, beſ. als Hauptſtelle Ant. XVIII, 1, 1.) durch den Aufſtand, den er erregte, als der Kaiſer Auguſt im J. 37 n. d. Schlacht bei Actium (6 n. Chr.) durch P. Sulpicius Quirinus († 21 n. Chr.), den er zugleich mit dem zum Procurator ernannten Coponius nach Judäa ſchickte, nicht nur die Schätze des Archelaos für den kaiſerlichen Fiscus mit Beſchlag belegen, ſondern auch überhaupt eine allgemeine Vermögensabſchätzung (census) unter den Juden vornehmen ließ, um über ihre Steuerkraft genaue Notizen zu erhalten. Dieſer Cenſus war natürlich dem ganzen Volke höchſt verhaßt; doch wurde eine allgemeine Empörung, beſonders durch die Bemühungen des Hohenprieſters Joazar, noch verhütet. Die Entſchloſſeneren im Volke ſchloßen ſich jedoch zu einem großen Theile jenem Judas an, der in Gemeinſchaft mit einem Phariſäer Saduk, gegen den Cenſus, welcher allerdings die römiſche Obergewalt zum erſtenmale recht fühlbar machte, aus dem Grunde eiferte, weil er handgreifliche Sklaverei in ſeinem Gefolge habe (*οὐδὲν ἄλλο ἢ ἄντικρυς δουλείαν ἐπιφέρειν*). Allein ſie gingen noch weiter; ſie ſuchten nicht bloß dieſer nächſten Beſchwerde, des Cenſus, loszuwerden, ſondern das ganze Volksleben nach dem Vorbilde der rein theokratiſchen Verfaſſung, wie ſie im Pentateuch vorgezeichnet iſt, neuzugebären, und verwarfen nicht nur die heidniſche, ſondern alle menſchliche Herrſchaft über das Volk Gottes. Ant. XVIII, 1, 6. Glühende Vaterlandsliebe, kalte Todesverachtung zeichnete die Anhänger dieſer Lehre aus: aber die ganze Bewegung war ein anachroniſtiſcher Rückgriff in die Urzeit des Volkes, mit ungeſchichtlicher Ueberſpringung aller in der Mitte liegenden Entwickelungen, und ſie konnte daher auch keinen Erfolg haben. Des Judas Anhang wurde (Apg. 5, 37.) zerſprengt. Sein Geiſt aber lebte in ſeiner Familie fort — einer wahren Heldenfamilie, ähnlich der der Makkabäer: nur daß die makkabäiſche Begeiſterung und Freiheitsliebe hier zum Fanatismus verkehrt erſcheint. Zwei ſeiner Söhne ſtarben unter Tiberius Alexander (um 46 n. Chr.) den Kreuzestod. Ant. XX, 5, 2. Der

---

bei deſſen Erſcheinen ſchrieb der St. Galler Reformator Joachim Vadian an den Verf.: Catechismus nuper a te editus tanto omnium piorum desiderio, plausu ac jubilo legitur, teritur ac perlegitur, ut vix meminerim, opus aliud, a nostris germanica lingua datum, majori fervore receptum. Deo nostro gratia, qui tanta dexteritate verbum suum urget et promovet.

Digitized by Google

dritte, Manaim (Menahem), der sich gleich zu Anfang des Kriegs mit den Römern als Messias aufwarf, wurde unter vielen Martern im J. 66 um's Leben gebracht, J. Kr. II, 17, 8, 9. vgl. Vita Jos. 5. 11. Ein vierter Mann, der zu der Familie des Judas gehörte („ein naher Blutsverwandter Manaims“ J. Kr. II, 17, 9.), Eleazar, opferte gleichfalls (73 n. Chr.) der Idee des Judas, die er mit aller Macht ergriffen, sein Leben und das der Besatzung von Masada, und erscheint überhaupt als einer der großartigsten Karaktere in der Geschichte des letzten jüdischen Kriegs. Vgl. Jos. Jüd. Kr. VII, 7—9. Der Galiläer Judas war der geistige Stammvater der Zeloten oder Gesetzeseiferer, welche eine so große Rolle im letzten jüdischen Kriege spielten, und Ewald, welcher in s. Gesch. Chr. S. 16—30 diesen „Galiläer“ bisher am besten gewürdigt hat, bemerkt mit Recht, „daß der letzte Theil der Geschichte Israels strenggenommen nur noch eine Geschichte des Verhältnisses der Gesetzeseiferer zu den Römern war,“ ebdas. S. 26. Auch die Sikarier (deren Anführer eben Eleazar war) stellten nur die letzte, verbittertste Gestalt der Partei des Judas G. dar; noch nach dem Fall Jerusalems kämpften und starben ihre zerstreuten Reste in Aegypten für den Grundsatz des Judas, *θεὸν μόνον ἡγεῖσθαι δεσπότην*, J. Kr. VII, 10, 1. — H. Paret.

Judas, Lebbäus oder Thaddäus, einer der zwölf Apostel Jesu, von dem Apostel gleichen Namens, der Jesum verrieth, entweder durch den Beisatz *οὐχ ὁ Ἰσκαριώτης* Joh. 14, 22. oder durch den Gebrauch seines Zunamens Lebbäus (wohl לְבִּי von לֵב Herz) Matth. 10, 3. d. i. wohl „Herzenskind“ oder des gleichbedeutenden andern Thaddäos (תַּדַּי von תַּד Brust) Mark. 3, 18. oder endlich durch den Zusatz *Ἰ. Ἰακώβου* Luk. 6, 16. Apgesch. 1, 13. unterschieden, nimmt in dem Apostelverzeichniß der zwei ersten Evangelien die drittletzte, bei Lukas im Evangelium die zweitletzte und in der Apgesch. 1, 13. (weil hier der Verräther weggelassen ist) die letzte Stelle ein. Die Identität der Namen Lebbäos oder Thaddäos mit dem Judas Jakobi ist übrigens nur aus Vergleichung der Apostelverzeichnisse unter sich geschlossen: denn keiner jener beiden Namen erscheint irgendwo als Beiname des Judas, ja jene zwei Namen selbst stehen (wenigstens nach der Lachmann-Tischendorf'schen Lesart von Matth. 10, 3.) nirgends als gleichbedeutend nebeneinander. Wenn daher schon Schleiermacher (über d. Schrr. d. Lukas S. 88 f.) und nach ihm Strauß (Leben Jesu I, 566. erste Aufl.) zwei verschiedene Personen annimmt, so könnte man, die Richtigkeit des Lachmann-Tischendorf'schen Textes vorausgesetzt, sogar drei verschiedene Männer annehmen, durch deren Namen die dritt- oder zweitletzte Stelle in der Zwölfzahl der Apostel ausgefüllt worden wäre. Allein da die Namen Thaddäos und Lebbäos schon nach ihrer appellativen Bedeutung dasselbe besagen, so ist auch ihre Identität unzweifelhaft; die Identität des Judas mit diesen beiden aber ist wenigstens sehr wahrscheinlich, sowenig auch ein strenger Beweis dafür geführt werden kann. — Größere Schwierigkeit macht der Zusatz *Ἰακώβου* bei Lukas. Stünde nicht im Kanon ein Brief eines Judas, dessen Verfasser sich in der Zuschrift als Bruder des Jakobus bezeichnet, so würde jener Zusatz bei Lukas nur verstanden werden als Bezeichnung des Vaters: „Judas Sohn des Jakobus.“ Weil aber Manche eine Beziehung des *Ἰουδ. ἀδελφὸς Ἰακώβου* zu dem *Ἰουδ. Ἰακώβου* annehmen zu müssen glauben und jenen Brief einem Apostel zuschreiben möchten, denken sie auch bei Lukas zu dem Genitiv *Ἰακώβου* nicht *υἱὸς*, sondern *ἀδελφὸς* hinzu, was sprachlich an sich wohl möglich ist (Winer, Gr. d. N. T. Sprachidioms 218. 667.). Allein wenn man unter dem Jakobus, dessen Bruder der Apostel Judas seyn soll, den Apostel Jakobus, Sohn des Alphäus versteht (Winer u. AA.), so ist sehr auffallend, daß der eine dieser beiden Alphaiden nach dem Vater beider, der andere aber eben nach diesem seinem Bruder genannt werden soll; daher die Annahme (z. B. de Wette's, Credner's) immer noch die größte Wahrscheinlichkeit hat, daß Judas sich (vgl. Matth. 13, 55.) in dem Briefe als Bruder des Jakobus bezeichnet, welcher den Ehrentitel „Bruder des Herrn“ trug, und daß dieser Bruder des Herrn von dem Apostel Jakobus, Alphäus Sohn, verschieden ist. Somit wäre Judas der Verfasser des Briefs

Digitized by Google

auch Bruder des Herrn (Herder: Briefe zweener Brüder Jesu), und daß er sich Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος und nur Bruder des Jakobus nennt, kann Bescheidenheit seyn (vgl. Jak. 1, 1.). Der Apostel Judas-Lebbäus-Thaddäus-Jakobi wäre demnach mit dem Verfasser des Briefes (wegen V. 17) ebensowenig identisch, als der Jakobus Alphäi Sohn jenes Apostels Bruder ist, sondern der Zusatz Ἰακώβου nennt wohl nur einen uns sonst unbekannten Vater des Apostels Judas. — Die ganze Frage hat übrigens darum weniger Wichtigkeit, weil wir über Judas, Bruder des Herrn (und Bruder des Jakobus), und über den Apostel Judas-Lebbäus-Thaddäus Jakobi gleich viel wissen, nämlich so gut wie Nichts. Die schwankenden kirchlichen Sagen über die Wirksamkeit des Apostels Judas in Persien und Syrien s. bei J. D. Michaëlis, Einl. II, 1200 ff. u. Winer, R.Wb. S. auch eine abweichende Ansicht in d. Art. Jakobus im N. T.

Ob der kleine Brief selbst, den wir somit nicht für apostolisch halten können, wirklich von Judas, dem Bruder des Jakobus, welch letzterer vorzugsweise den Ehrentitel „Bruder des Herrn“ trug, also von einem Bruder Jesu selbst herstamme, ist eine Frage, die aus den vorliegenden Quellen niemals mit Gewißheit entschieden werden kann. So viel aber ist sicher, daß weder innere noch äußere Gründe die Annahme eines so frühen und ehrwürdigen Ursprungs desselben unmöglich machen. Die Anführung des apokryphischen Buches Henoch (V. 14. 15.), welches (nach Dillmann, d. Buch Henoch. Lpz. 1853. Einl. p. XLIV.) um das J. 110 v. Chr. geschrieben, gewiß zur Zeit Christi schon längst im Umlauf war, und die wahrscheinliche Benützung eines zweiten Apokryphon, der Ἀνάληψις Μωϋσέως (V. 9. vgl. Orig. Περὶ ἀρχ. III, 2.), beweisen gegen die Abfassung durch jenen Judas durchaus nichts, wogegen der Umstand, daß der Verfasser des zweiten Briefs Petri an der Hand dieses Briefs arbeitete, ein Zeugniß dafür enthält, daß er für ein sehr ehrwürdiges Schriftstück galt. Daß der Verfasser den Römerbrief gekannt habe, kann man aus V. 24. vgl. mit Röm. 16, 25. nicht, auch nicht einmal mit Wahrscheinlichkeit schließen (gegen de Wette), da sich in solchen feierlichen Formeln sehr bald eine gewisse Gleichförmigkeit oder Aehnlichkeit festsetzen mußte. Ein Zweck der Unterschiebung läßt sich nicht entdecken (de Wette); die ärgerlichen, lasterhaften Menschen, welche bekämpft werden, lassen sich am ehesten im urchristlichen Gemeindeleben erwarten: sie sind sadducäisch denkende und lebende Leute; sie lieben leichtsinnigen Lebensgenuß, V. 4. 8. 12. 16. 18. 19; leugnen die Geisterwelt, besonders die göttlichen Mittelwesen (im alexandrinisch-christlichen Sinn), V. 8. vgl. 19., verwerfen daher auch die höhere übermenschliche Würde Christi V. 4. Auch das Merkmal V. 16., daß die Menschen von dieser Gesinnung einen Zug zur vornehmen Welt hin hatten, erinnert an die Sadducäer. — Der streng sittliche Geist aber und die tiefe Frömmigkeit, welche aus dem Briefe spricht, ist eines dem Herrn so nahestehenden urchristlichen Mannes vollkommen würdig.

H. Paret.

Judas Makkabäus, s. Hasmonäer.

Judas, Simons Sohn, Joh. 6, 71; 13, 2. 26. mit dem nach Joh. 6, 71; 13, 26. (Lachm.-Tischend.) schon von seinem Vater geführten Beinamen Ἰσκαριώτης, welcher = אִישׁ קְרִיּוֹת ohne Zweifel als seinen Geburts- und ursprünglichen Wohnort Karioth im Stamme Juda (Jos. 15, 25.) angeben soll, einer der zwölf Apostel Jesu, in den Namensverzeichnissen der Apostel Matth. 10, 4. Mark. 3, 19. Luk. 6, 16. (vgl. Joh. 6, 71.) immer zuletzt genannt, und durch den Beisatz: „welcher ihn verrieth,“ oder: „welcher sein Verräther wurde,“ gebrandmarkt, führte nach Joh. 12, 6. 13, 29. die gemeinschaftliche Kasse, aus welcher die Bedürfnisse Jesu und seiner Jünger bestritten wurden und ließ sich (nach Joh. 12, 6.) in dieser Stellung manche Unredlichkeiten zu Schulden kommen. Außerdem ist uns von ihm nichts bekannt als eben sein Verrath und sein Ende. Jener bestand darin, daß er dem Synedrium (s. d. Art.), welches Jesum bei seiner letzten Anwesenheit in Jerusalem in der Stille, ohne Volksauflauf (ἄτερ ὄχλου Luk, 22, 6.) zu verhaften wünschte, dessen Aufenthaltsort in einer bestimmten Nacht angab, den im Dienste jener Behörde stehenden Schergen als Führer zu jenem Orte diente, ihnen die

Digitized by Google

Perſon Jeſu (nach den Synoptt. durch einen ihm gegebenen Kuß) bezeichnete und ſo zu ſeiner Gefangennehmung mitwirkte. Für dieſen wichtigen Dienſt ließ er ſich, vorangegangener Verabredung gemäß, von den Prieſtern Geld (nach Matth. 26, 15; 27, 3—10. dreißig ἀργύρια = Silberſhekel, d. i., ein Sh. nach Winer à 26 Sgr. angenommen, 26 Thlr. preuß.) ausbezahlen. Um dieſes Geld und vielleicht noch anderes, das er ſich zuſammengeſpart hatte, kaufte er ſich nach Apgeſch. 1, 18. ein Stück Landes, welches (Matth. 27, 7. 10.) der Töpferacker hieß, ſpäter aber (bei den Chriſten) der Blutacker genannt wurde. (V. 8.). Nach der abweichenden Darſtellung bei Matth. brachte er ſogleich, als er die ſchlimmen Folgen ſeines Verrathes bemerkte, das Geld zurück, für welches die Prieſter jenen Acker als Begräbnißort für Pilger kauften, Matth. 27, 6 ff. Welche der Nachrichten die richtige ſeyn mag: lange überlebte er ſeinen Verrath nicht: von bitterer Reue ergriffen (Matth. 27, 3.) erhenkte er ſich (V. 5.) oder ſtarb (nach der andern Darſtellung, Apg. 1, 18.) durch einen (freiwilligen?) Sturz von großer Höhe herab. —

Die Erſcheinung, daß ein Jünger und Apoſtel Jeſu, der jahrelang in ſeinem Umgange gelebt hatte, und Zeuge ſeiner Thaten und Reden geweſen war, ſich an deſſen Todfeinde als Angeber und als Werkzeug ſeiner Gefangennehmung verdingte, erſchien der Gemeinde bald ſo unheimlich und räthſelhaft, daß nur eine Zurückführung des Verraths auf ſataniſche Eingebung denſelben genügend erklären zu können ſchien. Luk. 22, 3. Joh. 13, 27. Dieſe Erklärungsart kann der menſchlichen und pragmatiſchen Geſchichtsbetrachtung, welche doch auch das Leben Jeſu in ihren Kreis ziehen muß, natürlich nicht genügen. Nun geben die Evangelien allerdings auch einen menſchlichen Beweggrund an die Hand, aus welchem die Unthat hervorgehen konnte, nämlich Geldgier und Gewinnſucht Matth. 26, 15. Luk. 22, 5. Allein dieſe Leidenſchaft für ſich wurde neuerdings zur Erklärung oft nicht zureichend gefunden. Sie nicht einmal als einen der menſchlichen Beweggründe in der Seele des Judas gelten laſſen zu wollen, während ſie in unſern Urkunden der einzige deutlich genannte iſt, wäre gewiß höchſt ungeſchichtlich, und hieße den Evangelien, welch gerade in der Leidensgeſchichte Jeſu höchſt glaubwürdige Quellen ſind, ſchweres Unrecht anthun. Es handelt ſich nur darum, andere aufzuſuchen, durch welche jener Beweggrund in einer Weiſe verſtärkt oder ergänzt wird, welche die Handlung des Verraths erklärbarer macht. In dieſer Hinſicht kam man (vgl. die reiche Literatur hierüber angeführt bei Haſe, Leben Jeſu 4. Aufl. §. 105. Winer, Bibl. R.W.B. 3. Aufl. I, 635) auf folgende Gedanken. Den Wunſch des Synedriums zu erfüllen und dadurch ein ſchönes Stück Geld zu verdienen, habe Judas darum weniger ſchwer genommen, weil er entweder geglaubt habe, Jeſus werde ſich durch ſeine Wundermacht aus der Gefahr zu ziehen wiſſen, oder, es werde dieſe Wendung der Dinge den Entſchluß bei ihm herbeiführen (beziehungsweiſe beſchleunigen), die Vertheidigung ſeiner Sache auf die Volksgewalt zu ſtellen, ſich öffentlich als Meſſias im populären Sinne zu erklären und ſo — ſetzen Andere hinzu — den Apoſteln, namentlich ihm, dem Judas ſelbſt, zu einer mächtigen und einträglichen Stellung in der Welt zu verhelfen. Andere weiſen auf die Rüge Jeſu Joh. 12, 7. 8. hin, welche, meinen ſie, die Empfindlichkeit des Jüngers ſo ſtark verletzte, daß ſie Aerger und Widerwillen gegen den Meiſter erzeugt habe; überhaupt ſey ſein Ehrgeiz durch vermeintliche Zurückſetzung von Seiten desſelben vielleicht manchmal gekränkt worden. — Jede dieſer und anderer Vermuthungen kann, je nach dem Geſchick ihrer Vertheidiger, bis zu einer gewiſſen Wahrſcheinlichkeit gebracht werden. Der beſonnene Geſchichtsforſcher aber wird, da einmal nach den uns vorliegenden Quellen keine derſelben zur Gewißheit erhoben werden kann, ſie als das, was ſie ſind, als Verſuche und Muthmaßungen behandeln.

Im Allgemeinen kann uns die in der heiligen Schrift angegebene Geldliebe des Apoſtels Judas als Beweggrund zum Verrath vollkommen genügen. Nur muß man dabei bedenken, daß ſie auch bei ihm, wie erfahrungsgemäß und nach der durchgängigen Anſchauung des N. T. vom Geiz überall der Fall iſt ein Symptom und Ausläufer eines niedrigen,

Digitized by Google

irdiſchen, ungöttlichen Sinnes überhaupt war, welchem das Herrlichſte an der Perſon Chriſti und an ſeiner Lehre vom Reiche Gottes verborgen bleiben mußte. Jede Unlauterkeit der Geſinnung, welche ein Jünger Jeſu mit Bewußtſeyn, und den mächtigen von Ihm ausgehenden Antrieben zur Heiligung zum Trotz, in ſich nährte, mußte am Ende zum Verderben des ganzen Menſchen ausſchlagen (Matth. 6, 22. 23. vgl. mit 19—21.); und wenn, der Eigenthümlichkeit des Schickſals Jeſu gemäß ſchon jeder Reſt von Schwachheit bei den übrigen Jüngern (z. B. Menſchenfurcht, Menſchengefälligkeit,) am Ende nach innerer Nothwendigkeit ſeine Spitze gegen die Perſon Jeſu ſelbſt kehren mußte (z. B. die Flucht der Jünger, die Verleugnung des Petrus), wie viel mehr mußte eine im Stillen gepflegte Bosheitsſünde, wie Geldgier und Habſucht, das Gemüth des Judas gegen Den erkälten, deſſen Leben und Lehre nichts ſo ſehr wie eben jene Leidenſchaft ſtrafte und verurtheilte! Während in gewöhnlichen Verhältniſſen ein Menſch eine ſolche Leidenſchaft in ſich hegen und doch dabei noch viel wirklich Gutes an ſich haben kann, ſo brachte der Umgang Jeſu, bei welchem keinerlei ſittliche Unklarheit und Mittelmäßigkeit ſich halten konnte, jenen Fehler zur völligen Reife; es wurde in der Perſon des Judas der Mammonsdienſt, wie ſich dies in der Leidensgeſchichte Jeſu auch an anderen menſchlichen Untugenden vollzieht, gleichſam auf ſeine reinſte Formel zurückgeführt, (welche im gewöhnlichen Leben ſich nicht oft daraus entwickelt), τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς τὸν θεὸν Röm. 8, 7. vgl. Matth. 6, 24. Gal. 5, 9. Im Verkehr mit Jeſu mußte Einer gut oder er mußte ſchlimmer werden, als er zuvor war, Matth. 13, 12. und wer nicht ganz mit ihm war und nicht völlig in ſeinen göttlichen Sinn einging, der mußte am Ende wider ihn ſeyn, Luk. 11, 23. Beſonders von dem letzten Einzug Jeſu in Jeruſalem an, war, wie hier des Näheren nicht ausgeführt werden kann, für den engſten wie für den weitern Kreis ſeiner Jünger eine Zeit gekommen, wo ſich Fleiſch und Geiſt vollends in ihnen ſcheiden mußte: in dieſem ſchweren Scheidungsproceſſe beſtand Judas die Probe nicht. Das Reich Gottes rein nur auf's Glauben, Warten, Hoffen und Dulden ſtellen hieß für eine Bankiersſeele, wie er eine hatte, es ad graecas calendas verſchieben, und darum fiel er von der Sache und der Perſon ſeines Meiſters ab, und ſtellte ſich auf den vermeintlich ſicheren Boden gewöhnlich menſchlicher Exiſtenz dadurch, daß er, wie zum Hohn, jenen Abfall ſelbſt zugleich zu einem kaufmänniſchen Geſchäfte ſtempelte. Er wollte wieder werden was er zuvor geweſen, mußte aber bald erfahren, welch tiefen Stachel doch Chriſti Wort und Perſon, und jetzt auch ſein Schickſal in ihm zurückgelaſſen hatte. So endete er in Verzweiflung.

Unter den Judas betreffenden Fragen iſt viel erörtert worden auch die: Ob er bei der Stiftung des hl. Abendmahls zugegen geweſen oder nicht? Die Literatur hierüber ſ. bei Winer und Haſe. Die Unterſuchung kann hier nicht geführt, die Frage aber überhaupt nicht mit Gewißheit entſchieden werden. Wahrſcheinlichkeitsgründe laſſen ſich für beides geltend machen. S. auch den Art. Abendmahl.

Endlich iſt eine wichtige Frage, wie beſchaffen Judas in den Jüngerkreis eintrat, welchen Zweck Jeſus bei ſeiner Wahl vor Augen gehabt, wie weit er ihn ſchon damals erkannt und durchſchaut habe. Die Anſicht (Daubs in ſ. Judas Iſcharioth), daß Judas ſchon als er in Berührung mit Jeſu kam, ein vollendeter Böſewicht geweſen und von ihm eigentlich gewählt worden ſey, damit er ſein Verräther würde, wird heutzutage wohl von jedem in hiſtoriſchen Dingen nicht ſpekulativ, ſondern hiſtoriſch Denkenden nur noch als Curioſität betrachtet. Die andere, daß er des ihm bewieſenen Vertrauens Jeſu ſich hätte würdig machen können, daß ſeine Rettung für das Gottesreich im Gebiete des ſittlich Möglichen lag und von Jeſu beabſichtigt war, daß aber die oben beſchriebene Unlauterkeit des Sinnes, die er nicht genug bekämpfte und nicht opfern wollte, ihn zu Falle brachte, iſt die einzig würdige Anſicht. — So weit der Verrath des Judas frei war, konnte er nicht vorausgeſehen werden; ſo weit er aber aus ſeinem Karakter, und ſoweit die Unverbeſſerlichkeit des letztern ſelbſt vorausgeſehen werden konnte, hat Jeſus ihn gewiß vorausgeſehen, er, der wie an dem Beiſpiele des Petrus zu ſehen iſt, jeden ſeiner

Digitized by Google

Apostel weit besser kannte, als jeder von ihnen sich selbst. (Vgl. auch Joh. 6, 64. u. 2, 24. 25.) H. Paret.

Jude, der ewige. Wie sich in der Christenheit die Sage gebildet hat, daß der Lieblingsjünger des Herrn nicht sterbe (Joh. 21, 23 ff.), so finden wir als Gegenbild davon die Sage von einem Feinde des Erlösers, der bis an's Ende der Tage von Unruhe des Gewissens umhergetrieben, zu einer ewigen Wanderschaft verurtheilt ist bis zur Wiederkunft des Herrn. Diese Sage vom „ewigen Juden" erscheint, wie alle Sagen, unter verschiedenen Gestalten und in verschiedenen Fassungen. Der älteste christliche Schriftsteller, der diese Sage erwähnt, ist der Benediktiner und englische Chronist Matthäus Parisius († 1259). Nach der Erzählung seiner historia major, die er aus dem Munde eines armenischen Bischofs haben will, dem selbst wieder der ewige Jude seine Geschichte erzählt hat, hieß dieser erst Cartaphilus und war Pförtner des Pallastes, im Dienste des Pilatus. Als nun die Juden den zum Tode verurtheilten Christus aus dem Pallast schleppten, versetzte ihm der Pförtner unter dem Thor einen Schlag mit der Faust in den Nacken und sprach spottend zu ihm: „Gehe hin, Jesus! immer gehe schneller, was zögerst du?" Jesus sah sich um mit strengem Blicke und sprach: „ich gehe, du aber sollst warten bis ich wiederkomme." Der Pförtner war damals etwa 30 Jahre alt, aber allemal wenn er wieder 100 Jahre zurückgelegt hat, wird er von einer unheilbaren Schwäche ergriffen und fällt in eine Art Ohnmacht; dann wird er wieder gesund und lebt wieder auf und kommt wieder in das Alter, das er zu jener Zeit hatte, da er an dem Herrn sich vergriff. Cartaphilus ward in der Folge von Ananias getauft und erhielt von da den Namen Joseph, was Veranlassung gab, seine Geschichte auch mit der des Joseph von Arimathia zu verwirren. Er führte als Christ ein frommes strenges Büßerleben, in der Hoffnung, dereinst begnadigt zu werden. Der Schauplatz dieses ewigen Juden ist der Orient, namentlich die beiden Armenien.

Anders gestaltete sich die Sage im Abendlande. Hier geschieht des „ewigen Juden" erst Erwähnung im 16. Jahrhundert und zwar tritt er hier unter dem Namen „Ahasverus" auf. Er soll zuerst 1547 in Hamburg, bald darauf in Danzig, dann zu verschiedenen Malen in andern Städten in und außer Deutschland (in Magdeburg, Lübeck, Wien, Reval, Paris) gesehen worden seyn. Er fiel durch seine alterthümliche Tracht und sein seltsames Benehmen auf. Aus seinem eigenen Munde will der Dr. Paulus von Eizen, Bischof von Schleswig, Folgendes vernommen haben: Ahasverus lebte zur Zeit Christi als Schuster in Jerusalem und war einer von denen, die am lautesten in das „Kreuzige" einstimmten. Als dann Jesus zur Schädelstätte hinausgeführt wurde, führte der Weg an des Schusters Haus vorbei. Ermattet von der Last des Kreuzes lehnte sich der Heiland an den Thürpfosten; allein der Schuster, der mit dem Kind auf dem Arm unter der Thüre stand, wies ihn mit harten Worten weg (nach einigen Berichten schlug er ihn sogar mit dem Leisten), worauf Jesus sich umwandte und zu ihm sprach, indem er ihn starr ansah: „ich will allhie stehen und ruhen, aber du sollst gehen bis auf den jüngsten Tag." — Zu Ende des 17. und Anfang des 18. Jahrhunderts kehrte jedoch in England die Sage vom ewigen Juden wieder zu der primitiven morgenländischen Version zurück. Ein Fremdling ließ sich sehen, der sich für einen Offizier des hohen Rathes zu Jerusalem ausgab und von sich dasselbe erzählte, was die alte Sage von Cartaphilus meldet, nämlich er habe Jesu, als dieser den Pallast des Pilatus verließ, einen Stoß versetzt und gesagt: „gehe, packe dich, warum weilst du noch hier?" Die beiden englischen Landesuniversitäten schickten die gelehrtesten ihrer Professoren an diesen Fremdling ab. Er wußte ihnen über Alles Rede zu stehen, er erzählte vieles von den Aposteln, auch von Mahommed, Tamerlan, Soliman, die er sämmtlich gekannt zu haben versicherte; er kannte die genauesten Data der Kreuzzüge u. s. w. Die Einen hielten ihn für einen Betrüger und Phantasten, Andere aber schenkten ihm Glauben. — Als Quellen für die Geschichte vom „ewigen Juden" sind außer der oben angeführten Schrift des Matthäus Parisius verschiedene Volksbücher zu benützen, deren Titel bei

Digitized by Google

Gräße (ſ. unten). — Ob unter der Allegorie des Ahasverus der ſtets verneinende, nie zur Ruhe kommende Geiſt einer unchriſtlichen Skepſis, oder (concreter gefaßt) das in alle Welt zerſtreute, heimathlos ſich umhertreibende und in ſeiner Phyſiognomie ſich gleich bleibende Volk der Juden zu verſtehen ſey? überlaſſen wir dem Leſer zu entſcheiden. So viel ſey nur noch bemerkt, daß dieſe phantaſtiſche Sage vielfach den Stoff zu poetiſchen Bearbeitungen hat hergeben müſſen. Theils wurde ſie in Romanzen beſungen (von Schubert, A. W. v. Schlegel u. A.), theils zu einem größern Epos verwendet von Julius Moſen, Nik. Lenau u. A.*) Als Drama hat ihn Klingemann bearbeitet. Auch die Franzoſen haben ſich des Stoffes bemächtigt. Edgar Quinet und Béranger haben ihn beſungen. Am meiſten Aufſehen hat der bekannte Roman von Eugène Sue (le Juif errant. Paris 1844) gemacht. Ueber die weitern Bearbeitungen in engliſcher, holländiſcher, däniſcher Sprache, ſo wie über das Ganze vgl. Dr. J. G. Th. Gräße, die Sage vom ewigen Juden, hiſtoriſch entwickelt, mit verwandten Mythen verglichen und kritiſch beleuchtet. Dresden u. Lpz. 1844. 8. Hagenbach.

Juden, ſ. Volk Gottes.

Judenchriſten — Judenchriſtenthum. Die Bezeichnungen „Judenchriſten“, „judenchriſtlich“ u. ſ. w. und die verwandten „Judaiſten“, „judaiſtrendes Chriſtenthum“, „judenzende Chriſten“, ferner „Ebjonitismus“, „ebjonitiſch“ ſind in der neueren Zeit durch ſehr verſchiedenen Gebrauch in große Verwirrung gerathen, eine Verwirrung, die, wie ſie aus der Verwirrung der Anſichten über die Verhältniſſe der älteſten Kirche hervorgegangen iſt, ſo auch ihrerſeits wieder dazu beigetragen hat, ſie noch zu mehren. Die große Ausdehnung, welche Schwegler dem Begriff Ebjonitismus freilich ohne klare Begrenzung gegeben, darf wohl als abgethan angenommen werden. Soll nicht Alles unſicher gemacht werden, ſo iſt der Name Ebjonitismus beſtimmt auf die Sekte zu beſchränken. Wenn in gerade umgekehrter Einſeitigkeit Schliemann (die Clementinen S. 37) den Namen Judenchriſtenthum nur auf die Abſtammung hat beziehen wollen, ſo daß alſo unter Judenchriſten nur die Chriſten national-jüdiſcher Abſtammung zu verſtehen wären, ſo möchte dagegen ſchon genügen, daß dann Paulus und Barnabas Judenchriſten wären, eine Bezeichnung, die dem herrſchenden Sprachgebrauch gänzlich widerſtreitet (vgl. Ritſchl, altkathol. Kirche S. 105). Soll die Abſtammung bezeichnet werden, ſo gebraucht man richtiger den Ausdruck „Chriſten aus den Juden“ (Gegenſatz „Chriſten aus den Heiden“). Den richtigen Weg, um zu feſten Beſtimmungen zu kommen, hat Ritſchl (a. a. O. S. 103 ff.) eingeſchlagen, indem er darauf zurückgeht, daß der Name Judenchriſtenthum die Identität von Judenthum und Chriſtenthum bezeichne. Wenn er dann aber doch wieder den Begriff beſchränkt und nur die Richtung judenchriſtlich nennen will, welche die Continuität und Uebereinſtimmung des Chriſtenthums mit dem moſaiſchen Geſetze behauptet, deren Grundſatz lautet: „das Geſetz, welches Gott durch Moſes gegeben hat, iſt auch das Weſen des Chriſtenthums“; wenn er dagegen mit der Bezeichnung „Judaismus, judaiſtiſch“ einen über den Parteigegenſatz hinausgreifenden Sinn verbinden will, ſo daß auch im Paulus „Judaiſtiſches“ anzuerkennen iſt, ſo können mir dem nicht beiſtimmen, weil es dem Sprachgebrauche, wie er ſich einmal herausgebildet hat und von dem man, ohne Verwirrung anzurichten, nicht willkürlich abweichen darf, nicht entſpricht. Was Ritſchl Judaiſtiſch nennt, bezeichnet man beſſer „Altteſtamentlich“ oder auch, falls es über die Grenzen des Altteſtamentlichen hinausgeht, „Jüdiſch“. „Judaismus“, „Judaiſtiſch“ (oder mit dem minder guten Worte „judenzend“) ſchließt immer den Nebenbegriff einer falſchen Vermiſchung von Jüdiſchem und Chriſtlichem in ſich und wird deßhalb beſſer für die Richtungen des Judenchriſtenthums gebraucht, welche durch ein falſches Betonen der Einheit von Judenthum und Chriſtenthum das Neue im Chriſtenthum beeinträchtigen. Dagegen iſt der Bezeichnung Judenchriſtenthum die weiteſte Bedeutung zu geben, ſo daß es diejenige Auffaſſung des

*) Auch Göthe wollte den Stoff bearbeiten, gab ihn aber als zu ſpröde auf.

Digitized by Google

Chriſtenthums bezeichnet, welche vorwiegend die Continuität der altteſtamentlichen und neuteſtamentlichen Offenbarung betont, ſo daß unter dem Namen Judenchriſtenthum die verſchiedenſten Richtungen von denen an, welche über der Continuität keineswegs den Fortſchritt verkennen, bis zu denen hin, für welche die Continuität völlige Identität wird, von dem 1. Brief Petri und dem Briefe Jakobi bis zu den Ebjoniten und den Clementinen hin befaßt werden. Die einzelnen verſchiedenen Richtungen innerhalb des Judenchriſtenthums müſſen dann wieder durch Zuſätze als kanoniſches und häretiſches, als mildes und ſchroffes Judenchriſtenthum u. ſ. w. unterſchieden werden.

Die Geſchichte des Judenchriſtenthums in dieſem weiteren Sinne zerfällt in drei Perioden: 1) die Zeit der Alleinherrſchaft des Judenchriſtenthums; 2) die Zeit des Nebeneinanderbeſtehens von Judenchriſtenthum und Heidenchriſtenthum (auch dies Wort als Bezeichnung der Richtung, nicht der Abſtammung genommen); 3) die Zeit des häretiſchen Judenchriſtenthums.

Das Urchriſtenthum iſt Judenchriſtenthum. Das Chriſtenthum mußte zunächſt in unmittelbarer Einheit mit dem Judenthum gefaßt werden. Weil die Frage über das Verhältniß zu den Heiden, ſo lange ſich die Ausbreitung der Kirche auf das Volk Iſrael beſchränkte, noch nicht praktiſch geworden, tritt auch die Frage über das Verhältniß von Chriſtenthum und Heidenthum nicht heraus. Das Chriſtenthum iſt das wahre, vollendete Judenthum. Die Gemeinde erſcheint nach allen Seiten hin noch als Theil Iſraels, wie denn auch die Hoffnung auf Bekehrung des Volkes als Volkes gerichtet war, der Hauptgrund, weßhalb die Heidenwelt noch außer Acht gelaſſen wird. Die jeruſalemitiſche Gemeinde erſcheint nicht bloß als das Haupt Aller, ſondern eigentlich als die einzige, zu der ſich die übrigen Gemeinden Paläſtina's verhalten wie Filialgemeinden zur Muttergemeinde. An der Spitze ſteht das Collegium der Zwölf, ſeinem Berufe nach für Iſrael beſtimmt. Mit der Einrichtung der Diakonen, zu denen nachher Presbyter kommen, geſchehen die erſten Schritte zur ſelbſtändigen Verfaſſung, damit ebenſo viele Schritte zur Loslöſung vom Judenthum. In dem Bekenntniß, daß Jeſus der Gekreuzigte und Auferſtandene ſey der Chriſt Gottes, liegt der Unterſcheidungspunkt von Iſrael, zugleich der Keimpunkt des neuen Lebens und einer neuen Lehre. Das Geſetz hielten die Chriſten wie ihre jüdiſchen Brüder; zur Reflexion über ihr Verhältniß zum Geſetz ſind ſie noch nicht gekommen. Am Tempelcultus nehmen ſie wie alle Juden Theil; daneben halten ſie beſondere Zuſammenkünfte, welche anfangs weniger eigentlichen Cultuskarakter an ſich trugen, indem hier der Cultus noch nicht vom gewöhnlichen Leben gelöst erſcheint, und doch den Keim eines ſelbſtändigen chriſtlichen Lebens in ſich bargen.

Als ſich das Volk der Juden, mochten immerhin Einzelne in die Kirche eingehen, immer mehr in ein feindliches Verhältniß zum Chriſtenthum ſetzte, dagegen zuerſt einzelne Heiden bekehrt wurden, dann eine Gemeinde von Heidenchriſten in Antiochien gegründet wurde, und Paulus, der Heidenapoſtel berufen und durch ihn das Evangelium in weitere Kreiſe den Heiden gebracht war, als mit einem Worte eine heidenchriſtliche Kirche neben der judenchriſtlichen entſtand, mußte die Stellung des Judenchriſtenthums eine weſentlich andere werden. Die Frage nach dem Verhältniß des Chriſtenthums zum Heidenthum, damit auch nach dem Verhältniß zum Judenthum, tritt hervor. Das Judenchriſtenthum zerſpaltet ſich in zwei Richtungen, in ein milderes und ein ſchrofferes. Die milden Judenchriſten wollen zwar für die Judenchriſten das Geſetz nicht aufgegeben wiſſen, fordern aber auch nicht die völlige Beobachtung deſſelben von den Heidenchriſten. Auf dem Apoſtelconvent (ſ. d. Art.) in der Majorität ſchließen ſie ein Compromiß mit den Heidenchriſten, welches die bisher faktiſch beſtandene Union zur ausgeſprochenen macht. Die ſtrengere Partei, welche auch den Heidenchriſten mit der Beſchneidung das ganze Geſetz auflegen will, auf dem Apoſtelconvent in der Minorität, organiſirte mit regem Eifer eine Gegenmiſſion, welche überall, wohin Paulus das Evangelium trug, auch ihre Forderungen brachte, dem Anſehen des Apoſtels widerſprach und die Heiden zum Geſetz ängſtigte. Sie ſtützten ſich dabei auf die paläſtinenſiſchen Apoſtel, beſonders den Jakobus, was ſie mit einem

Digitized by Google

gewiſſen Schein konnten, da ſie mit dieſen durch das gemeinſame Halten am Geſetz verbunden waren, während ſie deren nach dem Galaterbrief ganz andere Stellung zu Paulus verſchwiegen oder verdrehten. Geſchloſſene Gemeinden von Judenchriſten gab es wohl nur in Paläſtina und deſſen unmittelbarer Umgebung. Sie bildeten mit Jeruſalem als Mittelpunkt einen in ſich abgeſchloſſenen Theil der Kirche, den Verhältniſſen nach geſchloſſener als der heidenchriſtliche Theil, mit dem man auf Grund des geſchloſſenen Compromiſſes in brüderlicher Union ſtand. An der Spitze der judenchriſtlichen Kirche finden wir, nachdem das Apoſtelcolleg ſchon durch den Tod des Jakobus geſprengt, ſeine Bedeutung verloren, die drei Säulenapoſtel, ſpäter, als ſich Petrus, auch darin den Uebergang zu Paulus bildend, von dem freieren Geiſte, wenn auch nicht ohne bedenkliche Schwankungen, überwältigt der auswärtigen Miſſion widmet, den Jakobus, den Bruder des Herrn, mit faſt oberbiſchöflicher Gewalt (ſ. d. Art.). Im Neuen Teſtamente iſt dieſer mild judenchriſtliche Standpunkt erweitert durch die Briefe des Jakobus und des Judas, den erſten Brief Petri und die Apokalypſe, denen ſich dann noch die Evangelien des Matthäus und Markus anreihen (ſ. d. einzelnen Art.). Gemeinſam iſt allen, daß das Chriſtenthum als vollendetes Judenthum gefaßt, deßhalb vorwiegend die Uebereinſtimmung des N. T.s und des A. T.s hervorgehoben wird. Karakteriſtiſch ferner die Unmittelbarkeit. Reflexion, Spekulation tritt zurück, das Praktiſche, die Richtung auf die That hervor. Deßhalb das unmittelbar ſich an die Thatſachen Halten, ohne daß dieſe in die Prinzipien verfolgt würden. Die Thatſache der Sündhaftigkeit, die Unmöglichkeit der Geſetzeserfüllung, wird unmittelbar feſtgehalten, ohne in das Prinzip des ſündhaften Lebens einzudringen. Ferner karakteriſtiſch iſt das unmittelbare Anſchließen an die Perſon Jeſu, und zwar ohne über die Nothwendigkeit ſeiner Erſcheinung zu reflektiren und in die Gründe ſeines Weſens und Wortes einzudringen — daher Zurücktreten der Chriſtologie. Chriſtus wird im Anſchluß an das A. T. vorwiegend als König gefaßt; deßhalb wird auf ſeine zukünftige Erſcheinung in Herrlichkeit großer Nachdruck gelegt, ſo daß die Erſcheinung in Niedrigkeit nur als Vorbereitung ſeines zweiten Kommens, umgekehrt dieſes als Vollendung jener dargeſtellt wird — daher Hervortreten der Eſchatologie. Auch hier zeigt ſich, daß die Reflexion noch nicht erwacht iſt; das Leben der Kirche erſcheint nur als kurzer Uebergang zu der bald gehofften Vollendung des Reichs bei der Wiederkehr des Herrn. Die verſchiedenen Darſtellungen legen dieſes Gemeinſame doch wieder eigenthümlich dar. In neuerer Zeit hat man Jakobus und Petrus, die Hauptvertreter, ſo zu unterſcheiden geſucht, daß Jakobus die Einheit des A. und N. T.s vorzugsweiſe mit Beziehung auf das altteſtamentliche Geſetz, alſo das Chriſtentham als erfülltes Geſetz, Petrus mit Beziehung auf die altteſtamentliche Prophetie, alſo das Chriſtenthum als erfüllte Prophetie darſtellte (vgl. Schmid, Bibl. Theologie, herausg. von Weizſäcker, II. 89 ff. — Meßner, Lehre der Apoſtel S. 59). Beſſer hält man ſich an die fortſchreitende Entwickelung. Jakobus ſtellt den judenchriſtlichen Standpunkt am einfachſten und reinſten dar; im Anſchluß an die Bergpredigt iſt ihm das Chriſtenthum der *νόμος τέλειος*; Judas bildet den Uebergang zu Petrus. Petrus ſelbſt iſt das Mittelglied zwiſchen Jakobus und Paulus; die Apokalypſe das Mittelglied zwiſchen dem judenchriſtlichen und dem eigenthümlich johanneiſchen Lehrtropus.

Die ganze Stellung des Judenchriſtenthums in dieſer Zeit erſcheint nur als ein Proviſorium, wie denn auch die auf dem Apoſtelconvent geſchloſſene Union nur eine vorläufige war, ohne daß damit die Frage nach dem Verhältniß vom Chriſtenthum zum Judenthum gelöst wurde, die vielmehr zu weiteren Entſcheidungen treiben mußte. Das Judenchriſtenthum mußte in die allgemeine Kirche aufgehen mit dem Heidenchriſtenthum verſchmolzen, oder aus dem Fluß der Entwickelung ausgeſchieden zur Sekte werden. Die dritte Möglichkeit, daß das Heidenchriſtenthum allmählich das Geſetz annehmen und in das Judenchriſtenthum aufgehen würde, die auf dem Apoſtelconvent noch Manchen vorſchweben mochte, war ſchon bei Lebzeiten des Paulus eine Unmöglichkeit geworden.

Zwei Urſachen waren es, welche das Judenchriſtenthum immer mehr bei Seite

Digitized by Google

drängten, die immer steigende Verbreitung, das kräftige Wachsen des Heidenchristenthums und die immer steigende Verstockung des Volkes Israel gegen das Evangelium. Wann den Judenchristen die Theilnahme am Tempelcult untersagt worden ist, wann sie als Abtrünnige vom Volk ausgeschieden sind, ist nicht sicher zu bestimmen. Schwerlich werden sie bis zur Zerstörung Jerusalems geduldet seyn. Der Augenblick, wo ihnen die Theilnahme am Tempelcult verwehrt wurde, mußte entscheidend seyn. Viele werden lieber den Messias als ihr Volk und ihren Cult gelassen haben. Die, welche am Christenthum festhielten, mußten theils um so geneigter werden, sich an die Heidenchristen anzuschließen, theils aber auch im Gegensatze sich noch mehr befestigen, während die größte Menge in Stabilität bei ihrer Sonderstellung verharrte. In die Zeit unmittelbar vor der Zerstörung Jerusalems fällt der Brief an die Hebräer (s. d. Art.), der in das Schwanken und Rückfallen Vieler einen Blick thun läßt.

Die eigentliche Entscheidung brachte die Zerstörung Jerusalems, zwar nicht plötzlich die Zerstörung unter Titus; diese gab nur den Anstoß, der sich allmählich auswirkte und durch die Zerstörung unter Hadrian und die Gründung von Aelia Capitolina vollendete. In der Zwischenzeit hat sich das Judenchristenthum mit einer Reihe von Bischöfen aus der Beschneidung an der Spitze noch einmal in Jerusalem angesiedelt. Den Mittelpunkt in der Kirche bildet es, nachdem das Volk Israel Christum verworfen hatte, nicht mehr. Durch die Ausschließung aller Juden, also auch Judenchristen, von Jerusalem, auch äußerlich von jenem Mittelpunkt losgerissen, ward es bald der Zersetzung preisgegeben. Ueber die weitere Geschichte des Judenchristenthums vgl. d. Art. Ebjoniten. Uhlhorn.

Judenmissionen, s. Missionen unter den Juden.

Judex, Matthäus, s. Magdeburgische Centurien.

Judith. Das Buch Judith ist dasjenige, womit Luther die Apokryphen eröffnet. In den Siebzig aber und in der Vulgata steht Tobias voran. Warum Luther von dieser Ordnung abgewichen ist, davon ist nirgends ein Grund zu entdecken. Denn auch die Geschichte oder Dichtung spielt bei Tobias in einer früheren Zeit als bei Judith. Dort werden wir in die Zeit Salmanassars und Sanheribs (Tob. 1, 2. 18.), hier aber offenbar in die Zeit nach der babylonischen Gefangenschaft versetzt, wofür die Erwähnung der Rückkehr aus der Gefangenschaft (bei Sept. 4, 3. 5, 19, bei Vulg. 5, 23.) und des Hohepriesters Jojakim (bei Sept. 4, 8; 15, 8, bei Vulg. 4, 5; 15, 9.), welcher der Sohn und Nachfolger des mit Serubabel zurückgekehrten Josua war, Neh. 12, 10—12., viel zu deutlich spricht, als daß andere Auffassungen Platz greifen könnten.

Die Erzählung ist in mehreren von einander mehr oder weniger abweichenden, im Wesentlichen aber zusammenstimmenden Texten von dem Alterthume überliefert worden. Der vorzüglichste ist der in den Siebzig uns vorliegende, welcher als der vollständigste zugleich derjenige ist, aus welchem sich die andern ableiten und erklären lassen. Neben ihm zählt man noch 7 Texte, wovon aber für uns der in der Vulgata enthaltene der wichtigste ist, weil er, obgleich dem griechischen der Siebzig sehr nachstehend, in der abendländischen Kirche fast ausschließlich behandelt und auch von Luther der deutschen Bibel durch seine Uebersetzung einverleibt wurde. Dieser lateinischen Uebersetzung des Hieronymus lag, wie er selbst sagt in der Vorrede zu Judith, ein chaldäischer Text zu Grunde, den er aber, wie er ebenfalls bekennt, nur oberflächlich übersetzte (huic [libro] unam lucubratiuncula dedi — Multorum codicum varietatem vitiosissimam amputavi, sola ea, quae intelligentia integra in verbis Chaldaeis invenire potui, Latinis expressi). Was er von anderen Texten benützte, waren nach O. F. Fritsche's scharfsinniger, aber doch nicht ganz haltbarer — denn vgl. 10, 2. — Darlegung im Commentar zu Judith S. 121 f. nicht griechische, sondern lateinische Uebersetzungen und besonders der Cod. vetus latinus. Auch ist sehr zweifelhaft, ob die chaldäische Bearbeitung, welche er vor sich hatte, der hebräische Urtext war, wie noch kürzlich Welte in der Einl. S. 109 behauptet hat, oder nicht vielmehr selbst eine chaldäische Uebersetzung aus dem hebräischen Urtexte. Dafür stimmt auch das Zeugniß des Origenes epist. ad Africanum, wornach zu seiner Zeit der

hebräiſche Text von Tobia und Judith bei den Juden nicht mehr vorhanden war. Daß aber ein hebräiſcher Grundtext vorausgeſetzt werden muß, geht aus vielen Zeichen hervor. Denn einmal zeigt ſich dies ſchon in der ſtark hebraiſirenden Sprache, die ſich leicht in's Hebräiſche zurücküberſetzen läßt, was immer ein Beweis für urſprünglich hebräiſche Sprache iſt, und die Beurtheilung der apokryphiſchen Schriften in dieſer Beziehung erleichtert. Sodann erſieht man die Benützung des hebräiſchen Textes oder auch des Chaldäiſchen in Vulgata 16, 5., wo überſetzt iſt in multitudine fortitudinis suae, während Sept. 16, 3., richtig überſetzte ἐν μυριάσι δυναμεως αὐτου aus hebräiſch רִבּי. Ebenſo hat aber auch Sept. 3. 9., του πρίονος überſetzt, während ſie in demſelben Verhältniß 4, 6. richtig του πεδίου hat, was nur in der erſten Stelle dadurch entſtanden ſeyn kann, daß ſie מְשׂוֹר las ſtatt מִישׁוֹר. Auch 1, 8., ſcheint בְּעָמֵי geleſen worden zu ſeyn ſtatt בְּעָרֵי, alſo ἐν τοῖς ἔθνεσι ſtatt ἐν τοῖς πολεσιν überſetzt zu ſeyn. Ferner ſteht 2, 28., Σούρ ohne Zweifel für דּוֹר Δωρᾶ, 1 Makk. 15, 11., welches eine Hafenſtadt in der Nähe des Carmel war. Sollte nicht auch Γαιβαὶ ein Ueberſetzungsfehler ſeyn für Αγαβαθα, Joſ. Arch. 13, 16. 5., in der Makkabäerzeit eine Feſtung ſüdlich von Nazareth?

Wenn auch die Erzählung in der Vulgata denſelben Gang hat wie in Sept., ſo iſt doch der Text in dieſer reicher und vollſtändiger als in jener, wo Vieles ausgelaſſen, vgl. namentl. Sept. 4, 10; 5, 14., mit Vulg. 4, 8. 9; 5, 16., abgekürzt, vgl. Sept. 7, 8—15, 17—22., mit Vulg. 7, 8. 9. 11. 12., und umgearbeitet iſt, vgl. Sept. 7, 29. 9, 7. 10., mit Vulg. 7, 18—21; 9, 6. 7. 11. 12. Wie frei die Geographie und geſchichtliche Verhältniſſe behandelt ſind, ſpringt überall ſo deutlich in die Augen, daß man nicht umhin kann, zu der Ueberzeugung zu gelangen, der Verfaſſer habe ſein Werk ſelbſt für nichts Anderes ausgeben wollen als für eine prophetiſch-dichteriſche Erzählung, wie Ewald Iſr. Geſch. 4, 541 ſich treffend ausdrückt. Es iſt daher kein Bemühen ſichtbar, ein möglichſt treues Bild der wirklichen Vergangenheit und wahrhaftigen Erinnerung zu geben, ſondern die Namen der Menſchen und Oerter ſind ihm nur Spiegelbilder der Gegenwart. So hat auch ſchon Luther mit ſeinem kritiſchen Blicke die Sache richtig angeſehen, wenn er in der Vorrede zu Judith ſagt: „Solche Meinung — daß Judith keine Geſchichte, ſondern ein geiſtlich ſchön Gedicht eines heiligen geiſtreichen Mannes ſey — gefället mir faſt wohl und denke, daß der Dichter wiſſentlich und mit Fleiß den Irrthum der Gezeit und Namen drein geſetzet hat, den Leſer zu vermahnen, daß er's für ein ſolch geiſtlich, heilig Gedicht halten und verſtehen ſollte.“ Bindſeil 7, 413. Und allerdings reimen ſich hiezu, wie Luther fortfährt, die Namen aus der Maßen fein. Nebukadnezar iſt Stellvertreter aller gewaltthätigen Eroberer und iſt darunter irgend ein Gewaltherrſcher der ſpäteren makkabäiſchen Zeit geſchildert, aus welcher ohne Zweifel unſer Buch ſtammt. Ewald, Iſr. Geſch. 4, 396 hat auf Demetrius II. geſchloſſen, der für Paläſtina große Gefahr drohte, als er, der Gefangenſchaft der Parther entkommen und wieder auf den Thron der ſeleucidiſch-ſyriſchen Herrſchaft gehoben, gegen Alle Rache ſchnaubte, welche ihn befehdet hatten, wozu auch die Juden gehörten, da Johannes Hyrkanus für ſeinen Gegner Antiochus Sidetes, von den Juden Soter zubenannt, einen Kriegszug nach Parthien und Hyrkanien unternommen hatte. Jahn Archäol. 3, 477 f. Nicht ſchwer iſt es, ihm im Gedichte eine doppelte Rolle aufzutragen, ſo daß er zugleich auch den Antiochus Sidetes bezeichnet, der mit einem Heere, das mit dem Troß auf 400,000 Menſchen ſich belief, nach Parthien in den Krieg zog. Juſtin XXXVIII, 10. Denn darin kommen beide überein, daß ſie auf dem ſyriſchen Throne ſitzen. Ebendeßwegen iſt auch Arphachſad paſſender Name für den parthiſchen König Phrahates, welcher eine große Niederlage erlitt, ſelbſt getödtet wurde, während ſein Land der Plünderung preisgegeben ward. Juſtin, XXXIX, 1. XLII, 1. 2. Die Verhüllung dieſer wahren Namen ſeiner Zeit, an welche der Verfaſſer dachte, erklärt ſich vollſtändig daraus, wenn er ſein Werk um die Zeit ſchrieb, als während der Rüſtungen Demetrius II., um ſich Aegypten zu unterwerfen, die Gefahr für die Juden ſehr groß war, und der Verfaſſer, welcher ſein Volk zum ſtand-

Digitized by Google

haften Vertrauen auf Gott ermuntern wollte, die wahren Namen nicht nennen durfte, ohne der ſchwerſten Verfolgung ſich auszuſetzen.

Auch der Name Holofernes 2, 4 iſt aus der Geſchichte genommen als ein unter Demetrius II., Bruder und Nachfolger des Antiochus Epiphanes berüchtigter Mann. Hiebei hat ſich die Dichtung in ihrer Tendenz damit bewährt, daß ſie durch einen von Demetrius II. abhängigen Feldherrn an Demetrius II. erinnern wollte. Denn ein anderer Olofernes, wie Sept. richtig ſchreibt, was erſt in Vulg. zu Holofernes wurde, iſt nicht bekannt. Vgl. Appian, römiſch-ſyriſche Geſchichte 47. 48. Jahn, Arch. 3, 443. Einen Bagoas kannte der Verfaſſer aus der Geſchichte des Darius Ochus, der als verſchmitzter Häuling und Mörder dieſes Königs, ſo wie ſeines Nachfolgers Arſes weit und breit bekannt und von Darius Codomannus genöthigt wurde, den auch ihm gereichten Giftbecher zu trinken, Jud. 12, 11. 13. 15; 13, 1; 14, 14. nach den Siebzig, welcher Text hier immer dann gemeint iſt, wenn nicht der Text der Vulgata beſonders bezeichnet wird. Vgl. Diodor aus Sicil. 16, 5; 17, 5. Jahn, Arch. 3, 291—293.

Ebenſo frei iſt der Verfaſſer unſerer Erzählung mit jüdiſchen Namen verfahren. Judith iſt ein Name, der zwar aus 1 Moſ. 26, 34. bekannt, aber ſonſt nicht gebräuchlich iſt. Der Verfaſſer hat ihn aber ohne Zweifel gewählt, um dadurch an eine Iſraelitin zu erinnern, wie ſie ſeyn ſoll. Sie iſt ihm Urbild einer ächten Iſraelitin, wie er ſich ein ſolches dachte, geſetzesfromm, dabei voll Vaterlandsliebe, Entſchloſſenheit und Kühnheit, die um der Sache ihres Gottes, um des Wohles ihres Volkes willen Leib und Leben wagt. Sie iſt ein ächtes Nachbild jener Jael, deren ähnliche That an Siſſera, Richt. 5, 24—27., beſungen und geprieſen wird, wie ganz ähnlich die noch größere der Judith in dem Liede 16, 6—9. Ihr Geſchlecht führt ſie auf Simeon, den zweiten Sohn Iſraels, zurück, der mit ſeinem Bruder Levi im Eifer für die Ehre ſeines Hauſes die Sichemiten hinterliſtig gemordet hatte. Während aber jene That von ihrem Vater Jakob entſchieden getadelt wird, 1 Moſ. 34, 25—30; 49, 5—7., finden wir ſie hier im Munde der Judith durch unſeren Verfaſſer Jud. 9, 2—4. ebenſo entſchieden gebilligt und als göttlich gewirkten Eifer um Iſraels Reinheit und Ehre geſchildert. Damit kommen wir in eine Zeit, wo die Spannung Iſraels gegen die Heiden das ſittliche Gefühl in eine aufgeregte Richtung gebracht und die Anſichten über das, was in dieſer Beziehung recht und gottgefällig iſt, abweichend von dem Worte der Propheten getrübt und verändert hatte. Eine dahin zielende Richtung finden wir ſchon in einem der jüngſten Pſalmen 149, 6—9. und meine Auslegung dazu, wovon nur noch ein Schritt zu den Abweichungen von den gereinigten Anſichten des Prophetenthums war, welche wir auch zur Zeit Jeſu finden, Matth. 5, 45. Wann konnte ſich aber dieſe ſchroffe Anſicht bis zu dieſem Mißverſtändniß ausgebildet haben, als zur Zeit der Makkabäer, wo eben der Phariſäismus in ſeine Blüthezeit trat? Und zwar näher werden wir in die Zeit des Johannes Hyrkanus geführt, unter welchem dieſe auf Unterwerfung oder Vernichtung der Heiden ausgehende, fleiſchliche Richtung ihren Gipfelpunkt erreichte. Wir werden alſo nicht irren, wenn wir die Abfaſſungszeit unſeres Buches während der Regierung dieſes Makkabäerfürſten ſetzen, der ſeinen Namen Hyrkanus wahrſcheinlich von dem Kriegszuge erhielt, welchen er dem Bruder des Demetrius II., dem Antiochus Sidetes zu lieb im Jahr 131 v. Chr. nach Parthien und Hyrkanien unternahm. Jahn, Arch. 3, 477. Das Geſchlecht der Judith wird 8, 1. angegeben und auf Simeon zurückgeführt. Hier iſt die Geſchlechtstafel in beiden Ueberſetzungen ſtark verändert und auch in den Siebzig unvollſtändig angegeben. Man erwartet nach 9, 2. den Namen Simeon vor Iſrael, wie er denn auch in der Vulgata ſteht, die aber ihrerſeits ihn ganz unrichtig zu einem Sohne Rubens mit Syrer und Vetus Latin. macht. Der Schluß dieſer Geſchlechtstafel iſt offenbar genommen aus 4 Moſ. 1, 6; 2, 12. denn dort finden wir in der Zeit des Wüſtenzuges als vornehme Nachkommen Simeons Σαρασαδαϊ (צוּרִי שַׁדַּי) und Σαλαμιὴλ (שְׁלֻמִיאֵל). Schon daran erkennt man, daß vor υἱοῦ Ἰσραὴλ ausgefallen iſt υἱοῦ Συμεών. Allein hier ſind wir auch am Ende mit dem Nachweis dieſer Geſchlechtstafel, und müſſen alle übrigen Namen als willkürlich betrachten. Der Verfaſſer ſcheint vielmehr einer gewohnten Weiſe gefolgt

Digitized by Google

zu seyn, und hat vielleicht ursprünglich in 20 Gliedern das Geschlecht der Judith aufgeführt, und sich, weil er sie aus dem Stamm Simeon herleiten wollte, jener geschichtlichen Nachricht, 4 Mos. 1, 6., bedient, um auch hier seinem Werke den Anstrich der Geschichte zu geben, der man übrigens ebenso wenig nachgehen kann, als seinen übrigen geschichtlichen und geographischen Angaben, wo immer Richtiges mit Unrichtigem gemischt ist, was sogar absichtlich geschehen seyn kann, um Kundige in den Stand zu setzen, den wahren Zweck seiner Schrift desto besser zu verstehen. Wir müssen also darauf zurückkommen, daß Judith, die wieder aufgelebte Jael und ihr Geschlecht von dem Verfasser fingirt ist. Dasselbe ist auch der Fall mit ihrem Manne Manasse, der wohl bloß diesen Namen führt, weil die Stadt, in der unsere Erzählung spielt, zum alten Stamm Manasse gehörte.

Osia, der erste Stadtoberste, erinnernd an den tapferen König Usias (עֻזִּיָּה), muß ebenfalls vom Stamm Simeon seyn, weil er in die ganze Gesinnungsweise der Judith eingeht, 8, 35. Jojakim ist eine geschichtliche Person, welche der Verfasser aufführt, um die Zeit zu bezeichnen, in welche er seine Erzählung verlegt. Dies wäre die Zeit des Xerxes, wenn nicht die letzten Jahre des Darius Hystaspis. Da wir nun wissen, daß in jener Zeit die Juden weder einen feindlichen Einfall dieser Art zu bestehen hatten, noch auch einem solchen gewachsen gewesen wären; da wir ferner wissen, daß in jener Zeit nicht einmal Jerusalem befestigt war, geschweige denn andere Orte, ja daß damals der obere Theil des Landes noch nicht von Juden bevölkert war; so geht auch daraus hervor, daß der Verfasser nicht Geschichte schreibt, sondern Dichtung. Wenn er aber seine patriotische Erzählung in die Zeit des Hohenpriesters Jojakim 499—464 verlegt, so ist auffallend, daß von den, dem Schauplatz der Begebenheit so nahe liegenden Samaritern gar nicht als von Gegnern der Juden, wie sie es sonst immer und besonders zur Zeit Jojakims waren, sondern nur als von Verbündeten 4, 4. die Rede ist, welche gewiß in jener Zeit wie sonst oft nicht verfehlt hätten, die Verlegenheit des jüdischen Volkes zu vermehren, wenn sie noch selbständig gewesen wären. Warum dies? Weil der Verfasser in einer Zeit schrieb, wo die Macht der Samariter eben gebrochen war, und sie auf keine Weise gefährlich waren. Hyrkan hatte 129 v. Chr., was aus Jos. Arch. 13, 9, 1. zu schließen ist, Sichem erobert und die Samariter unterworfen. Der Heereszug Demetrius II. aber fiel nach Ewald, Isr. Gesch. 4, 396. vgl. 567. in das Jahr 128 v. Chr. Grund genug, gerade in diese Zeit mit Ewald die Abfassung unseres Buches zu setzen.

Endlich ist noch die Stadt Bethulia (*Βετυλούα*, auch *Βαιτουλία*, *Βατυλωά*, Vulg. Bethulia) in Erwägung zu ziehen. Daraus, daß diese Stadt sonst nicht mehr vorkommt, ist man noch nicht berechtigt, ihren Namen für eine Erdichtung zu halten. Denn auch der Ort Modin (*Μωδεΐν*, 1 Makk. 2, 1.), wo der Priester Mattathias auf dem Gebirge wohnte, wird sonst nirgends erwähnt, und ist doch sicher ganz geschichtlich. Nur freilich ist Bethulia eine Festung an einem wichtigen Bergpasse. Deßwegen ist die Ansicht Ewald's, Isr. Gesch. 4, 545. nicht abzuweisen, daß der Verfasser an Bätgunua gedacht habe. Dies erscheint bei Josephus in Ginäa umgebeugt, und hat wohl vom Verfasser absichtlich diese Umformung erhalten, um an בְּתוּלָה, בְּתוּלְיָה, Jungfrau, Jungfrau Jehovah's zu erinnern und diese Stadt als eine gottgeweihte, unbesiegte und ungeschwächte Jungfrau zu bezeichnen, als welche sie sich nach der Erzählung unseres Buches berühmt gemacht hätte. Diese Ableitung dürfte mehr für sich haben, als die Auffassung von Movers, welcher das Wort aus בֵּית עֲלִיָּה, Haus des Aufsteigens, von der Lage des Ortes ableitet. Noch eher ließe sich Welte's Vorschlag in der Einleit. S. 132 hören, daß es aus בֵּית־אֱלֹהָה entstanden sey. Als erdichtet läßt sich der Ort schon deßwegen nicht betrachten, weil es doch unbegreiflich wäre, wenn der Verfasser für den Hauptort keinen wirklichen Namen gewählt hätte, während die übrigen erwähnten Städte in ihrer Umgebung nicht erdichtet sind. Aber weil der Verfasser überall Beziehungen sucht, so ist eine Umbiegung in seinem Munde ganz seinem Zwecke gemäß, indem er zeigen will, daß in der größten Gefahr selbst eine kleine Bergfestung sich als Gottesjungfrau dem mäch-

Digitized by Google

tigſten Feinde gegenüber erweiſen könne, wenn nur ein rechtes Gottvertrauen da ſey und man das Bewußtſeyn habe, von ſeinem Gotte nicht abgefallen zu ſeyn. Jud. 8, 12—17. 18—20.

Es ſind bisher ſchon manchfache Spuren nachgewieſen worden, welche uns den Verfaſſer als einen patriotiſch geſinnten Phariſäer erkennen laſſen, und von der Abfaſſung des Werkes unter Hyrkan I. und zwar nach Beſiegung der Samariter Zeugniß geben. Nun wiſſen wir aber weiter, daß Johann Hyrkan erſt nach den Samaritern die Idumäer beſiegte und unterwarf, Joſ., Arch. 13, 9, 1. Allein als unſer Buch abgefaßt wurde, waren die Idumäer noch unabhängig, da ſie ſich dem Holofernes wie die Ammoniter und Moabiter anſchließen, Jud. 7, 8. 18. Wenn nun unſer Werk nach Einverleibung der Samariter in den jüdiſchen Staat muß geſchrieben ſeyn, ſo geht aus dieſen Stellen ebenſo deutlich hervor, daß es vor Beſiegung der Idumäer abgefaßt wurde, und ſomit ſind wir dem Datum der Abfaſſung ohne allen Zwang ſehr nahe gerückt. Der Verfaſſer bringt aber noch ein weiteres Zeugniß bei, aus welchem wir ebenſo ſicher die Abfaſſungszeit des Werkes erſchließen können. Es werden 1, 6. unter den Völkerſchaften, welche dem Nebukadnezar hülfreich beiſtanden, auch *οἱ κατοικουντες τὴν ὀρεινὴν* genannt, die, welche das Gebirge bewohnten, und unter denen, welche ſeine Einladung verachteten, werden die Judäer oder *οἱ κατοικουντες τὴν ὀρεινὴν* nicht genannt. Wie iſt das zu verſtehen? Die *γῆ ὀρεινὴ* iſt in unſerem Buche 4, 7; 6, 11; 15, 7. immer das Gebirge Juda, das ächt judaiſche Gebiet, welches die Makkabäer und Johannes Hyrkan vor der Einverleibung Samaria's beſaßen. Als das Gebirge Juda ſchlechthin iſt es auch noch im N. Teſt. Luk. 1, 39. 65. bekannt. Denſelben Namen führt es bei den Siebzig im Alt. Teſt., wo הָהָר, *ἡ ὀρεινὴ* faſt ausnahmslos (5 Moſ. 2, 37.) das Gebirge Juda bezeichnet, 1 Moſ. 14, 10. 4 Moſ. 13, 30. Joſ. 2, 16. 22; 10, 40; 11, 10. 21. Jer. 32, 44. Es kann alſo auch 1, 6. nichts Anderes bedeuten. Hiedurch aber gibt der Verfaſſer zu erkennen, daß ſeinem Nebukadnezar ein Zuzug vom jüdiſchen Lande zu Theil wurde, wie von den Ländern um den Euphrat und Tigris. Bei dem wirklichen und geſchichtlichen Nebukadnezar war dies nicht der Fall. Aber bei Antiochus Sidetes war dies der Fall, und von ihm bezeugt auch Juſtin 38, 10.: Advenienti Antiocho multi orientales reges occurrêre, tradentes se regnaque sua cum execratione superbiae Parthicae. Demnach iſt hier ein ſehr deutliches Zeichen der Abfaſſungszeit. Aber wie kam es nun, daß auch Juda, welches doch den Zuzug geleiſtet hatte, von dem Bruder des Antiochus den entkommenen Demetrius II. zu fürchten hatte? Das erklärt uns Nicolaus Damasc. bei Joſeph. Arch. 13, 8, 4. vgl. Jahn, Arch. 3, 477. Johannes Hyrkanus ging gleich im erſten Jahr des Krieges mit ſeinem Heere nach Judäa zurück, theils weil er ſein Land zu ſchützen hatte, theils weil er die nachfolgenden Unglücksfälle ahnen mochte. Deßwegen und weil er nach Joſeph. 13, 10, 1. bei Jahn, Arch. 3, 479., ſobald er die Nachricht von dem Tode des Antiochus Sidetes erhalten hatte, Madeba, Samega und verſchiedene andere Städte des ſyriſchen Reiches erobert und nach Juſtin 39, 1. ſich von aller Abhängigkeit der ſyriſchen Könige losgemacht hatte, konnte er als Abtrünniger und Feind betrachtet werden, und hatten die Juden das Schlimmſte von der Wuth und Sinnesart des unſinnigen Demetrius II. zu fürchten. Der Verzagtheit eines großen Theils des Volkes wollte nun der Verfaſſer durch ſein Werk ſteuern und den Muth auch der geringeren Städte ſtärken, indem er das Bild der Judith vorhielt und einen ſolchen Muth auch für die Gegenwart herbeiwünſcht, daß nämlich, wie Ewald, Iſr. Geſch. 4, 541. treffend ſagt, wenn jetzt der Feind der Gemeine Gottes, welcher an der Meeresküſte hin bis gegen Aegypten Alles vor ſich niederwarf, übermüthig und übermächtig zur Vernichtung Iſraels heranziehe, derſelbe dann mit ſeinem ganzen Heer durch Gottvertrauen, Unſchuld und klugen Muth ſo fallen möge, wie Holofernes vor Judith und Bethulia. Ja er verheißt, daß bei der gegenwärtig ſtrengen Geſetzesbeobachtung Gott es an Hülfe und Rettung nicht fehlen laſſe, wenn nur ganz Iſrael wie ein Mann zuſammenſtehe, daß dann Demetrius auf ähnliche Weiſe, ſey es auch durch die Hand eines Weibes fallen müſſe, wie einſt Jael

Digitized by Google

durch Sissera. Diese Gedanken, Wünsche und Weissagung kleidet er in die reizende Erzählung unseres Buches, das wir nach unseren Begriffen demnach als einen Tendenz-Roman zu bezeichnen haben.

Da nun Johannes Hyrkanus im Jahr 131 v. Chr. den parthischen Feldzug mitmachte, im Jahr 129 die Samariter und etliche Jahre später die Idumäer unterwarf, so bleibt für die Abfassung unseres Buches wohl keine Zeit übrig als das Jahr 128 v. Chr., wo, nachdem Ptolomäus Physkon die gegen ihn empörte ägyptische Armee niedergeworfen hatte, die bedrängte Königin Kleopatra dem Demetrius II. die Hand ihrer ältesten Tochter und die Krone von Aegypten anbieten ließ, wenn er ihr zu Hülfe eile. Nach dem Jahr 127 v. Chr., in welches die Unterjochung Idumäa's fiel, ist kein Raum mehr für die Abfassung. Die Erzählung nimmt nun folgenden Gang. Nebukadnezar, König von Assyrien in Ninive (um an die Syrer zu erinnern), hatte im 12. Jahr seiner Regierung den König Arphaxad von Medien, der in dem von ihm stark befestigten Ekbatana wohnte, bekriegt. Unterstützt von den Bewohnern des Gebirges (Juda), denen die am Euphrat, Tigris und Hydaspes (Vulg. Jadason! vielleicht Uläus Dan. 8, 2. oder verwechselt mit Choaspes in Susiana Herod. 1, 188; 5, 49. Strabo 15, 3.) nachfolgten, erlangte er im 17. Jahr den entscheidenden Sieg, obgleich die Bewohner von Persien und alle die westlich wohnenden Völker bis nach Aethiopien hin ihm verächtlich den Zuzug versagt hatten. Diesen schwur er furchtbare Rache, und schickte im 18. Jahr seinen Oberfeldherrn Olofernes voraus, um an der Spitze eines, mit allem Bedarf reichlich ausgestatteten Heeres von 120,000 zu Fuß und 12,000 Reitern (*μυριάδων* 2, 5. ist nach 15 unrichtige Lesart für *χιλιάδων*) die Reuigen ihm zu etwaiger Bestrafung zu überlassen, die Widerspenstigen aber sogleich zu vernichten. Holophernes durchzieht nun diese in geographischer Unordnung aufgeführten Länder von Morgen nach Abend und Mittag und wieder zurück nach Damaskus. Nichts vermag ihm zu widerstehen, er verwüstet, plündert, mordet, was sich ihm widersetzt und zerstört namentlich die den Völkern heiligen Oerter, damit Nebukadnezar als der alleinige Gott anerkannt werden soll. (Erinnerung an Daniel Kap. 3.) Von da zieht er die Karawanenstraße herab gegen Esdrälon und lagert bei Scythopolis einen Monat lang, um das Geräthe seiner Kriegsmacht zusammenzubringen, nachdem er auch bei den freiwillig entgegenkommenden Einwohnern jener Gegend schwere Verwüstungen angerichtet hatte. K. 1—3. (1, 6. ist statt *καὶ πεδίῳ* zu lesen *ἐν πεδίῳ* und statt *ὁ βασιλεύς* lies *τοῦ βασιλέως* mit vielen Handschriften. Es ist Erinnerung an 1 Mos. 14, 1. 9. vgl. Dan. 2, 14. Wenn unter *υἱῶν χελεουλ* oder nach vielen Handschriften *χελεουδ* offenbar nur die Assyrer, eigentlich in der Verfassers Sinn Syrer verstanden seyn können, so ist hier das wahre Verhältniß ohne Zweifel in einem Spottnamen (בְּנֵי חֹלֶד, Maulwürfler) angedeutet, welchen die Juden damals den verhaßten Syrern gaben, vgl. Ew., Isr. G. 4, 543. Auch die Zeitrechnung paßt auf Demetrius II. Er begann zu herrschen 145 v. Chr.; der parthische Krieg wurde 12 Jahre nachher unternommen, und der Zug nach Aegypten fällt in das Jahr 128 v. Chr. Die Herrschaft des Demetrius wurde durch seinen Bruder Antiochus nur unterbrochen, nicht aufgehoben. Er setzte die Rechnung seiner Herrschaftsjahre vom Jahr 145 fort, wie in seiner Art der dritte Napoleon. Das 1, 15. Erzählte konnte das Gerücht über die entfernten östlichen Ereignisse auf Demetrius beziehen, obgleich der parthische König durch die Scythen getödtet ward, oder durch die Griechen im scythischen Kriege. Justin 42, 1.)

Die Juden geriethen durch diese Nachrichten in große Furcht, unterließen jedoch nicht, auf Anordnung ihres Hohepriesters Jojakim, womit uns der Verfasser nach Neh. 12, 10. in die ersten Zeiten nach der Rückkehr 4, 3. versetzt, alle Anhöhen an den Grenzen gegen Norden zu besetzen, die Festungen auszubessern und sie mit Lebensmitteln zu versehen, daneben aber sich vor Gott in einer Buße, wie wir von den Niniviten (vgl. 4, 10. mit Jon. 3, 7. 8., was Vulg. ausläßt) hören, und heißem Gebet zu demüthigen. Olofernes, von diesen Rüstungen in Kenntniß gesetzt und durch diesen Widerstand befremdet, erkundigt sich in einer Rathsversammlung nach diesem Volke, worauf der ammonitische

Digitized by Google

Feldherr Achior die Geschichte dieses Volkes kurz erzählt und damit schließt, daß die Juden unbesiegbar seyen, so lange sie ihrem Gott dienen, weßhalb man vor allem Angriff erforschen sollte, ob sie sich an ihrem Gotte versündigt haben. Auf diese allgemein mißfallende Rede läßt Olofernes ihn den Juden schmachvoll übergeben, um ihn nach Einnahme der Stadt Bethulia mit diesen umzubringen. Am folgenden Tage rückt das feindliche Heer vor, erkennt aber schon am dritten Tage, daß bei der Schwierigkeit der Einnahme die Uebergabe am besten durch Entziehung des Wassers erzwungen werden könne. Nach 34 Tagen, als furchtbarer Wassermangel eingetreten war, verlangt das muthlose Volk die Uebergabe, und kaum können die Aeltesten es beschwichtigen, nur noch 5 Tage auszuharren, Kap. 4—7. (Interessant ist bei Sept. 5, 8. die Nachricht, es seyen die Vorfahren der Juden aus Chaldäa nach Mesopotamien getrieben worden, weil sie den väterlichen Götterdienst verlassen haben, was sich an Josua 24, 2. 3. anschließt, in der Vulgata aber fehlt. 6, 15., bei Vulg. 6, 11. hat diese nur 2 Stadtobersten, läßt den Abris weg und macht Charmi auch zum Othoniel. 7, 2. werden 170,000 Fußgänger genannt, wornach sich das Heer durch die fremden Völker um 50,000 verstärkt haben muß. 7, 4. setzt Vulg. statt der verzagten Worte in Sept. Buße und Gebet ein. 7, 7. bei Vulg. zugesetzt. Ebenso wird V. 19—21. ein Gebet eingesetzt, das in Sept. fehlt, die dagegen anderes weiter ausführt. Den passenden Schluß in Sept. 7, 32. läßt Vulg. ganz aus.)

Als Judith, eine reiche, schöne und gesetzesfromme Wittwe in der Stadt, von diesem Versprechen der Aeltesten hört, verweist sie ihnen diese Nachgiebigkeit und heißt solche Fristbestimmung ein Gottversuchen. Man müsse beten, und dürfe, da keine Sünde des Götzendienstes an Israel hafte, auf Hülfe hoffen. Standhaftigkeit sey um so nöthiger, weil von dem Verhalten Bethulia's das Schicksal von ganz Judäa abhänge. Endlich erklärt sie durch einen Entschluß, über den man sie nicht näher ausforschen möge, innerhalb dieser 5 Tage Israel zu retten. Nachdem sie sich nun in langem Gebete gestärkt und ihr Vorhaben Gott empfohlen hat, verläßt sie des Abends mit ihrer ersten Sklavin die Stadt und läßt sich durch die Wache zu Olofernes führen. Dieser empfängt sie huldvoll, und sie weiß ihn in gewandter Rede ganz für sich zu gewinnen. Die Behauptung Achiors sey, sagt sie, allerdings richtig, aber eben sey ihr Volk im Begriffe, sich durch den Genuß verbotener Speisen an Gott zu versündigen. Deßwegen sey sie entflohen, um bei ihm Rettung zu finden und ihn mitten durch Judäa siegreich zu führen, wenn ihr Gott im Gebet, das sie im Thale halten wolle, offenbare, daß die Versündigung eingetreten sey. Holofernes, ganz entzückt von ihr und brünstig gegen sie, glaubt, bewilligt ihre Wünsche und verspricht ihrem Gott zu dienen und sie am Hofe Nebukadnezars groß zu machen, wenn ihr Plan ausgeführt sey. Am vierten Tage läßt sie der Feldherr von dem ihr angewiesenen Zelte, von wo sie Nachts Freiheit hatte, in's Thal zum Gebet zu gehen, zu einem Gastmahl rufen, bei dem er sich aus Freude an ihrem gehofften Besitze ungewöhnlich betrinkt. Nach Entfernung der Gäste bleibt sie allein mit Olofernes im Zelte, und der Hämmling Bagoas verschließt die Thüre. Jetzt schlägt sie dem betrunken Daliegenden mit zwei kräftigen Hieben den Kopf ab, und entkommt glücklich nach Bethulia, wo große Freude entsteht. Achior, der das mitgebrachte Haupt als das des Olofernes erkennt, läßt sich beschneiden und auf den Rath der Judith wird ein verstellter Ausfall gemacht, der zur Entdeckung des geschehenen Mordes führt. Die Bestürzung im Lager benützen die Juden zu einem schnell ausgeführten und von allen Seiten verstärkten Angriff, wodurch das Lager erbeutet, der Feind geschlagen und bis nach Damaskus verfolgt wird, Kap. 8, 1—15, 8.

(8, 1. Das Geschlechtsregister zählt in Sept. 13, in Vulg. 16 Glieder, bei denen aber nur die vier ersten zusammenstimmen. Der Begräbnißplatz des Ehmannes der Judith ist nur bei Sept. V. 3. angeführt, auch fehlt in Vulg. die Erwähnung des *προσαββατον* und *προνουμηνιον*, welche als spätere Feiern, Mrc. 15, 42., die spätere Zeit der Abfassung verrathen. V. 10. hat Vulg. das Wort Abra vermieden, 10, 2. aber unübersetzt gelassen, was auf Benützung griechischen Textes schließen läßt. V. 31. erwarten die

Digitized by Google

Oberſten Bethulia's vom Gebet Judiths Regen, was Vulg. ausläßt. V. 36. läßt Sept. dieſelben paſſend zu ihren Standplätzen zurückkehren. Die Gebetszeit Judiths 9, 1. iſt bei Sept. paſſend ausgehoben, woraus man ſieht, daß ſie als ſtrenge Jüdin daſſelbe nach dem Opferdienſte zu Jeruſalem einrichtet. 9, 2—4. offenes Lob der That Simeons, 1 Moſ. 34. von Jakob V. 39. und 49, 5—7. offen getadelt, ganz im Geiſt des fanatiſchen Phariſäismus und erſchloſſen aus Richt. 5, 24—26. In demſelben Geiſte bittet ſie Gott V. 10. 13. um Unterſtützung ihres Truges, was Vulg. 9, 13. vielleicht abſichtlich anders gewendet wird, indem das Wort ἀπάτη in ἀγάπη verwandelt wird. So erlaubt ſich auch Judith 11, 5. wohl als Kriegsliſt dieſen Trug und 11, 7. einen falſchen Schwur (Matth. 23, 16—22.). In frommer Weiſe iſt 10, 4. bei Vulg. zugeſetzt, was Sept. nicht hat. Der ſchwierige Schluß von 10, 19. bei Vulg. ausgelaſſen, das übrige verkürzt, wie oft. So auch der maleriſche Vers 10, 22. bei Vulg. ausgelaſſen. Wenn Nebukadnezar 11, 1. Herr der ganzen Erde genannt wird, ſo dürfte das aus dem Buche Daniel 4, 19. genommen ſeyn, vgl. 11, 7. Ganz die Phariſäerin ſieht man in der Aengſtlichkeit wegen der Speiſen 12, 2., zugleich Anſchluß an Daniel 1, 8—15; 13, 27—31. in Vulg. vorangeſtellt, und getrennt, was Sept. 14, 6—9. beiſammen ſteht, 14, 12. iſt in Vulg. zugeſetzt.)

Nun kommt der Hoheprieſter Jojakim nebſt dem hohen Rath von Jeruſalem ſelbſt nach Bethulia, um die That und Judith zu ſehen und zu preiſen. Das Lager wird während 30 Tagen ausgeplündert und Judith das prächtige Zeltgeräthe des Holofernes übergeben, die es unter Siegesgeſängen und Reigentänzen durch ihre Maulthiere auf ihrem Wagen nach Jeruſalem führt, um es dem Gott Iſraels zu weihen. Frauen und Männer begleiten ſie auf dieſer feſtlichen Reiſe mit Laub- und Oelzweigen bekränzt. Ein Kraft und Feuer athmendes Siegeslied, der Judith als Verfaſſerin zugeſchrieben und an das Lied der Debora erinnernd, wird vielfach geſungen. Dieſes wirklich ſchöne Lied zerfällt in drei gleiche Strophen 1) V. 2—6., 2) V. 7—12., 3) V. 13—17. In Jeruſalem angekommen, werden unter frommen Gebeten Opfer und Geſchenke dem Herrn dargebracht und ein dreimonatliches Freudenfeſt gehalten. Hierauf lebt Judith, ſtandhaft in ihrem Wittwenſtand beharrend, was wohl auch mit phariſäiſchen Lehren zuſammenhängt, geehrt vom ganzen Volk in Bethulia, und erreicht das hohe Alter von 105 Jahren. Ihrer Lieblingsmagd, welche das große Unternehmen mit ihr beſtanden hatte, ſchenkt ſie die Freiheit, und wird nach ihrem Ableben von ganz Iſrael 7 Tage betrauert, das ſelbſt noch lange nach ihrem Tode von keinem Feinde mehr beunruhigt wird. Kap. 15, 8—16, 25.

Eine ſehr brauchbare Bearbeitung hat das Buch 1853 durch Dr. O. F. Fritſche gefunden. Baihinger.

Jülich-Cleve-Berg und Mark. Dieſe vier ſüdöſtlich von den Niederlanden und von Belgien am Niederrhein gelegenen Theile der preußiſchen Rheinprovinz und Weſtphalens haben durch ihre eigenthümliche Reformations- und Kirchengeſchichte und Kirchenverfaſſung eine beſondere Bedeutung für die ganze deutſche evangeliſche Kirche erlangt. Urſprünglich wurden dieſe Lande als Theile des weſtphäliſchen Kreiſes von ihren eigenen Herzogen oder Grafen regiert, bis Herzog Johann III. von Cleve und Graf von der Mark 1511 von ſeinem Schwiegervater Jülich und Berg und 1521 von ſeinem Vater Cleve, Mark und Ravensberg (im jetzigen Regierungsbezirke Minden) erbte. Zwar wurden dieſe vier (oder fünf) dergeſtalt uniirten Länder nach dem Ausſterben des Mannsſtammes des herzoglichen Hauſes (1609) in Folge des Jülich-Cleviſchen Erbfolgeſtreites und -Krieges, welcher ſich in den dreißigjährigen Krieg verlief und erſt 1651 endigte, durch den Erbvergleich von 1666, dem 1672 der Religionsvergleich folgte, endgültig zwiſchen dem reformirten Hauſe Brandenburg (Preußen) und dem katholiſchen Hauſe Pfalz (-Neuburg-Sulzbach-Baiern) getheilt, ſo daß jenes Cleve, Mark und Ravensberg, dieſes Jülich und Berg erhielt: es blieb jedoch den beiden Regierungen ein gegenſeitiges Schutzrecht über ihre Religionsverwandten in der andern Regierung Landen, womit erforderlichen Falles ein Retorſionsrecht an den fremden Religionsgenoſſen

Digitized by Google

im eigenen Lande verbunden war, wenn etwa die andere Regierung den nachbarlichen Beschwerden nicht alsbald abhalf. Auch mußte Pfalz die Berechtigung und Jurisdiktion der — meist im Clevischen (in Duisburg), jedoch auch in den pfälzischen Landen sich versammelnden — Generalsynode der reformirten Kirchen in den vier uniirten Landen anerkennen, was aber zu eigenthümlichen Entwickelungen und Verwickelungen beständigen Anlaß gab. Dieser absonderliche Zustand dauerte bis zur Abtretung des linken Rheinufers (1795) und des rechtsrheinischen Cleve und Berg (1806) und von Mark und Ravensberg (1807) an Frankreich, welches aus letzterem das Großherzogthum Berg und das Königreich Westphalen bildete — bis der Befreiungskrieg alle diese Lande unter dem angestammten Herrscherhause wieder mit Preußen vereinigte.

Im Mittelalter stand die Kirche dieser nur niederdeutsch oder plattdeutsch redenden Lande, obschon ihre Herrscher stets einen Theil der Episkopalgewalt als Ausfluß der Territorialgewalt erhalten hatten — „dux Cliviae est papa in suis terris“ — durchaus und ausschließlich unter dem Einflusse des Erzbisthums und der Universität Köln mit dessen Suffraganbischöfen Utrecht und Münster und wurde daher auch von der hier besonders heimischen kirchlichen und unkirchlichen Mystik der Brüder und Schwestern des gemeinsamen Lebens (Ruysbroek, Thomas von Kempen), des in Köln wirkenden Johann Tauler und der am Niederrhein besonders zahlreichen Begharden und Beghinen berührt, bis gegen die Zeit der Reformation hin der Humanismus, vorzugsweise von dem Rotterdamer Erasmus und seinem Schüler Konrad Heresbach in Cleve und Düsseldorf, aus dem Bergischen stammend, begünstigt wurde. So fand denn auch ungeachtet des Widerstandes Kölns die Reformation von Wittenberg und Antwerpen her sehr schnellen Eingang am Niederrhein, obschon Köln nach Brüssel (1523) und Ditmarschen (1524) die ersten evangelischen Märtyrer am Niederrhein, den bergischen Reformator Adolph Clarenbach und den Jülicher Peter Flysteden sah. In und außer Köln breitete sich das Evangelium mit reißender Schnelligkeit aus, besonders nachdem 1539 auf den nur erasmisch lau gesinnten Herzog Johann II., welcher 1532 und 1533 eine erasmische oder halbe Reformation einzuführen versucht hatte, dessen entschieden evangelisch gesinnter Sohn Wilhelm, ein Zögling Heresbachs, gefolgt war. Durch den Venloer Vertrag mit Kaiser Karl V. 1543 und den Sturz des Erzbischofs Herrmann von Köln (1546) (s. d. Art.) wurde er aber an weiterem Vorschreiten gehindert, und noch mehr benutzten seine katholisch gesinnten Räthe seit seinem Schlaganfalle (1566) und unter seinem blödsinnigen Sohne Johann Wilhelm (1592—1609) allen ihren Einfluß zur Unterdrückung der Reformation. So mußte sich dann dieselbe — von oben und von der Kirche und Theologie (Köln) gedrängt — von unten herauf aus dem Bürgerstande heraus entwickeln, welchem der ständische Adel in seiner Mehrheit zur Seite trat. Da kamen (seit 1545 und 1568) eine Menge wallonischer Flüchtlinge aus dem benachbarten Belgien nach dem Niederrheine, gründeten in Aachen, Köln und Wesel bedeutende und eifrige (reformirte) Gemeinden und verwandelten dadurch die seitherige erasmische, lutherische und melanchthonische Reformation in eine vorherrschend calvinische, welche im Gegensatze gegen den landesherrlichen und klerikalen Druck im Westen (in Jülich, Cleve und Berg) allmählich der reformirten Kirche und Verfassung das Uebergewicht gab, besonders nachdem 1612 und 1613 auch das herrschende Haus Brandenburg zum reformirten Cultus und Bekenntnisse übergetreten war und auf Entfernung der papistischen Ueberbleibsel im Cultus (Altäre und Bilder) drang. Diese ursprünglich auswärtige niederländische, dann aber einheimisch gewordene niederrheinische reformirte Kirche unter dem Kreuz gab sich 1568 auf dem Synodalconvente (einer Vorsynode) in Wesel und dann 1571 auf der Generalsynode in Emden eine von jeder landesherrlichen oder episkopalen Auctorität unabhängige, rein presbyteriale und synodale, entschieden aristokratische Verfassung, und blieb auch nach vollzogener politischer Trennung mit der gleichen Ursprung und Grund habenden niederländischen Schwesterkirche im engsten Zusammenhange, während sie sich in wesentlichen Stücken (Verfassung und Bekenntniß) von andern deutschen refor-

Digitized by Google

mirten Kirchen und ſelbſt von der brandenburgiſchen unterſchied, und erſt ſpäter wenigſtens in Lehre und Cultus an die pfälziſche Kirche ſich anſchloß. Dieſe ihre freie Verfaſſung, nach welcher die ganze Kirche lediglich ſich ſelber durch ihre Presbyterien und Synoden (Klaſſikal-, Provinzial- und General-Synodal-Verſammlungen) und deren Moderatoren und Ausſchüſſe (collegium qualificatum) regierte, wurde theils durch den Religionsreceß von 1673, theils durch Beſtätigung der Cleve-Märkiſchen Kirchenordnung von 1662 durch Brandenburg und der faſt buchſtäblich übereinſtimmenden Jülich-Bergiſchen von 1654 durch Pfalz-Sulzbach feierlich anerkannt; auf ihrer Grundlage entwickelten Jülich-Cleve-Berg und Mark ihr eigenthümliches kirchliches und chriſtliches Leben, welches ſtark genug erfunden wurde, um in Jülich und Berg einer mehr als ein Jahrhundert dauernden ſchweren Bedrückung und Verfolgung Widerſtand zu leiſten, wie es ſonſt nur noch in der Pfalz und in Schleſien möglich geweſen iſt. Auch die Lutheraner bildeten, ungeachtet des gegenſeitigen ſtrengſten und ſchroffſten Feſthaltens an der Lehre und des Streites über dieſelbe, auf Grund der 1612 angenommenen Pfalz-Zweibrücker Kirchenordnung von 1557 ihre Miniſterial-Verfaſſung wie ihren Cultus immer mehr nach dem Vorbilde der Reformirten aus (beſonders ſeit Erlaß der der reformirten Kirchenordnung nachgebildeten cleve-märkiſchen lutheriſchen Kirchenordnung von 1687 und dem Bergiſchen Summariſchen Begriff von 1677), nur daß es niemals bis zur Anweſenheit von Gemeindeälteſten auf den Synoden und bis zur Vereinigung der verſchiedenen Provinzialſynoden zu einer Generalſynode kam. Im 18. Jahrhundert bildete ſich das anfängliche bloße Schutzrecht der brandenburgiſchen Kurfürſten und ihrer in Cleve heimgelaſſenen Regierung durch das, zur Verwaltung des von dem Landesherrn gegründeten reformirten aerarium ecclesiasticum eingeſetzte, consilium ecclesiasticum allmählich, im Verfolg der herrſchenden Zeit- und Landes-Strömung zu einem landesherrlichen Aufſichts- und Epiſkopalrecht aus, wider welches die Synoden mit je länger je weniger Eifer und Erfolg ankämpften, beſonders da ſelbſt die »fremdgeſinnten« Lutheraner daſſelbe anerkannten und die Reformirten nur gar zu gerne ihre Stellung als religio dominans geltend machten. In dieſem unfruchtbaren Kampfe, welcher ſich reformirter Seits beſonders um die ſeparirte Gemeinde Ronsdorf von 1750 bis 1768 und lutheriſcher Seits um den Lenneper Ceremonieenſtreit 1736 bis 1763 bewegte, verfiel die Kraft des ohnehin nicht mehr von lebendigem Eifer getragenen Synodalregiments immer mehr. Gegen das Ende des 18. Jahrhunderts wurden daher die bitterſten Klagen aus dem Schooße der eigenen Kirche über den hereingebrochenen Verfall laut, obſchon der Rationalismus wegen des regeren Gemeindelebens und des in den Gemeinden ſtets verbliebenen chriſtlichen Kernes dort nie ſolche Verwüſtungen angerichtet hat, wie in dem übrigen Deutſchland. Dagegen wuchs mit dem abnehmenden Eifer die chriſtliche Duldſamkeit und es vereinigten ſich daher Angeſichts des noch größeren Verfalles der Kirche auf dem linken Rheinufer unter der gottloſen Frankenherrſchaft und des unverkennbaren gemeinſamen Bedürfniſſes der chriſtlicheren Gemüther ſchon ſeit 1798 die reformirten und lutheriſchen Synoden im Bergiſchen endlich zu gemeinſamer Betreibung ihrer vielfachen Religionsbeſchwerden in Cleve, Düſſeldorf und München, ſo wie zu gegenſeitiger Zulaſſung ihrer Glieder zum heiligen Abendmahle, woraus ſpäter unter preußiſchem Schutze ſeit 1817 die Vollziehung der Union in allen Synoden und in allen rheiniſchen Gemeinden (mit Ausnahme von dreißig) erfolgte. Gleichzeitig mit ähnlichen Verſuchen in den alten Provinzen erneuerte und erweiterte Preußen bald nach der Wiedererwerbung dieſer Stammlande die ſelbſt unter den Stürmen der Revolution und der Ungunſt der Fremdherrſchaft unter dem Schutze der franzöſiſchen Localconſiſtorial-Verfaſſung noch erhaltene Presbyterial- und Synodalverfaſſung durch die Berufung der Provinzialſynoden in Duisburg (1818), in Elberfeld (1820) und in Köln (1830), ſo wie in Hagen 1817, in Lippſtadt (1819) und in Dortmund (1830), und ertheilte dann 1835 auf Grund der früheren Kirchenordnungen eine die presbyteriale und ſynodale Verfaſſung mit den erforderlichen conſiſtorialen Elementen verbindende Kirchenordnung für alle evan-

Digitized by Google

gelischen Gemeinden von Westphalen und der Rheinprovinz, deren gegenwärtiger Bereich demnach räumlich ein vierfach und numerisch mit mehr als einer Million Evangelischer ein sechsfach größerer ist, als der der alten Länder Jülich-Cleve-Berg und Mark. Seitdem ist diese Kirchenordnung, deren Segen sich in dem äußeren und inneren Wachsthum der evangelischen Kirche, selbst mitten unter den auswärtigen Stürmen der Revolutionsjahre seit 1848 bewährt hat, und die aus freiem Entschlusse schon vor der königlichen Anregung von 1817 hervorgegangene und urkundlich und ordnungsmäßig vollzogene Union der beiden evangelischen Kirchen durch die seitdem gehaltenen jährlichen Kreissynoden und neun Provinzialsynoden (nach westphälischer Zählung acht) und insbesondere durch die 1853 und 1855 von dem Könige Friedrich Wilhelm IV. genehmigten Zusätze zur Kirchenordnung und drei Bekenntnißparagraphen wesentlich befestigt und ausgebildet worden, während der Versuch der preußischen Generalsynode von 1846, den sechs östlichen Provinzen eine ähnliche Verfassung zu geben, damals nicht gelungen und erst seit 1850 durch theilweise Ausführung der erlassenen Gemeindekirchenordnung in anderer Weise wieder erneuert worden ist. Dagegen haben die benachbarten Länder Nassau, Birkenfeld, Pfalzbaiern und Baden, wo auch die Union noch vollständiger und einheitlicher durchgeführt ist, eine der rheinisch-westphälischen ähnliche Presbyterial- und Synodalverfassung, Württemberg eine ähnliche Presbyterial- und Bayern eine ähnliche Synodalverfassung, und im Süden und Norden und Westen schließen sich die reformirten Kirchen der Schweiz, Frankreichs und der Niederlande und die Kirche der Augsburgischen Confession im Elsaß mehr oder weniger dieser in Westdeutschland bestehenden Kirchenverfassung an, deren Einfluß auch der Osten Deutschlands sich hingeben wird, eben so wie sich der Westen den landesherrlichen episkopalen und consistorialen Elementen nicht hat verschließen können.

Wie sich in dieser also reformirten und verfaßten evangelischen Kirche das christliche Leben entwickelt hat, ist von dem Verfasser dieses Artikels in seiner Geschichte desselben (Coblenz 1849 ff.) näher beschrieben worden, weßhalb hier darauf so wie auf die einzelnen betreffenden Artikel verwiesen wird. Außer Melanchthon, Bucer und Lasco, deren Kölnische und Londoner Kirchenordnung das Vorbild der Emdener geworden ist; außer den bewährten Christen Labadie, Lampe und Jung-Stilling gehören der jülich-clevischen evangelischen Kirchengeschichte eigenthümlich an: Monheim in Düsseldorf († 1564) der Verfasser eines melanchthonischen Katechismus, Anna Maria von Schürmann (1607—1678) die gelehrte und edle labadistische Schwärmerin mit ihrer Freundin, der Prinzessin Elisabeth von der Pfalz in Herford (1618—1680) Joachim Neander (1650—1680) der innigste geistliche Liederdichter der reformirten Kirche, Gerhard Tersteegen (1697—1759) der bedeutendste und gesegnetste Mystiker seiner Zeit, Dr. Samuel Collenbusch (1724—1803) der Gründer der namentlich durch die drei Gebrüder Hasenkamp (1736—1814) und Dr. Menken in Bremen (1768—1831) weiter ausgebildeten eigenthümlichen heterodoxen Böhme-Bengelschen christlichen Schule. Und selbst das in chiliastischer Schwärmerei und Sektirerei verrucht gewordene Ronsdorf mit seinen Zionseltern Eller vor hundert Jahren ist eben so sehr ein ausgeartetes Produkt des christlichen Lebens dieser Lande, wie die in unserem Jahrhundert meist hier zuerst in Deutschland entstandenen, mit so reichem Segen ausgestatteten zahlreichen christlichen Vereine und Anstalten: die Bergische Bibelgesellschaft, die Elberfelder und Barmer, nachher Rheinische Missionsgesellschaft, die Wupperthaler Traktatgesellschaft, die Rettungsanstalten in Düsselthal und Overdyk, die rheinisch-westphälische Gefängnißgesellschaft in Düsseldorf, das Asyl, die Kleinkinderschule und die Diakonissen-Anstalt u. s. w. (Dr. Fliedner) in Kaiserswerth, die rheinisch-westphälische Pastoral-Gehülfen-Gesellschaft mit der Diakonen-Anstalt in Duisburg, der Verein für die evangelischen Deutschen in Nordamerika in Langenberg, die evangelische Gesellschaft für Deutschland in Elberfeld, Brüderverein in Elberfeld.

Quelle, außer der schon angeführten, besonders Dr. Jacobson: Geschichte der Quel-

Digitized by Google

len des evangelischen Kirchenrechts der Provinzen Rheinland und Westphalen. Königsb. 1844 und die in diesen Quellen überall angeführten Einzelschriften. M. Goebel.

Jüngster Tag, s. Gericht, das göttliche.

Julia Mammäa, s. Severus, Alexander.

Julianus Cesarini (auch Julianus Cäsarini, Julianus Cäsarinus), bekannter unter dem Namen Cardinal Julian, gehörte zu den entschlossensten und begabtesten Vertretern des röm. Stuhles im 15. Jahrh. Er wurde im J. 1398 zu Rom geboren und stammte aus einer altadeligen Familie dieser Stadt, welche von Julius Cäsar abzustammen sich rühmte. Nach Beendigung seiner theologischen und juristischen Studien wurde er zu Padua Professor der Jurisprudenz, und bekleidete dieses Amt mit solchem Erfolg und Ruhm, daß ihn Pabst Martin V. zum apostolischen Protonotar, zum Auditor der Rota Romana und am 26. Mai 1426 zum Cardinal von Santo Angelo ernannte. In Anerkennung seiner ausgebreiteten Gelehrsamkeit und schlauen Geschäftsgewandtheit wurde er als Legat nach Deutschland gesandt und erschien in dieser Eigenschaft auf dem Reichstag zu Nürnberg (1431), um die Kreuzbulle gegen die Hussiten zu verkündigen und einen Kreuzzug gegen sie in's Leben zu rufen. Zuvor hatte er noch in einem Schreiben die Hussiten aufgefordert, die Waffen zu strecken und in den Schooß der Kirche zurückzukehren. (Vgl. das Schreiben in Zach. Theobalds Hussitenkrieg I, c. 74.). Mittlerweile starb Martin V.; sein Nachfolger Eugen IV. ertheilte aber Julian die Bestätigung seiner Stelle als Cardinal-Legat und zugleich den Auftrag, die Baseler Synode zu eröffnen und ihr nach Beendigung des böhmischen Feldzugs, an dessen schnellem und siegreichem Erfolg man nicht zweifelte, zu präsidiren. Da jedoch von allen Seiten auf die sofortige Eröffnung des Concils gedrungen wurde, so überließ Julian dieses Geschäft seinen beiden Subdelegirten, Johann von Volcmar und Johann von Ragusa, und zog selber an der Spitze der Reichsarmee gegen Böhmen. Umsonst bemühte er sich, die letztere von der schmählichen Flucht bei Tachau zurückzuhalten, indem er ihr vorstellte: non de regni gloria aut agrorum possessione certari, de vita, de religione, de Christi honore, de animarum sulute bellum geri; turpe Germanis esse, quorum nobilitatem virtutemque totus orbis celebraret, ex proelio fugere; mori satius quam hoste nondum viso cedere. Julian mußte die Flucht des Heeres theilen und begab sich nun nach Basel, wo er am 9. Sept. 1431 eintraf und den Vorsitz des Conciliums übernahm. Allein schon nach Abhaltung der ersten Sitzung lief eine Bulle des Pabstes ein, welche die Auflösung des Concils in Basel und dessen 18 Monate später vorzunehmende Wiedereinberufung zu Bologna aussprach. Julian mißbilligte diesen unklugen Schritt der Curie, hoffte sich zuerst durch Verzichtleistung auf den Vorsitz aus der Verlegenheit ziehen zu können, ließ sich aber endlich durch allgemeines Zureden bewegen, das Concil weiter zu führen. Sein Benehmen suchte er ausführlich vor dem Pabste in einem Schreiben zu rechtfertigen, das mit den Worten beginnt: „Mich nöthigt Vieles, freimüthig und ohne Rückhalt zu Ew. Heiligkeit zu sprechen, hauptsächlich die Gefahr, welche der Kirche, dem Glauben, dem geistlichen Stande und dem apostolischen Stuhle droht. Ich werde auch harte Worte nicht scheuen, damit man bei erkannter Gefahr künftig vorsichtiger handle.“ Der Pabst werde, erklärte er, die Veranlassung zu einem Schisma geben, und die Ursache unzähliger Uebel werden, wenn er seinen Vorsatz nicht ändere. Der Pabst beharrte jedoch bei seinem Befehl und erließ unter dem 12. Februar ein Abberufungsschreiben an Julian; ehe dieses aber eintraf, hatte sich das Concil in seiner zweiten Sitzung als über dem Pabst stehend erklärt, und auch Julian hatte dem Grundsatz der kostnitzer Synode beigepflichtet, daß eine allgemeine Synode ihre Macht von Christo habe, und daß ihr Jedermann, auch der Pabst, zu gehorchen verpflichtet sey. Der Pabst ging endlich einen Vergleich ein, nachdem das Concil mit einem Proceß gegen ihn und mit seiner Absetzung gedroht hatte; er widerrief gegen Ende 1433 die gegen das Concil erlassenen Bullen und erkannte die Verhandlungen desselben als rechtmäßig und giltig an. Nun war Julians Aufgabe, mit der glänzenden Gesandtschaft, welche die Böhmen nach Basel abgeord-

Digitized by Google

net hatten, zu unterhandeln. Allein weder der freundliche Empfang und die gastliche Bewirthung, die er ihnen zu Theil werden ließ, noch die wohl studirte Rede, welche er in dem Predigerkloster an sie hielt, thaten die gewünschte Wirkung: die böhmischen Abgeordneten zogen unverrichteter Dinge um die Mitte Aprils in die Heimath zurück. Wenn Julian bisher als eifriger Anhänger des Concils und seiner Beschlüsse aufgetreten war, so änderte er nun seine Stellung zu demselben, als es zum Kapitel der gründlichen Kirchenreform überging und althergebrachte Rechte und Geldeinnahmen des Pabstes schonungslos angriff. Die Veranlassung zum Bruch mit dem Concil gab die Verhandlung über die beabsichtigte Wiedervereinigung der griechischen mit der römischen Kirche, bei welcher sich Julian auf die Seite der päbstlichen Abgeordneten schlug, welche eine Verlegung des Concils nach einer italienischen Stadt unter diesem Vorwande beantragte. Bekannt ist, wie die Synode in großer Majorität diesem Antrag widerstrebte, wie der Pabst in der Bulle vom 18. Sept. 1437 ihn dennoch zum Befehl erhob. Julian legte nun seinen Vorsitz nieder und verließ am 9. Jan. 1438 Basel, um sich nach Rom zu dem Pabste zu begeben und dann das neue Concil zu Ferrara zu besuchen. Der Pabst empfing ihn mit großer Auszeichnung, machte ihn zum Bischof von Grossetto und schickte ihn als Gesandten zu dem griechischen Kaiser Johannes VI., um diesen zum Besuch des Concils in der Absicht einer Versöhnung der morgenländischen und abendländischen Kirche zu bewegen. Der Patriarch von Constantinopel erschien, aber die Verhandlungen mit den Griechen hatten denselben Ausgang wie jene mit den Hussiten. Als das Baseler Concil im J. 1439 den Herzog Amadeus von Savoien (Felix V.) als Gegenpabst wählte, war Julian der Einzige, welcher sich nicht einschüchtern ließ und Eugen auf die geeignetsten Gegenmaßregeln hinwies. Auf dem Concil zu Florenz nahm er sich des päbstlichen Ansehens gegen den Patriarchen Marcus von Ephesus mit großem Eifer an. Nach Beendigung dieses Concils ward Julian als Legat nach Ungarn abgesandt, um zwischen der verwittweten Königin von Ungarn, Elisabeth, welche die Krone dieses Reiches für ihren unmündigen Sohn beanspruchte, und dem Könige von Polen, Wladislaw, welcher sich dieselbe bereits angemaßt hatte, Frieden zu stiften und nach Versöhnung der Parteien die ganze Nation zu einem Vertilgungskrieg gegen die Türken zu bewegen. Julian traf Anfang Juni's 1442 zu Ofen ein und brachte einen Vergleich zwischen dem Könige von Polen und der Königin von Ungarn zu Stande; aber wenige Tage nachher starb Elisabeth plötzlich, und als auch Wladislaw in der Schlacht bei Varna (10. Nov. 1444) ritterlichen Todes gestorben war, wurden die Leidenschaften der Parteien noch mehr aufgeregt. Der Held Hunyadi schlug die Türken in fünf Schlachten und brach mehrere Städte. Sultan Murad gedachte des Friedens, und dieser wurde auf zehn Jahre abgeschlossen. Der König beschwor ihn auf das Evangelium, der Türke auf den Koran. Julian, der die Zeit günstig hielt, die Türken zu demüthigen und aus Europa zu vertreiben, suchte mit sophistischen Gründen den König zum Friedensbruch zu bewegen, indem er den Eid des Königs aus dem doppelt irrigen Grundsatze angriff, daß ein den Ungläubigen gegebenes Wort nicht zu halten, und der König von Ungarn nicht befugt gewesen sey, ohne Zustimmung des heil. Stuhles und der übrigen verbündeten Mächte Frieden zu schließen. Jedenfalls erklärte Julian den König kraft apostolischer Autorität seines Eides entbunden. So wurde der Friedensbruch herbeigeführt, nachdem der Legat Wladislaw einen Eid bei seiner königlichen Ehre, bei'm christlichen Glauben, der h. Taufe und der Hoffnung auf das ewige Leben, bei der allerheiligsten Dreifaltigkeit, der glorreichen Jungfrau Maria und den heiligen ungarischen Königen Stephan und Ladislaus abgenommen hatte, noch in demselben Jahre den Krieg gegen die Türken wieder zu beginnen. Bei Varna wurde die entscheidende Schlacht geschlagen, welche gegen die Bundbrüchigen entschied; Cardinal Julian, welcher das christliche Heer begleitet hatte, entkam glücklich bis zur Donau; ein Walache, der ihn in einem Kahne über den Strom ruderte, sah Gold an ihm, erschlug ihn und warf den Leichnam in die Fluthen. Nach Andern ward er von den über die Folgen seines bösen Raths erbitterten Ungarn auf der Flucht ermordet;

Digitized by Google

nach noch Anderer Angabe wäre er, mit dem Kreuze die Christen in's Treffen führend, verwundet worden und an den Folgen seiner Verwundung im J. 1446 gestorben. — Schriften von Julian existiren nicht; in den Concilienakten finden sich seine Reden; die beiden in Betreff der Auflösung des Baseler Concils an den Pabst Eugen geschriebenen Briefe sind in dem Fasciculus Rerum expetend. (Col. 1535) p. 27. sq. abgedruckt.

Th. Pressel.

Julian von Eclanum, s. Pelagius und die Pelagianer.

Julianus, Flavius Claudius, seit seinem öffentlich erklärten Rücktritte zum Heidenthume der Abtrünnige (Apostata) genannt, der talentvollste Fürst aus dem Hause Constantins, in gewisser Hinsicht einer der größten Männer seiner Zeit, geboren im J. 331, war der Sohn des Julius Constantius, Bruders von Kaiser Constantin; er verlor seine Mutter schon einige Monate nach der Geburt. Noch ein härterer Schlag traf den kaum sechsjährigen Knaben, als er nach dem Tode Constantins im Jahre 337 in einem Aufstande der kaiserlichen Truppen seinen Vater nebst allen Angehörigen mit Ausnahme seines Bruders Gallus (aus des Vaters erster Ehe) verlor, und sicherlich selbst ein Opfer der grausamen Politik einer seiner Familie feindseligen Hofpartei geworden wäre, wenn ihn nicht seine zarte Jugend gerettet hätte (Liban. orat. I, 525. ed. Reiske; Socrat. II, 1; Sozom. V, 2). Nach diesem blutigen Auftritte, der in seiner Seele den tiefsten Eindruck zurückließ, erhielt Julian seine erste Erziehung und Bildung anfangs auf den von seiner Mutter ererbten Besitzungen, vorzüglich zu Nikomedien, der Hauptstadt Bithyniens, theils durch den redlichen und feingebildeten kaiserlichen Kämmerer Eutherius, theils durch den Eunuchen Mardonius, der ihn an Fleiß, Bescheidenheit und Mäßigkeit gewöhnte und zum eifrigen Lesen der alten griechischen Schriftsteller anleitete. Wahrscheinlich verdankte er es auch dem Einflusse dieser Männer, daß ihm der Kaiser die Erlaubniß ertheilte, nach Constantinopel zurückzukehren, wo er von dem Rechtsgelehrten Nikokles in der Grammatik und griechischen Literatur, sowie von dem Rhetor Ekebolius, einem eiteln Menschen von niederträchtiger Denkart, in der Rhetorik unterrichtet wurde und in kurzer Zeit so ausgezeichnete Fortschritte machte, daß er die Aufmerksamkeit des Volkes in einem hohen Grade erregte und dadurch wider seinen Willen dem argwöhnischen Kaiser Constantius Veranlassung gab, ihn in seinem vierzehnten Jahre aus der Hauptstadt zu entfernen. Um ihn von der Ansteckung des Heidenthums fern zu halten und an das Christenthum mehr zu fesseln, wurde er zugleich mit seinem Bruder Gallus auf die kaiserliche Burg Makella bei Cäsarea in Kappadocien gebracht und daselbst von 345 bis 351 unter strenger Obhut christlicher Aufseher und Lehrer ängstlich bewacht (Liban. orat. funebr. I, 525; Socrat. III, 1; Sozom. V, 2). Mit dem größten Eifer hielt man die beiden Jünglinge in dieser gewaltsamen Abgeschiedenheit von der Welt zu den äußerlichen Religionsübungen an, welche wohl die Einbildungskraft zu beschäftigen, aber nicht auf die Dauer eine christliche Gesinnung zu wecken vermochten. Selbst die Spiele derselben mußten den Karakter der Andachtsübungen tragen. So wird unter Anderem ausdrücklich erzählt, daß sie mit einander wetteiferten, auf dem Grabe des damals besonders verehrten vorgeblichen Märtyrers Mamas eine Kapelle aufzubauen. Indessen war doch diese Zeit für den wißbegierigen Julian nicht ganz verloren, da er, zum geistlichen Stande bestimmt, die dargebotene Gelegenheit benutzte, unter der Anweisung seiner Lehrer sich nicht nur von den Grundsätzen des Christenthums genauer zu unterrichten, sondern auch die heiligen Schriften fleißig zu lesen, so daß er es bald bis zum Range eines Vorlesers derselben in der Kirche brachte (Julian. ad Athen. p. 271; Sozom. V, 2; Socrat. III, 1; Theodor. III, 2). Der Ruf eines eifrigen Christen, den er sich auf diese Weise erworben hatte, verschaffte ihm nach einem sechsjährigen Aufenthalte im März 351 die Freiheit, indem der Kaiser Constantius auch ihm die Erlaubniß zur Rückkehr in die Hauptstadt ertheilte, als er sich durch die Verhältnisse des Reiches genöthigt sah, den schon in's Mannesalter getretenen Gallus zum Cäsar und Mitregenten zu erheben, um selbst gegen den Magnentius nach dem Abendlande unbehindert ziehen zu können

Digitized by Google

(Julian. ad Athen. p. 270; Gregor. Naz. III, p. 61; Liban. orat. I, p. 526). Unverweilt begab sich Julian nach Constantinopel, von wo ihn jedoch nach kurzem Aufenthalte sein Wissensdrang nach Nikomedien trieb, um daselbst die früher begonnenen philosophischen und rhetorischen Studien fortzusetzen und sich mit den Schriften des berühmten Libanius bekannt zu machen, mit denen er sich um so eifriger beschäftigte, da er bei seiner Abreise von Constantinopel hatte versprechen müssen, daß er die Vorträge dieses heidnischen Rhetors selbst nicht hören wollte. Indessen suchte er sich Abschriften derselben zu verschaffen, und der Geschmack, den er daran fand, brachte ihn nach und nach in eine nähere Verbindung mit der heidnischen Partei, an deren Spitze damals neben den Rhetoren die Neu-Platoniker in Kleinasien, besonders zu Pergamus, standen. Zugleich sammelte und studirte er hier mit unermüdetem Fleiße die Werke der älteren griechischen Schriftsteller, namentlich des Plato und Aristoteles, und suchte auf Reisen, die er von Nikomedien aus unternahm, die persönliche Bekanntschaft der vornehmsten Sophisten und Philosophen in allen bedeutenden Städten Vorderasiens, des alten Aedesius, Chrysanthius, Eusebius und Maximus, welche ihn in der Lehre der Neu-Platoniker unterrichteten und seiner Vorliebe für althellenische Philosophie und Religion stets neue Nahrung gaben. Besonders war es der in Ephesus lebende Maximus, welcher durch seine Redegabe und allerlei Gaukelkünste den stärksten Einfluß auf ihn ausübte und vorzüglich durch die Richtung auf das Magische im Neoplatonismus die Bekehrung des zwanzigjährigen Jünglings zum Hellenismus vollendete (Julian. Epist. 42 u. 51; Ammian. Marc. XXII, 51; Liban. oratt. I, 528; Gregor. Naz. orat. III, p. 61; Socrat. III, 1; Sozom. V, 2). Es ist kaum zu bezweifeln, daß sich Julian, von dem lebhaftesten Enthusiasmus für die alte griechische Literatur und Religion ergriffen, schon jetzt vom Christenthume, dessen Dogmen in der Form, in welcher sie ihm aufgedrungen wurden, seinem von Natur allen Glaubenszwang hassenden Geiste keineswegs genügten, offen würde losgesagt haben, wenn ihn nicht äußere Rücksichten von diesem Schritte zurückgehalten hätten. Denn sowie auf der einen Seite die grausame Behandlung, die er bisher von seinen christlichen Verwandten erfahren hatte, der schlechte Unterricht in den christlichen Religionswahrheiten, der blinde Eifer für eine Formelnrechtgläubigkeit und für kirchlichen Ceremoniendienst bei den meisten Geistlichen, die einen ganz andern Geist als den des Evangeliums in ihrem Leben offenbarten, endlich die maßlose Leidenschaft, welche unter den Lehrstreitigkeiten die Christen antrieb, sich gegenseitig wüthend zu verfolgen, sehr dazu beitragen mußten, ihn mit Verachtung und Haß gegen die christliche Religion zu erfüllen: so konnte es nicht fehlen, daß ihn auf der andern Seite die klug angewandte Beredtsamkeit der Lehrer der alten Literatur und Philosophie, und die ganze Beschaffenheit des seiner geistigen Individualität mehr zusagenden und nach seiner Ansicht für die römische Staatsreligion geeigneteren Hellenismus zu dem Heidenthume hinüberzog und an dasselbe fesselte.

Wie sehr Julian Ursache hatte, in Allem, was er dachte und that, höchst vorsichtig zu seyn, zeigte sich nur zu deutlich, als die ihm feindselig gesinnte Hofpartei im Dezember 354 die bei der gewaltsamen Ermordung seines durch unerhörte Ausschweifungen und Grausamkeiten immer verhaßter gewordenen Bruders Gallus in Antiochien ausgebrochenen Unruhen zu seinem Untergange zu benutzen suchte. Denn er wurde nicht nur unter dem Vorwande eines geheimen Einverständnisses mit Gallus zu Nikomedien in's Gefängniß gebracht, sondern sogar kurz darauf in der Mitte von Bewaffneten nach Mediolanum an den kaiserlichen Hof geführt (Julian. ad Atheniens. p. 272; Liban. orat. I, 530; Socrat. III, p. 144; Sozom. V, 2; Amm. Marc. XV, 2, 7). Zwar gelang es ihm hier, dem mißtrauisch gemachten Kaiser seine Unschuld zu beweisen und nach einer Haft von fast sieben Monaten durch die Fürsprache der Kaiserin Eusebia seine Freiheit zu erhalten; dennoch mußte er sich, um den ferneren Nachstellungen seiner Gegner bei Hofe auszuweichen, nach dem benachbarten Comum begeben, wo ihm zu seiner Freude bald die Erlaubniß ertheilt wurde, nach Bithynien zurückzukehren. Allein noch ehe er abreisen konnte, änderte der bethörte Kaiser auf die Nachricht von Unruhen, welche in Vorderasien ausgebrochen

Digitized by Google

seyn sollten, seine Ansicht eben so schnell wieder und ließ sich auf den Rath seiner Gemahlin bestimmen, dem Prinzen vorläufig, unter dem Namen eines Exils, Hellas zum Aufenthalte anzuweisen (Julian. ad Athen. p. 273 et 274; Orat. III, p. 118; Amm. Marc. XV, 2, 8). Julian sah in dieser kaiserlichen Bestimmung einen schon lange gehegten Wunsch erfüllt. Er wählte zu seinem Wohnorte die Stadt Athen, welche immer noch als der Sammelplatz der Gelehrten und als einer der Hauptsitze der wissenschaftlichen Bildung und des heidnischen Cultus betrachtet wurde. Im Sommer des Jahrs 355 daselbst angekommen, erwarb er sich in kurzer Zeit sowohl durch seine Kenntnisse und den Eifer, mit dem er sich den philosophischen Studien und den rhetorischen Uebungen widmete, als durch seine Bescheidenheit und sein unbefangenes, freundliches Wesen die Liebe aller Einwohner. Am liebsten war ihm indessen der Umgang mit den heidnischen Philosophen, Priestern und Hierophanten, welche ihn in die eleusinischen Geheimnisse einweihten, und kein Mittel unversucht ließen, seinen Eifer für das Heidenthum noch mehr anzuregen (Liban. I, 532; Zosim. III, 2, 1; Eunap. V, 52). Schon hatte sich in aller Stille eine starke heidnische Partei gebildet, deren geheime Hoffnung er wurde, als ihn der Kaiser im Anfange des Octobers unerwartet nach Mediolanum zurückrief, um ihm den Befehl über das Heer am Rheine zu übertragen, während er selbst die Ostgrenzen des Reiches gegen die Parther zu vertheidigen beabsichtigte. Daher fand Julian, so wenig er dies auch vermuthet hatte, eine scheinbar freundliche Aufnahme am Hofe, wurde am 6. November 355 zum Cäsar ernannt und mit einer Rede dem Heere als Stellvertreter des Kaisers im Westen des Reiches vorgestellt (Julian. ad Athen. p. 273, 274 et 277; Orat. III, p. 121; Liban. I, 532; Amm. Marc. XV, 8, 17).

Schon am 1. Dezember desselben Jahres trat Julian, nachdem er sich mit des Kaisers Schwester Helena vermählt hatte, die Reise nach Gallien an, wo er nicht nur die deutschen Völkerschaften, welche fortwährend das römische Gebiet auf den Rheingrenzen durch Raubzüge beunruhigten, züchtigen, sondern auch die tiefgesunkene Achtung vor den römischen Waffen wiederherstellen sollte. Um ihm diese schwierige Aufgabe noch mehr zu erschweren, band ihn der argwöhnische Kaiser, ungeachtet er ihn für das Jahr 356 zu seinem Amtsgenossen im Consulate ernannt hatte, in allen Unternehmungen an die Beschlüsse der Befehlshaber, umgab ihn mit heimlichen Spähern und traf noch andere Maßregeln, welche die Absicht, ihn zu Grunde zu richten, deutlich verriethen (Amm. Marc. XV, 8, 3; XVI, 11, 13; Liban. I, 534; Eunap. Maxim. I, 53; Socrat. III, 1, p. 145 ed. Vales.). Aber Julian bildete sich in dieser neuen und schwierigen Stellung schnell zu einem tüchtigen Feldherrn und Regenten aus und löste während der vier Jahre, die er in Gallien zubrachte, über Erwarten die ihm gewordene Aufgabe. Schon im Anfange des Jahrs 357 mußte ihm der Kaiser den wirklichen Oberbefehl des Heeres übertragen. Dennoch beobachtete Julian auch jetzt noch die größte Vorsicht und erbat sich in allen wichtigeren Unternehmungen, wenn es die Umstände nur irgend gestatteten, des Kaisers Rath und Befehl. Da er seine Zeit gewissenhaft zwischen der Sorge für sein Heer, der Verwaltung der Provinz und wissenschaftlichen Studien theilte, so gelang es ihm bald, durch seine musterhaft einfache Lebensweise, durch unverdrossene Theilnahme an allen Arbeiten und Gefahren, durch rechtzeitige Milde und theilnehmende Fürsorge eben so sehr die Liebe und Ergebenheit der Soldaten, als durch eine gerechte und einsichtsvolle Anordnung der bürgerlichen Verhältnisse die Achtung der Landeseingebornen zu gewinnen. Dabei that er alles Mögliche, um seine heidnische Denkart vor dem argwöhnischen Constantius geheim zu halten. Nur wenigen Männern, die in ihren religiösen Ansichten mit ihm übereinstimmten, und auf deren Treue er sich verlassen konnte, war es gestattet, an seinem heidnischen Cultus im Verborgenen Theil zu nehmen. Unter diesen war ein kenntnißreicher Staatsmann, Sallustius, welcher vom Kaiser mit Julian nach Gallien geschickt worden war, um dessen Schritte zu überwachen, später aber durch sein enges Anschließen an denselben Mißtrauen erregte und zurückgerufen wurde (Julian. ad Athen. u. Orat. 8; Eunap. vita Oribas.; Zosim. III, c. 9.).

Digitized by Google

Als der Kaiser die zuverläßigsten Truppen, unter dem Vorwande, sie auf dem beschlossenen Feldzuge gegen die Perser zu verwenden, zurückrief, wurde Julian von seiner Armee zum Augustus ausgerufen. Da Constantius, den Julian zu besänftigen suchte, jede Unterhandlung verwarf, nahm Julian die von den Soldaten ihm übertragene Würde an und rückte an der Spitze seiner Armee bis nach Unterpannonien vor, nachdem er noch im Jahr 361 am Epiphanienfeste zu Vienna dem christlichen Gottesdienste beigewohnt hatte (Amm. Marc. XXI, 7). Er stand in Dacien, als ihm die Nachricht überbracht wurde, daß Constantius auf seinem Zuge gegen die Perser am 3. Nov. 361 gestorben sey; dadurch wurde die Gefahr eines Bürgerkrieges vom Reiche abgewendet. Sogleich eilte Julian rasch durch Thracien über Philippopolis und Perinth nach Constantinopel, wo er am 11. December 361 auf's feierlichste empfangen den übrigen Theil des Winters zubrachte. Die erste seiner Regentenhandlungen bestand in der ehrenvollen Bestattung der aus dem Orient gebrachten kaiserlichen Leiche in der Kirche der Apostel, worauf er sogleich die Einsetzung eines außerordentlichen Gerichtshofes zur Untersuchung und zum Theil grausamen Bestrafung der bisherigen Rathgeber des Constantius, welche sowohl gegen ihn selbst als gegen seinen ermordeten Bruder Gallus feindselige Gesinnungen an den Tag gelegt hatten, folgen ließ. Sodann wandte er seine ganze Aufmerksamkeit auf die Verbesserung der Angelegenheiten des Reichs, schaffte eine Menge von Mißbräuchen ab und suchte am Hofe die Einfachheit früherer Zeiten wieder einzuführen. Vor Allem beschränkte er das Personal der sehr kostspieligen, drückenden und unbrauchbaren Hofhaltung, wodurch er zwar seinen Unterthanen eine Erleichterung verschaffte, aber zugleich auch der kaiserlichen Würde den nach orientalischen Begriffen nöthigen Glanz entzog, zahlreiche Familien in Mangel und Elend stürzte und seinen christlichen Gegnern Veranlassung gab, die plötzliche und rücksichtslose Entlassung so vieler Hofbeamten als eine Verfolgung ihrer Glaubensgenossen darzustellen (Amm. Marc. XXII, 4; Liban. orat. fun. I, p. 565; Socrat. III, 1, p. 146; Gregor. Naz. orat. III, p. 75; Sozom. V, 3; Theodor. III, 8). Ungeachtet Julian an eine Verfolgung der Christen damals gewiß noch nicht dachte, so gewann diese Anschuldigung doch dadurch eine größere Wahrscheinlichkeit, daß er sich von jetzt an mit Entschiedenheit auch öffentlich zu dem alten heidnischen Religionsglauben bekannte, welchem er seit zwölf Jahren insgeheim angehangen hatte. Zwar gestattete er allen Religionsparteien eine freie Ausübung ihres Cultus und ertheilte, diesem allgemeinen Duldungsdekrete gemäß, allen unter Constantin verbannten Geistlichen, mochten sie Arianer oder Athanasianer seyn, die Erlaubniß zur Rückkehr in ihre Heimath und in ihre früheren Stellen; aber er befahl auch gleichzeitig die Wiedereröffnung aller von seinen Vorgängern geschlossenen heidnischen Tempel, ließ mit großem Aufwande neue erbauen, stellte die Priester in ihre Würden, sowie die Opfer und glänzenden Festzüge wieder her, verwaltete selbst das Amt eines Pontifex maximus mit größerem Eifer als irgend einer seiner Vorgänger unter den römischen Kaisern und bemühte sich angelegentlich, gute Gebräuche und Einrichtungen der Christen in dem alten mit neuplatonischen Ideen und mystischen Vorstellungen vermischten Götterdienst zur Veredelung desselben einzuführen. In dieser Absicht stellte er Leser (*ἀναγνώσται*) an, welche nach Art der christlichen Geistlichen bei den Tempeln Vorträge halten sollten, und bestimmte beträchtliche Summen für die Armen, weil die Almosen, verbunden mit der Krankenpflege, zur schnellen Ausbreitung des Christenthums nach seiner Ansicht das Meiste beigetragen hatten (Julian. ep. 26, 52; Amm. Marc. XXII, 5, 2 et 3; Gregor. Naz. orat. III, p. 70; Socrat. III, 1; Sozom. V, 2 et 5; Philostr. VII, 4).

Ungeachtet Julian alle Mittel anwandte, das gesunkene Heidenthum wieder zu beleben, so genügte dies doch nicht, um demselben den Sieg über das Christenthum zu verschaffen. Darum versuchte er es, bald durch versteckte Angriffe, bald durch öffentliche Verordnungen dem Christenthume zu schaden. Wohl mag er, nach dem übereinstimmenden Zeugnisse christlicher und heidnischer Geschichtschreiber, schon bei der Zurückrufung der vertriebenen Bischöfe und Geistlichen zu ihren früheren Stellen im Stillen die Hoffnung gehegt

Digitized by Google

haben, daß die mit blinder Leidenschaft einander verfolgenden verschiedenen Parteien der Christen in ihrer Erbitterung sich gegenseitig aufreiben würden. Aber er ging noch weiter, indem er nicht nur seine Angriffe gegen einige Bischöfe, deren Einfluß ihm ein zu mächtiges Gegengewicht gegen seine Plane zu seyn schien, wie gegen den kräftigen Athanasius von Alexandrien, richtete, sondern auch eine Verordnung erließ, welche den Christen alle früher bewilligten Vorrechte wieder entzog, sie von allen Staatsämtern ausschloß und ihnen zugleich verbot, rhetorischen und grammatischen Unterricht zu ertheilen, der Jugend die alten griechischen und römischen Klassiker zu erklären und überhaupt an solchem Unterrichte öffentlicher Lehrer Antheil zu nehmen (Julian. epist. 42; Amm. Marc. XV, 4; XXII, 10; Socrat. III, 12 et 16; Sozom, V, 5, 5 et 18). Obgleich er im Ganzen zu grausamen und gewaltthätigen Maßregeln von Natur keineswegs geneigt war, so konnte es doch nicht fehlen, daß sowohl sein eigener Eifer für das Heidenthum, als die unbesonnene Dienstbeflissenheit mancher heidnischen Priester und Statthalter zu harten Bedrückungen und Verfolgungen, ja selbst zu Grausamkeiten gegen einzelne Christen Veranlassung gaben. Dies zeigte sich besonders während seines Aufenthaltes zu Antiochien im Sommer 362. Nachdem er sich in dieser Stadt, in welcher das Christenthum seit langer Zeit die herrschende Religion war, vergebens bemüht hatte, den alten heidnischen Cultus zu erneuern und die Christen zur Verleugnung ihres Glaubens zu bewegen, rief sein laut ausgesprochener Tadel und sein festes Auftreten gegen die durch Schwelgerei und Sittenverderbniß entarteten Einwohner sehr bald eine allgemeine Unzufriedenheit hervor, welche sich in rückhaltlosen Spöttereien der christlichen Bevölkerung über seine auffallende Persönlichkeit und eifrige Thätigkeit bei öffentlich dargebrachten Opfern Luft machte. Anfangs suchte der Kaiser zwar die in ihm aufsteigende üble Laune mit philosophischem Gleichmuthe zu unterdrücken und beschränkte seine Rache darauf, eine satirische Schrift unter dem Titel „*Misopogon* oder der Barthasser" gegen die Antiochener, und ein ausführliches Werk gegen das Christenthum auszuarbeiten und bekannt zu machen, gleichzeitig aber auch die Juden, deren Glauben und Cultus er als alte, ursprüngliche Volksreligion achtete, durch große Geldbewilligungen zum Wiederaufbau des Tempels in Jerusalem zu ermuntern, um die Weissagung des Stifters der christlichen Religion zu Schanden zu machen *).

Da indessen die Einwohner von Antiochia, durch dies Alles nur noch mehr gereizt, ihre Spöttereien fortsetzten, und eine zufällig entstandene Feuersbrunst, welche den prachtvollen Tempel des Apollo Daphnicus in der Nähe der Stadt zerstörte, von den heidnischen Priestern der Rachsucht der Christen zugeschrieben wurde, so ernannte der Kaiser absichtlich den ihm ergebenen Heiden Sallustius zum Präfekten der Provinz, um die Schuldigen mit Strenge zu strafen, und er würde unfehlbar bei seiner immer bitterer gewordenen Stimmung später eine harte Verfolgung gegen die Christen verhängt haben, wenn ihn nicht wenige Monate nach diesen Vorgängen der Tod in einer Schlacht gegen die Perser ereilt hätte. Von der Lanze eines feindlichen Reiters schwer verwundet, starb er, noch nicht 32 Jahre alt, in der Nacht vom 26. zum 27. Juni 363, nachdem er kurz vorher von seinen Getreuen einen rührenden Abschied genommen und sich in bewunderungswürdiger Fassung und Gemüthsruhe mit den Philosophen Maximus und Priscus über die Erhabenheit der Seele unterhalten hatte.

Sobald die Soldaten den sich zum Christenthume öffentlich bekennenden Obersten Jovian auf den erledigten Kaiserthron erhoben hatten, wurden über Julian die verschiedensten Stimmen laut. Während seine zahlreichen christlichen Gegner vor Freude

*) Doch kam das unternommene Werk trotz der aufgewandten Kosten nicht zu Stande, weil große Feuermassen, welche aus den aufgegrabenen Fundamenten hervorbrachen, die begonnenen Arbeiten wieder zerstörten und die Arbeiter vertrieben. Vergl. Amm. Marc. XXIII, c. 1. Julian. epist. 25; Gregor. Naz. orat. IV.; Chrysost. homil. III. adversus Judaeos; Socrat. III, 20; Sozom. V, 22; Theodor. III, 15.

Digitized by Google

über seinen Tod jubelten (vergl. Gregors zwei Reden wider Julian und Theodoret. III, 28.), betrauerten ihn seine Freunde und Anhänger mit aufrichtigem Schmerze, und selbst ehrenhafte Feinde, welche unbefangen zu urtheilen im Stande waren, versagten ihm nicht die offene Anerkennung seiner Tüchtigkeit. (Liban. I, p. 613 u. 625; Amm. Marc. XXV, 6, 6; Zosim. III, 34, 3.) Die vortrefflichen Anlagen seines Geistes und Karakters, mit denen er von der Natur ausgestattet war, bewährte er nicht nur durch seine eiserne Willenskraft, seinen entschlossenen Muth, seine außerordentliche Tapferkeit und seine rastlose, stets auf das Bessere gerichtete Thätigkeit, sondern auch durch seine Gerechtigkeit und Uneigennützigkeit, seine musterhafte Keuschheit und seine sich stets gleichbleibende Einfachheit, Abhärtung und Mäßigkeit in allen Sinnengenüssen. Dabei fehlten ihm nicht die weicheren und sanfteren menschlichen Gefühle; er zeigte sich überall wohlwollend und treu gegen seine Freunde, großmüthig und versöhnlich selbst gegen seine bittersten Feinde, sowie gutmüthig, freundlich und freigebig gegen Nothleidende und Hülfebedürftige. Doch artete zuweilen sein fester Wille in Eigensinn und allzu großes Selbstvertrauen, sein Streben nach Auszeichnung in Eitelkeit und Ruhmsucht, seine Menschenfreundlichkeit und Volksthümlichkeit in tadelnswerthe Popularitätssucht aus.

Mit diesen Karaktereigenschaften verband Julian viel Geist und Witz, welche er mit unermüdetem Fleiße und unersättlicher Wißbegierde ausbildete und als Schriftsteller geltend machte. Wie er jedoch überall von dem Karakter und Geschmacke seiner Zeit abhängig war, so vermochte er sich auch in seiner literarischen Thätigkeit nicht von dem sophistischen und rhetorischen Elemente, welches seine Zeitgenossen beherrschte, loszusagen. Seine kleineren und größeren Schriften, welche er meistens in den Stunden der Erholung von ernsten Studien und Staatsgeschäften ausarbeitete, zeichnen sich zwar durch geistreiche Auffassung, Lebendigkeit und Wärme der Darstellung, sowie durch eine große Belesenheit in den klassischen Schriften des Alterthums aus; leiden aber zugleich an leeren Antithesen, breiten Uebertreibungen, gesuchten Anspielungen und geschrobenen Wortspielen, die ihr Verständniß oft erschweren. Die vollständig erhaltenen Schriften Julians bestehen aus zehn Reden von theils epideiktischem, theils hymnologischem Karakter, aus einer Sammlung von 83 Briefen sehr verschiedenen und mannigfaltigen Inhalts (am vollständigsten von L. H. Heyler, Mainz 1828. 8. herausgegeben), und aus zwei Satiren, von denen die eine: *Καίσαρες ἢ συμπόσιον* eine sehr anziehende und witzige, mit Anspielungen aller Art reich ausgestattete Darstellung der Tugenden und Laster der früheren Kaiser bei einem Gastmahle der Götter enthält, die andere: *Μισοπώγων*, der Barthasser, mit Bitterkeit die Einwohner von Antiochien zurechtweist, indem er die gegen ihn von denselben vorgebrachten Vorwürfe und Ausstellungen aufzählt und als scheinbar berechtigt persiflirt, dann aber den Antiochenern ihr zügelloses Leben, ihre schlechte Hausordnung und Kinderzucht in kräftigen Worten vorhält. Unter den nur noch in Bruchstücken vorhandenen Schriften des Kaisers war ohne Zweifel die gegen die Christen (*κατὰ χριστιανῶν*), welche nach des Hieronymus Angabe aus 7 Büchern bestand, bei weitem die bedeutendste. Zu ihrer Widerlegung verfaßte der Kirchenvater Cyrillus sein dem Kaiser Theodosius II. gewidmetes Werk gegen Julian in 10 Büchern, in welchem er zwar einzelne Stellen seines Gegners wörtlich anführt, im Ganzen aber von den Ansichten desselben nur einen höchst unvollständigen Auszug gibt. Alles, was sich von Julians Schrift erhalten hat, ist von dem Marquis d'Argens gesammelt und griechisch mit einer französischen Uebersetzung in dessen Defense du Paganisme par l'empereur Julien en Grec et en Français, avec des dissertations et des notes pour servir d'éclaircissement au texte et pour en eviter les erreurs. Berlin 1764. ed. 3. 1769. 8. herausgegeben. (Vergl. Gieseler's Kirchengesch. Th. I., S. 319 der 2. Aufl.) Der Werth dieser Bruchstücke für die Geschichte der christlichen Kirche wird dadurch noch erhöht, daß weder von des Apollinaris *λόγος ὑπὲρ ἀληθείας κατὰ Ἰουλιανοῦ* (Sozom. V, 18), noch von den Widerlegungsschriften des Photius (Phot. Epit. 187) und des Philippus von Sida in Pamphylien (Socrat. VII, 27.) irgend Etwas auf uns gekommen ist.

Digitized by Google

Die vom Cyrillus mitgetheilten Einwendungen und Angriffe Julians gegen die Christen stützen sich entweder auf verkehrte und unhaltbare Beweisgründe, oder sie sind nur gegen Nebendinge und Aeußerlichkeiten des damaligen Christenthums gerichtet, ohne den unverfälschten Geist und Karakter des Evangeliums zu berücksichtigen; wie denn überhaupt dem Kaiser, seinem ganzen Bildungsgange nach, der göttliche und reinsittliche Gehalt der christlichen Religion fremd bleiben mußte, obgleich er in seiner Jugend die schriftlichen Urkunden derselben kennen gelernt und gelesen hatte. So machte er — um hier wenigstens einige Beispiele zum Beweise des Gesagten anzuführen — dem Christenthume den Vorwurf, daß es sich nicht zuerst unter den Mächtigen und Weisen der Welt verbreitet habe, daß es eine Religion für alle Völker, sowie für alle Stände und Lebensarten der Menschen seyn wolle, und daß die Taufe alle Sünden der Seele vertilgen solle, da sie doch nicht einmal den Aussatz, das Podagra, die Warzen und andere größere oder kleinere Mängel des Leibes hinwegzunehmen vermöge. Ebenso wirft er den Christen vor, daß sie das vom Himmel gefallene, von jeher für heilig gehaltene Ancile, welches der Stadt Rom und dem römischen Reiche ewigen Schutz zusichere, verlassen hätten und statt dessen das Holz des Kreuzes verehrten; daß sie sich selbst von den Worten Christi entfernten, indem sie den Märtyrern eine Verehrung erwiesen, von der sich in den Schriften des Neuen Testamentes nichts fände; daß sie sich auf deren Gräbern herumwälzten oder auf denselben schliefen, um auf diese Weise magische Künste zu treiben und prophetische Träume zu erhalten; endlich, daß sie das Beste aus dem Judenthume und Heidenthume weggelassen und das Schlechte aus beiden mit einander verschmolzen und in ihre Religion aufgenommen hätten.

Wie wenig Julian im Stande war, die christlichen Religionswahrheiten ihrem Inhalte nach unverfälscht und richtig aufzufassen, verrieth er auch dadurch, daß er mehrere unvereinbare Gegensätze in den Lehren des Neuen Testamentes zu finden glaubte und vorzüglich in der Lehre von dem alleinigen Gott als höchstem Wesen und von der Gottheit Christi Widersprüche nachzuweisen suchte. Aber er verwickelte sich selbst dabei in einen auffallenden Widerspruch, indem er an einer Stelle sagt, daß weder Paulus noch ein anderer der Evangelisten Jesus Gott zu nennen gewagt, vielmehr Johannes es erst später versucht habe, insgeheim auf eine künstliche Weise die Lehre von der Gottheit Christi einzuschieben, nachdem er gehört, daß in den hellenischen und italienischen Städten schon viele Menschen von diesem Aberglauben angesteckt wären und die Gräber des Petrus und Paulus insgeheim verehrt würden; während er an einer anderen Stelle in der Taufformel, welche er doch durchaus nicht für einen fremdartigen Zusatz zu den Evangelien hielt, eine Aufforderung zur Anbetung Christi und die Lehre von drei göttlichen Wesen findet. Ebenso beschuldigt er den Apostel Paulus in der Lehre von Gott nicht nur eines Schwankens zwischen dem Universalismus und Particularismus, sondern auch eines Widerspruches theils mit sich selbst, insofern er bald die Juden allein das Erbtheil Gottes nenne, bald die Heiden überrede, daß Gott nicht bloß der Gott der Juden, sondern auch der Gott der Heiden sey*); theils mit der Lehre Christi, wenn er behaupte, daß die Beobachtung des mosaischen Ceremonialgesetzes nicht nöthig sey, da doch Christus auch das geringste Gebot für verbindlich erklärt, und in der Bergpredigt ausdrücklich gesagt habe, er sey nicht gekommen, das Gesetz aufzulösen, sondern es zu erfüllen (vergl. Neanders K.-Gesch. Bd. II, Abth. 1, S. 120—127 der 1. Ausg.).

Bei einer solchen oberflächlichen und mangelhaften Auffassung des Christenthumes,

*) „Wie ein Polyp," sagt er wörtlich, „ändert Paulus seine Lehren von Gott. Bald nennt er die Juden allein das Erbtheil Gottes, bald überredet er die Heiden, daß Gott nicht bloß der Gott der Juden, sondern auch Gott der Heiden sey. Man muß billig Paulus fragen: Wenn Gott nicht allein der Gott der Juden, sondern auch der Gott der Heiden war, warum sandte er den Moses, das Gesetz, die Propheten und die Wunder der Märchen den Juden allein?" Vergl. Cyrill. contra Julian. lib. III, pag. 106.

Digitized by Google

das ihm überdies nach den Erfahrungen, die er frühzeitig unter den Christen seiner Zeit machte, nur als ein Gewebe spitzfindiger Begriffsformeln und als ein Gottesdienst der Heuchelei und eines sklavischen Gehorsams erschien, mußte Julian, seinem ganzen eigenthümlichen Wesen nach, um so mehr den Vorsatz fassen, die schöneren Zeiten des Alterthums zurückzuführen und das durch die Lehren des Neuplatonismus veredelte Heidenthum wieder zur Staatsreligion zu erheben, da er von Jugend auf mit den Schätzen hellenischer Bildung vertraut, durch die Künste und Thaten der Vorfahren für das Große, Edle und Schöne entflammt und durch das Studium der Philosophie im Selbstdenken geübt war. Gleichwohl beobachtete er bei der Ausführung dieses Vorsatzes anfangs eine seinen philosophischen Grundsätzen entsprechende Toleranz, und wurde erst dann aus einem Gegner des Christenthums ein Verfolger der Christen, als diese ihn durch ihren Widerstand reizten. Aber eben das hartnäckige und immer stärker hervortretende Widerstreben des größten Theils seiner Unterthanen hätte ihn davon überzeugen sollen, daß er seine Zeit verkannte und durch die Verleugnung der längst herrschend gewordenen christlichen Religion einen politischen Fehler beging, für den er noch würde hart haben büßen müssen, wenn die Vorsehung ihm ein längeres Leben verliehen hätte.

Quellen: *Juliani* opera ed. Spanheim. Lps. 1696. *Ammianus Marcellinus* ed. Wagner et Erfurdt. Lps. 1808. *Zosimus* ed. Reitemeyer. Lps. 1784. *Libanius* ed. Reiske, 4 voll. Altenb. 1791—97. *Mamertini* Panegyricus in Julianum Imperatorem. *Eunapius* ed. Boissonade, Amstelod. 1822. *Gregorii Nazian.* in Julianum invectivae duae. — Die alten Kirchenhistoriker: *Socrates*, *Hermias*, *Sozomenus* und *Theodoretus*. — Neuere Schriftsteller: *Tillemont*, Histoire des Empereurs Romains, Bd. V, S. 483—576; Gibbon, Gesch. des Verfalls u. Untergangs des röm. Reichs, übers. von Schreiter, Th. 5 u. 6; A. Neander, Julian und s. Zeitalter. Lpz. 1812; dessen Allgem. Gesch. der christlichen Religion u. Kirche, Bd. II, Abth. 1. — *Henke*, de theolog. Juliani. Helmst. 1777. 4.; *van Herverden*, de Juliano relig. christ. hoste eodemque vindice. Lugd. 1827; Wiggers Julian der Abtr. in Illgens Zeitschr. 1837, Bd. VII, Heft 1; *Schulze*, de philos. et moribus Juliani, Strals. 1839; Weißenborn u. Danz in der Allg. Encykl. d. W. u. K. Th. 27, S. 221—244; Teuffel in Pauly's Encykl. des klass. Alterth. Bd. IV, S. 401—416.

G. H. Klippel.

Julius Africanus, christlicher Chronograph des 3. Jahrhunderts, war nach Suidas (s. v. Africanus) ein geborener Lybier, hatte aber seinen gewöhnlichen Aufenthalt zu Emmaus (später Nikopolis) in Palästina. Suidas gibt ihm auch den Beinamen Sextus. Von seinem Leben ist nur wenig bekannt. *Eusebius* (h. e. VI, 31.) erzählt, daß er, um Heraclas, den Vorsteher der alexandrinischen Katechetenschule, zu hören, eine Reise nach Alexandria gemacht habe, wie daß er von den Einwohnern der verfallenen Stadt Emmaus zum Abgeordneten an den Kaiser Heliogabalus gewählt worden sey, um die Wiederherstellung ihrer Stadt von diesem Kaiser auszuwirken, was ihm auch gelang (cf. Hieronym. de vir. illustr. c. 63.). Er war ein Freund des Origenes, und da Julius diesen in seinem an ihn gerichteten Brief, obwohl er bereits 50 Jahre zählte, mit dem Namen «Sohn» anredet, so schloß man, Julius müsse im J. 238 bereits ein hochbejahrter Greis gewesen seyn; ebenso führte der Ausdruck «College» zu der Vermuthung, Julius sey vielleicht Priester gewesen. Seine Blüthezeit fällt nach Hieronymus in die Regierungsjahre des Kaisers Heliogabalus und Alexander Severus. Ueber die Zeit seines Todes fehlen sichere Nachrichten. Er stand bei den Alten im Ruf ausgezeichneter Gelehrsamkeit. Er ist bekannt als der erste Verfasser einer christlichen Weltgeschichte, Chronographia oder de temporibus in fünf Büchern, denen Eusebius große Genauigkeit nachrühmt. Das Werk begann mit der Schöpfung der Welt und ging bis in's dritte Jahr der Regierung des Heliogabalus (221 n. Chr.). Eusebius und die nächstfolgenden Historiographen haben dieses Werk viel benützt, und diesem Umstande verdanken wir es, daß uns, nachdem das vollständige Werk verloren gegangen ist, wenigstens noch Bruchstücke (bei Gallandi gesam-

Digitized by Google

melt) gerettet worden ſind. Neander (K.Geſch. I, 3. S. 805) glaubt, das Werk ſey wohl von einem apologetiſchen Zwecke ausgegangen. Julius iſt ferner bekannt durch zwei Briefe, von denen der eine an Origenes, der andere an einen gewiſſen Ariſtides gerichtet iſt. Zu erſterem gab Veranlaſſung, daß Origenes bei einer in Gegenwart des Africanus gehaltenen Unterredung die Geſchichte der Suſanna nach der Autorität der alexandriniſchen Verſion als eine ächte zu dem Daniel gehörende Schrift citirt hatte. Africanus äußerte ihm hierüber mit achtungsvollem Ton und großem Scharfſinn ſein Befremden und bat ihn um weitere Erörterungen. Origenes antwortete ihm von Nicomedien aus in einem ausführlichen Schreiben. Der zweite Brief an Ariſtides handelt von der Auflöſung der Differenz zwiſchen den Geſchlechtsregiſtern Jeſu bei Matthäus und Lukas. Er bekämpft darin diejenigen, welche behaupteten, es ſeyen nur deßhalb dieſe verſchiedenen Geſchlechtsbücher ausgegeben worden, um auf dieſe Weiſe die Wahrheit anſchaulich zu machen, daß Chriſtus zugleich König und Hoheprieſter ſey, als vom königlichen und prieſterlichen Geſchlechte ſtammend. Hiebei erklärt er ſich entſchieden gegen die Theorie von einer fraus pia: »Fern ſey es, daß eine ſolche Meinung in der Kirche Chriſti herrſchend werden ſollte, etwas Falſches ſey zum Preiſe Chriſti erſonnen.« Die von ihm verſuchte, angeblich auf Traditionen, die Familienverwandte Jeſu ihm mitgetheilt, geſtützte Ausgleichung iſt bekannt; Euſebius (h. e. I, 7.) hat ſie in einem Bruchſtück dieſes Schreibens aufbewahrt. Sie beruht auf der Leviratsehe, die, laut jener Ausſagen, in eben dieſem vorliegenden Falle ſtattgefunden haben ſolle, und wornach Joſeph Jakobs natürlicher und Heli's Pflichtſohn aus einer und derſelben Gattin geweſen wäre. — Euſebius, Photius und Suidas legen unſerem Chronographen noch ein Werk (in 24 Büchern) bei, das eine Art von literariſchem Quodlibet nach Art der damaligen unwiſſenſchaftlichen Polyhiſtorie enthielt, zumeiſt mediciniſchen und naturwiſſenſchaftlichen Inhalts, κεστοί überſchrieben. Nach Suidas hätte der Verfaſſer darin Anleitung gegeben, Krankheiten durch gewiſſe Wortformeln, Zaubermittel u. dgl. zu heilen. Da ein ſolcher Inhalt aber ſich nicht mit den Einſichten und Grundſätzen reimen zu laſſen ſcheint, welche wir dieſem Mann nach dem ſonſt Bekannten zuſchreiben müſſen, ſo meinte Dupin, die Angabe beruhe auf einem Irrthum, indem Julius Africanus mit einem Sextus Africanus verwechſelt worden ſey, und das um ſo mehr, als die betreffende Stelle bei Euſebius ſchon deßwegen verdächtig ſey, weil ſie ſich in Rufin's Ueberſetzung nicht finde. Da aber dieſe Gründe gegen die Zeugniſſe der genannten Autoren zu wenig Gewicht haben, ſo wäre es das Natürlichſte, mit Neander anzunehmen, daß Africanus dieſes Werk, ehe ſich noch ſeine Denkart zu einer entſchieden chriſtlichen ausgebildet, geſchrieben hätte. Endlich werden dem Africanus von Handſchriften die Märtyrerakten der heil. Symphoroſa und vom Abte Tritenheim mehrere Tractate de trinitate, de circumcisione, de Attalo, de Pascha, de Sabbato zugeſchrieben, die aber entſchieden nicht ihm, ſondern dem römiſchen Presbyter Novatian angehören. Vgl. Möhler, Patrologie I. S. 577—580. *Routh*, Rel. sacr. II. p. 108 sqq. *Gallandi*, Biblioth. II. Th. Preſſel.

Julius I—III., Päbſte. Julius I., ein Römer, wurde nach einer viermonatlichen Vakanz des biſchöflichen Stuhles als Nachfolger des Marcus († 7. Oct. 336) am 6. Februar 337 gewählt und verwaltete dieſes Amt bis zu ſeinem Todestag den 12. April 352. Von ſeiner Wirkſamkeit iſt uns nicht viel mehr aufbewahrt, als ſofern dieſelbe auf die athanaſianiſchen Streitigkeiten ſich bezog. Julius nahm ſich mit aller Energie des von der herrſchenden Partei der orientaliſchen Kirche ſeines Amtes entſetzten Athanaſius an, und als die Synode von Antiochien Abgeordnete an Julius ſandte, welche demſelben die Beſchuldigungen gegen Athanaſius vortrugen, und dieſen einige Aeußerungen entfallen waren, welche der römiſche Biſchof wenigſtens ſo deuten konnte, als ob ſie an die Entſcheidung einer neuen zahlreicheren Synode appellirt hätten, nahm dieſer dieſe Appellation mit beiden Händen an, und erließ an beide Parteien die Aufforderung, durch ihre Abgeordneten ihre Sache vor einer unter ſeinem Vorſitz zu verſammelnden Synode vorzutragen. Aber den Orientalen war es gar nicht in den Sinn gekommen, dem römiſchen

Digitized by Google

Bischof ein oberrichterliches Ansehen einzuräumen (vgl. Epist. Synodalis Syn. Sardicensis ad Donatum b. Mansi III, p. 136). Sie erklärten dem Julius, er solle nicht glauben, daß er deshalb mehr sey als andere Bischöfe, weil er als Bischof einer größeren Stadt vorstehe; zwar seyen sie sehr beleidigt, wollen aber doch die Gemeinschaft mit Julius fortsetzen, wenn er die Absetzung der von ihnen Verurtheilten und die Einsetzung der von ihnen an die Stelle Jener eingeweihten Bischöfe genehmige. Julius hielt die Synode ohne die Orientalen und dieselbe erkannte Athanasius als rechtmäßigen Bischof an. Julius zeigte dieses den Orientalen Namens der in Rom versammelten Synode in einem Schreiben an, in welchem er zugleich mit großer Feinheit auf den ihm gemachten Vorwurf so antwortete (§. 6.): »Wenn Ihr in der That meinet, die Würde aller Bischöfe sey gleich, und man dürfe sie nicht nach der Größe der Stadt bemessen, so wäre es doch seltsam, daß sie von kleinern Städten, die ihnen durch Gott zu Theil geworden wären, in größere sich versetzen ließen.« An der Synode von Sardica nahm Julius durch seine Legaten Theil; als aber die Orientalen Sardica verließen und abgesondert zu Philippopolis tagten, ward er von diesen excommunicirt. Als im Jahr 349 Athanasius nach Alexandrien zurückkehren durfte, übersandte Julius den Alexandrinern ein eigenes Schreiben, worin er ihnen Glück wünschte. Dieses und das oben erwähnte Schreiben des Julius sind allein von seinen Schriften auf uns gekommen (vgl. *Socrates*, Hist. eccl. II, 23. Athan. Apol. 2, p. 770). Julius starb den 12. April 352. An diesem Monatstag feiert die katholische Kirche sein Gedächtniß. Mit Unrecht gibt die morgenländische Kirche Julius als Verfasser einer ihrer Liturgieen aus.

Julius II., geboren in dem Flecken Albezzola bei Savona, war ein Sohn Raphaels della Rovere, der ein Bruder von Sixtus IV. war. Letzterer beförderte seinen Neffen schnell zu hohen Würden, gab ihm zuerst das Bisthum zu Carpentras und ernannte ihn 1471 zum Cardinal von St. Peter ad vincula. Von dem Pabst Alexander VI. angefeindet, begab sich Julius nach Frankreich und begleitete den König Karl bei seinem Feldzug gegen Neapel. Am 31. Octbr. 1503 ward er mit Hilfe seiner Reichthümer einstimmig zum Pabste gewählt. In der That brauchte das damals so zerrissene, von Fremden zur Beute ausersehene Italien einen so thatkräftigen, kriegerischen Mann, und so bald wir Julius als weltliches, und nicht als kirchliches Oberhaupt betrachten, wird das Urtheil über ihn ein sehr anerkennendes, rühmliches seyn müssen. Gleich nach seiner Erhebung richtete er sein Hauptaugenmerk darauf, die Romagna gegen Venedig zu vertheidigen und in den Besitz der borgianischen Besten zu gelangen. Im August 1506 rückte er selbst an der Spitze von 24 Cardinälen und von 400 Gensdarmen gegen Perugia, das sich ihm ergab, und am 11. Nov. zog er triumphirend in Bologna ein, dessen Freiheiten er bestätigte und dessen Verfassung er neu ordnete. Gegen die Republik Venedig, welche die östlichen Grenzstädte nicht herausgeben wollte, trat er der am 10. Dcbr. 1508 geschlossenen Ligue von Cambray bei und half sie mit geistlichen und weltlichen Waffen bekämpfen. Am 27. April 1509 schleuderte er gegen die Republik, ihre Behörden und Bürger den Bannstrahl, indem er ihr noch eine Frist von 24 Tagen zugestand, ob sie etwa das der Kirche Geraubte wiedererstatten wollte. Nach dieser Frist sollte Venedig und sein ganzes Gebiet und jeder Ort, der einem Venetianer Zuflucht gewähre, unter dem Interdict, und alle Venetianer für Feinde des christlichen Namens zu achten seyn, Jedem preisgegeben und zur Sklaverei verdammt. Als endlich Venedig, um den übermächtigen Bund zu trennen, dem Pabste nachgab, dagegen versprach, die geistliche Gerichtsbarkeit nicht weiter zu beschränken und allen päbstlichen Unterthanen freien Handel und freie Schifffahrt auf dem adriatischen Meer zuzugestehen, sagte Julius, den Verbindlichkeiten, die er gegen Ludwig XII. und Maximilian eingegangen hatte, zum Trotz, die Aufhebung des Bannes zu (20. Febr. 1510), und trat nun den Franzosen und ihrem Bundesgenossen Alphons, Herzog von Ferrara, feindlich gegenüber. Den König von Frankreich erklärte er (3. Juli 1510) Neapels verlustig und belehnte mit diesem Reich ausschließlich Ferdinand den Katholischen. Im folgenden Monat (9. August) erließ er gleichfalls eine Bulle gegen Al-

Digitized by Google

phons, in welcher er diesen aller Würden und Ehren verlustig erklärte, dessen Unterthanen vom Eid der Treue lossprach und ihnen befahl, die Waffen gegen ihn zu erheben, der vom Fluch der Kirche getroffen sey. Ehe Julius diesen Schritt that, hatte er mit Venedig, Spanien, England und den Eidgenossen einen heiligen Bund geschlossen. Ein gichtbrüchiger Greis stürzte er sich in alle Mühen und Gefahren eines Winterfeldzugs, und im J. 1512 gelang es ihm mit Hülfe seiner Bundesgenossen, Frankreich über die Alpen zurückzuwerfen. Um St. Peters Schwert auch mit geistlichen Waffen zu bekämpfen, hatte Ludwig XII. durch einige abtrünnige Kardinäle ein allgemeines Concil nach Pisa berufen (5. Nov. 1511); allein dasselbe, fast nur aus französischen Prälaten bestehend, entbehrte allen Nachdrucks; nachdem es in seiner letzten Sitzung (21. April 1512) die Suspension über Julius ausgesprochen hatte, zerstreuten sich die meisten Väter aus Furcht vor den Schweizern, und der Versuch, die Synode, erst in Asti, dann in Lyon fortzusetzen, mißglückte ganz. Im Gegensatz von Pisa berief Julius, gemäß dem Versprechen, das er bei seiner Wahl zum Pabst ablegen mußte, auf den 19. April 1512 ein ökumenisches Lateranconcilium. Aber ehe die Synode etwas Weiteres beschlossen hatte als die Vorladung Frankreichs wegen der pragmatischen Sanction und die Verfluchung jeder Simonie bei der Pabstwahl, ward Julius von einem Anfangs unbedeutenden Fieber befallen, das aber bald gefährlich wurde. Der Pabst benützte noch die wenigen ihm übrigen Tage, dem Herzog von Urbino die Vicarie von Pesaro durch das Cardinalscollegium bestätigen zu lassen und einige kirchliche Anordnungen zu treffen und starb (am 21. Februar 1513) unter unermeßlichen Entwürfen. Ganz geheim hatte er dem Kaiser die Rechte des Reichs auf Siena für 30,000 Ducaten abgekauft, in der Absicht, den Herzog von Urbino damit zu belehnen; um 40,000 Ducaten sollte ihm Modena von Maximilian überlassen werden. Zugleich wollte er die Lucchesser, die sich eines Theils der Garfagnana gegen Alphons bemächtigt hatten, bekriegen und hoffte auch die Medici wieder aus Florenz zu vertreiben. Alles aber sollte nur dem Hauptplan seines Lebens dienen, mit Hülfe der Schweizer allmählig alle anderen Barbaren aus Italien zu vertreiben. Kein Wunder, daß dem heldenmüthigen Mann in Italien unsterblicher Nachruhm folgte, während ihn jenseits der Alpen bittere Strafreden und heitere Satyren trafen. Ranke sagt von ihm: »Seine edle Seele war voll hoher und für ganz Italien dringender Plane« und Leo: »Bei allen Schwächen und Leidenschaften gehört dieser Pabst doch unter die edelsten Karaktere des damaligen Italiens.« Zu seinem Ruhm verdient auch dieses noch bemerkt zu werden, daß der kriegerische Mann im großartigsten Sinn alle Künste des Friedens ehrte, wie er denn die Bibliothek der Jacobiner, deshalb bibliotheca Julia genannt, sehr vergrößerte und den Grundstein zur neuen Peterskirche legte.

Julius III. Am 7. Febr. 1550 wurde der Kardinal Johann Maria Giocci zum Pabste gewählt, der sich den Namen Julius III. beilegte und am 22. Febr. krönen ließ. Er war aus Monte S. Sovino im Aretinischen gebürtig, im J. 1536 von Paul III. zum Kardinal erhoben worden und hatte sich beim Tridentiner Concil als päbstlicher Legat den Ruhm eines der Geschäftsführung vollkommen kundigen Manns erworben. Auf dem päbstlichen Stuhl angelangt, war er mehr mit seiner reizenden Villa, als mit der Kirche beschäftigt und überließ die Amtsgeschäfte dem Cardinal Crescentio. Den Drohungen und Lockungen des Kaisers gab er mit Widerstreben nach und ließ die in Bologna entlassene Synode am 1. Mai 1551 in Trient fortsetzen. Den Jesuiten war er sehr gewogen, und stellte deren Gesellschaft nicht nur den Universitäten an die Seite, sondern befreite sie auch von manchen Schwierigkeiten, die ihr auf verschiedenen Universitäten gemacht wurden (Bulle vom 22. Oct. 1550). Im Uebrigen war seine Regierung sehr unthätig. Gerechten Tadel hat er sich durch seine müßige Ueppigkeit, seinen Nepotismus und insbesondere durch seine erste Cardinalsernennung (später ernannte er auf einmal 14 Cardinäle!) zugezogen, indem er einen kaum 16jährigen Jüngling von geringer Abkunft, der im Hause des Cardinals del Monte Affenwärter gewesen war, zum Cardinal machte. Als sich die übrigen Cardinäle über diese Wahl beim Pabste beschwerten, antwortete er

Digitized by Google

ihnen: „Was für Tugenden und Verdienste habt Ihr denn an mir gefunden, wodurch Ihr hättet bewogen werden können, mich zur päbstlichen Würde zu erheben?“ Julius III. starb am 23. März 1555 in Folge seines ausschweifenden Lebens. Kurz vor seinem Tode hatte er noch den Cardinal Morone als seinen Legaten auf den Augsburger Reichstag abgesandt. Th. Pressel.

Julius Echter von Mespelbrunn, Fürstbischof zu Würzburg und Herzog von Franken, ward am 18. März 1545 geboren zu Mespelbrunn im Hochstift Mainz. Sein Vater war kurfürstlich Mainzischer geheimer Rath und Oberamtmann zu Diepurg. Schon nach seinem zehnten Lebensjahre wurde er zu Würzburg als Domherr vorgestellt und mit dessen Kanonikat versehen, und im J. 1559 erhielt er auch ein Kanonikat an der Mainzer Domkirche. Nachdem er auf den hohen Schulen zu Mainz, Köln, Löwen, Duai, Paris und Pavia und auf Reisen in den Niederlanden, in Frankreich und Italien, wo er zu Rom den Grad eines Licentiaten der Rechte erhielt, seine Kenntnisse bereichert hatte, wurde er 1569 zu Würzburg in das Domcapitel als wirklicher Capitular aufgenommen, und ein halbes Jahr später zum Domscholastiker und bald nachher zum Domdechanten ernannt. Als er endlich wenige Jahre später (1. Dec. 1573) zum Fürstbischof von Würzburg erwählt wurde, war er noch nicht volle dreißig Jahre alt und noch nicht Priester. Nach althergebrachter Sitte sandte er den Domdechanten Neithard von Thuengen zur Erlangung der päbstlichen Bestätigung nach Rom, ebenso wegen der Belehnung durch Kaiser Maximilian II. nach Prag. Im J. 1574 ließ er sich vom ganzen Lande feierlich huldigen und 1575 zum Bischof consecriren. Am 4. Mai 1575 wurde auch der Lehenbrief zu Prag ausgestellt und am 9. Okt. 1577 von Rudolph II. erneuert. Julius, der schon als Domcapitular und Domdechant auf Verbesserung des geistlichen und religiösen Zustandes des Hochstifts Würzburg gesonnen hatte, ließ auch jetzt dieses sein Hauptaugenmerk bleiben, erkannte aber, daß es zur Erreichung seines Zwecks vor Allem nöthig sey, sein Ansehen im Reiche zu befestigen und sich durch Anschluß an die katholischen weltlichen und geistlichen Reichsstände eine Macht zu schaffen. In dieser Absicht betheiligte sich Julius 1576 am Regensburger Reichstag, nahm sich mit allem Eifer des Landsberger Bundes an und wohnte 1582 dem Reichstag zu Augsburg persönlich bei. Kaiser Rudoph II., bei welchem Bischof Julius in hohem Ansehen stand, bediente sich desselben wiederholt zu Geschäften in Reichsangelegenheiten, besonders in den Jahren 1578 u. 79 bezüglich der Unruhen in den spanischen Niederlanden. Im J. 1584 wurde Julius zu einem der drei kaiserlichen Commissäre ernannt, welche auf dem Rothenburger Convent die durch den Religionswechsel des Kurfürsten Gebhard zu Köln veranlaßten Wirren beseitigen sollten. Seit dem Entstehen der Liga war Julius immer eines der eifrigsten Mitglieder derselben gewesen. Der Bundesoberst dieser Liga, der bayerische Herzog Maximilian, war ein vertrauter Freund des Bischofs. — Das hohe Ansehen, welches sich Julius durch seine Mitbethätigung an den Angelegenheiten des Reichs und der römischen Kirche erworben hatte, machte es ihm möglich, zunächst auch mit den seinem Hochstifte benachbarten Reichsständen vortheilhafte Verträge für dieses zu schließen und alte Grenzstreitigkeiten abzuthun, um sich hiedurch die nöthige Ruhe für ein ungehindertes Wirken im Innern seines Gebietes und für den Hauptzweck seiner Regierungsthätigkeit, nämlich für die Wiederherstellung der katholischen Religion und des alten Wohlstandes seines Hochstifts zu verschaffen. Die häufigen Mißhelligkeiten mit dem Erzbisthum Mainz, das den größeren Theil der Westgrenze des Hochstifts Würzburg bildete, wurden in den Jahren 1585, 1593, 1600 u. 1614 durch Vergleiche gehoben. Schwieriger waren seine Beziehungen zu dem nordwestlichen Nachbar, der Abtei Fulda. Ein Theil der Capitularen dieser Abtei war mit ihrem Abte, Balthasar von Dernbach, der die Jesuiten berief und ein Jesuitenseminar errichten wollte, entzweit, und wollte dem Fürstbischof Julius von Würzburg die Administration der Abtei zuwenden. Dieser wollte die günstige Gelegenheit zur Vereinigung des Stiftes Fulda mit Würzburg nicht ungenützt vorübergehen lassen. Er bezweckte somit, die Administration dieses

Digitized by Google

Stiftes nicht nur sich, sondern auch allen seinen Nachfolgern im Hochstift Würzburg zu sichern, also eine vollkommene unio in capite beider Stifte, unbeschadet der Selbständigkeit der Abtei Fulda in Ansehung ihres eigenen Capitels, ihrer Güter und ihrer Reichsstandschaft. Der damalige Abt sollte zu freiwilliger Abdankung vermocht und die päbstliche Licenz zu genannter Union nachgeholt werden. Allein der Abt beklagte sich in Rom und gleichzeitig in Wien bei Kaiser Rudolph. Erst im J. 1602 erfolgte die Entscheidung des langwierigen Streites, und zwar zu Gunsten des Abts Balthasar, für welchen sich der Pabst bei'm Kaiser verwendet hatte. Balthasar, sofort restituirt, übernahm noch im Dec. 1602 seine vorige Würde, Amt und Einkünfte wieder. Das Benehmen des Fürstbischofs in dieser ganzen Angelegenheit war im höchsten Grad widerrechtlich und eigensinnig. Vergebens war er von Pabst Gregor XIII. am 15. Sept. 1576 schon mit dem Bannfluche bedroht, vergebens wurde diese Drohung in einem Breve vom 13. Juni 1578 an den Erzbischof Wolfgang von Mainz, und in einem andern vom 12. Nov. 1581 an Rudolph II. wiederholt: Julius wich erst der höchsten Entscheidung des Kaisers und mußte den verübten Schaden ersetzen, obwohl er bei seinem Aufenthalt in Wien sich die kaiserliche Gunst zu gewinnen nicht ohne Erfolg bemüht hatte. — Nachdem die Abtei Banz, zwischen der Itz und dem Main im Banzgau gelegen, durch die Auswanderung des Abts Georg I. Truchseß von Henneberg, welcher sich verheirathete und zur protestantischen Kirche übergetreten war, 1568 aufgelöst und deren Verwaltung in große Unordnung gerathen war, so ließ Julius sie am 22. Mai 1574 durch andere Geistliche wieder besetzen und die alte Ordnung wiederherstellen. Mit der Abtei Ebrach, die im Vertrauen auf die großen Besitzungen und Privilegien ihres Klosters Reichsunmittelbarkeit oder Exemtion vom Hochstifte Würzburg beanspruchte, schloß Julius den 19. Jan. 1594 einen Vertrag über das Schutz- und Steuerrecht. Die beiden Benediktinerabteien Schwarzach und Stephan setzte er, zur Förderung der Ordnung, 1590 unter eine gemeinschaftliche Verwaltung auf eine Reihe von Jahren. Dem Kloster Trieffenstein erwies er große Gefälligkeiten für den längeren Bestand. Die Abtei Brumbach nahm er gegen die Anmaßungen der Grafen von Löwenstein zu Wertheim 1589 durch 1200 bewaffnete Unterthanen und hundert Reiter in Schutz. Das Stift und die Propstei Comburg wurden dem Hochstifte Würzburg unterworfen. Ebenso schloß Julius mit dem Deutschorden mehrere Verträge. Zu den wichtigeren gehört der vom J. 1592 über die Centgerichtsbarkeit zu Ober- und Unter-Balbach, der von 1593 wegen der Würzburgischen geistlichen Gerichtsbarkeit im deutschherrlichen Gebiete, nnd ein Vertag von 1597 wegen Exequirung der Consistorialurtheile sowie Publicirung geistlicher Mandate und der Nachsteuer und Schatzung beiderseitiger Unterthanen.

Während Julius also in den Reichsangelegenheiten wie gegen seine Nachbarn für die Erhaltung und Mehrung seines Hochstiftes wirkte, ließ er die inneren Angelegenheiten seines Stiftes keineswegs außer Acht. Er hatte in einer der bedrängtesten Epochen, welche das Hochstift Würzburg jemals gesehen, seine Regierung angetreten. Verschiedene Ursachen hatten eine gräßliche Verwirrung angerichtet: außer der Verbreitung der Reformation in dem fürstbischöflichen Gebiet hatte Julius die bittere Erbschaft der Folgen des Bauernkrieges, der langwierigen Grumbach'schen Händel, des markgräflichen Krieges und der theuer abgewandten Gefahr eines hessischen Krieges angetreten. Wollte er sein Bisthum vor Säcularisation bewahren und zugleich dem Uebertritt zum Protestantismus in seiner Heerde steuern, so mußte er zu energischen Mitteln seine Zuflucht nehmen. Ein solches erkannte er zunächst in Verbesserung des Unterrichts durch Errichtung mehrerer Volksschulen und einiger Gymnasien, ganz besonders aber durch Gründung einer Universität. Gleich bei seinem Regierungsantritt hatte er das Domcapitel um Mitwirkung zur neuen Stiftung (eigentlich Erneuerung) einer Universität in Würzburg gebeten und bereits im Jahr 1575 von Pabst Gregor XIII. und vom Kaiser Maximilian II. die entsprechenden Privilegien hiezu ausgewirkt. Nach standhafter Beseitigung vieler Hindernisse legte er 1582 den Grundstein zu dem noch bestehenden Universitätsgebäude, dessen Tempel er am

Digitized by Google

8. Sept. 1591 einweihte. Als der Stifter der Universität einstimmig zum ersten Rektor derselben erwählt wurde, lehnte er diese Wahl zuerst ab und nahm erst nach inständigem Bitten und dem Vorschlage, einen Prorektor aufzustellen, dieselbe mit der Aeußerung an: „er habe diese Universität zur Ehre des ewigen Gottes und zum Nutzen des ihm anvertrauten gemeinen Wesens errichtet, und es liege ihm nichts so sehr am Herzen, als daß für jenen Zweck die Jugend mit Wissenschaften und Kenntnissen ausgeschmückt werde; er sey von Jugend auf durch Gottes Gnade so erzogen worden, daß er zur Vertheidigung der heil. katholischen Kirche und des Glaubens alles das Seinige, wie es der große Gegenstand verdiene, beizutragen sich verpflichtet halte, und das fordere von ihm auch die bischöfliche Würde, womit er von Gott geziert worden sey; er werde, so lange er lebe, sich eifrigst bemühen, alles das zu leisten, was von seinen Kräften nur erwartet werden könne.“ Um die Fonds für die neue Universität reichlich fließen zu machen, suchte der Fürstbischof von den Stiftern und Klöstern seiner Diöcese Beiträge zu erwirken, auch wandte er mit päbstlicher Bestätigung die Einkünfte mehrerer seit dem Bauernkrieg verlassener Klöster diesem Zwecke zu. Er übertrug die Leitung und das Lehramt des Gymnasiums, der Philosophie und der Theologie den Jesuiten, das Lehramt der Rechts- und Arzneiwissenschaft ausgezeichneten weltlichen Pflegern derselben. Den Jesuiten übergab er das Kloster und die Einkünfte von St. Agnes und fügte zum Fonds ihres Collegiums noch 30,000 fl. Der juridischen Fakultät übergab er einen besondern Fond von 20,000 fl. und der medicinischen mehrere Stipendien, mit der Erlaubniß, ausgebildete junge Aerzte auf Kosten der Universität in fremde Länder reisen zu lassen. Gleichzeitig richtete er drei Collegien ein. Das erste, Collegium St. Kiliani, das seinen Platz im Universitätsgebäude erhielt, war für vierzig Kandidaten der Theologie bestimmt, die zur Seelsorge und zu pfarrlichen Verrichtungen angeleitet werden sollten, und für jeden dieser Zöglinge wurden achtzig Gulden jährlich ausgeworfen. Die Zöglinge der zweiten Stiftung, Collegium Marianum genannt, sollten gleichwohl auch Theologie studiren und zum geistlichen Stande erzogen werden; weil aber Mancher von ihnen keine Neigung oder Fähigkeit zu diesem Stande verrathen dürfte, sollte einem Solchen auch der Uebertritt in andere Fakultäten gestattet seyn. Für jeden Zögling wurden neben Wohnung und Unterricht 25 Gulden jährlich bestimmt, bis sie zum Hauptcollegium und dessen Fundationen reif wären. Das dritte Collegium wurde ebenfalls für vierzig Zöglinge gestiftet, aber für arme Jünglinge, die zur Verfolgung der Studien alles Nothwendige daselbst finden sollten und angehende Studenten wären. Jedes der drei Collegien wurde auch mit den nöthigen Büchern versehen; sie wurden aber später in Ein Seminar verschmolzen, das den Namen St. Kiliansseminar erhielt. Im Jahr 1607 stiftete Julius zu den bereits errichteten Collegien noch ein neues für 24 unbemittelte adelige Jünglinge, welche im St. Kilianscollegium wohnen und daselbst unter frommen und gelehrten Magistern und Aufsehern zu freien und adeligen Uebungen erzogen werden sollten. Im J. 1589 ließ Julius eine gedruckte Nachricht über die von ihm gestiftete Universität und die drei hiezu gehörigen Collegien durch sein Hochstift circuliren, und darin alle seine Unterthanen und Untergebenen zu deren Benützung für ihre Jugend freundlichst einladen. Auch in diesem Schreiben wird auf den Gewinn, welchen die Studien für die Erhaltung des katholischen Glaubens und der römischen Kirche haben sollen, besonderer Nachdruck gelegt, und zugleich den Jesuiten die Palme im Unterrichtswesen zuerkannt: „Was die Vorlesungen betrifft, so glaubten wir vor Allem diejenigen fördern zu müssen, welche zu dem von uns gesetzten Zweck, d. i. zum Heil der Seelen das Meiste beitragen, nämlich die Vorlesungen der Theologie und die mit denselben nothwendig verbundenen der Philosophie. Da wir nun wissen, mit welchem Erfolge diese Wissenschaften an vielen Orten von den Gliedern der Gesellschaft Jesu gelehrt worden, und mit welcher Treue und Anstrengung sie nicht nur den Vorlesungen für die Studirenden, sondern auch der Belehrung des Volks, der Erörterung der Gewissensfälle und den anderen, in ihrer Gesellschaft üblichen Diensten und Verrichtungen seit der Zeit ihrer Ankunft in

Digitized by Google

Franken obliegen, und da wir hoffen, daß sie in den genannten Wissenschaften und auch im Unterrichte an den höheren Fakultäten in der Zukunft nicht weniger Thätigkeit und Ernst zeigen werden, so haben wir bald eingesehen, daß wir ihnen diese Wissenschaften zu lehren und zu lesen auftragen könnten."

Für die öffentliche Bibliothek sammelte er viele Handschriften und gedruckte Bücher, Münzen und Alterthümer. Zur feierlichen Einweihung der Universität im J. 1582 hatte er viele deutsche Fürsten um sich versammelt. Er brachte durch unermüdliche Sorgfalt die Universität in solchen Flor, daß sie von 1582 bis zu seinem Tode 1617 von fast 25,000 studirenden Jünglingen des In- und fernsten Auslandes besucht wurde. Ebenso umfaßte Julius auch mit seiner landesväterlichen Fürsorge die Volksschulen auf dem Lande, indem er den bestehenden mehr Aufschwung verschaffte und viele neue errichtete. Er dachte auch auf die Errichtung eines zweiten Gymnasiums in seinem Hochstifte für die oberen Stiftslande, konnte aber erst gegen das Ende seiner Regierung zur Ausführung dieses Planes schreiten, indem er das herabgekommene Augustiner-Eremitenkloster zu Münnerstadt hiezu einrichten ließ. — Während nun der Fürstbischof durch Uebertragung des größten Einflusses an die Jesuiten auf seiner Universität der reinen katholischen Lehre Vorschub zu leisten bemüht war, mußte er auch die angebliche Irrlehre, die in seiner Diöcese sich verbreitet hatte, ausrotten, und er that dieses nicht ohne Härte mit Anwendung von Gewalt. Nach einander vertrieb er über hundert lutherische Prediger aus dem Lande, ebenso verdrängte er alle Lehrer des evangelischen Glaubens aus der Schule, ja er entfernte sogar alle weltliche Beamteten und Bediensteten in den Collegien und auf den äußeren Aemtern und Kellereien, welche dem Protestantismus ergeben waren, von ihren Stellen und Aemtern. Diese Maßregel wurde sogar auf evangelische Magistratspersonen in den Städten ausgedehnt, während das Volk durch Missionen und Visitationsreisen in den Schooß der römischen Kirche zurückgeführt werden sollte. Umsonst hatten die Kurfürsten von Sachsen und Brandenburg, die Rheinpfalzgrafen, Johann Kasimir und Philipp Ludwig, der Landgraf Wilhelm zu Hessen und sein Bruder Landgraf Ludwig, der Herzog Ludwig zu Württemberg, Herzog Johann Kasimir zu Sachsen, Markgraf Johann Friedrich zu Brandenburg, Markgraf Jakob zu Baden und Joachim Ernst, Fürst zu Anhalt, in dringlichen Schreiben vor diesen harten Maßregeln gegen die Evangelischen gewarnt: Julius blieb unbeweglich und verband sich zur Beförderung des Hauptzweckes, welchen er seinem Leben gesteckt glaubte, nämlich der Ausrottung des Protestantismus mit Herzog Maximilian von Bayern, und unterstützte alle Umtriebe der Jesuiten und Bettelmönche, unter welchen er die Karmeliten, Capuciner und Franziskaner in der Erbauung der Kirchen und Klöster vorzüglich unterstützte. So unchristlich und tyrannisch übrigens diese Maßnahmen gegen die Protestanten an sich erscheinen müssen, so mild müssen wir denjenigen beurtheilen, von welchem sie ausgingen, wenn wir sehen, wie derselbe auch als strenger und unberufener Reformator in seiner eigenen Kirche wirkte und gegen die Schäden derselben nichts weniger als blind war. Wegen Reformirung seines Klerus hatte der Bischof bereits von 1578 bis 1582 mehrere Verhandlungen mit dem Domcapitel gepflogen, allein sie führten zu keinem entscheidenden Resultate, und der Bischof mußte daher meistens für sich allein seine Absichten und Plane durchführen. Einer seiner dringendsten Wünsche war, daß dem Klerus die Haltung von Concubinen nicht länger nachgesehen, sondern diese allenthalben fortgeschafft werden möchten. Hierauf entgegnete sein Domcapitel: eine solche Maßregel sey nicht ausführbar, indem die Geistlichen alsdann entweder in andere katholische Lande, wo mehr Nachsicht geübt würde, auswandern, oder wohl gar ihre Concubinen heirathen und zur protestantischen Kirche übertreten würden, und man daher in Bälde einen Mangel an Geistlichen, und zwar meistens an den fähigern und geschickteren zu befürchten hätte! Obwohl nun Bischof Julius kein förmliches Dekret vom Domcapitel zur Hinwegschaffung der Concubinen bei der Geistlichkeit erwirken konnte, so sorgte er doch durch Aufstellung wohlgesitteter Pfarrer und Präbendisten und durch Entfernung ausschweifender Kleriker nach Möglichkeit für

Digitized by Google

die Zurückführung eines untadelhaften Lebenswandels der Seelsorger. Auch drang er sehr darauf, daß die Geistlichen ihren kirchendienstlichen Verrichtungen besser als bisher obliegen sollten. Er erließ im J. 1589 ein eigenes Dekret wider die nicht residirenden Geistlichen und ermahnte auch die Domherren, ihren kirchlichen Funktionen fleißiger nachzukommen. Als ein weiteres Reformationsmittel schlug er vor, daß jedem Ruraldechanten und jedem Prälaten dringendst anempfohlen werden solle, seine angehörigen Kleriker in einem gottseligen und tugendhaften Wandel zu erhalten; aber das Domcapitel erwiderte, daß die Dechanten und Prälaten wohl zuerst einer Reformirung bedürftig wären, und selbst mit allerlei Fehlern behaftet, schlechte Reformatoren ihrer Kleriker seyn dürften. Uebrigens erreichte der Bischof durch seine schwierigen Verhandlungen mit dem Domcapitel doch wenigstens eine sorgfältigere Bildung der jungen Domherren oder Domicellaren und die Aussicht auf eine nachkommende besser geartete Geistlichkeit als die damalige war. Auch setzte er einige zum Besten des Domcapitels entworfene Statuten durch, und es gehören hierher zunächst die beiden Statuten vom J. 1594, daß Niemand mehr zu einem Kanonikat im Domstifte zugelassen werden sollte, der nicht wenigstens das neunte Lebensjahr erreicht habe und darin schon etwas vorgerückt sey; und daß vorzüglich nur Sprößlinge adeliger Familien aus dem fränkischen, schwäbischen und rheinischen Kreise, oder auch Sprößlinge aus dem Adel anderer Kreise, wenn die Ahnen solcher Familien turnierfähig wären und wenigstens acht solcher Ahnen nachgewiesen werden konnten, aufzunehmen seyen. In Betreff der sehr reich dotirten Dompropstei setzte er es durch, daß der Pabst dem Domcapitel das freie Wahlrecht seines Dompropstes zugestand und auf Ernennung desselben verzichtete. Ebenso suchte Julius zur Reformirung seines Klerus durch gute Bücher und kirchliche Ordnungen, wie durch Reformirung oder Erneuerung der Klöster und Errichtung oder Organisirung und Arrondirung von Pfarreien zu wirken. Die kirchlichen Bücher und Ordnungen des Bischofs Julius bestanden in den Breviarien oder kanonischen Gebeten, welche er neu abdrucken ließ zum Gebrauch für die Geistlichen sowohl in den Kirchen als zu Hause; in dem Abdruck der verbesserten Gradualien, welche während des Meßopfers im Chore gesungen wurden; ferner in Vorschriften für den Klerus bezüglich der Ausspendung der Sakramente, des Volksunterrichtes und der Predigt des göttlichen Wortes. Auch gehörten hierher eine Kirchenordnung, welche im J. 1584 lateinisch und 1589 deutsch abgedruckt wurde (Constitutiones pro cultu divino, Statuta Ruralia pro Clero), ferner mehrere Antiphonen und Psalterien, welche im J. 1602 und 1603 erschienen, ein Missale, das in einer besseren Form als das bisherige abgedruckt und möglichst dem römischen Missale ähnlich gemacht ward, dann des Bischofs eigene, nachdrückliche Vorreden und Ermahnungen zu vorgenannten Werken, in welchen er besonders heraushob, wie die Sittenlosigkeit der Geistlichen sowohl ihnen selbst durch den Verlust der Achtung, als auch der ganzen Christenheit durch übles Beispiel und Aufmunterung zu Laster und Unglauben den größten Schaden bringe. Nicht minder eifrig war Julius bemüht, den Zustand der Pfarreien und der Seelsorge auf dem Lande zu bessern. Welcher Art dieser bei seinem Regierungsantritt war, ersehen wir aus einem hierauf bezüglichen Schreiben Gregors XIII. vom J. 1582: „Er sey äußerst verwundert, schrieb er, daß mehr als 300 Patronatspfarreien des Domcapitels, der geistlichen Stifte und Klöster und der Adeligen schmählig vernachläßigt würden, indem auf die Pfarreien weder gebührende Präsentationen geschehen, noch die präsentirten Subjekte dem bischöflichen Rathe zur Prüfung überlassen, und solche Unordnungen bisher dem päbstlichen Stuhle nicht einmal angezeigt worden seyen; daher Bischof Julius es sich sehr angelegen seyn lassen sollte, die eingerissenen Unordnungen in wiederholten Visitationen abzustellen.“ Die Herstellung so vieler eingegangenen oder zerstörten Pfarreien und Errichtung neuer war nicht nur wegen der vielen zu Verlust gegangenen Dotationen der Geistlichen, sondern auch wegen der nothwendigen neuen Pfarrkirchen und Pfarrhöfe mit großen Schwierigkeiten verknüpft; aber Julius scheute zu diesem frommen Zweck keine Bemühungen und Kosten und ließ entweder neue Gebäude aufführen

Digitized by Google

oder suchte durch Verträge und Käufe taugliche Gebäude zu gewinnen. Als er starb, zählte man mehr als dreihundert Kirchen, welche er erbaut oder ausgebessert hatte. Man erkannte sie auch lange nachher noch an ihren hochgespitzten Thürmen, und viele hievon auf dem Lande haben sich bis in die neuesten Zeiten erhalten. — Wie als Bischof trat Julius nicht minder als Fürst reformatorisch auf: dahin ist zu rechnen seine Kanzlei- und neue Hofordnung, die verbesserte Feuerordnung, die Umgestaltung des geistlichen Land- und Zehntgerichts, die Gemeinde- und Gerichtsordnung in Städten und Dörfern, die Rathsordnung der Hauptstadt mit Einschluß ihrer militärischen Verfassung, eine Waldordnung, die Anordnung guten Pflasters in allen Städten, eine Almosenordnung. Merkwürdig ist, daß der sonst so erleuchtete, Wissenschaft und Unterricht fördernde Fürstbischof in Betreff der Hexenprocesse die Vorurtheile seiner Zeit theilte. Er ließ zwar streng rechtlich nach den bestehenden Kriminalgesetzen verfahren und befahl scharfe Untersuchung jedes einzelnen Falles; aber er ließ gleichwohl viele Menschen, die dieser Gemeinschaft mit dem Teufel beschuldigt wurden, und sie eingestanden oder auch wohl sich selber darob angegeben hatten, wirklich hinrichten und verbrennen, oder statt des Verbrennens auf andere Weise vom Leben zum Tode bringen. — Als ein wahrer Vater der Armen und Kranken dehnte der hochherzige Fürst seine Fürsorge auf alle Armen- und Krankenanstalten, Hospitäler und Pfründenstiftungen des ganzen Hochstiftes aus, untersuchte allenthalben den Stand der Stiftungen, ließ, was durch Unglücksfälle oder Unredlichkeit der Stiftungspfleger verloren gegangen war, nach Möglichkeit wieder vergüten, und gab, wo Unordnungen und Nachlässigkeiten eingerissen, neue Vorschriften und Ordnungen. Ein bleibendes Denkmal seiner Menschenfreundlichkeit stiftete er sich durch Gründung eines großartigen, allgemeinen Hospitals zu Würzburg, welches unter dem Namen Juliushospital gleich der Juliusuniversität schon durch mehr denn zwei Jahrhunderte hindurch des Stifters Gedächtniß segnet. Zur Fundirung und Dotation des durchaus zur unentgeldlichen Hülfleistung bezweckten und gegen allen Einkauf reicher Leute, wodurch nur die Pflege der Armen vernachläßigt würde, zu verwahrenden Spitals ersah Julius nebst anderen Realitäten und Nutzungen als Hauptfundation das verlassene Frauenkloster Heiligenthal. Schon am 12. März 1576 legte Bischof Julius in eigener Person den Grund zu den Hospitalgebäuden, und ihre Errichtung wurde so sehr befördert, daß sie nach wenigen Jahren bewohnt, und die Spitalkirche schon im vierten Jahre nach Beginn des Baues geweiht werden konnte. Am 12. März 1579 wurde der Fundationsbrief über das neue Hospital von dem Bischof und seinem Capitel gefertigt und besiegelt. Nach dieser Urkunde war das Hospital gestiftet für allerlei Arten von Armen, Kranken und sonst unbemittelten schadhaften Leuten, welche guter Wartung, Wund- und anderer Arzneien bedürftig wären, deßgleichen für verlassene Waisen, durchziehende Pilgrime und dürftige Personen, deren jedem in diesem Spitale die geziemende Unterhaltung und Handreichung zu widmen wäre. Es sollten in dieser ansehnlichen, mit genugsamen Gemächern für die Zimmer der Kranken- und Armenpfleger, Aerzte und Geistlichen, ferner mit einer Mühle, einem Backhause, Küche, Keller und anderen Oekonomiegebäuden wohl versehenen Anstalt jederzeit so viele Personen mit Speise, Trank und Kleidung, Lager und nothwendiger Leibespflege versehen und erhalten werden, als es die jedesmaligen Einkünfte erlauben würden. Die alten schwachen oder schadhaften Manns- und Weibspersonen aus der Stadt und dem Hochstifte Würzburg sollten so lange gepflegt werden, bis ihre Krankheit oder Leibschäden so weit hergestellt wären, daß sie wieder arbeiten könnten. Die verlassenen Waisen aus der Stadt und dem Hochstifte sollten, was die Knaben betreffe, bis sie zur Schule oder zu einem Handwerke tauglich, und was die Mädchen betreffe, bis sie zu Diensten gebrauchbar seyen, verpflegt werden, jedoch weder Knaben noch Mädchen über zehn Jahre. Die Direktion und Pflegschaft des Spitals wurde einem Domcapitular, einem Geistlichen aus den Nebenstiften zu Würzburg und einem Rathe des Würzburger Stadtmagistrats anvertraut. Die noch jetzt bestehende, mit der medicinischen Fakultät in nähere Verbindung gebrachte Anstalt blüht noch jetzt und zeichnet

Digitized by Google

ſich durch die gute Verwendung ihres Einkommens aus. — Was den Privatkarakter des Fürſtbiſchofs Julius betrifft, ſo konnte es nicht fehlen, daß derſelbe von Vielen, welche ſein energiſches Reformiren verletzt hatte, bitter angeſchwärzt wurde: Julius ſelbſt pflegte die giftigen gegen ihn erſchienenen Schmähſchriften und Pasquille gleichſam als Trophäen für die gute, von ihm verfochtene Sache einige Zeit an dem Altare bei ſeinem Gemache im Schloß aufzuhängen! Die unparteiiſche Nachwelt zollt ihm die Achtung eines durchaus redlichen ehrenhaften Karakters, eines einfachen und anſpruchsloſen, im Umgang höflichen und zuvorkommenden Mannes, der bis in's Alter unermüdlich die hohen Aufgaben ſeiner Stellung mit feſtem unerſchütterlichem Blick im Auge behielt. Er ſtarb den 13. Sept. 1617 nach einer Regierung von 43 Jahren, 9 Monaten und 12 Tagen im 74. Jahre ſeines thatenreichen Lebens. Monumente wurden ihm vom Fürſtbiſchof Johann Philipp und neuerdings vom König Ludwig I. von Bayern geſetzt; er ſelbſt hat ſich ein monumentum aere perennius geſtiftet; er hatte ſich bei ſeinem Tode ſelber ſchon verewigt. — Hauptquelle: J. N. Buchinger, Julius Echter von Meſpelbrunn (Würzburg 1843). Außerdem zu vgl. die Sammelwerke von Gropp, L. Fries, Bönike's Grundriß einer Geſchichte von Würzburg (Würzburg 1782). Th. Preſſel.

Jungfrau von Orleans. Johanna gehört nicht nur der allgemeinen Weltgeſchichte, insbeſondere der Literaturgeſchichte an, ſondern auch der Kirchengeſchichte, und zwar unter den verſchiedenſten Geſichtspunkten, ebenſo der Religionsphiloſophie und der religiöſen Poeſie. Ihr Lebensbild findet ſich in jeder Weltgeſchichte, jedem Converſationslexikon wieder. Eine kurze, anſprechende Biographie gab K. W. Böttiger, die Weltgeſchichte in Biographieen, IV. Bd., S. 474; ebenſo der Artikel über J. d'Arc in der Erſch und Gruber'ſchen Encyklopädie. Sehr intereſſant verbreitet ſich über ſie *Michelet*, Histoire de France, tom. VII, Pag. 44. Die bedeutendſte oder umfaſſendſte neuere Monographie, begeiſterungsvoll geſchrieben, lieferte Guido Görres: die Jungfrau von Orleans. Nach den Prozeßakten und gleichzeitigen Chroniken mit einer Vorrede von Joſeph Görres und einer Abbildung, Regensburg 1834. Neuerdings hat K. Haſe ein anſchauliches friſches Lebensbild derſelben aufgeſtellt, verbunden mit einem literariſchen Nachtrag über die Urkunden und die betreffende Literatur. (Neue Propheten, Leipzig 1851.) In gediegener pſychologiſcher Erörterung befaßte ſich mit den Viſionen der Jungfrau Dr. Hans Locher in ſeinem akademiſchen Vortrag: Ueber den Schlaf und die Träume, das Nachtwandeln und die Viſionen. Zürich 1853. Unter den vielen poetiſchen Darſtellungen der Jungfrau iſt der Gegenſatz zwiſchen der Pucelle d'Orleans von *Voltaire* und Schiller's Jungfrau von Orleans allbekannt. An den Züricher Anthropologen, welcher die Viſionen der Jungfrau zu deuten verſucht hat, reiht ſich ein junger Züricher Dichter, der ſie mit ſchönem Talente und unverkennbarer Begeiſterung beſingt: die Jungfrau von Orleans. Romantiſches Heldengedicht von Konrad Meier, Zürich 1854.

Johanna d'Arc oder Day, am 6. Januar 1411 zu Dom Remy (es gibt vier Ortſchaften Dom Remy an der Maas, und noch eine fünfte, etwas weiter von der Maas entfernt; wahrſcheinlich waren dieſe Orte in alten Zeiten Domänen der Abtei des heil. Remigius zu Rheims; Michelet Pag. 47) im lothringiſchen Grenzgebiet nach der Champagne hin, von ehrlichen, armen Bauersleuten geboren, wurde wie die alte iſraelitiſche Richterin Deborah, und nach der apokryphiſchen Sage auch Judith durch die äußerſte Noth, Drangſal und Schmach ihres franzöſiſchen Vaterlandes zu dem religiöſen Heroismus erweckt, der ſie zu einem der ſchönſten Sternzeichen des ſpäteren Mittelalters gemacht hat. In der zweiten Hälfte des Mittelalters finden wir Frankreich und England unaufhörlich mit einander verwickelt. Erſt ſcheint England franzöſiſch werden zu ſollen durch den Normannenherzog Wilhelm den Eroberer (1066) und durch das franzöſiſche Haus Plantagenet Anjou (ſeit 1153). Allein dem franzöſiſchen Einfluß in England folgen engliſche Eroberungen in Frankreich. Eduard III. von England machte ſeit 1328 Erbanſprüche an Frankreich, die einen hundertjährigen Krieg zur Folge hatten. Am mißlichſten ſtand es für die Unabhängigkeit Frankreichs, als ſich Karl VII. 1422 in Poitiers

Digitized by Google

zum Könige ausrufen ließ. Sein Vater Karl VI. war aus einem Mündel, um deſſen Regentſchaft ſich Oheim und Brüder ſtritten (Anjou, Burgund, Berry — Orleans, Armagnak) und aus einem zerſtreuungsſüchtigen Könige ein Blödſinniger geworden, den man mit dem neuerfundenen Kartenſpiel unterhalten mußte, was damals ganz Frankreich mit zerſtreute, während Heinrich V. von England aus einem wüſten Kronprinzen ein weiſer und tapferer König geworden war. Frankreich zerfleiſchte ſich ſelbſt, indeſſen neuerdings das Ungewitter von England her drohte. Johann von Burgund ließ den Regenten Louis von Orleans ermorden, welcher mit der Königin Iſabeau im Einverſtändniß war, und ließ die bekannte Schrift zur Vertheidigung »des Tyrannenmords« aufſetzen. Nachdem Heinrich V. bei Agincourt 1415 die franzöſiſche Macht ſchon gebrochen hatte, ward der innere Zwieſpalt faſt unheilbar. Der Dauphin (Karl VII.) trat Burgund gegenüber zur Partei der Armagnaken; mit Burgund hielt es die Königin, und Beide nahmen Paris. Ganz Frankreich bildete zwei Parteien. Das Lothringer Dorf Dom Remy war für den Dauphin, das Nachbardorf Marçeau für Burgund. Die Kinder beider Dörfer lieferten einander jugendliche Treffen (woran aber Johanna nicht Theil nahm). Ein Sühnverſuch auf der Brücke bei Montereau zwiſchen dem Dauphin und Burgund wurde dadurch geſchändet, daß du Chatel, im Gefolge des Königs, den Burgunder meuchlings ermordete. Sein Sohn Philipp von Burgund ſchließt ſich nun an die Engländer an. Die Königin Iſabeau gab dem Könige Heinrich V. von England ihre Tochter Katharina. Durch den Vertrag von Troyes wurde der Dauphin des Thrones verluſtig erklärt; Heinrich Gebieter von Frankreich wie von England, obſchon erſteres als Königreich in ſeiner Integrität und mit ſeinen Rechten fortbeſtehen ſollte. Nach dem Tode Heinrich's V. (1422) ward ſein Bruder, Herzog von Bedford, Reichsverweſer in Frankreich für Heinrich VI., die Pariſer nahmen die Engländer auf, das ganze nördliche Frankreich war verloren, Orleans, der Schlüſſel des Südens, wurde von den Engländern hart belagert, von dem Baſtard von Orleans, Dünois, mit Noth gehalten, während der ſchlaffe Karl VII., welcher ſich nach dem Tode ſeines Vaters 1422 in Poitiers hatte krönen laſſen, in Chinon luſtig Hof hielt, als ſchon die Pariſer ſpottend ihn den König von Bourges nannten. Es war eine weltgeſchichtliche, brennende Frage geworden, ob Frankreich als Königreich fortexiſtiren ſollte.

Gottes Vorſehung wollte ein ſelbſtändiges Frankreich erhalten. Seine Rettung aber ſollte das ſelbſtändige, kriegsſtolze und oft ſo welttrunkene, culturtrunkene, bald bigotte, bald ſkeptiſche, lüſterne Frankreich einem armen jungen Mädchen verdanken, einem Bauernkinde, einer unberührten Jungfrau; noch mehr dem frommen Wunderglauben, den Viſionen des armen Landmädchens.

Die Lebensgeſchichte der Jungfrau zerfällt in drei Perioden. Die erſte iſt die Zeit ihrer Entwickelung und Berufung bis zu ihrem Auszuge nach Vaucouleurs im 18. Lebensjahre. Die zweite, ihre glorreiche Heldenfahrt bis zur Krönung ihres Königs in Rheims den 17. Juli 1429; die dritte, ihre ferneren Kriegsfahrten und Unfälle bis zu ihrer Verdammung und Verbrennung in Rouen, den 30. Mai 1431. Durch alle drei Perioden hindurch iſt ſie eine der größten Heroinen der Weltgeſchichte; in der zweiten eine unverkennbar von Gott berufene, ſiegreiche Seherin; in der dritten eine Schwärmerin, freilich immer noch ſehr fromme, edle Schwärmerin, deren Ausgang eine der erſchütterndſten und erhebendſten Tragödien bildet.

Dom Remy liegt in einem ſchönen, anmuthreichen Thal an der Maas. Es gehörte zur Pfarrei des Dorfes Greux, politiſch zu Frankreich, kirchlich zu Deutſchland, nämlich durch das Bisthum Toul unter das Erzbisthum Trier. Noch ſteht das kleine Haus da, in welchem Jakob von Arc und Iſabella Ronien, ſeine Frau, lebten. Ueber der Thür ein Bild und ein Wappen, das ſich auf die Geſchichte der Jungfrau bezieht. Nordwärts vogeſiſche Waldhöhen, hervortretend ein Eichenwald. In der Nähe eine kleine Waldkapelle, »unſerer lieben Frau von Bermont«, Johanna's Lieblingsbetfahrt. Nicht weit von der Kapelle ein heilkräftiger Born, ehmals den Feen angehörig, von welchem ſie jetzt durch die jährlichen Segnungen des Prieſters verſcheucht wurden. Doch war ihnen ein

Digitized by Google

alter prächtiger Buchenbaum »Schön Mai« oder Feenbaum geblieben, den die Dorfjugend im Frühling festlich umtanzte. Johanna pflegte dabei lieber zu singen, als zu tanzen. Im Kampfe des Borns und der Waldkapelle mit dem Buchbaum »Schön Mai«, d. h. im Kampfe des mittelalterlichen Christenthums mit den Reminiscenzen des alten heidnischen Druidenthums wandte sie sich entschieden der Kapelle zu, doch ohne Groll gegen den Feenbaum, den sie auch mit Kränzen geschmückt hat. Ein adliches, feingebornes Kind, hatte sie von der Mutter lothringische gewandte Klugheit, vom Vater die Sanftheit und Feuerfrische der Champagne-Bewohner geerbt. Sie lernte die traditionellen Glaubensstücke von der Mutter, liebte über Alles die Kirchenglocke, den Kirchgang, die Einsamkeit, das Gebet, und war überaus verschämt, bei der geringsten Veranlassung erröthend, milde gegen die Armen, die Kinder. Ihre Geschwister wurden meistens zum Soldatendienst verwendet, woran sie auch in früheren Jahren Theil nahm; später nähte und spann sie unter den Augen der Mutter. Der Friede des Himmels bewegt das junge Herz, und die furchtbare Kriegsnoth der Erde. Im 13. Jahre zuerst hat sie Erscheinungen: erst die Stimme des h. Michael, dann er selber, von Klarheit umleuchtet, von Engeln begleitet; es folgen die h. Margaretha und die h. Katharina. Sie vernimmt zuerst mit Furcht ihren Beruf, dem König zu helfen, Frankreich zu retten; dann wird dieser Beruf zum Gedanken ihres Lebens unter vielen Thränen banger Ahnung. Fünf Jahre hindurch reift in ihrer Seele der große Gedanke. Alle Tage beinahe erscheinen ihr die Heiligen (auch der Engel Gabriel unter ihnen), manchmal an einem Tage mehr als einmal. Sie erwächst zu einer hohen, schlanken und starken Jungfrau*). Aber die weiblichen Regeln bleiben aus, sie bleibt dem Leibe nach wie dem Geiste nach ein jungfräuliches Kind. Auch gab sie den Heiligen aus eigenem Antrieb am ersten Tage ihrer Erscheinung das Gelübde der Jungfrauschaft; und Jene verhießen ihr dagegen, sie in's Paradies zu führen. Lüstlinge haben gestanden, jeder Anschlag auf sie sey ihnen bei ihrem Anblick vergangen. Im Kerker später scheint sie einmal die Brutalität eines Lords mit Anstrengung zurückgeworfen zu haben. Die Furcht vor dem Kriegslager aber konnte sie nicht zurückhalten. Schwer fiel ihr die Aeußerung des Vaters in den Weg, es habe ihm geträumt, sie werde mit fremdem Kriegsvolk durchgehen; lieber möchte er sie in der Maas ertränken. Der Vater konnte also auch schon prophetische Träume haben. Er verwahrte sie jetzt sorgfältig. Man wollte sie an einen jungen Freier verheirathen, der sie mit dem Vorwande eines Eheversprechens vor Gericht brachte. Das schweigsame, schüchterne, leicht erröthende Mädchen ging vor das Gericht in Toul — sprach und siegte. Die älterliche Autorität stand ihr also entgegen. Dagegen drängte sie die Kriegsnoth, die sie mit ihrer Familie einmal zu Flüchtlingen machte; eine alte Weissagung im Volk, Frankreich solle zu Grunde gehen durch ein Weib (was man auf die Königinmutter Isabella deutete) und wieder hergestellt werden durch eine Jungfrau von den Grenzen Lothringens, unterstützte ihre Stimmen. Auch gelangte später eine Sage an sie, in einem alten Zauberbuche Merlin's stehe geschrieben, eine Jungfrau werde vom Eichenwalde kommen und Frankreich erretten. Johanna gewann zuerst ihren väterlichen Oheim Laxart, der sie in Dienst nahm für seine kränkliche Frau, um sie unter diesem Vorwande in Vaucouleurs bei dem Hauptmann Baudricourt zu melden. — Hierauf folgt das reine Epos ihres Lebens: wie sie selbst nach Vaucouleurs geht, allen Widerstand des Hauptmanns überwindet, bei dem Könige angemeldet wird, die Leute von Vaucouleurs begeistert, und von ihnen ausgestattet in männlicher Kleidung und Begleitung auf weiten und gefährlichen Umwegen nach Chinon an den Königshof gelangt, die bedenklichsten Proben besteht, den König in vertraulichem Zwiegespräch überzeugt, indem sie ihn wahrscheinlich seiner Legitimität versicherte, die von mehr als halb Frankreich bezweifelt wurde, wie sie eine eherne Rüstung erhält, ein Schwert aus der Katharinenkirche zu Fierbois holen läßt, ihr Banner sich malen läßt nach der Weisung der h. Katharina, mit einem Kriegsgefolge

*) Vergl. die ausführliche Schilderung bei Hase S. 20.

Digitized by Google

nach Orleans zieht, das Heer, besonders die Kriegsobersten zur christlichen Zucht und kirchlichen Andacht bekehrt, mit wunderbarer Tapferkeit (ohne einen Menschen zu tödten) die Stadt entsetzt (daher ihr Name), den König aufbietet, über 50 Meilen weit nach Rheims zur Krönung zu ziehen, durch feindliches Gebiet hindurch, unterwegs Jargeau erobert*), den Talbot im Felde besiegt, Troyes gewinnt und in Rheims ihr Werk vollendet. Das Volk vor Allem glaubte an sie, und strömte ihr zu; das Heer des Königs wuchs wie eine Lawine; der Geisterschrecken ging vor ihr her, der Volksglaube umjauchzte sie. Freilich der Unglaube, Mißtrauen, Neid und Falschheit schlichen ihr nach vom ersten Augenblick an, doch wagten sich diese feindlichen Geister lange nicht offen hervor. Es war die Frucht ihres Heldenlaufs, daß Frankreich begeistert neu auflebte und Englands Kriegsmuth niedersank. Dafür wurde sie von den Franzosen wie eine heilige Gottgesandte vergöttert, von den Engländern als teuflische Zauberin verwünscht. Nach diesem Krönungsfeste, dem auch ihr Vater und der Oheim Laxart beiwohnten — der Bruder Peter hatte sie im Kriege begleitet — nimmt ihre Geschichte eine andere Gestalt an. „Spätere Geschichtsschreiber erzählen, daß Johanna in Rheims ihre Sendung für beschlossen erklärte und zur Heerde ihres Vaters heimkehren wollte, aber durch die Bitten des Königs bei'm Heere zu bleiben bestimmt wurde. Ich habe das nicht in den Quellen dieser Geschichte gefunden, auch war das Jahr ihrer Sendung kaum zur Hälfte abgelaufen, und es zeigt sich keine Spur, daß sie gegen die Stimmen ihrer Heiligen, auf die sie fortwährend hört, geblieben wäre. Dem Herzoge von Alençon hat sie vier Thaten genannt, die ihr aufgelegt seyen: die Entsetzung der Stadt Orleans, die Krönung des Königs in Rheims, die Befreiung des in England gefangen gehaltenen Herzogs von Orleans und die Vertreibung der Engländer.“ So äußert sich Hase über diesen Wendepunkt, dessen Bedeutung äußerst gering bleibt: „Nun hat sie nicht mehr ein scharf bestimmtes Ziel vor Augen, setzt daher nicht mehr ein alles beherrschendes Siegesvertrauen ein gegen jedes Bedenken der Kriegsobersten, und zuweilen regt sich in ihr die Sehnsucht nach der stillen Heimath.“ Wir werden jedoch darauf bestehen müssen, daß die Krönung in Rheims wirklich der tragische Wendepunkt in der Laufbahn der Heldin gewesen sey. Was jene vier Aufgaben betrifft, die sie dem Herzog von Alençon nannte, so waren die zwei letzten nur rein politische Consequenzen der zwei ersten; mit der Krönung des Königs, der Feststellung der Legitimität des Königs, woran er selber sogar gezweifelt hatte, der Erweckung Frankreichs folgte das Andere allmählig von selbst. Dazu war also ihre unmittelbare Mitwirkung nicht nöthig, und schwerlich finden sich diese beiden Stücke in den früheren Stimmen ihrer Heiligen und in der ursprünglichen Ankündigung ihres Berufs**). Daß freilich Johanna in Rheims mit Entschiedenheit ihre Sendung für beendigt erklärt habe, läßt sich wohl nicht bündig nachweisen. Michelet selbst bringt diese Notiz mit einem „On assure.“ Allein das ändert die Thatsache nicht, welche Michelet mit den Worten ausdrückt: La Pucelle avait raison; elle avait fait et fini, ce qu'elle avait à faire. Und man muß wohl ebenso Görres beipflichten (S. 185): „mit der Krönung König Karl's war die Sendung der Jungfrau vollbracht, es bedurfte der Wunder nicht mehr, menschliche Klugheit und Tapferkeit konnte das Uebrige vollenden, sie selbst fühlte es, daß jetzt die Zeit gekommen sey, ihr Schwert und ihr Banner vor dem Altare in Rheims aufzuhängen und ihre Rüstung niederzulegen. Sie bat darum den König, daß er sie wieder nach Haus zu ihren Aeltern lassen möge, um dort ihr Leben, still, wie sie es begonnen, zu beschließen. Allein der König und seine Räthe wollten nicht einwilligen, die menschliche Weisheit,

*) Sie soll hier von der Sturmleiter gestürzt worden seyn, ohne Schaden zu nehmen. Böttiger verlegt diesen Leitersturz in den Sturm auf Paris IV, 486.

**) Nach Michelet lautete die erste Stimme Jeanne, sois bonne et sage enfant; va souvent à l'église. Die zweite, bei welcher der Engel sichtbar wurde: Jeanne, va au secours du Roi de France, et tu lui rendras son Royaume. (Pag. 55.) Er citirt dabei Procès interrogatoire du 22 Février Pag. 59. ed. Buchon 1827.

Digitized by Google

die anfänglich ihr begeistertes Wort, als es sie zum Kampfe aufrief, mit Hohn zurückgewiesen, und ihm nur zagend gefolgt war, dieselbe menschliche Weisheit wollte sie jetzt nicht ziehen lassen. — — Aber die Lage des armen Mägdleins ist von dem an eine andere, als sie früher gewesen. Die Macht Gottes war von ihr gewichen, wohl konnte sie noch treu und muthig kämpfen, und ihr Blut in den Schlachten für ihren König opfern und den Scheiterhaufen für die Wahrheit ihrer früheren göttlichen Sendung besteigen, allein den gewissen Sieg konnte sie nicht mehr gewinnen.« Wollen wir den tragischen Wendepunkt psychologisch bezeichnen, so ist der Gegensatz wohl folgender: bis zur Krönung nach Rheims steht sie in der reinen, ungetrübten, alles niederwerfenden Unmittelbarkeit des begeisterten, visionären Bewußtseyns, und darum ist sie ihres Zieles als Gottes Werkzeug gewiß; seit der Krönung ist diese Unmittelbarkeit ihres Bewußtseyns alterirt, verstört durch menschliche Motive. Schiller hatte Recht, wenn er einen solchen Wendepunkt der Alteration annahm; er entfernte sich nur von der Geschichte, indem er ein der Geschichte durchaus fremdes Moment an die Stelle des wirklichen setzte. Wir können Hase darin beipflichten, daß eine gewisse historische Nothwendigkeit in diesem Fortgange der Sache lag. Aber diese Annahme hebt den Conflikt zwischen der idealen Sendung der Jungfrau und ihrem Ausgange nicht auf. Die heroische Seherin wird von jetzt an zur heroischen Schwärmerin. Man würde ihr aber auch eine übermenschliche Glaubenskraft zuschreiben, wenn man denken wollte, ihr Herz sey von dem Eindruck der unbegrenzten Huldigungen, die ihr immer mehr zu Theil geworden, unbewegt geblieben. Um nur Eins zu nennen: ihr Heimathort wurde um diese Zeit durch königliche Verfügung für immer steuerfrei erklärt, von wegen der Jungfrau. Sie hatte sich diese Gewährung erbeten. Johanna's Demuth war von Haus aus mehr natürlicher Adel und gesetzliche mittelalterliche Zucht, als in den Tiefen evangelischer Erkenntniß und Selbsterkenntniß gegründet. Sie hatte das Bewußtseyn, ein gutes, frommes Kind zu seyn. Diese Naivetät ist ihrer Natur nach überall zu erschüttern und hier wurde sie erschüttert. Es ließ sich vielleicht einwenden, Johanna sey dieselbe geblieben, aber die Stimmung des Hofes und des Heeres sey eine andere geworden. Früher nämlich bestand zwar auch der Kriegsrath und die ordentliche Kriegsleitung neben ihrer Führung, aber Alles ordnete sich ihr in entscheidenden Momenten unter. Aus der Verzweiflung heraus war der Gehorsam der französischen Welt gegen ihre prophetische Leitung geboren; mit der Wiederkehr des Glücks schwand der Gehorsam, die Hingebung, während Eifersucht, Schlaffheit, Falschheit hervortraten, und darum mußte der Sturm auf Paris, wie andere Unternehmungen fehlschlagen. Allein da eben liegt's. Die Jungfrau konnte in diesem Element des wieder auflebenden Weltsinns nichts mehr schaffen. Man vergötterte sie, aber man folgte ihr nicht mehr, sie vielmehr sollte sich als mirakuleuses Kriegsbild umherführen lassen. Das war das Anzeichen, daß ihre Sendung erloschen war. Daß sie aber nicht wie eine unfreiwillig Gefangene weiter ging, sondern innerlich befangen, aufgeregt und mit Schwärmersinn, das ergibt sich aus ihren neuen gesteigerten Unternehmungen selbst. Den Brief an den Herzog von Burgund, den sie am Morgen vor der Krönung diktirte, um ihn mit dem Könige zu versöhnen, wollen wir nur als Zeichen, nicht als Anzeichen betrachten. Nach der Krönung unternimmt Johanna, dießmal von den Stimmen ihrer Heiligen verlassen, nur von den Heerführern genöthigt, einen Sturm auf Paris, bei welchem sie verwundet wurde im Schenkel. Auch vor Orleans war sie verwundet worden, aber der Sturm selbst schlug diesmal völlig fehl; der Glaube der Soldaten an sie wurde um so mehr erschüttert, als man wahrscheinlich aus Kriegslist einige Verheißung von ihr unter den Truppen ausgestreut hatte, sie wolle noch diese Nacht in Paris schlafen. Schon vor dem Sturme ein schlimmes Omen: sie schlug »nach einer der Dirnen, welche sie unversöhnlich haßte« (stets hatte sie die Unsittlichkeit, das Fluchen, den Schwarm liederlichen Gesindels vom Heere zu entfernen gesucht) mit der flachen Klinge ihres geheiligten Schwertes, und die Klinge zersprang. Vor dem Abzug von St. Denys hing sie in der Kathedrale ihre Waffen auf, Harnisch und Schwert; eine Gemüthsbewegung, die sie später

Digitized by Google

nur als dankbares Weihgeschenk gedeutet hat. Sie wollte in St. Denys bleiben, wurde aber genöthigt mit dem Könige nach der Loire zu ziehen. Um diese Zeit wurde Johanna mit ihrer Familie unter den Adel Frankreichs erhoben. In derselben Zeit schrieb sie einen Drohbrief an die Hussiten (Hase S. 43), wenn sie nicht reuig zur Kirche zurückkehrten, werde sie kommen, ihnen ihre Ketzerei, oder das Leben zu nehmen. Sie will über's Meer ziehen, und den Herzog von Orleans befreien. Das Volk verkündigte, sie wolle das heilige Land erobern zum allgemeinen Triumph des Glaubens. Dem Herzog von Armagnac soll sie sogar versprochen haben, nach beendigtem Kriege über das päbstliche Schisma zu entscheiden, den rechtmäßigen Pabst zu bezeichnen (Michelet VII, 100). Dagegen kommen ihre Heiligen und kündigen ihr an, sie werde gefangen werden. Daß ihre Heiligen sich gleich bleiben, zeugt für die Wahrheit ihres höheren Bewußtseyns. Sie wird nicht zur Betrügerin, allein sie ist nun im Zwiespalt mit sich selbst, überhört oder mißdeutet ihre Stimmen. Unterdeß wird Compiegne bedrängt. Sie wirft sich zum Schutz hinein, macht einen Ausfall, dringt zu weit vor, die Engländer schieben sich zwischen sie und die Stadt, der Commandant Flavy läßt das Fallgatter nieder (man hat gesagt aus Neid; Flavy war jedenfalls ein verworfener Karakter; doch ist hier die ganze Geschichte etwas dunkel), sie wird gefangen. Im Lager der Engländer ist großer Triumph; in Paris Freudenfeuer. Der burgundische Heerführer, Herr von Luxemburg, dessen Lieutenant der Bastard von Vendome sie gefangen, läßt sie nach Beaurevoir bringen. Sie stürzt sich vom hohen Thurme hinab, um den Leuten von Compiegne zu helfen, und um nicht den Engländern ausgeliefert zu werden gegen die Abmahnungen der h. Katharina. Leblos, schwer verwundet liegt sie unten, wird wieder hereingetragen, und die h. Katharina verweist ihr den Sturz als eine schwere Sünde. Und nun folgt ein Wetteifer der Verschuldungen der Zeit an ihr*) bis zu ihrer Vernichtung. Der Herr von Luxemburg liefert sie den Engländern aus für 10,000 Livres. Die Universität Paris hat ihn dazu bestimmt. — Die Stände der Normandie zahlen den Preis — die Engländer wollen sie als Hexe vernichten, um mit dem Glauben an sie auch das Werk der Begeisterung zu zerstören, und übergeben sie einem geistlichen Gericht. — Johanna ist nach ihrer Genesung nach Rouen gebracht worden, liegt in Ketten, zwischen rohen Wächtern, und der Bischof von Beauvais, Pierre Cauchon, den ihr Kriegsglück aus seinem Sitz vertrieben hatte, übernimmt die Leitung des Ketzergerichts — der Generalvikar des päbstlichen Inquisitors von Frankreich schließt sich an — das Gerichtscollegium wird gebildet aus 60 Gelehrten, Doktoren und Licentiaten der Theologie, welche (berufen von Cauchon und seinen Genossen) von den Engländern Taggelder empfangen — der Prozeß kann »an Niederträchtigkeit und Schamlosigkeit kaum überboten« werden: die gerichtlich eingezogenen günstigen Zeugnisse aus ihrer Heimath unbeachtet, die neue Ermittelung ihrer Jungfrauschaft (nach damaligem Volksglauben ein entscheidendes Moment, da der Satan über eine reine Jungfrau keine Gewalt habe) unterdrückt, die von ihrer Unschuld und ihren klugen Antworten zum Theil eingenommenen Richter terrorisirt, die Unglückliche mit den verfänglichsten Fragen gefoltert, mit leiblicher Folter bedroht, endlich die Akten verstümmelt, und auf diese verfälschten Akten hin Gutachten eingeholt, ihre unsichere Appellation an ein Concil und an den Pabst, worauf sie durch zwei redliche Männer, einen Juristen und Mönch, geführt worden war, für nichts geachtet, endlich die Verdammung darauf hin ausgesprochen: daß sie Männerkleidung getragen gegen das Gesetz im Alten Testament (5 Mose 22, 5.), und daß sie unter dem Feenbaum mit bösen Geistern sich verbündet, daß ihre Offenbarungen Teufelswerk, Zauberei seyen, wobei auch die Entweichung aus ihrem elterlichen Hause erwähnt wurde. — Das Gutachten der Universität Paris

---

*) Ueber die furchtbare Unsittlichkeit dieser Zeit s. Michelet S. 104: La religion de ce temps-là, c'est moins la Vierge que la femme. — Les Princes donnent l'Exemple. Charles VII. reçoit Agnes en présent de la mère de sa femme.

Digitized by Google

hatte beigestimmt — Karl VII. rührte sich nicht*), während ihn Johanna noch auf dem Richtplatz, die Ketzerpredigt, welche ihn schmähte, unterbrechend, den Edelsten aller Christen nannte. — Der Erzbischof von Rheims, der ihr von Anfang an nicht hold war, verkündigte seiner Stadt, Gott habe sie wegen ihres Stolzes dahin gegeben. — Auf dem Kirchhofe St. Ouen wurde ihr am 24. Mai 1431 das Todesurtheil vorgelesen und jedes Mittel versucht, sie in den Widerruf hineinzuschrecken. —

Endlich war die Heroine geknickt. »Ich will lieber widerrufen, als verbrannt werden. Haben die Männer der Kirche entschieden, daß die Erscheinungen, welche ich gehabt zu haben sagte, nicht behauptet werden können, so will ich sie nicht behaupten.« Sie sprach die Abschwörungsformel nach. Auch die Abschwörungsformel scheint gefälscht worden zu seyn (Hase 67). Hat sie beim Abschwören gelächelt, »so ist es wohl ein Lächeln der Verzweiflung gewesen.« Oder auch der Verachtung einer so jämmerlichen Welt. Unter die Formel soll sie zuerst eine Null gezeichnet haben; dann erst unter fremder Handführung ein Kreuz. Die Ausstoßung aus der Kirche, d. h. auch das Urtheil des Feuertodes, ward zurückgenommen, aber die Verurtheilung zu ewigem Gefängniß trat an die Stelle. Die gegenwärtigen Engländer wütheten gegen den Bischof. Einer der Beisitzer tröstete den Lord Warwik: »Seyd ohne Sorge, wir werden sie leicht wieder finden.« Am dritten Tage wurde dem Bischof gemeldet, sie trage wieder Männerkleider, und sey in ihre Irrthümer zurückgefallen. Einer der Wächter soll ihr die Frauenkleider weggenommen haben. Nach ihrer eigenen Erklärung wurde sie dazu vorab getrieben durch ihr jungfräuliches Gefühl, sie glaubte sich in ihrer Frauenkleidung zwischen den rohen Wächtern gefährdet. Ein englischer Lord soll sie, wie schon erwähnt wurde, auf's Aeußerste geängstigt haben (Hase 56). Sie that es ferner, weil man ihr nicht Wort hielt, sie nicht zum Abendmahl gehen ließ, und im Block gefesselt hielt. »Lieber sterben, als in Ketten leben.« Also Jungfräulichkeit, Frömmigkeit, Freiheit machen sie zur rückfälligen Ketzerin, dazu die verscheuchten Heiligen, welche ihr zuerst Gottes Mitleid verkündigen über ihre Abschwörung, dann ihre Sünden. »Ja sie sind von Gott.« Nur zur Anlegung der Frauenkleider will sie sich noch verstehen. Der Bischof aber sprach zu den vor dem Gefängniß versammelten Engländern: farewell, es ist um sie geschehen, thut euch gütlich.

Eine neue Gerichtssitzung folgte, ohne Beiziehung der Johanna. Am 30. Mai kündigt ihr der Prediger Mönch Martin Lavenü die Strafe des Feuertodes an. Nach dem ersten Aufschreien faßte sie sich in Geduld. Sie berief sich von dem Bischof auf Gott, ließ sich auf den Scheiterhaufen bringen, ließ sich die Ketzermütze aufsetzen mit der Inschrift: »Ketzerisch, rückfällig, abtrünnig, abgöttisch,« drückte ein Kreuz an ihr Herz, das ein mitleidiger Engländer ihr aus Stücken seines Stockes gemacht hatte. Ihre letzten Worte: ein Laut des Mitleids über Rouen, wo sie starb, eine Verwahrung, welche den König von Frankreich von der Veranlassung an ihrer Unternehmung lossprach. Zuletzt rief sie noch ihre Heiligen an und ihren Erlöser. Das blutende Herz soll lange den Flammen getrotzt haben. Ihre Asche wurde in die Seine gestreut.

Schon während ihres Sterbens und sogleich nach ihrem Tode traten die Zeugen für ihr Martyrthum immer kühner hervor. Der Geheimschreiber des Königs von England, der Scharfrichter kehrten mit Schrecken heim. Das Volk wollte eine weiße Taube haben auffliegen sehen von ihrem Scheiterhaufen. Eins der größten Zeugnisse an die Nachhaltigkeit ihrer Siege. Nach der Eroberung von Rouen 1449 verordnete Karl VII. die vorläufige Revision ihres Prozesses. Calixt III. ließ auf Frankreichs Veranlassung den geistlichen Prozeß durch Bischöfe wieder vornehmen, in Verbindung mit dem Inquisitor. Johanna's alte Mutter forderte vor diesem Forum Gerechtigkeit für das Andenken ihres gemißhandelten Kindes. Der Erzbischof von Rheims verkündigte 1456 das Urtheil, welches den Verdammungsprozeß aufhob, und das Andenken der Jungfrau von jedem Schimpf freisprach. Jetzt folgt natürlich die Zeit der Glorification: Denkmäler, Sagen, Schrif-

*) Das Nähere s. Hase S. 54.

Digitized by Google

ten, Poesieen, auch eine falsche Johanna, welche jenem Feuertod in Rouen wollte entgangen seyn (Görres S. 354). Ueber die Schriften vgl. m. Görres (367): Ueber die Prozeßakten, die Geschichtschreiber und Dichter der Jungfrau von Orleans. Mit besondrer Rücksicht auf Schillers romantische Tragödie. Drei Dichter kommen natürlich vor allem in Betracht. Shakespeare ist in seinem Drama, Heinrich VI. dem englischen Vorurtheile gefolgt. Voltaire's Pucelle d'Orleans ist nach allgemeinem Urtheil, wie Görres sagt, eines der niederträchtigsten Bücher, das je geschrieben ward. »Und doch ist gerade Voltaire nicht zufällig auf diese Spitze gerathen, da er der vollendete Antipode der Jungfrau in dem Geistesleben des französischen Volkes ist. Schiller hat aus der großen romantischen Tragödie der Wirklichkeit eine prächtige romanhafte Tragödie gemacht, die Geschichte in allen ordentlichen Momenten umbildend. Schwerlich hätte aber auch sein sentimentales Zeitalter die wirkliche Tragödie so verstanden und genossen, wie die seinige. Bei allem ideellen Unrecht gegen die furchtbare Tragik dieser Geschichte bleibt ihm das Verdienst, die Jungfrau wieder zur vollen, ungezweifelten Anerkennung gebracht zu haben. Und doch hat ohne Zweifel die Jungfrau dem Dichter einen größeren Dienst geleistet, als der Dichter der Jungfrau. Sie hat den edlen Genius bei seinem blonden Schopf gefaßt, und aus der Sphäre des kantischen Rationalismus emporgezogen in eine höhere Region. Wie vielen hat sie einen ähnlichen Dienst erwiesen! Denn für Unbefangne, welche sich nicht selbst belügen, eine Betrügerin, eine Betrogene, ein Werkzeug der Politik könne so wundervolle Erfolge haben, steht die Thatsache fest: die Rettung, die neuere Geschichte Frankreichs hängt unaufhörlich an der Vision — den Visionen dieser Jungfrau.

Und ihre Visionen? das ist die religionsphilosophische Frage. Hase sagt (S. 75), der Sehnerv könne, wie die Nerven der übrigen Sinne, so gut seinen Anreiz von Innen empfangen, wie von Außen. Sehr wohl, das ist das plastische Vermögen der Vision, welches dem Menschen eigen ist, aber noch nicht die Vision selbst. »Ein krankhaft gesteigertes Geistesleben« (S. 76), heißt es weiter: »Ihr Ich, ihr Genius ist ihr äußerlich geworden, und in der Gestalt des Erzengels, und der beiden jungfräulichen Heiligen erschienen.« — Die halbe Wahrheit: das innerste Seelenleben ist ohne Zweifel in Mitwirkung, aber eine Hallucination ist keine Vision, d. h. setzt sich nicht gegen das Tagesbewußtseyn ab, und hat keine geschichtlichen Erfolge. Ist die Vorsehung Gottes in den Erfolgen deutlich zu erkennen, so muß sie auch in den Gesichten wirksam gewesen seyn. Der Beruf der Jungfrau war also wirklich objektiv, war vom Herrn. Die Gestaltung der objektiven Berufung des lebendigen Herrn macht sich dann allerdings in ihrem plastischen Anschauungsvermögen, das durch ihr Geniusleben (Nachtbewußtseyn) geweckt ist, und mit ihrem gewöhnlichen Bewußtseyn (Tagesbewußtseyn) außerordentlich stark correspondirt, ohne mit demselben in Eins zu zerfließen. Aber auch diese Erscheinungen bilden sich nicht zufälliger Weise, sondern nach den Gesetzen des symbolisirenden Genius, und vielmehr noch nach den objektiven bewegenden Geistesmächten. Warum erscheint der Seherin nicht die Jungfrau und nicht St. Dionysius, nicht Maria Magdalena, die Schutzheiligen Frankreichs? Dr. Locher, welcher mit Recht die inneren Gesichtsbildungen der Johanna nicht pathologisch nimmt, wie Hase, sondern rein physiologisch, doch ohne ihre objektive Seite und Bedeutung zu würdigen, nimmt an, sie habe die Bilder ihrer Visionen in der Kirche zu Dom Remy kennen gelernt. Die Geschichtschreiber geben dazu keine besondre Berechtigung. Der Erzengel Michael ist die kriegerische Gestalt des Bundesengels selbst, ein Erscheinungsbild des kriegend siegenden Christus in der alttestamentlichen Theokratie, Schutzgeist des Volkes Israel, darum auch im Mittelalter wieder hervortretend, der Schutzgeist der christlichen Nationalität. Die heilige Margaretha war auch wie er eine Drachenbesiegerin, wenn auch im symbolischen Sinn: eine Schutzheilige triumphirender christlicher Jungfräulichkeit. Die heilige Katharina aber hatte nach der Sage als Martyrin aus königlichem Geschlecht fürstliche Personen, Philosophen, Prätorianer bekehrt; sie war wegen der Bekehrung der Philosophen eine Schutzheilige der Pariser

Digitized by Google

Univerſität. Alſo der Genius des chriſtlichen nationalen Frankreichs, der triumphirenden Jungfrau, der Bekehrerin fürſtlicher Perſonen, der Gelehrten, der Soldaten. Lagen die Keime und die Gewänder für dieſe Geſtalten auch in ihrem ekſtatiſchen Gemüth, die mahnenden Geſtalten ſelbſt treten ihr als Geſandte gegenüber unter der Nähe des Herrn. Und zwar nicht bloß als Reflexe ihres Innern. Wie nahe ihr freilich die ungewiſſen legendariſchen Heiligen geweſen ſind, muß ganz auf ſich beruhen; Chriſtus ſelber aber war ihr gewiß nicht fern; wenn auch »in einer andern Geſtalt.« Die jenſeitige himmliſche Welt hat dynamiſch betrachtet keine dieſſeitigen Diſtanzen. Das Subſtrat für dieſe gegebenen Geſichte und Stimmen war allerdings ihr entbundenes viſionäres Vermögen. Dafür zeugt die Anzeige des für ſie beſtimmten Schwertes, das zu Fierbois hinter dem Altar aufgegraben wurde, das Auffahren aus dem Mittagsſchlaf zu Orleans mit den Worten: das Blut der Unſern fließt; meine Waffen! und ähnliche Züge. Bis zum Tage von Rheims iſt nun die Jungfrau im Herzen mit ihrem Geniusleben und ihren Stimmen Eins. Seitdem beginnt der Zwieſpalt, weil ſie ſich von den Volkserwartungen aufregen, von der Politik des Königs beſtimmen, von den Heerführern mit fortreißen läßt. Es zeugt aber für die Stärke ihres ſittlichen Karakters, daß ſie ihre Stimmen nicht fälſcht, und für die Macht ihres viſionären Lebens, daß die Heiligen gleichwohl immer wieder kommen, manchmal jetzt um ſie abzumahnen, oder ihr Verweiſe zu geben. Aber eben darum wandelt ſie im Zwieſpalt mit ihren Stimmen dahin; und mitunter kann ſie den tiefern Sinn derſelben nicht mehr verſtehen, und geräth in Zweifel, ob ſie nicht von ihnen getäuſcht worden, namentlich da ſie ihr Befreiung aus ihren Banden verheißen. Zu einer eigentlichen Alteration beider Bewußtſeynsgeſtalten ſcheint es in ihrer höchſten Aufregung bei dem Thurmſprung zu Beaurevoir gekommen zu ſeyn. Die heilige Katharina mahnt ſie von dem Sprunge ab. »Du mußt, heißt es weiter, willig annehmen, was auch kommen mag, du wirſt nicht befreit werden, bis du den König von England geſehen haſt.« Hier trübt ſich das letzte Wort bis zur Zweideutigkeit eines antiken Orakels. Die Himmelsſtimme iſt von ihrem Tagesbewußtſeyn getrübt. Dagegen ſcheint ein alterirtes, traumartiges Nachtbewußtſeyn ſelbſt an ihrem Sprunge mit betheiligt zu ſeyn. Als ſie nämlich aus ihrer Ohnmacht erwachte, mußte man ihr ſagen, daß ſie von dem Thurme geſprungen ſey. Hier lagen die Erſcheinungen eines alterirten Somnambulismus nicht mehr ferne. Wir unterſcheiden den Somnambulismus von dem viſionären Hellſehn als eine pathologiſche Form des Hellſehns, die durch körperliche und pſychiſche Krankhaftigkeit bedingt iſt. Durch geiſtige Verſtimmung aber wird das Hellſehn zum ſogenannten Autoſomnambulismus. Johanna ſtand jetzt beinahe auf einer Linie mit den Camiſarden in ihrer ſpäteren Periode, mit den janſeniſtiſchen Convulſionärs, mit Swedenborg und ähnlichen Sehern. Allein ihre Heiligen ſtraften ſie, und Johanna beichtete. Daher konnten die Stimmen auch ſelbſt nach der Abſchwörung wieder kommen. Höchſt merkwürdig bleibt ihr Lächeln bei der Abſchwörung, und die Null, die ſie zuerſt unter die Formel ſetzt. Ihr Bewußtſeyn ſchwankt wieder zwiſchen zwei Welten. Aber ſie läßt ſich das Mitleid Gottes verkünden, dann ihre Sünde; zuletzt iſt ſie wieder mit ihren Geiſtern verſöhnt und Eins mit ſich ſelbſt, und ſtirbt für die Wahrheit ihrer Stimmen.

Der weibliche Heroismus hängt in der franzöſiſchen Geiſtesart mit der höheren Begeiſterungsfähigkeit zuſammen. Nach der geiſtigen Organiſation des franzöſiſchen Volkes kommt das Weib hier zu einer größeren Gleichſtellung mit dem Manne, als bei mancher andern Nation. Neben dem Druiden ſteht die ebenbürtige Druidin; ja der franzöſiſche Genius kann ſich in der weiblichen Natur beſonders glänzend entfalten. Daher unter verſchiedenen Namen Druidinnen durch alle Jahrhunderte der franzöſiſchen Geſchichte: eine Jeanne Hachette, Charlotte Corday, Frau von Staël, und viele Andre. Selbſt in den Verzerrungen der weiblichen Hofſalons des 17., und der freigeiſtiſchen weiblichen Literatenſalons des 18. Jahrh. iſt dieſes geniale weibliche Naturell nicht zu verkennen. Und ſo hat auch Johanna das keltiſche Druidenblut geerbt, obſchon ſie mit den Feen der Buche Schön-Mai nicht verkehrt hat. Dies iſt das erſte kirchenhiſtoriſche Moment unſrer

Digitized by Google

Geſchichte; das zweite iſt die viſionäre Stimmung der Zeit. Je mehr im ſpäteren Mittelalter die Hierarchie in dämoniſchen Weltſinn verſinkt, deſto mehr erwacht, namentlich unter den unerhörten Drangſalen und Wirren der Zeit, der prophetiſche Geiſt in der Kirche zur Ergänzung des todten Kirchenthums, wenngleich vielfach von krankhaften Formen begleitet. In Frankreich gab es zur Zeit der Johanna viele Inſpirirte (ſ. Michelet Pag. 45: une Pierette bretonne, Marie d'Avignon, Catharine de la Rochelle etc.). In der Geſammtkirche gab es noch Viele mehr. Görres nennt als etwas früher auftretend die heil. Brigitte, die heil. Katharina von Siena, ſodann die Jungfrau Lidwigis in den Niederlanden neben manchen männlichen Viſionären (die heil. Hildegard und Eliſabeth von Schönau gehören einer früheren Zeit an). Dieſe religiöſen Naturpropheten des 14. und 15. Jahrh. waren wohl ein Vorſpiel der Geiſtespropheten, die im 16. Jahrh. kommen ſollten. Savonarola und die Wiedertäufer mögen eine Uebergangsform in mehr oder minder alterirter Geſtalt bezeichnen. Als aber Johanna den Huſſiten mit dem katholiſchen Glaubensſchwert drohte, ahndete ſie nicht, daß ſie ſelbſt unbewußt als Proteſtantin ſterben ſollte. Dieſe Thatſache aber hat die Kirchengeſchichte vor Allem hervorzuheben. Johanna ſtarb für die Berechtigung der Stimmen, des prophetiſchen Elements, des unmittelbaren Bewußtſeyns der Offenbarung, der Wahrheit gegenüber den Schrecken der Hierarchie *). Armes Pflegekind der mittelalterlichen Glocke, welche furchtbaren Anfechtungen mußteſt du beſtehen, immer tiefer hineingepreßt zwiſchen die furchtbare Alternative: die Wahrheit der Kirche und die Wahrheit der Stimmen! Wenn man die Schwere dieſer Anfechtung für ein mittelalterliches unwiſſendes katholiſches Bauernmädchen, das immer mit Inbrunſt in die Meſſe gelaufen iſt, und dem nun der Leib des Herrn verſagt wird, das mit dem Ketzertode bedroht wird, bedenkt, ſo verſteht man, daß ihr die Heiligen nach der Abſchwörung zuerſt das Mitleid Gottes verkündigen, dann ihre Sünde, man fühlt den tiefen Schmerz in ihrem Ausruf: ſeyen es gute, ſeyen es böſe Geiſter — ſie ſind mir erſchienen! Aber zuletzt war ſie wieder der himmliſchen Abkunft ihrer Geiſter gewiß, und ſie konnte es triumphirend dem Gericht Gottes zu entſcheiden überlaſſen, ob das ein gutes, oder böſes Tribunal ſey, das ſie verbrannte. Das iſt die Tragödie des Mittelalters: zwei der ritterlichſten Nationen, Engländer und Franzoſen, Rom und Paris ſind bei ihrem Scheiterhaufen vertreten, auf dem die Seherin und Heldin als Ketzerin und Hexe ſtirbt. Das Kind konnte Frankreich retten, Frankreich konnte nicht ſein Kind retten. Die berühmteſte theologiſche Fakultät der Chriſtenheit hilft die Bäuerin verdammen, die ſie alle als Meiſterin auf die urſprüngliche Quelle des Lebens zurückwies: »in Gottes Büchern ſteht mehr als in den eurigen.« Rom war vertreten durch Pierre Cauchon, und hinkte mit der Freiſprechung ſpät und zögernd über den Widerſpruch mit ſich ſelbſt hinweg. Die Jungfrau aber war ſchon lange durch's Geſetz dem Geſetz geſtorben, und wie die Sage das ausdrückte, als weiße Taube über dem Scheiterhaufen aufgeflogen. Und das war die Lichtſeite dieſer Tragödie: die Seherin war durch unſägliche Leiden von ihrem Abwege gerettet, geläutert, und zu einem Sieges- und Segenszeichen für Frankreich und die Chriſtenheit gemacht worden. J. P. Lange.

Jungfrauen, 11,000, ſ. Urſula.

Jung Stilling, ſ. Stilling.

Junilius, aus Afrika gebürtig, deſſen Buch de partibus divinae legis nach einem Theile ſeines Inhalts gewöhnlich zu den erſten Anfängen einer bibliſchen Einleitungswiſſenſchaft gerechnet wird, gehört in das 6. Jahrhundert als Zeitgenoſſe Caſſiodors, wird aber von dieſem bereits unter den introductores sacrae scripturae an letzter Stelle aufgeführt. Aeltere bezeichnen ihn ohne hinreichenden Grund als Biſchof. Die erwähnte Schrift hat er einem Biſchof Primaſius dedicirt, in welchem man nicht unwahrſcheinlich den Biſchof dieſes Namens von Hadrumetum geſehen hat, der 553 das Constitutum des Vigilius in

*) Schiller hat die Sache ganz umgekehrt, und eine Martyrin mönchiſcher Jungfräulichkeit aus ihr gemacht.

Digitized by Google

Sachen der drei Capitel mit unterſchrieb. In dem vorausgeſchickten Brief an dieſen ſagt Junilius, daß er das Folgende einem Perſer Namens Paulus verdanke, welcher in der berühmten Schule zu Niſibis ſeine Bildung empfangen habe. Der Zeit nach könnte dies wohl nach J. S. Aſſemani (Bibl. Or. III, II. p. 937, cf. III, 1. p. 435. 632) Paulus von Baſſora am Tigris, nachher Metropolit zu Niſibis ſeyn, nur daß dann in ſeiner Bezeichnung als Perſer Irrthum oder Ungenauigkeit ſtattfände. Primaſius ſelbſt hat von Junilius verlangt, daß er das Empfangene — als ſolches ſtellt er es durchaus dar — auch Andern mittheile, und zu dieſem Zweck hat Junilius es in die Form von Frage und Antwort gebracht. Er gibt nun in den beiden Büchern der Schrift, deren Abtheilung übrigens keinen innern Grund hat, Regeln, wie er es ſelbſt nennt, genauer Schemata, welche den Schüler zu einer gründlichern Kenntniß der Schrift dadurch vorbereiten ſollen, daß ſie ihn vorläufig mit der superficies derſelben bekannt machen, und einen kurzen Begriff von ihr nach Form und Inhalt geben. So handelt der erſte Theil, L. I, 1—10, von dem, was nach ſeinem Ausdruck zur superficies dictionis gehört: von dem Unterſchied der Redegattungen, wonach er die hiſtoriſchen, prophetiſchen, ſprüchwörtlichen und einfach lehrenden Bücher unterſcheidet und aufzählt, von der verſchiednen Autorität dieſer Schriften (die hier in Betracht kommenden Schriften ſind theils von vollkommner, theils von mittlerer, theils von gar keiner Autorität), von den Verfaſſern, vom Unterſchied poetiſcher und proſaiſcher Schriften, von der Aufeinanderfolge beider Teſtamente. Beſonders bemerkenswerth iſt in dieſem erſten Theil die Angabe, daß von den hiſtoriſchen BB. des A. T. 1. u. 2. Paral., Job, 1. u. 2. Eſr., Judith, Eſther, 1. u. 2. Makkab. nicht unter die kanoniſchen BB. gehöre. Er beruft ſich hierfür auf die von Hieronymus bezeugte Meinung der Hebräer, was mit den bekannten Angaben des Hieronymus in Widerſpruch ſteht. Eben dieſe ohne Zweifel irrthümliche Berufung auf den jüdiſchen und hieronym. Kanon zeigt wohl, daß wir es hier nicht mit einer beſtimmt ausgebildeten, abweichenden Anſicht vom altteſtamentl. Kanon, ſondern wahrſcheinlich nur mit ungenauer, irrthümlicher Aufnahme des Gehörten, vielleicht unter Vermiſchung des Begriffs des apologetiſchen mit dem hagiographiſchen zu thun haben. In Betreff des N. T. erwähnt er die Zweifel der Orientalen an der Apokalypſe, und unterſcheidet von den als kanoniſch aufgezählten Lehrſchriften (Briefen) die fünf Antilegomena, welche nur von vielen, nicht von allen als kanoniſch angeſehen werden, nämlich Jacob. 2. Petr. Jud. 2 u. 3 Joh. Es hat ſich alſo in dieſer orientaliſchen auf die antiochen. Schule zurückgehenden Tradition die alte Unterſcheidung der Antilegomena länger erhalten, als ſonſt in der Kirche. — Der zweite Theil, L. I, 11. — II, 27., will einen Ueberblick über den Lehrinhalt der heil. Schrift geben, und theilt dies unter den Rubriken: 1) de deo: Weſen, Perſonen, Wirkungsweiſen, Verhältniß zu den Geſchöpfen, nämlich begriffliches als Prinzip der Eigenſchaftsbeſtimmungen, der Sache nach zuſammenfallend mit der via eminentiae und negationis; 2) de praesenti saeculo: Schöpfung, Regierung (hier auch von den verſchiednen Arten göttlicher Geſetze), von den natürlichen Dingen und ihren Zuſtänden, vom freien Willen; 3) de futuro saeculo; unter dieſem Geſichtspunkt handelt er von der offenbarungsgeſchichtlichen Oekonomie Gottes: von Erwählung oder Berufung (acceptatio s. vocatio), nämlich Abrahams, des auserwählten Volkes, endlich aller Völker in Chriſto, von den Typen, von den Prophezeiungen (ganz beſonders ausführlich), endlich den Erfolgen dieſer Typen und Prophezeiungen theils in der Zeit, unter Geſetz und Gnade, theils in der Ewigkeit. An dieſen intereſſanten, ſeinen orientaliſchen Urſprung nicht verleugnenden Abriß ſchließen ſich noch zum Schluß einige hermeneutiſche Regeln (c. 28), Gründe für die Inſpiration der Schrift, eigentlich für ihre Glaubwürdigkeit überhaupt (c. 29), endlich eine ziemlich äußerliche Beſtimmung des Verhältniſſes von ratio und fides. — Man hat dem Junilius auch eine kleine exegetiſche Schrift: commentarii in tria priora capita Geneseos zugeſchrieben (ed. Col. 1535. Basil. 1538 in den Orthodoxographa Basil. 1555 p. 603 sqq. und in einigen Ausgaben der andern Schrift des Junilius). Sie gehört aber gewiß nicht ihm an, wahrſcheinlich dem Beda, in deſſen

Digitized by Google

Werken sie auch nicht wie in jenen Ausgaben die Aufschrift an Primasius, sondern die an einen Abt Acca trägt (*Fabr.*, bibl. lat. t. IV. p. 205 ed. Mans.). Des Junilius Schrift zuerst ed. Bas. 1546. Par. 1556. 12., dann in der Bibl. PP. Par. 1575. t. VI., Magn. B. Col. 1618. t. VI. n. ö., zuletzt bei *Gallandi*, Bibl. XII. p. 79 sqq. — G. A. Becker, das System des Kirchenvaters Junilius mit einer historischen Einleitung. Lübeck 1787. Cramer, Fortsetzung von Bossuets Weltgeschichte. Thl. 5. W. Möller.

Junius, Franziscus (Du Jon), geb. zu Bourges 1545 aus adelicher Familie, fing an, die Jurisprudenz zu studiren, bis er von seinem für den Protestantismus viel verfolgten Vater zum Lesen des Neuen Testamentes geleitet und zu Genf 1562 in den alten Sprachen gefördert wurde. Im Jahr 1565 übernahm er eine geistliche Stelle an der wallonischen Gemeinde zu Antwerpen, wo die von ihm keineswegs angerathene Bilderstürmerei ihm Gefahren bereitete, so daß er ein Pastorat im Limburgischen annahm und auch dort nicht sicher, in Deutschland Zuflucht suchte. Zu Heidelberg von Friedrich III. gut aufgenommen, erhielt er ein kleines Pastorat in der Pfalz, wurde Feldprediger des Prinzen von Oranien während des unglücklichen Feldzuges von 1568, und besorgte dann wieder seine Gemeinde, bis ihn 1573 der Kurfürst nach Heidelberg rief, mit Tremellius an der Uebersetzung des A. Test. zu arbeiten. Während Heidelberg durch Kurfürst Ludwig wieder lutheranisirt war, wirkte er in Neustadt, bis nach Ludwigs Tode der Administrator Prinz Joh. Casimir ihm eine theologische Professur in Heidelberg übertrug. Mit dem Herzog von Bouillon kehrte er 1592 nach Frankreich zurück und wurde von Heinrich IV. zu Geschäften in Deutschland verwendet. Auf der Rückreise ward ihm in Holland eine Professur zu Leyden angeboten, die er annahm und rühmlich bekleidete, bis 1602 die Pest ihn wegraffte. Seine Schriften sind in zwei Folianten gesammelt erschienen, theils exegetische, besonders über Bücher des A. T.; auch Philologisches und Polemisches. Mit Tremellius übersetzte er das A. T. aus der Grundsprache. Junius hat seine Biographie 1595 selbst besorgt, sie eröffnet die Ausgabe seiner Werke. Daraus hat Melch. Adam geschöpft, so wie Bayle, in dessen Dictionnaire ein ziemlich großer Artikel über F. Junius weitere Auskunft gibt. Noch Genaueres gibt *Haag*, La France Protestante. Art. Du Jon. A. Schweizer.

Jura circa sacra, s. Kirche, Verhältniß der Kirche zum Staat.

Jurieu, Pierre, von Bayle, bis er mit ihm in Streit gerieth, als der bedeutendste reformirte Theologe seines Zeitalters bezeichnet, ist 1637 geboren zu Mer bei Blois. Sein Vater war dort Pastor, seine Mutter die Tochter des berühmten Theologen Pierre Du Moulin (Molinäus.) Er studirte in Saumur bis 1656, hernach in Sedan, dann bereiste er Holland und England, wo er unter seinen mütterlichen Oheimen Rivet und Du Moulin die Studien fortsetzte und die anglicanische Ordination empfing. Nach Frankreich zurückgerufen in die Pfarrstelle seines Geburtsortes, ließ er sich die heimathliche Ordination ertheilen, und blieb in diesem Amte, obwohl 1666 die Wallonische Gemeinde zu Rotterdam ihn berief. Seine erste Schrift fällt 1671 *Examen du livre de la réunion du Christianisme.* Die hier widerlegte Schrift war 1670 anonym in Saumur erschienen und empfahl eine allgemeine Union der Griechen und Lateiner, Katholiken und Evangelischen sowie aller Sekten. Sie erregte großes Aufsehen und wurde von Mehrern widerlegt, zuerst von De la Bastide. Jurieu stellte die Verkehrtheit einer so grenzenlosen Toleranz dar, welche allen Parteien ihre Lehren und Culte lassen und doch alle in Eine Gemeinschaft vereinigen will. D'Huisseau, der obwohl es leugnend als Verfasser jener Schrift galt, wurde seiner Pfarrstelle zu Saumur von der Synode der Provinz Anjou entsetzt. Jurieu eine Zeitlang der Gemeinde Vitry geliehen, verfaßte dort seinen *Traité de la Dévotion*, Rouen 1674, der 22 Auflagen erlebt hat und 26 in englischer Uebersetzung. In demselben Jahre wurde Jurieu nach Sedan berufen als Professor für hebräische Sprache und Theologie, bald auch als Prediger angestellt. Als Docent wie als Prediger entsprach er allen Erwartungen, so sehr daß Bayle, welcher durch seine Vermittlung 1675 eine philosophische Lehrstelle in Sedan erhalten, ihn „un des premiers

Digitized by Google

hommes de ce siècle, le premier homme de notre Communion" genannt hat. College und Freund von Le Blanc de Beaulieu, theilte Jurieu deſſen weit gehende Anſicht über die Wirkung der Sakramente, namentlich der Taufe, welche im Falle von Todesgefahr zu jeder Zeit und an jedem Orte ertheilt werden ſolle, freilich aber doch nicht geradezu abſolut unerläßlich zum Heil ſey. Durch letztere Conceſſion wurde dieſes ſtärkere Dringen auf die Taufe für die reformirte Lehrweiſe zuläſſig, doch haben einige Synoden vor einer den Katholiken ſich nähernden Erhebung der Taufnothwendigkeit zu warnen nöthig erachtet, und ſpäter ſind Jurieu's Gegner in Holland auf dieſe, übrigens von Claude gebilligte Anſicht Jurieu's zurückgekommen. Sehr dankbar war man gegen ihn wegen ſeiner Vertheidigung der Reformirten gegen Arnaud's du renversement, de la morale par les Réformés. Es erſchien die *apologie pour la morale des Réformés*, ou défense de leur doctrine sur la justification, la persévérance des vrais saints et la certitude — — de son salut — — Rouen 1675, ein Meiſterwerk, wie Bayle und Claude urtheilten. Dann erſchien 1677 der *Traité de la puissance de l'eglise* gegen den zu den Independenten übergegangenen Louis Du Moulin, auch Oheim von Jurieu, und gegen Boſſuet's Anklage, daß die Proteſtanten mit ſich ſelbſt in Widerſpruch kämen, wenn ſie eine kirchliche Gewalt, Befugniſſe der Synoden u. ſ. w. aufſtellten. Damals fing Claude Pajon an, ſeine beſondern Lehren zu verbreiten. Jurieu gehörte wie Claude, Du Bosc u. A. zu den Theologen, welche die Kirche gegen dieſe Neuerung geſchützt haben. (Vgl. m. Geſch. der ref. Centraldogmen II. S. 573.) Je näher die Unterdrückung der reformirten Kirche heranrückte, deſto eifriger ſtritt Jurieu für dieſelbe. Gegen Boſſuet's lockende Expoſition de la foi catholique richtete er ſein *Préservatif contre le changement de religion* 1680; dann veröffentlichte er anonym den Dialog *La Politique du Clergé de France*. Schon in jenem Jahre berief ihn dringend die walloniſche Gemeinde in Rotterdam, er hielt es aber für Unrecht, jetzt ſeinen Poſten zu verlaſſen. Erſt als im Juli 1681 die Akademie Sedan unterdrückt wurde und gerade für ihn der Aufenthalt in Frankreich beſonders gefährlich geworden, begab er ſich nach Rotterdam, wo man für ihn neben dem Paſtorat noch eine Profeſſur gründete, damit nicht Gröningen ihn an ſich ziehe. Von hier aus arbeitete Jurieu an der Rettung der reformirten Kirche Frankreichs mit unverdroſſenem Eifer durch eine Reihe von Schriften wie durch Fürſorge für die verbannten Lehrer derſelben. Es erſchien das *Examen de l'Eucharistie de l'eglise Romaine*, die *Derniers efforts de l'innocence affligée* 1682, dann wider des Jeſuiten Maimburgs Werk, ſein *Le Calvinisme et le Papisme mis en parallèle*, ferner *L'Abrégé de l'histoire du Concile de Trente par Fra-Paolo; le Janseniste convaincu de vaine Sophistiquerie* gegen Arnaud u. a. m. 1683. Dann 1684 erſchien anonym ſein *l'Esprit de Mr. Arnaud*, tiré de sa conduite; — — 1685 die *Remarques sur la cruelle persécution, que souffre l'église Réformée en France* u. a., beſonders aber die *Préjugés légitimes contre le Papisme*.

Als im Oktober 1685 das Edikt von Nantes aufgehoben wurde, und eine Maſſe von Réfugiés in den Niederlanden Zuflucht ſuchte, wurde Jurieu der erſte Helfer für viele und verwendete ſeinen Einfluß bei den Häuptern der Republik, beſonders beim Prinzen von Oranien, der als Wilhelm III. König von Großbritannien wurde, ſo wie bei der Herzogin von Braunſchweig, welche durch Jurieu reiche Spenden an die bedrängten Flüchtlinge gelangen ließ. Wie andre Theologen, (vgl. Heidegger,) wurde er durch die traurige Erfahrung verbunden mit eifriger Hoffnung auf baldige Herſtellung der Kirche in Frankreich veranlaßt, in der apokalyptiſchen Prophetie das, was er wünſchte, zu ſuchen, wie er auch ſich etwas ſpäter dann hinreißen ließ, betrügliche und ſchwärmeriſche Propheten der Dauphiné als Zeichen baldiger Herſtellung der reformirten Kirche zu überſchätzen. So entſtand ſein *Accomplissement des Prophéties* 1686. Vgl. die Art. Brouſſon und Camiſarden. Im gleichen Jahre begann ſein Streit mit Nicole, welcher 1684 wider Claude eine Schrift herausgegeben: Les prétendus Réformez convincus de Schisme. Gegen ihn ſchrieb Jurieu *Le vrai système de l'église et la véritable analyse de la foi*, où sont dissipées toutes les illusions des prétendus Catholiques — 1686. Auch veröffentlichte er damals

Digitized by Google

die drei Jahre lang fortgesetzten *Lettres pastorales*, welche in Frankreich eifrig gelesen und in Deutschland übersetzt wurden. Bei diesen Apologieen wider den verfolgenden Katholicismus nahm Jurieu sich dennoch auch der innern Streitfragen lebhaft an. Sein *Jugement sur les méthodes rigides et relâchées d'expliquer la Providence et la Grâce.* (vergl. m. Gesch. der ref. Centraldogmen II. S. 544 f.) erschien 1686, und der *Traité de la nature et de la grâce* 1687 (ebend. S. 603 f.), ersteres eine scharfsinnige Vertheidigung der fast deterministischen reformirten Gottesidee, letzteres wider den Pajonismus. Als Scultetus in Hamburg gegen die in der erstern Schrift vorgeschlagenen Wege zur Vereinigung mit den Lutheranern protestirte, antwortete Jurieu durch die Schrift *De pace inter Protestantes ineunda consultatio* — — 1688. So lebhaft er sich der flüchtigen französischen Geistlichen annahm und die Aussöhnung mit den Lutheranern betrieb: ebenso eifrig beschränkte er die Toleranz, z. B. in der Schrift *Droits des deux Souverains contre le Commentaire philosophique* 1687 und verfolgte die Einzelnen, welche der pajonistischen oder gar der socinianischen Heterodoxie verdächtig waren, wie einen gewissen De Versé, gegen den er eine Schrift veröffentlichte: *Factum contre Aubert De Versé* 1687, dann den in Hamburg angestellten Geistlichen De la Conseillere, weil er den pajonistischen Papin auf verdächtige Weise begünstigt hatte. So gesinnte französische Flüchtlinge suchten besonders in London ihre Meinungen zu verbreiten, wogegen eine Versammlung von Geistlichen Maßregeln traf, über welche die Wallonische Synode consultirt wurde. Auch in Brandenburg wurde die Socinianische Lehre ausgestreut, so daß Jurieu nöthig fand, eine Prinzessin vor derselben zu warnen, und sein *Tableau du Socinianisme* herausgab. Ihm schien diese Richtung Gott seine Ehre zu rauben, Gott den Krieg zu erklären, in diesem Eifer nennt er z. B. den arminianischen Episcopius „den größten Feind der christlichen Religion;" er zog sich durch solche Uebertreibungen ansehnliche Gegner zu, wie Jaquelot Huët, Basnage's Bruder Mr. De Beauval, welcher es nicht vergeben konnte, daß Jurieu einen Andern für eine Anstellung bei den Generalstaaten mit Erfolg empfohlen hatte 1689. Eine lebhafte Polemik mit De Beauval war die Folge davon; auch daß noch andere Gegner gegen Jurieu erweckt wurden, die nun sogar seine Rechtgläubigkeit anzuklagen wagten. Von 1691 an beginnen die Zerwürfnisse mit Bayle, welcher vereint mit De Beauval der Satyre gegen Jurieu vollen Lauf ließ, namentlich in vielen Anmerkungen seines berühmten Dictionnaire, und diesen zu polemischen Antworten nöthigte. Ebenfalls 1691 begann der viel Aufsehen erregende Streit Jurieu's mit *Elie Saurin*, Pastor zu Utrecht. Den Synoden gelang es nicht, diesen Streit zu beschwichtigen; Saurin veröffentlichte 1694 sein *Examen de la théologie de Mr. Jurieu* worin er diesen gefährlicher Abweichungen von der kirchlichen Lehre beschuldigte. Jurieu antwortete *Défense de la doctrine universelle de l'église* — — 1695, worauf während mehrerer Jahre eine Reihe von Repliken und Dupliken gewechselt wurde. Es ist indeß nie gelungen, Jurieu mit Erfolg als heterodox zu verdächtigen.

Zur Zeit des Ryswyker Friedens 1697 bot er Allem auf, die protestantischen Mächte für die Reformirten in Frankreich zu interessiren, ohne Erfolg jedoch, wie seine 1698 veröffentlichte Schrift zeigt, *Relation de tout ce qui s'est fait dans les affaires de la religion réformée* — — de la paix de Ryswyk. Dann folgte 1699 der *traité historique contenant le jugement d'un Protestant sur la théologie mystique, sur le Quiétisme* et sur les démêlés de l'evêque de Meaux avec l'archevêque de Cambrai. Ferner 1700 *La pratique de la dévotion* ou traité de l'amour divin, — — die sogar von Bayle gelobt wurde. — Die Gebrechen des Alters mahnten ihn, ein Werk zu beschleunigen, an dem er lange gearbeitet, *Histoire critique des Dogmes et des Cultes*, welches 1704 erschienen ist. Noch gab er 1705 *Suppléments des lettres de Mr. Cuper* heraus, das letzte, das er veröffentlicht hat. Von da an hielt seine geschwächte Gesundheit ihn von der Arbeit zurück, er starb 11. Jan. 1713 im Alter von 75 Jahren. Nach seinem Tode sind noch erschienen die *Pensées sur la mort*, die Frucht seiner letzten Jahre. — Vgl. den ausführlichen und mit großer Anerkennung geschriebenen Artikel *Jurieu* in *De Chauffepié*,

Digitized by Google

Nouveau dictionnaire hist. et. crit. pour servir de supplément au dictionn. de P. Bayle und *Haag*, La France protestante Art. Jurieu, wo noch andere ſeiner Schriften erwähnt ſind, irriger Weiſe aber ſeine Anſicht von der Taufe als derjenigen Le Blanc's entgegengeſetzt betrachtet wird. A. Schweizer.

Jus deportuum, ſ. Abgaben, kirchliche.

Jus exuviarum ſ. Spolienrecht.

Jus gistii oder *metatus*, ſ. Immunität.

Jus primarum precum, ſ. Exſpectanzen.

Juſtin, mit dem Beinamen des Philoſophen und Märtyrers, der Erſte der ſogenannten Apologeten und überhaupt der älteſte Kirchenlehrer, von welchem wir noch umfangreichere wiſſenſchaftliche Schriftdenkmale übrig haben, wurde am Ausgang des apoſtoliſchen Zeitalters oder bald nach Anfang des zweiten Jahrhunderts geboren. Er war der Sohn des Priscus und Enkel des Bacchus. Seine Eltern, von Nation Griechen und, wie es ſcheint, im Genuſſe eines gewiſſen Wohlſtandes, hatten ihren Wohnort in dem ſamaritaniſchen Flavia Neapolis, dem alten Sichem und dem heutigen Nablus, wohin ſie als Anſiedler mit der römiſchen Colonie, welche der Kaiſer Veſpaſianus nach dem jüdiſchen Krieg in die verödete und nach ſeinem Namen benannte Stadt ſandte, gekommen ſeyn mochten. Jene Abkunft bezeugt Juſtin ſelbſt in der Aufſchrift der größern Apologie (1, 1.), wie er denn auch ſonſt noch öfter erwähnt, daß er von Geburt Samaritaner (dial. c. Tr. c. 120.), aus der Zahl der Unbeſchnittenen (c. Tr. c. 28.) und Heiden ſey (c. Tr. c. 41.). Aber über ſeine Jugendverhältniſſe erfahren wir im Uebrigen nur das Eine aus ſeinen Selbſtbekenntniſſen im Anfange des Dialogs mit Tryphon (c. 2 sqq.), daß er, im Glauben des Heidenthums zum Jüngling herangereift, erſt nach längerer Wanderung durch die berühmteſten Philoſophenſchulen in der Offenbarungslehre des Chriſtenthums Frieden, weil Gewißheit über göttliche Dinge fand. Denn er war eine ſuchende, forſchende Natur. Von früh auf bewegte ihn ein heißer Drang nach Erkenntniß der Wahrheit. Und es gehört zu den das Chriſtenthum in ihm mächtig vorbereitenden Karakterzügen, daß dieſer Wiſſensdurſt vor Allem auf Klarheit über das verborgene Weſen Gottes ging. Das gemeine Heidenthum auf der Stufe ſeines damaligen Verfalles mit ſeinen ideenloſen Mythen, unſittlichen Culten, nichts offenbarenden Myſterien konnte dieſes Sehnen nicht ausfüllen. So trieb's ihn in die Arme der Philoſophie. Aber auch die Philoſophie beſaß von ihrer ehemaligen Größe wenig mehr als angelernte Aggregate einer anſpruchsvollen, zum Theil ſittlich verkommenen Epigonenweisheit oder krankhafte Miſchbildungen phantaſtiſcher Theoſophie. Ein Stoiker, in deſſen Unterricht Juſtin zunächſt eintrat, erklärte gerade das, was ihm das Höchſte war, die Erkenntniß Gottes für eine nur untergeordnete Frage philoſophiſcher Spekulation. Ein Peripatetiker forderte als das Wichtigſte ſchon nach wenigen Tagen Feſtſtellung des Honorars. Von einem Pythagoräer ſah er ſich bei'm erſten Beſuch zurückgewieſen, als er ſeine Unkunde in Muſik, Geometrie, Aſtronomie, den Läuterungsmitteln der in's Sinnliche verſunkenen Seele, welche jener für die nothwendigen Vorſtufen alles Philoſophirens anpries, eingeſtand. Endlich ſchien er am Ziel. In der Schule eines Platonikers feſſelte ihn die Betrachtung der unkörperlichen Dinge. Die Lehre von den Ideen lieh ſeinem Geiſt Flügel. Er dünkte ſich ein Weiſer geworden zu ſeyn und dem Schauen der Gottheit nahe. Da zerriß ein anſcheinendes Ungefähr den ſtolzen Wiſſenstraum, um ihm im Untergang aller menſchlichen Erkenntnißgrundlagen als das allein Gewiſſe und Unwandelbare die himmliſche Offenbarungswahrheit zur Wahl zu ſtellen. Solchem Ungefähr göttlicher Menſchenerziehung verdankte die Kirche zu aller Zeit einen guten Theil ihrer begnadigtſten Zeugen. Einſtmals, wie er öfter pflegte, hatte Juſtin ſich zum Zweck ungeſtörten Nachdenkens über philoſophiſche Fragen aus dem öffentlichen Getümmel in die Einſamkeit einer ſtillen Meeresgegend zurückgezogen. Wenn dieſer Vorfall in die Periode ſeines Aufenthaltes zu Flavia Neapolis trifft (Grabe, Rettig, Stroth), hätte man entweder an die Abgeſchiedenheit des todten Meeres, etwa an das Jordansthal nördlich

Digitized by Google

von diesem Meer (Otto), oder an einen vom Verkehr unberührten Punkt des See's Genesareth zu denken. Aber überwiegend höhere Wahrscheinlichkeit hat nach Textlaut und Geschichte Ephesus (Schröckh, Winter, Bretschneider). Dort bei'm Umherwandeln stieß Justin auf einen Greis von mildem, ehrwürdigem Ansehen, zwar keinen Engel in Menschengestalt (wie Halloix, Tillemont, Hilgenfeld wollten), auch keinen Judenchristen (Göz, Zastrau), oder Eremiten (Ziegler) oder den Bischof Polykarpus (Fabricius), aber offenbar einen Christen und, wie Dorner mit Recht bemerkt, einen nicht bloß gebildeten, sondern einen gereiften Christen. Diese Beiden unerwartete Begegnung führte zu einem Gespräch. Der Inhalt war die Philosophie, bezüglich welcher der Greis dem begeisterten Lobredner die Ueberzeugung aufdrang, daß das Göttliche keineswegs, wie die Wissenschaften der Medicin, Arithmetik, Astronomie, Strategie, auf empirischem oder discursivem Wege, sondern allein durch unmittelbares Schauen und zwar mit dem Auge eines vom Geiste Gottes geheiligten Sinnes erkennbar sey. Das durchschnitt die transcendentale Begriffswelt des platonischen Idealisten wie ein tödtend Schwert. Der Schmerzensschrei der Enttäuschung, woher denn der rechte Unterricht kommen solle wenn nicht aus der Philosophie, war die Antwort. Aber es war ein Rettungsschnitt. Aehnliche Erschütterungen haben Unzählige den festen Ankergrund des Göttlichen finden lehren. Der Greis würdigte die Bedeutung des Moments. Mit beredtem Mund wies er den Betroffenen auf die Quelle der bei den Philosophen vergeblich gehofften untrüglichen Wahrheit in den Schriften der durch Alter und Heiligkeit weit überlegenen, durch Wunder und Weissagungen als Organe Gottes bewährten Propheten. Nach diesen Worten entfernte er sich. Justin hat ihn nie mehr gesehen. Aber ein göttliches Feuer brannte in seiner Seele. Noch als Platoniker hatte er aus dem Märtyrerthum der Christen die Gewißheit geschöpft, daß Menschen, welche für ein unsichtbares Gut so furchtlos in Marter und Tod gingen, unmöglich Lüstlinge oder Menschenfresser seyn könnten (apol. 2, 12.). Die angelegentliche Vertiefung in die Schriften des Alten Bundes, aus welchen ihm überall Geisteshoheit, Einfalt, Uebereinstimmung, Voraussicht des Zukünftigen anhauchte, der Verkehr mit den »Freunden Christi«, die ihm bestätigten, was er als Philosophenjünger dunkel geahnt, vorempfunden hatte, endlich das Majestätische und Beseligende der Reden des Herrn führten zu der Zuversicht, daß das Christenthum die allein wahre und heilbringende Philosophie sey (c. Tr. c. 8.).

So erzählt Justin im Dialog seine Bekehrung selbst. Schon die innere Wahrheit der Sache läßt erkennen, daß dies nicht bloße schriftstellerische Einkleidung, etwa die Folie für seine in die Form eines platonischen Dialogs gebrachte Apologie der christlichen Lehre (Credner), sondern wirkliche Lebensgeschichte sey. Dazu kommt, daß Justin noch sonst ausdrücklich bekennt, er habe einst an Plato's Lehren seine Freude gehabt (apol. 2, 12.). Nach dem unzweifelhaft ächten Martyrologium (c. 2.) ertheilte er dem römischen Präfekten, vor dessen Verhör er stand, auf Befragen nach seiner gelehrten Beschäftigung die Antwort, daß er ehemals alle Systeme der Philosophie kennen zu lernen beflissen gewesen sey. Dem Allen drücken die mancherlei Analogieen der Zeitgeschichte das Siegel auf. So durchforschte, nach dem geschichtlich nicht wirklichen, aber aus dem Leben gegriffenen Zeitbilde der Clementinen, der römische Patricier Clemens, um über Ursprung und Ausgang der Dinge Aufschluß zu erlangen, alle Philosophenschulen, verlor den letzten Halt im Spiel ihrer sich selbst aufhebenden Syllogismen und dialektischen Wortgefechte, dachte bereits auf die Beschwörungskünste der ägyptischen Nekromantie, als plötzlich das Wort der christlichen Offenbarung seine zweifelnde Seele hell und still machte. Der Rhetor Tatian, seit Kindesjahren voll derselben Sehnsucht nach religiöser Erkenntniß, durchirrte einen nicht unbeträchtlichen Theil des weiten Römerreiches, erprobte alle Culte, Systeme, Künste, Mysterien, durch nichts interessirt und befriedigt, bis die Bücher des A. Test., welche ein Zufall in seine Hand führte, den ersten Lichtstrahl in das Dunkel seines vielgetäuschten Gemüths warfen. Aehnlich kam der Bischof Dionysius von Alexandrien (Euseb. h. e. 7, 7.) erst nach vielem Zweifeln und Prüfen, nach Vergleichung

Digitized by Google

aller erreichbaren Systeme zum Christenthum. Ueberall war es meist das A. T., welches den vom Streit der Religions- und Schulsysteme Geängsteten durch die großartige Erhabenheit seiner Gottesidee, durch das Leichtfaßliche seiner Schöpfungslehre, durch die Vorankündigung des kommenden Weltlaufs die Brücke zum Glauben baute. Auf diesem Wege wurden außer Tatian z. B. noch Theophilus von Antiochien, Gregorius Thaumaturgus, Hilarius Christen. Wann Justin dem Evangelium sein Herz aufschloß, läßt sich ebensowenig ausmitteln, als an welchem Ort. Es beruht auf einer höchst gebrechlichen Combination, wenn man, weil er noch als Heide Zeuge blutiger Verfolgungen wurde, hieraus auf die Gewaltthaten des jüdischen Krieges unter Hadrian rieth und hiernach seinen Uebertritt bald in das J. 132 (Dommerich), bald und seit Cave am gewöhnlichsten in das J. 133 (Möhler), bald in das J. 137 (Tzschirner) oder allgemeiner in das vierte Jahrzehent des zweiten Jahrhunderts (Otto) setzte. Denn an einzelnen Gewaltscenen und Hinrichtungen hat es nirgends im römischen Reich seit den Tagen Trajan's gefehlt, und ebensowenig hat der Haß und Argwohn seine im Dunkeln schleichenden Gerüchte von geheimen Schandthaten der Christen auszustreuen bis auf Hadrian gewartet. Durch ein sehr complicirtes, aber an nicht minder losen Fäden hangendes Verfahren gewinnt Volckmar das Jahr 140.

Wie andere Christen der Zeit, behielt Justin seinen Philosophenmantel auch nach der Taufe bei, weil derselbe, als das bekannte Gewand der Weltweisen Aufmerksamkeit weckend, die Gelegenheiten zu religiösen Unterredungen erleichterte und sofort symbolisch das Christenthum als die neue mit dem Besten im Hellenismus verwandte Philosophie ankündigte. So in der äußern Erscheinung Hellene, in Gesinnung und That feuriger Christ, durchzog Justin von Ost nach West das römische Reich, um, was ihm selbst die Quelle der höchsten Weisheit und Seelenfriedens geworden war, Jedermann furcht- und neidlos anzubieten. Dem Christenthum gehörte sein Leben wie seine Wissenschaft an. Daß er als Presbyter eine Stelle in dem festgeordneten Lehramt bekleidet habe, war der bloße Mißverstand der communicativen Redeform in seinem Bericht über die Taufe (apol. 1, 61. 65.). Als reisender Evangelist im freien Dienste des Wortes predigte und schrieb er, ohne kirchliches Amt, ohne bleibenden Wohnort. So sehen wir ihn im religiösen Gespräch mit dem Juden Tryphon und seinen Genossen zu Ephesus (c. Tr. c. 1.). In Rom, wo er zweimal für längere Zeit verweilte (act. martyr. c. 3. apol. 1, 26. 2, 3. Tatian. c. Gr. c. 19.), vertheidigte er die Christen gegen die Schmähungen des Cynikers Crescens, suchte oder ergriff öffentliche Disputationen und gründete eine Schule, vielleicht für künftige Kirchendiener. Einer der hier von ihm Unterrichteten war Tatian, und die enthusiastische Verehrung, welche dieser denkende Mann ihm noch nach seinem Tode zollte (c. Gr. c. 18.), beweist mindestens für das Anregende seiner persönlichen Einwirkungen. Seinen Hauptberuf und seine historische Bedeutung mußte Justin nach Lage der Verhältnisse in der Apologetik finden, welche ihn mündlich wie schriftlich gegen die drei Hauptfeinde des Christenthums in die Schranken rief. Denn die Juden, das Seminar aller Lästerungen wider Christus und die Kirche, steigerten eben damals ihre fanatischen Aufhetzereien des heidnischen Pöbels gegen die Christen, welche sie täglich bei'm Gebet in ihren Synagogen verfluchten, bis zu tumultuarischer Mißhandlung (c. Tr. c. 16 sq. 95. apol. 1, 31.). Mit Schwert und Wissenschaft bekämpften die Heiden die Kirche als eine irreligiöse, sittenlose, licht- und bildungsscheue, unpatriotische, staatsgefährliche Gesellschaft. Die Gnostiker in ihrem Bestreben, den Offenbarungsinhalt des Christenthums schlechthin in der Form des Erkennens zu haben, verflüchtigten dessen Geschichte und Lehre zu spekulativen Allegorieen, verdächtigten die Kirche durch intellectualistischen Hochmuth und sittliche Zerflossenheit, und unterhöhlten den Bestand der Gemeinden durch subjektivistische Parteiung. Justin erkannte mit klarem Blick, um was es sich bei diesem Streit der Religionen handle. Mit allem Aufgebot seiner Kräfte und heiligem Ernst trat er in ihn ein. Unsträflichkeit der Christen trotz allen wider sie erhobenen Anklagen und Anschuldigungen, religiöse Unzulänglichkeit des Helle-

Digitized by Google

nismus in seiner Eigenschaft sowohl als Volksglaube wie als Philosophie, Endschaft des Mosaismus durch seine geistige Erfüllung im Christenthum, göttliche Herrlichkeit des Evangeliums besonders im Hinblick auf seine unvergleichlichen sittlichen Wunder und auf das Providentielle der bis in's graueste Alterthum zurückgreifenden Weissagungen: — das sind die Hauptgesichtspunkte seiner Beweisführung. Der Freimuth, mit welchem er die den Christen widerfahrenen Unbilden bis hinauf zu den gekrönten Häuptern des Reichs strafte (apol. 1, 12.), ließ ihn voraussehen, daß er selbst früher oder später ein Opfer des Christenhasses seyn werde (apol. 2, 3.). Durch den Cyniker Crescens, einen ehrgeizigen Volksschmeichler, dessen scheinheilige Unwissenheit er einst öffentlich bloßgestellt hatte, wurde diese Voraussicht nur zu bald zur Wahrheit. Ausdrücklich versichert dies Eusebius (h. e. 4, 16.) auf Grund einer freilich wohl mehr nur die Absicht als die Ausführung bekundenden Angabe Tatian's (c. Gr. c. 19.). Daß jedenfalls Justin seine Verdienste um die Kirche auch durch den Märtyrertod krönte, ist die einstimmige Tradition der Kirche seit Irenäus (haer. 1, 31.) und Tertullian (adv. Valentin. c. 5.). Laut dem alten Martyrologium wurde er nach einem standhaften Bekenntniß unter dem Stadtpräfecten Rusticus zugleich mit sechs andern Christen enthauptet. Da Rusticus diese Würde unter der Doppelregierung des Marc Aurel und Lucius Verus bekleidete und auf dieselbe Zeit das Zeugniß der gesammten ältern Kirche hinweist, so darf als Thatsache gelten, daß Justin in den Jahren 161—168 den Glaubenstod starb. Ein genaueres Zeitdatum hat nur die alexandrinische Chronik (chronicon paschal. ed. Dindorf. I. 482.). Darnach soll dieser Tod im zweiten Jahr der 236 Olympiade, im sechsten Regierungsjahr der Kaiser Marc Aurel und Lucius Verus, im dritten Jahr der 15. Indiction, unter den Consuln Orphitus und Pudens erfolgt seyn. Ruht diese Berechnung auf sicherem historischem Grund, so hätte Justin im J. 166 die Palme des Märtyrerthums errungen. Sein Todestag wurde nach der Ueberschrift des Martyrologiums ursprünglich am 12. Juni festlich begangen. Die spätere griechische Kirche feiert das Andenken des Heiligen am 1. Juni. Die römische Kirche hat die Feier auf den 13. April verlegt.

Justin war keine glänzende, aber eine einflußreiche Erscheinung der ältesten Kirche. Wenn die nachfolgenden Kirchenschriftsteller in seinem Lob und seiner Bewunderung kaum Maß finden, so bezieht sich dies zumeist auf den Ruhm seines durch die innigste Begeisterung für das Christenthum und seine Weltmission gehobenen, sittlich leuchtenden, aufopferungsbereiten Lebens. Erst Photius (bibl. cod. 125.) macht ihn durch Vermischung ächter und untergeschobener Schriften zugleich zum vielwissendsten Gelehrten seiner Zeit. Weder Geist noch Wissen noch Kunst der Rede stellt ihn weit über die Linie der Mittelmäßigkeit. Er hat mancherlei gelesen. Dem Besuch der Philosophenschulen verdankte er eine wenigstens historische Kenntniß der wichtigsten Systeme. An das Wunderbare grenzt seine Vertrautheit mit den Schriften besonders des A. Test. Aber, obwohl Palästinenser, versteht er doch kein Hebräisch. Manche Flüchtigkeitsfehler in historischen Dingen überschreiten fast die Grenze des Entschuldbaren. Und wie ihm bei seiner vorherrschend aneignenden praktischen Geistesrichtung, die überall mehr das Leben als die Schule im Auge hat, alle Gabe selbständiger Spekulation, Gedankentiefe und dogmatische Bestimmtheit abgeht, so ist ihm auch kaum je gelungen, in den Kern eines philosophischen Ideenkreises oder des Christenthums einzudringen und Christenthum und Philosophie in der Totalität ihres Verhältnisses zu erfassen. Daher er bei Gleichlautendem nicht selten sich mit oberflächlichen Aehnlichkeiten täuscht und ohne consequentes, einheitliches Denken den verschiedensten Berührungen und Einflüssen offen steht. Schon der Eklekticismus, welchem er huldigte, mußte in seinem mehr religiösen als philosophischen Geist vieles Entlegene bunt durch einander mischen. Hiermit hängt zusammen, daß Justin bei aller Entschiedenheit in der eigenen christlichen Ueberzeugung mitunter zwar sich voll Milde über abweichende Lehrmeinungen ausspricht, alsdann aber wieder fremde Standpunkte, die er nicht begreift oder nur unvollständig würdigt, bis zur Unduldsamkeit abstößt. Auch im Kampf mit Heiden und Juden begegnet es ihm, daß

Digitized by Google

die ihn auszeichnende treuherzige Offenheit und Wahrheitsliebe öfter in einen Ungeſtüm umſchlägt, der ohne alle Umſicht und Mäßigung unbedenklich die Sache, die er vertreten will, auf's Spiel ſetzt. Weſentlich dieſelbe Karaktereigenthümlichkeit nur nach einer andern Seite hin iſt es, wenn Juſtin das ſittliche Leben, um es in ſeiner vollen Integrität zu beſitzen, zum Rigorismus der Asceſe übertreibt. Stiliſtiſch nimmt er nur alsdann einen höheren Flug, wenn ihn die Polemik fortreißt oder er die göttliche Kraft des Evangeliums an dem Uebermenſchlichen der durch daſſelbe gewirkten Wiedergeburt der Menſchheit beſchreibt. Redeſchmuck fehlt ihm völlig (c. Tr. c. 58.). Denn für rhetoriſche Künſte hat er keinen Sinn gegenüber dem bittern Ernſt der leidensvollen Wirklichkeit. Seine Darſtellung bewegt ſich für gewöhnlich in der Alltagsſprache des Lebens, ermüdend durch zahlloſe Abſchweifungen und Wiederholungen, ungelenk durch verwickelten oder zerſtückelten Satzbau, ohne feſten im Zuſammenhang und erſchöpfend durchgeführten Plan, bald Zuſammengehöriges auseinanderreißend, bald Verſchiedenartiges durch die lockerſte Gedankenverknüpfung aneinanderreihend, aber bei alle dem anziehend durch ungeſchminkte Einfalt. So ſtark dieſe Gebrechen ſind, gleichwohl ſteht Juſtin als Repräſentant einer neuen Richtung an der Spitze ſeines Zeitalters, einmal darin daß er, angeregt durch Ariſtides, das Chriſtenthum mit der klaſſiſchen Bildung in eine nicht mehr zu löſende Verbindung brachte und durch philoſophiſche Behandlung des Glaubens die Anfänge einer chriſtlichen Theologie einleitete, ſodann indem er durch den Rückſchritt zu einer mehr ethiſch geſetzlichen Auffaſſung des Chriſtenthums einer der Hauptbegründer des ſeit Mitte des zweiten Jahrhunderts ſich feſtſtellenden kirchlichen Katholicismus wurde. Seine Schriften wurden von Griechen und Lateinern mit gleicher Begierde ſtudirt, und der Apologetik drückte er nach Form wie Inhalt ein ſo ſprechendes Gepräge auf, daß viele ſeiner Beweismittel fortan ſtereotyp wurden und ſelbſt Kirchenlichter, wie Irenäus und Tertullian, ſich nicht bedachten, Gedanken in oft wörtlicher Entlehnung aus ſeinen Schriften herüberzunehmen. In faſt jedem Betracht behauptet Juſtin eine Uebergangsſtellung. Das Große dabei iſt, daß er auf dem Wendepunkt einer in ſchweren Kriſen begriffenen Zeit vermöge ſeiner natürlichen Geiſtesbeweglichkeit überall durch Anknüpfung des Neuen an das Vorhandene die Verſöhnung des Widerſtreitenden anzubahnen beſtrebt iſt. Am fruchtbarſten hierfür wurde die Logosidee, der Angelpunkt ſeiner ganzen Theologie. Von dem Geſichtspunkt aus, daß der göttliche Logos, der in der Totalität ſeines ewigen Seyns im Chriſtenthum als Menſch erſchien, bereits in vorchriſtlicher Zeit unter Heiden wie Juden Strahlen ſeines Lichts zur Erleuchtung und Heiligung ſporadiſch ausgeſtreut habe, überſchaut er die Geſammtgeſchichte der Welt ſeit ihrem Urſprung als ein großes Ganze göttlicher Menſchenerziehung. Alles im Judenthum und Heidenthum zeigt ihm dieſes Hinſtreben auf die Offenbarung im Chriſtenthum. Wenn er hierbei ohne rechte Einſicht in das Organiſche und Stufenmäßige der Entwickelung Gefahr läuft, das A. T. mit ſeinem Geſammtinhalt als ein unter Typen oder Weiſſagungen verhülltes Chriſtenthum mißzuverſtehen, ſo beſchränkt er dagegen das Verwandtſchaftliche im Heidenthum auf einzelne Vorbilder, Anklänge oder Ahnungen, dargeſtellt in heiligen Bräuchen, philoſophiſchen Lehren, edlen Sittenzügen. Aber dort wie hier bleibt ihm alles Wahre und Gute der vorchriſtlichen Zeit doch nur der Schatten, der Funke, das Vorſpiel im Verhältniß zur vollendeten Fülle des göttlichen Lichts im Chriſtenthum, welches ihm die alle Gegenſätze in ſich aufhebende, alles Treffliche der vorausgegangenen Lebensphaſen befaſſende abſolute Wahrheit iſt. Daß er hiernach das Weſen des Chriſtenthums, entſprechend der Natur des göttlichen Logos, welcher die allgemeine Vernunft (ὁ πᾶς λόγος) iſt, faſt durchaus nur als Philoſophie, Erkennen, Wiſſen, Vernunftreligion, nicht als göttliche Heilsthatſache, Erlöſung beſtimmte, war eine Einſeitigkeit ſeiner griechiſchen Bildung, welcher er zwar eine gewiſſe Milderung gab durch die enge Wechſelbeziehung, welche bei ihm ſonſt Lehre und Leben hat, aber ohne ſie prinzipiell je zu überwinden.

Am nächſten ſtellte ihn im übrigen ſein dogmatiſcher Standpunkt dem An-

Digitized by Google

schauungskreise des Apostels Paulus. Wie er mit Pietät an dem Ueberlieferten als dem allein Normativen für Glauben und Leben festhält und gern aus dem Bewußtseyn der kirchlichen Gemeinschaft herausspricht, soll weder Freiheit noch Karaktermilde ihn zur Untreue an dem Lehrschatz der Kirche verleiten. Was man seit Souverain als seinen Platonismus bezeichnet hat, reducirt sich einerseits auf seine Bevorzugung des dem Christenthum nach Ziel wie Gedanken so verwandten Plato vor den andern Philosophieen, obwohl auch Stoisches bei ihm anklingt wie der λόγος σπερματικός und er insbesondere die Sittenlehre des Stoicismus aus der vorchristlichen Offenbarungsthätigkeit des Logos (apol. 2, 8.) ableitet, andererseits auf seine Geneigtheit die Offenbarungslehre des Christenthums an die aus der Philosophie ihm geläufigen Formeln anzuknüpfen, sey's weil seinem Denken sich diese Formeln durch lange Gewöhnung unvermerkt unterschoben oder weil er durch die bekannten Formbegriffe die neue Wahrheit dem heidnischen Bewußtseyn am sichersten nahe zu bringen hoffte. Keine seiner für platonisch ausgegebenen Lehren verläugnet das christliche Ursprungscolorit. Aber läugnen läßt sich nicht, daß wenn auch nicht gerade der Platonismus doch die griechische Philosophie überhaupt bei ihm einen dreifach störenden Einfluß geübt hat, einmal in der abstracten Gesammtauffassung des Christenthums als Erkennen und Lehre, sodann in der überspannten Ansicht von der sittlichen Güte der Menschennatur, endlich in der mitunter unvorsichtigen Ineinsbildung der Logosidee mit dem Weltbegriff. Völlig unmotivirt dagegen schwebt in der Luft das vermeinte Judenchristenthum Justin's (Credner), zumal wo es wie bei Schwegler (das nachapostolische Zeitalter I. 360 ff.) zur eigenthümlichen Entwickelungsphase des Ebionitismus hinaufgeschraubt wird. Denn wie die Nachsicht im Urtheil über die Judenchristen, welche ohne Verständniß des Dogma von der Gottheit Christi, aber im friedlichen Verband mit der heidenchristlichen Kirche nur für sich die Fortbeobachtung des mosaischen Gesetzes begehrten (c. Tr. c. 47 sq.), nichts war als die pädagogisch kluge und durch apostolisches Vorbild (Röm. 14, 1 ff.) geheiligte Schonung eines nationalen Vorurtheils und dogmatischer Beschränktheit, so hat die typisch allegorische Ausdeutung des A. T. bei Justin nichts gemein mit der buchstäbelnden oder kritisch zersetzenden Behandlungsweise desselben durch die Ebioniten. Die Polemik gegen die Theilnehmer an dem Genuß des Opferfleisches (c. Tr. c. 34.) zielt allein auf die Gnostiker. Das Schweigen über den Apostel Paulus, dessen Briefe Justin unzweifelhaft benutzt, bedeutete keineswegs Verläugnung, sondern apologetischen Vorbedacht, zumal die Repräsentation der christlichen Sache von Justin nie an den Namen irgend welches Apostels, sondern an die höchste Auctorität des menschgewordenen Logos selbst angelehnt wird. Die wesentlich paulinischen Lehrelemente trifft man allesammt bei einander in seinem Lehrbegriff, wenn schon modificirt im Geist des auf Legalität zurücklenkenden Katholicismus, und auch das Verhältniß des Christenthums zum mosaischen Gesetz hat, wie Ritschl (die Entstehung der altkatholischen Kirche S. 305 ff.) gut ausführt, bei Justin bereits den Ausdruck, welcher für die spätere Kirche der normale wurde. Eben dadurch daß Justin das Prinzip des Christenthums nach der sittlichen Seite wieder unter den Gesichtspunkt des Gesetzes stellte, Christus als neuen Gesetzgeber zum lebendigen Normalcodex äußerlich verpflichtender Gebote stempelte und das Heilbedingende des rechtfertigenden Glaubens durch Ueberspannung der menschlichen Werkvollkommenheit abschwächte, hat er einen Hauptantheil an der schließlichen Feststellung des hierarchischen Katholicismus.

Von den zahlreichen Schriften Justin's hat nur der geringste Theil die Zeit überdauert. Am meisten beklagenswerth scheint der Untergang der Ketzerschriften gegen alle Häresieen (κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἱρέσεων apol. 1, 26.) und gegen Marcion (Iren. haer. 4, 14.), deren Besitz unstreitig manche Lücken in unserer Kenntniß des Gnosticismus ausgefüllt hätte. Eine Zusammenstellung von Meinungen griechischer Philosophen über die Seele mit der Absicht ihrer spätern Beleuchtung enthielt das Werk περὶ ψυχῆς (Euseb. h. e. 4, 18.). Apologetische Zwecke verfolgte die Rede an die

Digitized by Google

Griechen (λόγος πρὸς Ἕλληνας), mit einer Epiſode über die Natur der Dämonen, und der Beweis für Gottes Einheit aus bibliſchen und klaſſiſchen Zeugniſſen (περὶ μοναρχίας), einen im Alterthum vielbehandelten Gegenſtand. Die bloß dem Namen nach bekannte Schrift ψάλτης (Euseb. h. e. 4, 18.) beſchäftigte ſich wohl mit der Geſchichte oder praktiſchen Anweiſungen zur altkirchlichen Pſalmodie.

Erhalten ſind nur die drei apologetiſchen Hauptwerke, deren Aechtheit in innern wie äußern Abkunftszeichen ihre volle und deutliche Gewähr hat. 1) Die größere Apologie an Kaiſer Antoninus Pius aus der Zeit kurz nach ſeinem Regierungsantritt 138 oder 139 zur Abwehr neu ausgebrochener Volkstumulte. Ihr Grundgedanke iſt die Ungerechtigkeit dieſer Verfolgungen gegenüber der offenbaren Unſchuld der Chriſten und der göttlichen Wahrheit ihres Bekenntniſſes mit einem Abriß des altchriſtlichen Cultus. 2) Die kürzere Apologie nach der Ueberſchrift an den römiſchen Senat (πρὸς τὴν Ῥωμαίων σύγκλητον), nach Zweck und Inhalt an die Herrſcher Antoninus Pius und Marc Aurel, ſomit aus der Zeit nach dem J. 147, und verfaßt wie die erſtere in Rom (apol. 1, 26. 56. 2, 1. 3. 6.). Sie verbreitet ſich hauptſächlich über den Urſprung der Verfolgungen als Werk der Dämonen, womit ſie im bunten Gemiſch der Materien Einzelnes über Lehre und Leben der Chriſten wechſeln läßt. Daß beide Apologieen urſprünglich nur ein Werk, nämlich die kürzere den ſpäter durch einen Zufall abgetrennten Schluß der größeren gebildet haben, dieſer Einfall Boll's (Zeitſchr. f. d. hiſtor. Theol. J. 1842. H. 3. S. 3 ff.) widerlegt ſich, auch abgeſehen von der gänzlichen Verſchiedenheit der beiderſeitigen hiſtoriſchen Situation, bereits ausreichend durch das Abgeſchloſſene des Gedankenganges und die ſelbſtändigen Eingangs- und Schlußtheile einer jeden. Auf nicht minder unvollziehbare Vorſtellungen führt die Vermuthung Grabe's und Volckmar's (Zeller's theol. Jahrb. J. 1855 S. 453 ff.), daß beide Apologieen wenn ſchon an ſich unabhängig gearbeitet doch gleichzeitig überreicht worden ſeyen, die kürzere als Poſtſcript und Beilage der größern. 3) Der Dialog mit Tryphon, das freigehaltene Protokoll des mit dieſem angeſehenen Juden in Epheſus gepflogenen Geſprächs über das Verhältniß des Chriſtenthums zum Moſaismus, aus der Zeit nach 139 (c. Tr. c. 1. 120.). Hauptſatz iſt die abſolute Wahrheit des Chriſtenthums, dargethan an den Typen und Weiſſagungen des in der Kirche geiſtig erfüllten Moſaismus, wofür Juſtin alle denkbaren Beweismittel mit oft tändelndem Scharfſinn zuſammenträgt.

Alle übrigen Schriften mit dem Namen Juſtin's an der Stirne ſind als unächt abzuweiſen. Es gilt dies insbeſondere von den fünf ihm bis heute oft noch zugeſchriebenen aus dem 2. oder beginnenden 3. Jahrh. Ihre Unächtheit erhellt theils aus dem mehr oder minder Fremdartigen des geſammten apologetiſch-dogmatiſchen Ideenkreiſes, welchem es an jeder poſitiven Berührung mit den Vorſtellungen Juſtin's gebricht, ſo weit dieſe nicht neutrale Zeitmeinungen ſind, theils aus dem Abſtand ihrer Stiliſtik, deren logiſch wohlgegliederte Anordnung des Stoffs, rhetoriſche Lebendigkeit, Gedrängtheit und Gewähltheit der Diktion, grammatiſche Correktheit, ſo durchweg von den Spracheigenthümlichkeiten Juſtin's abliegt, daß dieſe Kluft keine Friſche der Jugend, keine Einwirkung helleniſcher Muſter, keine Verſchiedenheit des Darſtellungsgegenſtandes überbaut. Dahin gehört: 1) der Brief an Diognet (ſ. d. Art.). 2) die Anſprache an die Griechen (λόγος πρὸς Ἕλληνας), eine rhetoriſche Apologie des Uebertritts zum Chriſtenthum durch Nachweis des Unſittlichen der heidniſchen Mythologie, auf welche ſchon die Inhaltsangabe bei Euſebius nicht paßt. Die Aufſchrift des ſyriſchen, kürzlich von Cureton (spicilegium Syriacum. Lond. 1855) veröffentlichten, ziemlich freien Textes nennt als Verfaſſer einen vornehmen Griechen und Senator, Namens Ambroſius, welchen Cureton ohne Grund mit dem Schüler und Freunde des Origenes (Euseb. h. e. 6, 18. 23.) für identiſch nimmt. 3) Die Mahnrede an die Griechen (λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας, bei Euseb. h. e. 4, 18. und Photius cod. 125. 232. unter dem Namen ἔλεγχος), eine beredte Abfertigung des Hellenismus mit dem Nachweis,

Digitized by Google

daß derselbe weder als Volksreligion noch als Philosophie im selbständigen Besitz der religiösen Wahrheit sey, daher Nothwendigkeit eines höhern göttlichen Unterrichts. Am befremdendsten ist das schneidende Urtheil über die Philosophie, welches, jeder Ausgleichung feind, den Philosophen außer dem jungen Alter und ihrem Selbstwiderspruch bis hinauf in die obersten Prinzipien nichts Eigenes übrig läßt. Deßhalb an Stelle der inneren Offenbarung durch den weltgeschichtlichen Logos, welche nach Justin hauptsächlich den Antheil der Griechen an religiösem Wahrheitsbesitz vermittelt, hier ausschließlich die mechanische Auskunft von verstohlener Ausbeutung des A. T. 4) Die Abhandlung über die Einheit Gottes (*περὶ μοναρχίας*), eine äußerliche Aufhäufung von (größtentheils untergeschobenen) Aussprüchen griechischer Dichter und Philosophen für die Wahrheit des christlichen Monotheismus, mit Berücksichtigung auch einiger andern Lehren. Dem Mangel der Schriftbeweise, welche Eusebius (h. e. 4, 18.) in dem von ihm erwähnten Werke des Justinus über denselben Gegenstand las, läßt sich nicht abhelfen durch erkünstelte Zweifel an der Integrität (Tentzel, Grabe) noch durch sprachwidrige Deutung der Worte des Eusebius (Prudentius Maranus, Permaneder) noch und am wenigsten durch subtile Hineindeutung in den Text (Otto). 5) Der Tractat über die Auferstehung (*περὶ ἀναστάσεως*), eine Vertheidigung der Auferstehungslehre gegen Heiden und Gnostiker aus theils biblischen theils der Vernunft entlehnten Gründen. Gegen seine Aechtheit entscheidet außer dem völligen Mangel an historischer Beglaubigung und dem Ebenmaß der höchst exact und in eleganter Sprache durchgeführten Disposition zumeist die abstracte Behandlungsweise, welche sogar dafür der Entschuldigung zu bedürfen meint, daß sie mit weltlichen Waffen für das Heilige kämpft (c. 5.). — Quellen: nächst den Schriften Justin's selbst Eusebius (h. e. 2, 13. 4, 8. 11 sq. 16 sqq.), Hieronymus (vir. illustr. c. 23.), Photius (biblioth. cod. 125.) — Beste Ausgaben der Werke: Opera quae exstant omnia ed. *Prudentius Maranus*. Par. 1742. fol.; *Otto*, Jen. 1842. ed. 2. 1847 sqq. 3 T. 8. — Wichtigere Bearbeitungen: *Halloix* vita et documenta Just. phil. et mart. Duac. 1622. (wiederabgedruckt in vitae et documenta illust. eccl. orient. scriptt. Duac. 1636. II. p. 151 sqq.); *le Nourry* apparat. ad bibl. maxim. vet. patrum Par. 1703. I. p. 350 sqq.; *Prudent. Maran.* prolegomena in opera Just. p. I. sqq.; Möhler Patrologie. Regensb. 1840. I. S. 188 ff.; Semisch Justin der Märt. Bresl. 1840 ff. 2 Bde. (die zweite Ausgabe in durchweg umgearbeiteter Gestalt steht bevor); Böhringer die Kirche Christi und ihre Zeugen. Zür. 1842. I. S. 53 ff., Otto in Ersch und Gruber's allgem. Encyklopädie Sect. II. Bd. XXX. S. 39 ff. (eine ausführliche Uebersicht meist fremder Forschungen und Ergebnisse). Semisch.

Justinian I., byzantinischer Kaiser (527—565), ein Despot wie Wenige, der sich als höchsten Gesetzgeber der Kirche so gut als des Staates betrachtete, und dessen Despotismus in geistlichen Dingen die Quelle zahlreicher Verwirrungen und Zerrüttungen für die orientalische Kirche wurde. Zunächst wollte er den Heiden die Taufe gewaltsam aufzwingen und die letzten Reste des Heidenthums mit blutigen Zwangsmaßregeln unterdrücken. Die Verfolgung traf zuerst Staatsbeamte, welche, wenn sie sich nicht bekehren wollten, ihrer Güter beraubt, gemartert und hingerichtet wurden. Manche derselben erheuchelten das Bekenntniß des Christenthums, zogen aber bald wieder die Larve ab und opferten auf's Neue den Göttern. Nach Procop wäre diese Verfolgung zunächst aus der Habsucht Justinians geflossen, der sich der Güter der Heiden auf diese Weise unter ehrbarem Vorwande bemächtigen wollte. Da der Kaiser hörte, daß Athen noch immer der Sitz des Heidenthums sey, hob er (529) die dortige neuplatonische Schule auf, wodurch die Philosophen Damascius, Isidorus, Simplicius, Eulamius, Hermias, Diogenes und Priscianus veranlaßt wurden, in Persien bei dem König Chosroes, von dessen Vorliebe zur Philosophie sie übertriebene Schilderungen gehört hatten, eine Zufluchtsstätte zu suchen. Sie wurden zwar freundlich von demselben aufgenommen; da ihnen aber der Parsismus so wenig als das Christenthum zusagte, sehnten sie sich nach Griechenland zurück, und als Justinian nach blutigem Kampf den persischen Christen freie Religionsübung ausge-

Digitized by Google

wirkt hatte, mußte er bei dem Friedensschluß dasselbe Recht auch den Neuplatonikern im römischen Reiche zugestehen. Ebenso fruchtlos waren die Bemühungen Justinians, die freien Mainotten im Peloponnes, welche hartnäckig das Heidenthum festhielten, mit Zwang zu bekehren. Unter seiner Regierung wurden übrigens die Heruler, Abasger, Samaritaner, Oasenbewohner, die Juden in Borium, die Tzaner, ein Theil der Mauren und die Gadabitaner Christen. — Nicht minder tyrannisch verfuhr Justinian innerhalb des Christenthums, wo er sich zum dogmatischen Schiedsrichter aufwerfen wollte und sich über Dinge zu entscheiden anmaßte, von denen er nichts verstand. Daß er die chalcedonischen Synodalbeschlüsse so eifrig vertheidigte, geschah keineswegs, weil er sich dieser Synode untergeordnet hätte, sondern weil er aus exegetischen und dogmatischen Gründen (vgl. Eustath. vit. Eutych.) von ihrer Richtigkeit überzeugt war. Deßwegen war sein Hauptbestreben darauf gerichtet, die Monophysiten zur Wiedervereinigung mit der herrschenden Kirche zurückzuführen: er setzte monophysitische Bischöfe ab, schloß alle Nichtorthodoxen von allen Aemtern aus und bestimmte eine unerstreckliche Frist von drei Monaten, innerhalb welcher alle Häretiker zur orthodoxen Kirche übergetreten seyn müßten; bei Strafe allerlei zeitlicher Nachtheile. In Samaria erregte dieser Befehl einen förmlichen Aufruhr, gegen den ein ganzes Heer ausgeschickt werden mußte. Während aber also seine Neigung dem Concil von Chalcedon gehörte, wußte die durch des Kaisers Liebe zur Mitherrscherin über das Reich und zur Herrscherin über ihn selbst erhobene Theodora seine Beschlüsse meist für die Monophysiten zu stimmen. Als die Gespräche, welche der Kaiser zwischen Katholiken und Monophysiten anstellte, zu nichts führten, hoffte er die Letzteren dadurch zu gewinnen, daß er ihre Formel »Einer aus der Trinität ist gekreuzigt worden« gewähren ließ. Aber die Katholiken wurden dadurch erbittert, die Monophysiten nicht befriedigt. Der durch Theodora's Einfluß ernannte monophysitische Patriarch von Constantinopel Anthimus (535) wurde im nächsten Jahr von der katholischen Partei verdrängt, und Vigilius, der unter der geheimen Bedingung, den Monophysiten günstig zu seyn, zum römischen Bisthum befördert worden war (538), trug kein Bedenken, sich von seinem Eid zu entbinden. Als nun aber im J. 541 der Kaiser ein Schreiben an den Patriarchen Mennas erließ, in welchem er zu zeigen suchte, was für ein abscheulicher Ketzer Origenes sey, und den Patriarchen aufforderte, eine σύνοδος ἐνδημουσα zu versammeln und zu veranlassen, daß Origenes und dessen Lehren verdammt würden, und als das kaiserliche Gebot auch wirklich vollzogen ward, so rächte sich Theodorus, indem er den Kaiser überzeugte, daß ein Verdammungsurtheil über die Häupter der antiocheniſchen Schule, über Theodor von Mopsvestia, den Lehrer des Nestorius, über Theodoret von Cyrus und Ibas von Edessa, die Monophysiten mit der Kirche aussöhnen werde. Justinian verdammte die unter drei Capiteln zusammengestellten Irrthümer (tria capitula) jener Kirchenlehrer um 544. Mit reichen Geschenken wurden die Unterschriften der vier Patriarchen und übrigen Bischöfe zu diesem Edikt erkauft. Da aber von Seiten der abendländischen Kirche sich manche Stimme gegen dieses Edikt hören ließ, und da der Arm des byzantinischen Despotismus dort nicht so mächtig war, so lud der Kaiser den Anfangs dem Edikt feindlichen Vigilius zu sich nach Constantinopel und wußte ihn dort so zu stimmen, daß er in einer Schrift (iudicatum) ebenfalls die drei Capitel verdammte. Doch machte der entschiedene Widerspruch der meisten abendländischen Bischöfe den Vigilius bald bedenklich, und er weigerte sich, das zweite Edikt des Kaisers gegen die drei Capitel (551) anzunehmen. Justinian berief jetzt die fünfte ökumenische Synode nach Constantinopel (553), aber Vigilius wohnte ihr nicht nur nicht bei, sondern vertheidigte auch die drei Capitel in dem Constitutum. Die Synode hob daher die Kirchengemeinschaft mit ihm auf und genehmigte nun durchaus alle bisherige kaiserliche Glaubensedikte. Vigilius, auf's Neue schwankend, trat endlich 554 auch den Beschlüssen der Synode bei, und als er auf der Rückreise nach Rom plötzlich vom Tod ereilt wurde, erkannte sein Nachfolger Pelagius I. sogleich die fünfte Synode an; aber ein großer Theil der abendländischen Bischöfe trennte sich jetzt von Rom wie von Constantinopel, und die Freiheit der Kirche fand kühne Vertheidiger gegen

Digitized by Google

die Willkür des Kaisers wie gegen den Wankelmuth des römischen Bischofs. Den letzten Versuch, die Monophysiten zur Kirche zurückzuführen, machte Justinian, als er am Ende seines Lebens die Lehre der Aphthardoketen zur Orthodoxie erheben wollte. Er wollte alle Bischöfe zwingen, seinem Edikt darüber beizustimmen, ließ den Patriarchen von Byzanz, Eutychius, der sich weigerte, deportiren, den römischen Bischof Agapetus mit dem gleichen Schicksal bedrohen, und der zur Verbannung verurtheilte Patriarch von Antiochia hatte bereits seine Abschiedspredigt fertig, als des Kaisers Tod (565) auch der Tod der neuen Lehre wurde. — Justinians schriftstellerische Produkte sind außer dem Corpus Juris, soweit dieses als sein, und nicht vielmehr seiner Juristen Werk betrachtet werden kann, theologischer Art, nämlich sein Rundschreiben über Origenes (Evagr. IV, 38. Cedren. Chron.), über die drei Capitel (Liberat. breviar. c. 24. Vict. Tunn.), über die Menschwerdung Christi (Vict. Tunn., Isidor. de script. eccl. 18.), ein libellus confessionis fidei; er verfaßte auch einen Hymnus (ὁμογενης υἱος και λογος του θεου etc.), den er im Jahr 536 einführen ließ (Theophan. p. 337) und der noch jetzt im Gebrauch seyn soll.

Th. Pressel.

Justus, St. St^rum Justorum sunt multi. — Die Brüder Justus und Pastor waren 12 und 9 Jahre alt, als in der Diokletianischen Christenverfolgung der Statthalter von Spanien, Dacian, nach Complutum (Alcala de Henares, bei Toledo) kam. Sie erfuhren nicht sobald, daß er das Verhör mit den Christen begonnen habe, als sie von ihren Büchern weg dahin eilten und sich als Christen zu erkennen gaben. Umsonst wurden sie grausam gegeißelt; ihre Geduld reizte Dacian so sehr, daß er sie sofort enthaupten ließ.

Wollen wir des h. Justus oder Justin, zweiten Bischofs von Strasburg nicht weiter erwähnen, so gibt uns sein Zeitgenosse St. Justus, Bischof von Lyon, einen Zug zur Karakteristik des 4. Jahrh. Mönche und mönchische Leute des Morgen- und Abendlandes suchten damals oft die Vollstreckung von Todesurtheilen zu verhindern und stellten die hingerichteten Verbrecher als Märtyrer und Selige dar. Ein Mensch, welcher in einem Anfall von Wuth mehrere Personen in den Straßen von Lyon ermordet hatte, flüchtete in die bischöfliche Kirche. Justus, um ihn zu retten, lieferte ihn gegen das Versprechen schonender Bestrafung in die Hände der Obrigkeit aus. Das Volk entriß ihr aber den Unglücklichen und tödtete ihn. Justus glaubte sich mitschuldig und seines Amtes unwürdig; er entfloh nach Aegypten, wo er unbekannt in einem Kloster lebte. Der Bitte, zurückzukehren, entsprach er nicht und starb dort um 390.

St. Justus, geborner Römer, folgte St. Augustin in seiner Mission in England nach und wurde 624 Erzbischof von Canterbury. Er starb den 10. Nov. 627.

Reuchlin.

Juvencus, Cajus Vettius Aquilinus, Spanier von Geburt, aus vornehmem Geschlecht, Presbyter in seinem Vaterlande im Constantinischen Zeitalter, einer der frühesten christlichen Dichter, der es versuchte, um dieselbe Zeit, wo das Christenthum den Thron der Cäsaren bestieg, römische Sprache und klassische Kunstform auf biblische Stoffe anzuwenden, und insbesondere den höchsten Gegenstand christlicher Geschichte und Kunstdarstellung, das Leben Jesu, in Sprache und Metrum des antiken Epos zu kleiden. Um's Jahr 330 verfaßte er seine historia evangelica in vier Büchern, mit einer Schlußwidmung an Constantin, — eine poetische Bearbeitung der evangelischen Geschichte in lateinischen Hexametern, dem Inhalt nach treu und sorgsam dem Text der vier Evangelien, besonders des Matthäus, sich anschließend, in Sprache und Ausdruck den lateinischen Dichtern der besten Zeit, einem Lucrez, Ovid und vor Allem Virgil, folgend, — eine Messiade im Gewand der Aeneis. Seine Vorbilder hat er nicht erreicht, aber glücklich nachgeahmt; eigener Invention enthält er sich in heiliger Scheu vor der Größe des Gegenstandes: es sind gegebene Formen, die er auf einen gegebenen Stoff anwendet, aber beide hat er mit Geschick und Liebe in einander gearbeitet. Die Sprache ist verhältnißmäßig rein, der Vers fließend, die Haltung einfach und edel, und merkwürdig bleibt das Gedicht immer als einer der ersten Versuche, auch auf dem Gebiet der Dicht-

Digitized by Google

kunſt die Spolien des klaſſiſchen Alterthums zum Dienſt und Schmuck des neuen Herrn der Welt zu verwenden. — In ähnlicher Weiſe hat Juvencus bald darauf auch Abſchnitte des A. T., vor Allem die Geſchichte der Geneſis in ſeinem liber in Genesin, bearbeitet; dagegen iſt von weiteren poetiſchen Werken deſſelben (nach *Hieron.* de script. ill. 84 ſoll er nonnulla eodem metro ad sacramentorum ordinem pertinentia geſchrieben haben) nichts Näheres bekannt. — Ausgaben: die historia evang. zuerſt gedr. Deventer s. l. e. a. 4 (wahrſcheinlich 1490), ſpäter in verſchiedenen Ausgaben, z. B. in der Collectio Vet. Poet. eccl. von Fabricius, Baſel, 1564; in der Bibl. M. Lugd. IV. 55 sqq.; von E. Reuſch, Frkf. u. Lpz. 1710; zuletzt nach vaticaniſcher Handſchr. von F. Arevale, Rom 1792. 4. und das I. Buch von Gebſer (ſ. u.). — Von der Geneſis hatte zuerſt *Martene*, Nov. Coll. t. IX. 1200 Verſe herausgegeben; neueſtens hat *J. B. Pitra* (Spicilegium Solesmense, Paris, Didot. 1852, vergl. Prolegg. XLII. sqq.) nicht nur jene Verſe über die Geneſis bedeutend vermehrt, ſondern auch weitere Fragmente über andere altteſtamentliche Abſchnitte, im Ganzen über 6000 Verſe, hinzugefügt und um die Reſtitution des Textes wie um Nachweiſung der Autorſchaft des Juvencus ſich namhafte Verdienſte erworben. — Ueber Leben und Schriften des Juvencus vgl. außer den kirchengeſch. Werken, z. B. Schröckh V, S. 277. Kurz, Handb. d. K.G. I, 2, S. 506, beſond. Fabricius bibl. med. et inf. Lat. IV, p. 212; Gebſer, de Juvenci vita et scriptis adj. lib. I. hist. evang. Jena 1827; Bähr, röm. Lit.Geſch. Suppl. I. und Pauly, Real-Enc. Bd. IV, S. 687. Wagenmann.

Ivo, Biſchof von Chartres (Carnotenſis), iſt bekannt in der Rechtsgeſchichte unter den Vorläufern Gratians als Verfaſſer einer Pannormia und eines decretum (worüber vgl. das Nähere im Art. Kanonen- und Decretalenſammlungen). Man hat von ihm auch 287 Briefe (Paris 1584—85 u. 1610), welche manches Licht über die Zeitgeſchichte geben und beweiſen, daß Ivo in weiten Kreiſen als Autorität in kirchlichen und kirchenrechtlichen Fragen gegolten hat, ferner 24 geiſtliche Reden, auf Synoden, an Feſttagen u. ſ. f. gehalten, darunter z. B. eine große und beredte über die Bedeutung der Prieſtergewänder und eine ziemlich magere über das Gebet des Herrn und endlich ein kurzes Chronikon über die fränkiſchen Könige. In der Geſammtausgabe ſeiner Werke Paris 1647 fol. fehlt aber die Pannormia. Von Ivo's Leben iſt kaum mehr bekannt, als was man aus ſeinen Briefen erſehen kann. Sein Geburtsjahr weiß man nicht. Nach den Einen von niederer (ex genere minime nobili; Gallia christiana VIII. p. 1126) nach den Andern von adelicher Herkunft (in agro bellovacensi natus nobili a sanguine nobilem animum traxit. Vita D. Ivonis in der Pariſer Ausgabe von 1647) ſtudirte er in Paris Humaniora und Philoſophie, ſodann im Kloſter Bec unter Lanfranc Theologie, ward hierauf Vorſteher des Kloſters St. Quentin 1078, deſſen Namen er durch ſeine Gelehrſamkeit als Theolog und Kanoniſt berühmt machte, und endlich 1090 Biſchof in Chartres, übrigens nicht ohne Anfechtung, denn ſein Vorgänger war wegen Simonie vom Pabſt abgeſetzt, hatte aber in Frankreich ſo ſtarken Rückhalt, daß Ivo ſeine Biſchofsweihe nicht vom Metropolitan, ſondern nur unmittelbar vom Pabſt Urban ſelbſt 1092 in Kapua empfangen konnte. Er gehört überhaupt zu denjenigen, durch welche Anſehen und Uebermacht des päbſtlichen Stuhles in der Kirche Förderung fand, aber nicht aus Servilismus — denn auch dem Pabſt gegenüber ſpricht er ſich mit großer Freimüthigkeit wider die Mißbräuche der Curie aus — ſondern weil er in dem römiſchen Univerſalismus Schutz gegen die Miſere der lokalen und von einzelnen Familien ausgebeuteten Provinzialkirchenverwaltung ſuchte, während er doch wieder andrerſeits das Ignoriren der provinziellen Eigenthümlichkeiten und Bedürfniſſe durch die päbſtliche Büreaukratie mißbilligte und bekämpfte, ſo daß die Lebensbeſchreibung in der Pariſer Ausgabe ihn ſogar als einen Vertheidiger der gallikaniſchen Kirchenfreiheit rühmen zu dürfen glaubte. Bei den Streitigkeiten über die Inveſtitur, welche die Zeit Hildebrands und ſeiner Nachfolger bewegten, nahm er eine vermittelnde Stellung ein, nicht aus Schwäche, ſondern im Geiſt der Nüchternheit und Milde, in welchem er auch die Hitze der damaligen

Digitized by Google

hierarchiſchen Feuerreiter zu dämpfen ſuchte, als dieſe den hierin gegen den Kaiſer Heinrich V. nachgiebig geweſenen Pabſt Paſchalis II. der Ketzerei zu beſchuldigen angefangen hatten. Auch ſonſt tritt in ſeinen Briefen neben ſittlicher Entſchiedenheit, welche bei ihm dem Karakter ſeiner Zeit gemäß an das hochgeſpannte Ideal eines herrſchenden Klerus ſich anzulehnen pflegt, humane Geſinnung, nüchterne Ueberlegung und Freimüthigkeit gegenüber von geiſtlicher wie weltlicher Macht zu Tage. (Vergl. die Auszüge in Neanders Kirchengeſch. Bd. V.) Ivo war ein Mann von Gewicht nicht minder durch Karakter als Gelehrſamkeit. Als König Philipp I. ſeine rechtmäßige Gemahlin verſtieß und die Frau eines andern ehelichte, ließ Ivo ſich weder durch Verſprechungen noch durch Vertreibung vom Amt und Gefangenſetzung bewegen, den übrigen augendieneriſchen Biſchöfen ſich anzuſchließen und die Uebelthat zu billigen, verhinderte aber ebenſo entſchieden, daß das Volk und die Großen ihm ſelbſt mit Gewalt zu Hülfe kamen. Obwohl in der Reihe mit denen ſtehend, deren perſönliche Autorität die römiſche Amtsgewalt zu jener unnatürlichen Höhe, auf der ſie ſich ſelbſt und der Kirche zum Verderben ward, ſteigern half, wird doch dieſer Mann unter denjenigen Rechtsgelehrten der alten Zeit zählen dürfen, welche zugleich als Kenner und als Prieſter des Rechts ihren Namen auf die Nachwelt zu vererben würdig waren. Evangeliſche Innerlichkeit geht ihm ab; auch wo er Bibelſprache redet, geſchieht es ebenſo, wie wenn er Kanones citirt; doch wenn man die Sprache und Denkart dieſes Kirchenmannes mit den Phraſen der in unſrer Zeit die mittelalterliche Hierarchie befördernden Literatur vergleicht, ſo wird man dort Karakter, der in einem bewegten Leben ringt, hier Aermlichkeit finden, welche in aufgeworfenen Staubwolken wichtig thut. Er ſtarb — nicht 1125, wie die Erbdruckfehler in den Compendien von Richter (4. Aufl. §. 72.) und Mejer (2. Aufl. S. 83) ſagen, ſondern — 1115. Vgl. auch Hist. litt. de France X. p. 102 VII. p. 150 u. ſonſt. **Hauber.**

K.

Kabaſilas. In der byzantiniſchen Kirche des Mittelalters war außer Conſtantinopel kein Bisthum ausgezeichneter als das von Theſſalonich. Wir ſehen dieſe Stadt in den politiſchen und kirchlichen Bewegungen des 13. und 14. Jahrhunderts bedeutend hervortreten; zahlreiche Schriftſteller, vor Allen Euſthatius, erhöhten den Ruhm der dortigen Kirche, welche daher auch Innocenz III. in den abendländiſchen Kirchenverband hineinzuziehen den obgleich vergeblichen Verſuch machte. Unter den Metropoliten von Theſſalonich führen im 14. Jahrhundert zwei den Namen Kabaſilas. Der ältere Nilus, um 1340 unter Johannes Cantacuzenus lebend, gehörte zur ſtrengſten antirömiſchen Partei, weßhalb ſeine Schriften (beſonders de primatu Papae ed. M. Flacius Illyricus. Francof. 1555) erſt bei Proteſtanten Beachtung fanden (vgl. *Allatii*, De Nili Diatr. ed. Fabric. p. 59. 71. *Le Quien*, Oriens christ. II, p. 55. Hamberger, Zuverl. Nachrichten. IV. S. 545). Ungleich bedeutender iſt der jüngere; Nicolaus Kabaſilas, der Schweſterſohn des Vorigen, von welchem wir hier handeln. Ueber das Leben dieſes Mannes würden vielleicht ſeine in der Wiener Bibliothek handſchriftlich vorhandenen Briefe genaueren Aufſchluß geben (*Lambec.* Comment. tom. V. p. 183). Bis jetzt wiſſen wir nur, daß er anfangs Sacellarius zu Conſtantinopel war, daß er während der bürgerlichen Unruhen zuerſt auf Seiten der Paläologen ſtand, dann aber mit dem Reichsverwalter Cantacuzenus ſich befreundete und von dieſem zu politiſchen Sendungen benutzt wurde. An dem Heſychaſtenſtreit (ſ. d. Art.) nahm er und zwar im Intereſſe der Athosmönche und als Gegner des Barlaam und des Niceph. Gregoras Theil. Wahrſcheinlich war er ſelbſt Mönch und gelangte vom Laienſtande raſch zur biſchöflichen Würde, die er als Metropolit von Theſſalonich und Nachfolger des Palamas um 1354 bekleidete (*Oudini* Comment. III. p. 843, 997, 1002, 1229. *Fabric.*

Digitized by Google

Bibl. Gr. XI. ed. Harl. p. 494). Von ſeinen rhetoriſchen, liturgiſchen, polemiſchen, d. h. gegen das lateiniſche Dogma gerichteten und dogmatiſchen Schriften (vgl. beſ. *Oudin*, l. c. III. p. 982—994. *Cave*, Script. eccl. hist. II. p. 280. *Fabric.* l. c. X. p, 25—30) iſt das Meiſte ungedruckt. Sein Hauptwerk: *περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς λόγοι ἑπτά* wurde ſchon damals viel geleſen und abgeſchrieben. Später äußerten Caſaubonus und Du Pin ſich rühmend nach handſchriftlicher Kenntniß. Eine lateiniſche Ueberſetzung, trocken und unlesbar, lieferte Jakob Pontanus (Ingolst. 1604 cum Philippi Solitarii *dioptra*, wieder abgedruckt in der Biblioth. PP. Lugdun. T. XXVI. p. 136) mit Weglaſſung des ſiebenten Buches. Neuerlich hat Dr. Albert Jahn in den »Leſefrüchten byzant. Theologie« (Studien und Krit. 1843. S. 724) mehrere Stellen im Original mitgetheilt und erläutert und ſomit das Gedächtniß des vergeſſenen Schriftſtellers aufgefriſcht. Vollſtändig iſt das genannte Werk von dem Unterzeichneten griechiſch nach drei Handſchriften und mit einer ausführlichen Einleitung herausgegeben worden.

Dieſe ſieben Bücher oder Reden »vom Leben in Chriſto« dürfen als merkwürdiges Probeſtück einer noch wenig gekannten und beachteten byzantiniſchen Myſtik gelten und verdienen deßhalb, daß wir deren Inhalt und Abzweckung kurz karakteriſiren. Ein myſtiſches Element enthält alle Theologie der Byzantiner. Denn ſie ſchwebt und ſchwankt zwiſchen dogmatiſcher Spekulation und halb ſinnlicher, halb geiſtiger Anſchauung. Nicht kräftig genug, um das Dogma lebendig zu reproduciren, ergibt ſie ſich mit Vorliebe der Betrachtung des ſichtbaren Kirchenthums in der Abſicht, deſſen Geſtalten als Abbilder überirdiſcher Wirkungen und göttlicher Kräfte zu deuten. Die plaſtiſche Kunſt, der Bauſtil und die Rhetorik der Byzantiner begünſtigten dieſes Streben. Schon die myſtagogiſchen Katecheſen des Cyrill v. Alex. knüpfen durch ſolche Deutung der rituellen Momente die innere Umbildung des Menſchen an die Reihenfolge der ſakramentlichen Verrichtungen. Pſeudodionyſius gelangt in der Erkenntniß des Göttlichen zu keinem poſitiven Reſultat; indem aber das göttliche Weſen im ungewiſſen Helldunkel bleibt, ſoll es doch durch die Anſtalten der kirchlichen Hierarchie, welche die himmliſche abbildet, uns nahegebracht und von uns angeeignet werden. Der ſpätere religiöſe Byzantinismus folgt dieſem ſymboliſirenden Triebe ſo weit, daß er am liebſten die ganze Welt und ebenſo die Kirche mit ihren Formen und Handlungen durch ideelle Anſpielungen erklären will, wobei er in Gefahr kommt, das Ueberſinnliche mit dem Sinnlichen einzutauſchen, alſo eine unmittelbare Erfahrung und Berührung zu ſtatuiren, welche die höchſten geiſtlichen Realitäten in dem Gläubigen zur Wirkſamkeit bringt. Eine andere ebenfalls myſtiſche Richtung, von Macarius und Anderen ausgehend, hat einen mehr praktiſch aſcetiſchen und contemplativen Karakter. Dieſe beiderſeitigen Elemente finden ſich bei Kabaſilas geeinigt, aber ſo, daß derſelbe, ohne den myſtiſchen Zug ſeiner Denkart zu verleugnen, ſich doch in mäßigen Grenzen hält und in allen Erklärungen eine lebhafte und in jener Zeit ungewöhnliche Empfänglichkeit für die eigentlich religiöſe und ſittliche Aufgabe des Chriſtenthums verräth. An die Spitze ſtellt Kabaſilas die Unterſcheidung der jetzigen und der künftigen Welt, welche dergeſtalt ineinandergreifen, daß das in der einen Gezeugte von der andern aufgenommen und vollendet wird. Der Menſch ſoll aus dem dunkeln Zuſtande eines Embryo hienieden emporkommen, um jenſeits der vollen Bewegung im Lichte fähig zu ſeyn. Die jetzige Welt gebiert den inwendigen Menſchen und erzieht ihn für eine andere, nie alternde, wozu ſie aus dieſer letzteren die Bildungsmittel und Kräfte entnimmt. Die chriſtliche Offenbarung dient dieſem Zwecke dadurch, daß ſie die Mächte des Jenſeits in der Form eines Lebens in Chriſto auf den gegenwärtigen Boden verpflanzt. Chriſtus ſelbſt iſt der ſubſtanzielle Uebertrag aus der überirdiſchen Welt in die irdiſche, und Kabaſilas ſchildert den Heiland mit begeiſterten Worten als den Ruhepunkt des menſchlichen Verlangens und die Wolluſt der Gedanken (*τρυφὴ τῶν λογισμῶν*), als Verkörperung des unendlichen Gutes und als von Anfang ideell gegenwärtigen und dann wirklich erſchienenen Prototyp des Menſchengeſchlechts. Welcher Mittel bedarf es nun aber, damit dieſe neue Lebensſubſtanz in uns eingehe? Der

Schriftsteller nennt ein doppeltes; zuerst muß der mit der menschlichen Sünde gegebene spezifische Gegensatz und Abstand von Gott hinweggeräumt und ein Zufluß himmlischer Kräfte eröffnet werden, dann aber auch die Fähigkeit hinzutreten, jenes Aufgenommene thätig zu ergreifen und festzuhalten. Mit andern Worten: das Leben in Christo vollzieht sich in uns durch die beiden Werkzeuge des Sakraments oder Mysteriums und des menschlichen Willens. Indem das Sakrament die Naturseite des Menschen übernimmt und die Zugänge öffnet, welche dem höchsten Gut Aufnahme verschaffen, der Wille aber an die Spitze des Geistes und der Gesinnung tritt, wird durch das Zusammenwirken beider Prinzipien der Prozeß der Vergöttlichung (θέωσις) oder der Verähnlichung mit Christus vollendet. Die Entwickelung des ersten sakramentlichen Faktors weist auf Pseudodionysius zurück, die des andern hat Verwandtschaft mit der oben erwähnten praktischen Richtung des Makarius. Näher auf die Sakramentslehre der Griechen einzugehen, ist nicht dieses Orts. Sie schwanken in der Zahlbestimmung, zeichnen aber neben Abendmahl und Taufe besonders die Salbung mit dem Myron aus. Und ihre Auffassung unterscheidet sich von der lateinischen dadurch, daß jene sich mehr in das Geheimnißvolle der mit den Sakramenten verbundenen und innerhalb des Menschen vorgehenden göttlichen Akte vertieft, diese dagegen das kirchlich praktische und ascetische Moment am meisten berücksichtigt. Beachtet man dies, so haben die Ausführungen des Kabasilas in den ersten Büchern wenig Schwierigkeit. Die Taufe zunächst, wie sie auch übrigens als Erleuchtung, Siegel und Gnadengabe beschrieben werden mag, bedeutet ihrem Wesen nach den Anfang eines neuen Seyns (ἀρχὴ τοῦ εἶναι). Der Mensch hatte nicht mehr das ursprünglich ihm verliehene Seyn und war gleichsam in eine Ungestalt des nichtigen Stoffes zurückgesunken. Die Taufe aber gibt ihm die verlorenen Grundzüge zurück und übt einen wiedererzeugenden und gestaltenden Akt, welcher nach dem Muster des Idealbildes seinem Leben die unkenntlich gewordene Form und Bildung abermals einprägt und aus dem Verborgenen an's Licht bringt. Alles eigenthümlich christliche Geistesvermögen, jede Erhebung über die menschlichen Naturgrenzen stammt aus dieser Quelle. Dies Alles bedeutet die Taufe nicht allein, sondern bewirkt es zugleich vermöge einer geheimen fast magischen Berührung von Wasser und Geist, ohne daß der Schriftsteller sonderlich bemüht wäre, Symbol und Sache zu scheiden. Das zweite Sakrament, das des Myron, früher mit der Taufe verbunden, erhält schon bei Dionysius einen selbständigen Werth. Nach Kabasilas ist Christus, wie durch seinen Tod der Grund der Taufe, so durch seine irdische Erscheinung der Ausgangspunkt des Myron. Die Menschwerdung Christi als des Gesalbten ließ die Fülle des Geistes aus der Höhe in das enge irdische Gefäß einströmen, damit von ihm aus der Geist in das Bette der Kirche hinübergeleitet werde. Die Geistessalbung bewirkt also Einführung in den besonderen Christenberuf. Die in der Taufe Neugestalteten werden durch das Myron zu thätigen Organen des Geistes und mit dessen Gaben ausgestattet. Dabei erinnert Kabasilas an die alte Priester- und Königsweihe und an die apostolischen Charismen.

Den dritten Grad der Vollendung fügt endlich das Abendmahl hinzu. Der Schriftsteller verfährt durchaus im Geiste der späteren griechischen Theologie, wenn er dem Abendmahl eine Art von Transsubstantiation beilegt, aber nicht der sichtbaren Elemente, die ganz in den Hintergrund treten, sondern der menschlichen Subjekte. Die Form der Eucharistie ist die des Genusses; folglich muß, was sie in uns hervorbringt, einer vollkommenen inneren Umwandlung, einer innigen Einverleibung und Vermählung (γάμος) mit Christo gleichen. Kabasilas geht so weit, aus dieser μεταβολή eine mystische Blutsverwandtschaft mit dem Heilande zu folgern, welche sogar die leibliche Abstammung an Unmittelbarkeit übertrifft. Christus wird in den Genießenden hineinversetzt und zu dessen anderem Selbst (ἄλλος αὐτός) erhoben, und diese Gemeinschaft ist um so unvergleichlicher, da Natur und Freiheit des Menschen in sie eingehen. Die gliedliche Angehörigkeit eines Naturorganismus verbindet sich mit dem freien Gehorsam

Digitized by Google

der Kindschaft. Das fünfte Buch scheint diesen Zusammenhang zu unterbrechen, doch gehört es als Anhang zum Vorigen, indem es in der „Altarweihe“ den heiligen Boden beschreibt, auf welchem unter bedeutungsvollen liturgischen Vorgängen das Mysterium zubereitet wird. Doch übergehen wir diese, obgleich höchst eigenthümliche Mystagogie und bemerken nur das Nöthigste über die letzten Abschnitte. Der physiologischen Mystik, welche einen Cyklus von Naturveränderungen des menschlichen Wesens beschreibt, tritt zuletzt eine Ethik zur Seite. Dem höchsten Gut muß nach dem zweiten Prinzip die höchste Tugend entsprechen. Die Tugend aber wird, und das gereicht dem Kabasilas zu großer Ehre, keineswegs in mönchische Schranken gefaßt. Nicht auf ascetischen Beschwerden noch auf Wagestücken der Enthaltsamkeit, sondern auf der rechten Gemüthsbeschaffenheit, also auf der entschiedenen Hingebung des Willens beruht alle Gesundheit der Seele, und dieser Tüchtigkeit hat der Mensch um so eifriger nachzutrachten, da sein Wissen und Erkennen jederzeit Stückwerk bleibt. Der Wille hat zunächst den sakramentlichen Segnungen sich widerstandslos anzuschließen. Dann werden ihm eine Reihe frommer Erwägungen (λογισμοί) zugeführt, welche einen Vorrath guter Gedanken im Inneren anhäufen und den Andrang schlechter und dämonischer Reize zurückweisen. Der weitere ethische Prozeß setzt den Willen den Affektionen der Freude und Traurigkeit aus, damit er durch die Betrübniß gereinigt, durch die Freude am Guten und an Gott aber den Schranken eines selbstischen Wohlgefallens entrückt werde. Lust und Unlust bilden die ὑπερβολὴ τῆς θελήσεως, und der Prüfstein der sittlichen Lust besteht in der Fähigkeit ohne Verminderung ihrer inneren Stärke sich auszudehnen und zum lebendigen Antheil an dem höchsten Allerfreulichen zu erheben. Endlich wird der Gipfel der Liebe erreicht und damit der völligste Gegensatz des Egoismus. Kabasilas ergeht sich in schwungvollen Aussprüchen, wenn er die Liebesgewalt (φίλτρον) schildert, welche, wie sie einst Gott zu den Menschen herabzog, so diese jetzt den Fesseln ihrer selbstischen Isolirung entreißt und nöthigt, für ihn, nicht für sich zu leben. Das Philtron erhebt zur vollkommenen Selbstentäußerung und Selbstvergessenheit, und das ist der Zustand dessen, in welchem Sakrament und Wille in höchster Weise zusammenwirken.

Man wird einräumen, daß dieses Denkmal historischen Werth hat und einen der Erinnerung würdigen Beitrag zu der Literatur der Mystik des 14. Jahrhunderts darbietet. Nach unserer Meinung gehört es zu den besten der späteren Byzantinerprodukte trotz mancher Thorheiten, ja Abgeschmacktheiten, an denen es natürlich auch hier nicht fehlt. Kabasilas läßt sich am ersten mit den lateinischen Mystikern in Vergleich stellen, weniger mit den deutschen, die er an Tiefe und Kühnheit nicht erreicht; auch beweisen vereinzelte Anklänge noch nicht, daß er aus occidentalischen Quellen geschöpft habe, so lange der Geist seines Werkes durchaus als der der griechischen Theologie erscheint. Die beiden neben einandergestellten Prinzipien des Sakraments und des Willens kommen freilich nicht auf Rechnung des Kabasilas allein, sondern des ganzen Mittelalters, da alle religiösen Bestrebungen dieses Zeitalters wesentlich durch die sakramentlichen Mittel einerseits und durch die persönliche, bald sittlicher, bald werktheiliger beurtheilte Anstrengung des Einzelnen, andrerseits bedingt und gefördert worden sind. Um so merkwürdiger wird aber die strenge Durchführung dieser Gesichtspunkte; der Schriftsteller empfindet den Dualismus seines „Lebens in Christo“ nicht, und höchstens bietet ihm die Idee der Liebe, weil diese am Sakrament und am Willen zugleich hängt, ein Mittel, über den Abstand seiner Prinzipien hinauszukommen. Unter den dogmatischen Ansichten des Kabasilas verdient noch Erwähnung, daß derselbe seiner Theorie von der versöhnenden Menschwerdung Christi eine beinahe Anselmische Construction gibt, von der sich jedoch noch andere Beispiele unter den Griechen vorfinden. — Vgl. meine Schrift: Die Mystik des Nikolaus Kabasilas vom Leben in Christo. Erste Ausgabe und einleitende Darstellung. Greifsw. 1849. Gaß.

Kabbala (קַבָּלָה von קִבֵּל empfangen) ist ein mehrdeutiges Wort, bei dessen Erwähnung die in gelehrten Dingen weniger Bewanderten sogleich an etwas Geheimnißvolles,

Digitized by Google

Unbegreifliches denken, die Geſchichtskundigen an einen Punkt der Wiſſenſchaft, der, neben manchen andern, lebhaft an die Thatſache erinnert, daß alles menſchliche Wiſſen Stückwerk iſt. Mit der chriſtlichen Theologie ſteht zwar der Gegenſtand, von welcher Seite man ihn auffaſſe, nur in einer entferntern Beziehung, und es kann daher nicht dieſes Ortes ſeyn, uns in eine gründliche Auseinanderſetzung deſſelben einzulaſſen, wie ſie theils die Dunkelheit des Gegenſtandes, theils die geringere Bekanntſchaft des größern Leſerkreiſes mit demſelben empfehlen dürfte. Wir beabſichtigen bloß eine populäre Darſtellung des Gewiſſern und Wiſſenswürdigern zu geben, und die Punkte auszuzeichnen, über welche erſt weitere Forſchungen, wenn überhaupt je welche, das gehörige Licht verbreiten werden. Ein Intereſſe für den Theologen knüpft ſich immerhin inſofern daran, als die Kabbala, ihrer weſentlichen Bedeutung nach, ein höchſt eigenthümliches Capitel in der Geſchichte der Religionsphiloſophie bildet, in ihren Mitteln und Methoden aber ein noch viel eigenthümlicheres in der Geſchichte der Exegeſe.

Das Wort ſelbſt kann man unbedenklich mit Ueberlieferung überſetzen, nämlich im paſſiven Sinne des Empfängers, während das deutſche und lateiniſche (Tradition = Maſora) den aktiven Sinn des Uebergebens, Mittheilens feſthalten. Beide bedingen ſich gegenſeitig und im Talmud heißt es darum einfach: (Pirke Aboth 1, 1.) Moſe empfing (קִבֵּל) die Thora auf dem Sinai und überlieferte ſie (מְסָרָה) dem Joſua. Wir werden alſo durch dieſen, an ſich noch ganz unbeſtimmten, Namen nur auf's Neue daran erinnert, daß bei den Juden, wie im Orient überhaupt in größerm Maße, das menſchliche Wiſſen, das geſchichtliche wie das theoretiſche, hauptſächlich auf einer Vererbung beruhte und daß ſelbſt der etwaige Fortſchritt oder die weitere Ausbildung deſſelben entweder das Bewußtſeyn mit ſich trug, auf einem ältern Grunde zu beruhen, oder das Bedürfniß fühlte, ſich durch einen ſolchen zu legitimiren. Die höchſte Bürgſchaft für das zu Behaltende beſtand alſo darin, daß die Kette dieſer Ueberlieferung nirgends unterbrochen war, ähnlich wie dies in der katholiſchen Kirche der Fall iſt, während die proteſtantiſche Anſchauung nur auf die unverkümmerte Benutzung der Urquelle der Wahrheit, der an einem einmal beſtimmten Orte niedergelegten Offenbarung, Gewicht legt. Daher die Sorgfalt, womit das Judenthum die Succeſſion der Träger aller Wahrheit feſtſtellt, von Moſe abwärts durch Joſua und die ſogenannten Aelteſten auf die Propheten, von dieſen durch Eſra und die ſogenannte große Synagoge auf die Lehrer jüngerer Zeit, deren einzelne Schulen oder Perioden gleichſam als in einem Erbzuſammenhang ſtehend gedacht werden bis auf die neuere Zeit herab (חֲנָאִים, אֲמֹרָאִים, גְּאוֹנִים, רַבָּנִים). Sofern nun die Wahrheit zeit- oder theilweiſe ſchriftlich bekannt gemacht worden, im Geſetz, in den Propheten, im Talmud, bezeichnet Kabbala näher dasjenige, was in dieſer Form nicht zur allgemeinen Kunde kam, die neben der Schrift hergehende mündliche Ueberlieferung, ſeye dieſe nun eine bloße Erklärung jener, oder aber ein weit über ſie hinausgehender Unterricht.

Indeſſen iſt hier das Wort Kabbala nicht in dieſem allgemeinen Sinne gebraucht. Vielmehr verſteht man herkömmlich darunter ein beſonderes, theologiſch-philoſophiſches Syſtem, welches im Schoße des Judenthums entſtanden und ausgebildet, äußerlich ſeine Verbindung mit dieſem nie aufgegeben, zuletzt aber durch einige chriſtliche Denker gewiſſermaßen eine allgemeinere Bedeutung erhalten hat. Während nämlich das Judenthum ſchon in vorchriſtlicher Zeit und ſpäter immer mehr durch ängſtliches Halten an dem Buchſtaben und an der Form einer wachſenden Verknöcherung entgegenging, und das Leben in den erdrückenden Schranken einer alles regelnden Geſetzlichkeit aufzehrte, reagirte naturgemäß der Geiſt in verſchiedener Weiſe gegen dieſe ausſchließliche Tendenz. Man kann, ohne damit den Begriff der Dinge erſchöpfen zu wollen, den Eſſäismus, die alexandriniſche Philoſophie, ja ſelbſt das Chriſtenthum, aus dieſem Geſichtspunkte betrachten und ihr Verhältniß zum Judenthume einerſeits als ein befreundetes, andrerſeits als ein gegneriſches darſtellen. Auch mit der Kabbala hat es eine ähnliche Bewandtniß, nur daß hier beſondre Umſtände und Rückſichten der Sache einen andern Verlauf gegeben haben, abgeſehen von aller innern Verſchiedenheit. Während nämlich der Eſſäismus und das

Digitized by Google

Chriſtenthum ſofort das praktiſche Leben in Anſpruch nahmen, jener in aſcetiſcher Abſchließung, dieſes in lebendiger Mittheilung, und beide ſo Genoſſenſchaften bildeten, welche nicht in die engen Grenzen einer Gelehrtenſchule ſich bannen ließen, der Alexandrinismus aber, obgleich einer ſolchen unendlich näher ſtehend, durch ſeine helleniſche Schriftſtellerei an das helle Tageslicht der Literatur und Bildung trat, blieb die Kabbala das Eigenthum weniger Eingeweihten, ohne Einfluß auf den allgemeinen Gang der Ideen und auf die Entwicklung der Geſellſchaft. Man bemerke wohl, daß wir hier mit dieſem Namen noch nicht dieſe oder jene beſtimmte Schulphiloſophie bezeichnen, um zum Voraus über deren Alter abzuſprechen, ſondern nur ſo viel ſagen wollen, daß es gar nichts gegen ſich habe anzunehmen: ſchon um die Zeit, da jene andere Erſcheinungen auf dem Gebiete des religiöſen und philoſophiſchen Strebens in's Leben traten, habe die Spekulation im Schoße des orthodoxen Judenthums mit Problemen der Metaphyſik ſich beſchäftigt, zwar mit einer gewiſſen Freiheit, inſofern die Orthodoxie ſich um dieſelben wenig oder gar nicht officiell bekümmerte (wie denn im Talmud kaum einzelne Spuren davon ſind), aber auch mit einigem Zwang hinſichtlich ihrer Bewegungen, nicht nur weil die Grundlehren zum Voraus feſt ſtanden, ſondern namentlich weil in der Schrift ein unabweisliches Kriterium gegeben war, welches alſo gewiſſermaßen den Weg wies und jedenfalls die Methoden bedingte. War nun ſchon überhaupt der Unterricht im Judenthum ein mündlicher, auf das Gedächtniß gegründeter, ein ſolcher alſo, deſſen Entwicklungsphaſen nur zufällig eine Spur in der Geſchichte laſſen konnten, ſo mußte dieſer philoſophiſche Unterricht geradezu ein Myſterium werden, wenn nicht nothwendig in dem Sinne, daß man die Zeitgenoſſen mit Fleiß davon ausſchloß, doch für die Nachwelt, die bei der geringen Zahl der ſich dabei betheiligenden, bei der Abweſenheit authentiſcher ſchriftlicher Denkmäler, und bei dem Mangel an berückſichtigenden Zeugniſſen, faſt ganz auf ihre eigenen Muthmaßungen angewieſen iſt. Die Geſchichte der Kabbala, der jüdiſchen Metaphyſik, iſt annoch nicht ſicher erkannt, und Gegenſtand einer wiſſenſchaftlichen Controverſe. Bei der weitſchichtigen Bedeutung des Namens kann der, welcher ihr ein hohes Alter zuſchreibt, eben ſo wohl Recht haben, als der, welcher ſie für ein Erzeugniß des Mittelalters hält; es frägt ſich ja eben, ob dabei von metaphyſiſcher Spekulation überhaupt, wovon man z. B. Elemente auch bei Onkelos findet, oder ob von dem beſtimmten im 15. Jahrhundert erſt den Chriſten bekannt gewordenen und ſpäter erſt rückwärts verfolgten Syſteme die Rede iſt, welches vielleicht ſelbſt verſchiedene Stufen und Formen durchgemacht hat. Letzteres namentlich iſt wohl zu beachten und muß das Endurtheil aufſchieben machen, ſo lange die Entſtehungsweiſe der älteſten kabbaliſtiſchen Schriftdenkmäler noch nicht klar erkannt iſt. Wenn alſo auch die noch in neuerer Zeit nicht durchaus verſchmäheten Mährchen von Offenbarungen, welche, von Adam, Abraham, Moſe, Eſra empfangen, die Grundlage der jetzt ſpeciell ſo genannten Kabbala geworden wären, uns hier nicht weiter beſchäftigen können, ſo hat doch die Vorſtellung, daß einſchlägige Spekulationen, ja damit zuſammenhängender praktiſcher Aberglaube, Beſchwörung, Magie u. dgl., wie ſie bereits im apoſtoliſchen Zeitalter vorhanden geweſen, mit in die Geſchichte der Kabbala hereingezogen werden dürfen, nichts durchaus Widerſprechendes oder Befremdendes an ſich. Nur fließen uns die Quellen zu ſpärlich, als daß wir überall mit Sicherheit den Zuſammenhang aller Erſcheinungen erkennen und beurtheilen könnten. Wir wollen alſo auch hier bloß angedeutet haben, daß die Kabbala wahrſcheinlich ein Glied in der großen Kette der Denkformen und Glaubensarten war, welche in der Zeit zwiſchen Alexander und den Antoninen aus der gährenden Zerſetzung und Miſchung der ältern Religionen und Syſteme als Elemente neuer Bildungen entſprangen, und daß die im N. T. beſtrittenen Irrlehren und der Gnoſticismus eben ſo gut wie der Neuplatonismus, jedes in ſeiner Weiſe, damit verwandt waren. Auf eine Kritik der Anſichten aber, ob ſie rein jüdiſchen Urſprungs und Weſens, ob ſie auch Fremdes aufgenommen, oder nach außenhin von dem ihrigen abgegeben, wollen wir uns nicht einlaſſen.

Es iſt nun allerdings merkwürdig, daß wir von dieſer ſpeciell ſo zu nennenden Kab-

Digitized by Google

bala oder philoſophiſchen Schultradition erſt in den ſpätern Zeiten des Mittelalters eine documentirte Kenntniß haben, wenn man den jüngern Ausſagen über ihr Alter nicht unbedingt Glauben ſchenken will. Letztere ſtellen gewiſſe Lehrer aus dem erſten Viertel des zweiten Jahrhunderts, von denen gleich die Rede ſeyn ſoll, an die Spitze der im ſtrengern Sinne ſo zu nennenden kabbaliſtiſchen Schule; allein ſo lange mit dieſen Namen nicht conkrete Lehrſätze in Verbindung gebracht werden können, und das Alter der älteſten kabbaliſtiſchen Schriften zweifelhaft bleibt, iſt damit nichts gewonnen. Gewiß iſt nur, daß der Talmud an ganz vereinzelten Stellen ſeiner beiden Texte (Miſchna und Gemara im Tractat Chagiga, passim) von einer Lehre ſpricht, die nur wenigen und ganz auserleſenen Perſonen mitgetheilt werden dürfe, und zwar ſie mit Namen nennend, die nach der einmüthigen Erklärung der Spätern und Neuern nur von einer metaphyſiſchen Spekulation verſtanden werden können. Dieſe Namen ſind מַעֲשֵׂה בְרֵאשִׁית und מִרְכָּבָה, und müſſen, nach dem Vorgang von Maimonides, überſetzt und erklärt werden, jener, das Geſchäft oder Werk des Anfangs, mit Beziehung auf 1 Moſ. 1., als die Wiſſenſchaft von der Natur (חכמת הטבע) oder die ſpekulative Kosmologie, dieſer, das Werk des Wagens, mit Beziehung auf Ezech. 1., als die Wiſſenſchaft von der Gottheit (ח׳ האלהות) oder die ſpekulative Theologie. Daran knüpfen ſich dann, nach der Weiſe des Talmuds, allegoriſche Erzählungen über die Heiligkeit und Gefährlichkeit dieſer Wiſſenſchaft, deren Kunde ein Blick in's Paradies genannt wird. Nur über deren Natur und Inhalt erfahren wir hier natürlich nichts Näheres, können alſo auch über das Verhältniß der hier erwähnten Spekulation zu der in Texten uns vorliegenden, möglicherweiſe viel jüngern, nichts Gewiſſes ſagen.

Von ſolchen Texten ſind hier vorzüglich zwei zu berückſichtigen, da ein dritter (סֵפֶר בָּהִיר), welcher in einer Ausgabe Amſt. 1651 vorliegt und einem R. Nechonja ben Hakana aus dem 1. Jahrh. zugeſchrieben wird, längſt und allgemein für untergeſchoben erkannt iſt, wenn auch ein kabbaliſtiſches Werk gleichen Titels ſchon im 14. Jahrh. erwähnt wird. Der erſte dagegen, der hier wirklich in Betracht kömmt, iſt das Buch der Schöpfung (ס׳ יְצִירָה öfter gedruckt, z. B. ed. Steph. Rittangel. Amſt. 1642 mit lat. Ueberſ. u. Comm.; und von J. F. v. Meyer mit deutſcher Ueberſ. u. Comm. Leipzig 1830. 4.), von der Mythe dem Abraham, von der Sage und mehreren Neuern dem berühmten R. Akiba († 120) zugeſchrieben. Es iſt ein ziemlich kurzer, in orakelhaft gedrungenen Sätzen abgefaßter Traktat, deſſen Sprache, mehr durch den Inhalt als die Form dunkel, dem hebräiſchen der Miſchna nicht unähnlich iſt. Da überdies ein Buch unter gleichem Titel ſchon in der Gemara erwähnt und demſelben dort wunderbare Kräfte zugeſchrieben werden, auch R. Saadja von Fayum im 10. Jahrh. es ſchon commentirt haben ſoll, ſo glaubt man damit bis zu jener Epoche hinaufgehen zu können. Entſcheidende äußere oder innere Zeugniſſe ſind nicht vorhanden. Der andere Text iſt das berühmte Buch des Glanzes, der Sohar (ס׳ הַזֹּהַר aus Dan. 12, 3., zuerſt 1559 zu Cremona und Mantua, ſpäter öfters gedruckt z. B. Sulzbach 1684 fol., zum Theil mit allerlei Zugaben), ſeinem Inhalte nach für die Kenntniß der kabbaliſtiſchen Philoſophie bei Weitem das wichtigere, ſeiner Form nach das ſchwierigere, ſeinem Urſprunge nach das am verſchiedenſten beurtheilte. Die Sage ſchreibt es einem Zeitgenoſſen des R. Akiba zu, dem R. Schimeon ben Jochai ebenfalls einem der im Talmud hochgefeierten Lehrer, von deſſen großer Weisheit und Geſetzeskunde zwar, nicht aber von deſſen Schriftſtellerei daſelbſt die Rede iſt. Die argwöhniſche Kritik hat es für ein Erzeugniß des 13. Jahrh. erklärt, ſeit welchem es in der That erſt in der Literaturgeſchichte auftaucht, und es einem ſpaniſchen Juden Moſe von Leon zugeſchrieben. Eine beſonnenere Unterſuchung will einen Mittelweg empfehlen, und die Lehre zwar in ihren Grundzügen auf jenen R. Schimeon zurückführen, ja auf ältere Philoſophen, die in dem Buche als ſolche ausdrücklich genannt ſind, die Aufzeichnung derſelben aber nicht nur überhaupt ſpäter, ſondern auch nur ſtückweiſe und unzuſammenhängend geſchehen ſeyn laſſen, ſo jedoch, daß das ganze Werk, wie es jetzt vorliegt, etwa im 8. Jahrh., und zwar im Orient vollendet geweſen,

Digitized by Google

erſt in jüngerer Zeit aber im Abendlande bekannt worden wäre. Dies iſt ſchon die Anſicht älterer jüdiſcher Geſchichtſchreiber und Bibliographen; ſie wird jetzt geſtützt zuerſt auf die Sprache, welche die ſog. chaldäiſche, d. h. die jüngere talmudiſche iſt, wie ſie bis zu der angegebenen Epoche der jüdiſchen Literatur im Morgenland gedient hat, hier aber ſich nicht überall gleich bleibt, ſondern bald mehr, bald weniger eine ſyriſche Färbung annimmt; ferner auf mehrfach vorkommende Spuren der mittlern Zeit, z. B. Anſpielungen auf den Talmud, auf die hebräiſche Punktation, auf die Herrſchaft der Araber u. dgl. bei vollkommner Abweſenheit aller Beziehungen auf das Chriſtenthum und die ariſtoteliſche Philoſophie; endlich auch auf die Beſchaffenheit und Anordnung des Buches als eines Ganzen. Es gibt ſich nämlich im Allgemeinen als einen Commentar zum Pentateuch, wobei freilich der Text nicht der Gegenſtand einer von uns ſo zu nennenden Erklärung iſt, ſondern nur der Rahmen für die philoſophiſche Expoſition, die indeſſen bei aller Willkür der Exegeſe doch nothwendig ungleich und unſyſtematiſch wird; ſo daß kühne ſpekulative Theoreme mit Kritteleien über das Ritual und mit kindiſcher Caſuiſtik manchmal bunt vermengt ſtehen, und mehr den ungeſchickten und nachläßigen Sammler als den conſequenten Denker verrathen. Dazwiſchen aber, an verſchiedenen Orten, ſtehen beſondere leicht auszuſcheidende Abſchnitte, Abhandlungen, Fragmente, wie man ſie nennen will, in welchen R. Schimeon ſeine eigene ſelbſtändige Weisheit den umſtehenden Schülern mittheilt, und die ſo den Kern des Ganzen bilden für denjenigen, welcher nach den Ideen und dem Syſteme forſcht. Solcher Stücke ſind drei unter beſondern Namen bekannt: das Buch des Geheimniſſes (ס׳ רַעְיָא מְהֵימְנָא), die große und die kleine Verſammlung (ס׳ זֹהַר אִדְּרָא רַבָּא). Die bei den Juden übliche Unterſcheidung zwiſchen einem großen und kleinen Sohar beruht auf dem verſchiedenen Reichthum der Ausgaben.

Wir haben uns nun nach dem Geiſte und Gehalte dieſer Grunddocumente der Kabbala zu erkundigen, und da begegnet uns ſofort die Thatſache, daß wir den Inhalt beider nicht verſchmelzen noch vermengen dürfen, inſofern dieſelben nicht etwa wie concentriſche Kreiſe, ein größerer und ein kleinerer, ſich zu einander verhalten, ſondern bei einer, wenn nicht alles trügt, gleichen Grundidee, doch nach Gegenſtand und Methode weit auseinander gehen. Das Buch Jezira eröffnet als abgeſonderte Einleitung eine Aufzählung der 32 Wege der Weisheit (נתיבות חכמה), deutlicher geſagt, von 32 Attributen des göttlichen Verſtandes (שכל), welche ſich bei der Gründung und Ordnung des Alls thätig erwieſen. Warum es gerade 32 ſind, zeigt ſodann das Buch ſelbſt, welches, dieſe Zahl in ihre Elemente auflöſend, das ganze hier exponirte philoſophiſche Syſtem eben aus Zahlen entwickelt und an denſelben ablaufen läßt. Dieſe Form iſt das ſofort an dem Werke auffallende und ſo hervorſtechend, daß man leicht auf den Gedanken gerathen könnte, es ſey das Ganze überhaupt nur eine wunderliche theoſophiſche Spielerei. Genauer betrachtend findet man, daß alle dieſe anſcheinend ſo willkürlich zuſammengeſtellten Zahlen die Signaturen des Daſeyns und des Denkens in ſeinen Elementen, Erſcheinungsformen und Beziehungen ſind, ſo zwar, daß als Endergebniß die Idee herauszuleſen iſt, daß Gott der Urgrund aller Dinge, das All eine Entfaltung der Ureinheit, das Daſeyn ein konkret gewordenes Denken iſt, mit einem Worte, daß an die Stelle der heidniſchen und populär-jüdiſchen Vorſtellung von der Welt als einer außer und neben der Gottheit exiſtirenden, ſey's ihm gleichbürtigen, ſey's von ihm aus dem Nichts gezogenen, ein pantheiſtiſches Emanationsſyſtem geſetzt wird, das allerdings nirgends klar beim Namen genannt, man möchte faſt ſagen, ſich ſeiner ſelbſt noch nicht klar bewußt iſt. Die Darlegung des dieſer Grundanſchauung dienenden Gedankenproceſſes würde hier zu weit führen, da bei der ungemein dunkeln Kürze der Expoſition alles nicht nur abgeſchrieben, ſondern auch commentirt werden müßte. Indeſſen wollen wir doch dem Leſer einen ungefähren Begriff von demſelben zu geben ſuchen. Die Zahl 32 iſt die Summe von 10 und 22. Letztere ſpaltet ſich in 3 + 7 + 12. Es iſt unverkennbar, daß dieſe Elementarzahlen ſämmtlich zu denen gehören, die bereits im hebräiſchen Geſetze als heilige oder ſymboliſchnormirende vorkommen, vielleicht noch weiter in der Geſchichte hinaufreichen. Die 22

Digitized by Google

aber ſind die Buchſtaben des Alphabets, mit welchen bekanntlich in weitern Kreiſen, als den hier ſpeciell berückſichtigten Kabbala getrieben worden iſt. Das erſte Capitel handelt von der Zehnzahl und ihre Elemente werden wirklich Zahlen (ספירות) genannt, im Gegenſatz zu den 22 Buchſtaben. Jene Zehnzahl iſt die Signatur des Weltalls. Die Gottheit in abstracto iſt gleichſam als Null gedacht, wiewohl dies nicht ausdrücklich geſagt iſt; die Eins iſt ſein Geiſt als das Prinzip des Schaffenden, in welchem noch alles Werden und Seyn verſchloſſen iſt; die Zwei iſt Geiſt aus Geiſt, d. h. das ſchaffende Prinzip, inſofern die Urformen (Ideen) alles zu ſchaffenden in ihm vorhanden gedacht werden; die Drei iſt Waſſer, die Vier Feuer, das ſind die idealen Grundlagen der materiellen und der geiſtigen Welt; die ſechs letzten Zahlen, bezeichnet als die Signaturen von Höhe, Tiefe, Oſt, Weſt, Nord und Süd, ſtellen offenbar die ſechs Seiten des Kubus dar, und ſomit die Idee der Form in ihrer geometriſchen Abſolutheit und Vollkommenheit. Man bemerke aber wohl, mit allem dieſem iſt noch nichts Reelles geſetzt, ſondern erſt die Idee des Möglichen und Wirklichen exponirt, gleichſam virtualiter der Grund der Dinge, als in Gott ſeyender, gelegt. Die wirklichen Dinge ſelbſt werden dann in den folgenden Capiteln durch die 22 Buchſtaben eingeführt; das Verbindungsglied zwiſchen beiden Reihen iſt offenbar das Wort, welches in der erſten Sephire, dem Geiſte, mit Stimme und Hauch noch Eins iſt, ſodann aber, dieſe Elemente ſcheidend, als Schöpfer und Subſtanz zugleich die Welt hervorbringt, deren Elemente ſomit ſich als die Buchſtaben erweiſen, deren manchfache Verbindung alles Exiſtirende nennt und vorſtellt. Zunächſt werden abgeſondert aus den 22 die drei Mütter (אמ״ש), d. h. die überall in der Welt nachweisbaren Relationen von Satz, Gegenſatz und Ausgleichung; oder in concreter Darſtellung: in der Materie, Feuer, Waſſer, Luft; in der Welt, Himmel, Erde, Luft; in den Jahreszeiten, Hitze, Kälte, Gemäßigte; im Menſchen, Geiſt, Leib, Seele; im Körper, Kopf, Bauch, Rumpf; in der ſittlichen Ordnung, Schuld, Unſchuld, Geſetz u. ſ. w. Es folgen die ſieben Doppelten (בגדכפר״ת), d. h. die Relationen der Dinge, die dem Wechſel unterworfen ſind (Gegenſätze ohne Ausgleichung), Leben und Tod, Glück und Uebel, Weisheit und Thorheit, Reichthum und Armuth, Schönheit und Häßlichkeit, Same und Verwüſtung, Herrſchaft und Knechtſchaft. Zugleich aber bezeichnet die Sieben die Körperwelt, nämlich die ſechs Enden (Seiten des Würfels) und den Palaſt des Heiligthums in der Mitte (die immanente Gottheit), der ſie trägt; alſo ſieben Planeten, ſieben Himmelsſphären, ſieben Wochentage, ſieben Wochen (zwiſchen Oſtern und Pfingſten), ſieben Pforten der Seele (Augen, Ohren, Naſe, Mund) u. ſ. w. Ausdrücklich wird hier erinnert, daß aus der Combination der Buchſtaben eine zugleich mathematiſch gewiſſe, aber für den Verſtand unüberſehbare Menge von Worten (Häuſern, d. i. Dingen) entſteht, aus je Zweien 2; aus je Dreien 6, aus je Vieren 24 u. ſ. w., mit anderm Ausdruck, daß die Buchſtaben als Ausflüſſe des Hauches oder Elemente des Wortes die idealen Grundlagen aller Dinge ſind. Die zwölf einfachen endlich bringen die Relationen der Dinge, inſofern ſie unter die Kategorie der Allheit begriffen werden können. Ihr Bild iſt das zwölfſeitige regelmäßige Polygon, worein der Horizont getheilt wird; ihre Darſtellung in der Welt gibt der Thierkreis und das Mondjahr; in dem Menſchen zwölf (allerdings willkürlich beſtimmte) Körpertheile und Thätigkeiten. Sie ſind von Gott gemacht gleich einer Landſchaft und gereiht wie zur Schlacht, d. h. wohl, zugleich zu harmoniſchem und widerſtrebendem Wirken. Wirft man einen Blick auf die in jedem Zahlenkreiſe genannten conkreten Dinge, ſo findet man überall einen gewiſſen Parallelismus zwiſchen Welt, Zeit und Menſch, als den drei Grundformen des Endlichen, ſie heißen darum zuletzt die drei feſten Zeugen. Ueber ihnen allen als Einheit und König thront Gott; aus ihm fließt, gleich einem Zahlenſyſtem, die Idee der Welt; dieſe Idee wird conkret, im Worte, in den Buchſtaben des Alphabets, welche in wechſelnder Verbindung und in verſchiedenen Kategorieen die Schrift, die ausgeprägten Worte, alſo die Geſammtheit der Dinge bilden. Wie viel Willkürliches, Erhaſchtes in allen dieſen Combinationen liege, bedarf keiner Erinnerung: immerhin läßt ſich die phi-

Digitized by Google

losophische Grundidee von dieser bunten und wunderlichen Schale mit nicht allzugroßer Mühe lösen.

Viel schwerer ist es, aus dem Sohar einen einfachen und faßbaren Kern metaphysischer Lehrsätze herauszuschälen, theils weil die Materialien dazu mehr zerstreut und unzusammenhängend sind, ja disparat zu seyn scheinen, theils weil die Einkleidung eine überladen bilderreiche und oft phantastische ist, so sehr, daß einem, trivial gesagt, oft beim ersten Lesen zu Muthe wird, als habe man einen Irr-redenden vor sich. Indessen mag folgende Skizze die Grundzüge des Systems wiedergeben, welches insofern ein vollständiges genannt werden kann, als es sich nicht, wie das im Buch der Schöpfung gegebene, bloß die Aufgabe stellt, die Entstehung der Welt zu begreifen, sondern auch über das Wesen Gottes und die Verhältnisse des Menschen spekulirt, also zugleich Theologie, Kosmologie und Anthropologie umfaßt.

Es geht aus von dem Begriffe der Gottheit als des an und für sich seyenden, ewigen, allumfassenden, alleinigen Urwesens, der immanenten Ursache, des aktiven und passiven Prinzips alles Seyns, für welches aber der Gedanke kein Maß, die Sprache kein Wort hat, insofern es als aller Attribute baar gesetzt seyn soll, weil jedes Attribut sofort eine Beschränkung constituirt, das Absolute aber die Beschränkung schlechthin ausschließt. Andere Systeme haben ihm darum den Namen des Nichts, des Leeren gegeben, die Kabbala nennt es das Schrankenlose, Unendliche, אֵין סוֹף. Die Gottheit tritt nun aus dieser ihrer Absolutheit heraus und offenbart sich, d. h. wird zugleich wirkend und erkennbar und zwar zunächst durch die Entfaltung ihres Wesens in Attributen, welche die Mittelglieder gleichsam zwischen dem Unendlichen und Endlichen oder der realen Schöpfung bilden. Dieser Attribute sind zehn. Sie heißen סְפִירוֹת. Man könnte geneigt seyn, dieses Wort mit dem griechischen *σφαῖραι* in Verbindung zu bringen und an eine begriffliche Scheidung des göttlichen Wesens und Wirkens in einer bestimmten Zahl von Kreisen denken, um so mehr als die Kabbala selbst die Sephiroth manchmal unter dem Bilde von verschieden gruppirten Zirkeln vorgestellt hat; indessen ist es doch einfacher, bei der hebräischen Etymologie stehen zu bleiben und an Zahlen zu denken, wie wir sie oben ganz ohne Zweifel gehabt haben und wie sie auch hier durch die mehrfach damit vorgenommenen arithmetischen Combinationen nahe gelegt werden. Die zehn Sephiroth sind also Gefässe des Unendlichen, welches ihr Inhalt ist, Erscheinungsformen desselben; das Reale an ihnen ist lediglich der Inhalt, so zu sagen das Licht, das sie aufnehmen, und dem sie als Grenzen dienen, gefärbten Gläsern gleich, in verschiedenen Weisen und Stufen es in sich bergend. Die Mittheilung des Inhalts an diese Gefässe, das Werden der Sephiroth, ist also zunächst eine Aus- oder Einstrahlung, mit einem andern Bilde, ein Ausfluß, eine Emanation; was wir sofort als eine der Grundideen des Systems auch für spätere Kreise der Spekulation festzuhalten haben. Verschiedene Bilder, von denen einige für das Ganze wichtig geworden sind, dienen zur Veranschaulichung des gegenseitigen Verhältnisses der Sephiroth, z. B. der Kubus mit seinen drei Dimensionen und sechs Flächen das Ganze als zehntes bildend. Sodann der Mensch mit seinen Gliedern, dessen Figur auch die bekannteste Darstellungsweise dieses Punktes abgegeben hat, bei welcher wir etwas verweilen müssen. Die zehn Sephiroth in ihrer Gesammtheit heißen daher auch der Urmensch (אָדָם קַדְמוֹן), gleichsam die ideale Gestalt der Gottheit, in welcher sie sich nach Ezech. 1, 26. Dan. 7, 13. offenbart, wobei indessen schlechterdings an keine anthropomorphistische Theophanie im vulgär-alttestamentlichen Sinne zu denken ist. Diese figürliche Darstellung, sonst auch oft der kabbalistische Baum genannt, ist folgende:

1. כֶּתֶר
3. בִּינָה — 2. חָכְמָה
5. דִּין — 4. חֶסֶד
6. תִּפְאֶרֶת
8. הוֹד — 7. נֶצַח
9. יְסוֹד
10. מַלְכוּת

Digitized by Google

Die erſte Sephire heißt alſo die Krone und ſtellt als der Inbegriff aller folgenden das Unendliche dar, zwar noch ohne Attribute, folglich unerkennbar, aber doch in ſeinem Unterſchiede von dem Endlichen, ſomit gewiſſermaßen definirt, als die abſolute Concentration des Weſens in ſich, den Urpunkt; ihr entſpricht (wie überhaupt jeder der zehn Sephiren einer der zehn im A. T. vorkommenden Gottesnamen) der Name אֶהְיֶה, ich bin, ohne weitere Begriffsbeſtimmung. In der Bilderſprache der Kabbala heißt dieſe Sephire auch der Alte, oder das lange Geſicht (אֲרִיךְ אַנְפִּין), ein Ausdruck, in welchem vielleicht der Begriff der Perſönlichkeit mit dem der Unendlichkeit zuſammenſpielt. Aus dieſer erſten Sephire entwickeln ſich dann parallel die zwei nächſten 2) Weisheit und 3) Verſtand (denen die Gottesnamen יָהּ und יְהוָה zugetheilt werden), d. h. die aktive und paſſive Idee des Seyns, jene als männlich (Vater), dieſe als weiblich (Mutter) gedacht, das wiſſende und das gewußte, oder das erkennende und das erkannte Subjekt und Objekt, welche beide mit dem Wiſſen (Erkennen) דַּעַת, das aber nicht beſonders gezählt wird, obgleich es auch der Sohn heißt, oder aber mit ihrer gemeinſamen Grundzahl, der Krone, die erſte (metaphyſiſche) Trinität in dieſem Syſtem göttlicher Weſensbegriffe bilden. Wir ſind hier offenbar auf einem Boden, aus welchem der Satz von der abſoluten Identität des Denkens und Seyns naturgemäß wachſen mußte, wenn man auch etwa darauf hinweiſen wollte, daß er hier noch nicht beſtimmt und fertig entwickelt ſey. Wenigſtens ſo viel iſt klar, daß das Erkennen Gottes, inſofern es zugleich ein Erkanntſeyn iſt, nur ein Erkennen ſeiner ſelbſt, nicht von etwas außer ihm ſeyn kann, mit andern Worten, daß alles, was da wirklich iſt, zuvörderſt in Gott iſt, und nur durch Ausfluß aus ihm zu einer gewiſſen Sonderexiſtenz kommen kann. Die drei obern Sephiroth ſind wie Haupt und Schultern am menſchlichen Körper, oder wie der Geiſt in dem Menſchen überhaupt.

Die ſechs folgenden offenbaren nun weiter die Gottheit in den Sphären oder Momenten des Bau's (בִּנְיָן), d. h. des Werdens und Lebens. Und zwar erſcheint dieſes als ein inneres oder äußeres, und paralleliſirt ſich ſomit den zwei andern Elementen des Menſchen, der Seele und dem Leibe. In jeder dieſer zwei Sphären kömmt wieder wie oben ein thätiges und ein leidendes (männliches, weibliches) Prinzip zur Erſcheinung, als gegenſätzlich, ſodann aber durch ein drittes, vermittelndes ausgeglichen, wodurch zwei neue Trinitäten entſtehen. Zuerſt die obere oder ethiſche (am menſchlichen Körper Arme und Herz); ihre gegenſätzlichen Sephiren heißen Gnade und Recht (doch nach andern Stellen Größe und Macht גְּדוּלָה, גְּבוּרָה), die Verbindung beider Schönheit. Ihnen entſprechen die Gottesnamen 4. אֵל 5. אֱלֹהִים 6. יְהוָה (al. שַׁדַּי). Philoſophiſch ausgedrückt haben wir es hier mit den Begriffen von Expanſion (Belebung) und Contraktion (Regierung) zu thun und mit der daraus entſtehenden Harmonie; und der innerſte Kern des ſymboliſchen Ausdrucks iſt, daß wie oben eine Identität des Denkens und Seyns, ſo hier eine Identität des Wahren und Guten gelehrt wird, deren Ergebniß dort das Daſeyn, hier das Vollkommenſeyn iſt. Die untere oder phyſiſche Trinität heißt Sieg (nach einer andern Erklärung Glanz), Herrlichkeit und Grund; ihr entſprechen die Namen Jehovah Zebaoth, Elohe Zebaoth und El chaj, am menſchlichen Körper Hüften und Zeugeglied. Das ſind, wie ſchon aus den beigeſetzten Gottesnamen hervorzugehen ſcheint, die Begriffe Bewegung, Menge und Kraft (doch ſind hierüber die neueren Forſcher uneins). Wir befinden uns ſomit ſchon ganz in der Nähe der realen Welt, obgleich immer noch auf dem Boden der Abſtraktion uns bewegend; die drei letzten Sephiren ſind die dynamiſchen Attribute der Gottheit, welche oben als die denkende, ſodann als die wollende, hier als die handelnde oder ſchaffende gedacht iſt; die Identität des wirkenden und des gewirkten iſt die Natur.

Die letzte Sephire, das Reich oder Königthum, mit dem Gottesnamen Adonai, iſt gleichſam der Geſammtbegriff der übrigen oder der Begriff (nur dieſer) der Verwirklichung alles in Gott ideal oder virtualiter verſchloſſenen und aus ihm emanirenden, noch nicht dieſe Verwirklichung ſelbſt in materieller Weiſe. Denn die drei genannten Trini-

täten, welche von spätern hebräischen Kabbalisten erklärend die intelligible, die sensible und die natürliche Welt genannt worden sind, dürfen ja nicht als über die Grenzen der Abstraktion heruntergehend gedacht werden. Durch anderweitige Combinationen der einzelnen Sephiroth nach der beschriebenen Tafel scheidet sich die Dreiheit der männlichen (2. 4. 7.) oder die rechte Säule, von der Dreiheit der weiblichen (3. 5. 8.) oder der linken Säule; die mittlere Säule aber (1. 6. 10.), wobei 9. übergangen wird, oder mit 10. verbunden, gibt die drei Hauptbegriffe des absoluten Seyns, des idealen Seyns und der immanenten Kraft als der drei Phasen der vorweltlichen Existenz, oder wenn man will, die drei Begriffe von Substanz, Gedanke und Leben. In dieser Verbindung hat die Krone den schon genannten andern Namen; die 6. Sephire heißt auch der König, der Messias, die 10. die Königin, die Matrone, die Einwohnung (שְׁכִינָה); die beiden letzten heißen auch die zwei Personen (פַּרְצוּפִין, *πρόσωπα*). Anderswo werden fünf Personen gezählt, insofern zu diesen noch die drei ersten Sephiren kommen. Fügen wir hinzu, daß die 6te als Ausfluß der 2ten auch Sohn, die 10te als Ausfluß der 3ten auch Geist heißt (letzterer also weiblich, als Mutter gedacht wird), so findet der Leser gleich die Berührungspunkte mit christlicher, resp. gnostischer Spekulation, aber auch die noch ungelöste Frage von der Art der hier zu statuirenden Verwandtschaft.

Diese zehn Sephiroth oder Gefässe (כֵּלִים) des Unendlichen, insofern sie zugleich als Vielheit und als Einheit gedacht werden, heißen auch eine Welt (עוֹלָם) und zwar, zum Unterschiede von den andern Welten, von denen gleich die Rede seyn soll, die Welt des Ausflusses (der Emanation, אֲצִילוּת). Es soll damit nicht gesagt seyn, daß die Entstehung der Dinge, außer jener Welt, auf eine spezifisch andere Weise geschehen ist, wodurch ja das System inconsequent würde, sondern es soll vielmehr zwischen dem Unendlichen und der Materie, wie dies das Bedürfniß aller Emanationssysteme ist, der Zwischenraum mit möglichst vielen Abstufungen des Seyns ausgefüllt werden, damit trotz der Entfernung der Wirkungen von der Ursache (in jedem Sinne dieses Wortes, nicht bloß dem räumlichen) das Werden begriffen werden könne. Dieser Zwischenraum nun wird hier ausgefüllt durch die zwei mittlern Welten, nämlich die Welt der Schöpfung (בְּרִיאָה) und die Welt der Bildung (יְצִירָה), in welchen wir überall noch nicht bei der stofflichen Wirklichkeit angelangt sind. Die erstere wird beschrieben als die Welt der reinen Geister, die andere als die der Engel und Himmelskörper. Schon an dieser Unterscheidung kann man merken, daß beide Namen nicht im populären Sinne zu nehmen sind. In der That handelt es sich dort um Ideen, hier um Kräfte oder Triebe, physische sowohl als ethische, nirgends um wirkliche Personen. In beiden Welten kehrt die Zehnzahl als Bildungselement wieder; jede ist als das Produkt der vorhergehenden gedacht, welche sich darein „verhüllt", also das Urlicht schwächer und dunkler abspiegelt; jede bildet für sich wieder eine Einheit. Bei den Ausdrücken Schöpfung und Bildung dürfen wir ebenfalls nicht bei dem gemeinen Begriffe stehen bleiben. Von einer vorhandenen Materie, welche geformt worden wäre, ist eben so wenig die Rede, als von einer Schöpfung aus Nichts, wie man sie gewöhnlich versteht. Allerdings sprechen die Kabbalisten von einer solchen, sie denken aber dabei an das Urnichts, den Ensoph, d. i. das Absolute, welches der Ausgangspunkt ihrer ganzen Metaphysik ist. Wie nun dadurch implicite die Präexistenz aller Dinge gesetzt ist, so kommen sie consequenterweise auch auf den Satz von der Unzerstörbarkeit oder Ewigkeit des Seyenden, indessen mit der wichtigen Nebenbestimmung, daß demselben, trotz der Art seines Entstehens, eine relative Selbständigkeit beigelegt wird, welche die Möglichkeit und Ursache des Falles und Verderbnisses (der Geister und der Natur) enthält. Dieser Punkt gehört nun, eben weil er zu den Prämissen nicht recht paßt und die moderne Formel zu seiner Erklärung noch nicht gefunden hat (vielmehr wohl eine ganz andere, wenn man sich den Fall als die Materialisirung selbst denken muß), zu den dunklern des Systems, aber letzteres kömmt sofort auf seinen natürlichen Grund und Boden zurück, wenn es mit dem Fall als Thatsache die Idee der Wiederbringung im vollsten Sinne, als Postulat verbindet. Ueberhaupt ist gerade in der Kos-

Digitized by Google

mologie Manches weniger klar, vielleicht weniger entwickelt worden, so sehr, daß die Frage, ob sie eine absolut oder nur relativ pantheistische sey, noch jetzt nicht erledigt ist. Es hat sich auch gerade in diesem Theile des Systems die poetisch-personificirende Einkleidung sehr breit gemacht, als eine manchmal höchst ansprechende, selbst erhabene (z. B. wenn die Sterne als die Buchstaben der Bilderschrift der schaffenden (sprechenden) Gottheit dargestellt werden), öfter verwirrende, z. B. wenn eine Menge von Engelnamen gleich als Regenten der einzelnen Sphären des All eingeführt, Tugenden, Laster, Naturkräfte, Zustände persönlich werden. In weitere Einzelnheiten dürfen wir nicht eingehen, um nicht allzu weitläufig zu werden. Wir fügen nur noch hinzu, daß die zweite Welt auch der Thron Gottes heißt; das göttliche, geistige, einende darin, was andere Philosophen etwa die Weltseele nennen würden, heißt Sandalphon (*συνάδελφος*? als der Bruder des gleich zu nennenden). Es ist zugleich das die dritte Welt, die der Naturkräfte, zusammenfassende, regierende Prinzip, und heißt dann der Engel Metatron (מְטַטְרוֹן, d. i. *μετὰ θρόνον*). Der Ausdruck Thron führt uns wieder auf Ezechiel, nach dessen bekannter Vision hier die bildlichen Ausdrücke gewählt sind, so daß die erste Welt der Glorie, die dritte den vier Thieren entspricht. Darauf folgt nun, als den Rädern des Gotteswagens entsprechend, die vierte Welt, die der Wirkung (עֲשִׂיָה), d. h. die materielle, die Rinde der geistigen, die Kohle der göttlichen Lichtsubstanz. Wie nun dort zehn Klassen von Engeln als Leiter der Naturkräfte und Lebenstriebe auch im ethischen Sinne auftreten, die man sich aber nicht als persönliche Wesen, als populär sogenannte Engel zu denken hat, so hier 10 Klassen von Teufeln als Hüllen des Seyns, d. i. als Grade der Begrenzung von Intelligenz und Leben. Diese letztern zehn Sephiroth sind zuerst Wüste, Leere und Finsterniß (חשך, בהו, תהו), sodann die sieben Häuser der Verderbniß (der Laster). Ihr aller Haupt, oder ihre prinzipielle Einheit ist Sammaël (Gift-Gott), der Todesengel; ihm zur Seite steht als Personifikation des Bösen, die Hure (jenes die aktive, dieses die passive Seite des Begriffs), zusammen auch als Eines das Thier (חַיָּא) genannt.

Aus allen diesen metaphysischen Grundideen entwickeln sich nun ganz originelle Anschauungen über die Natur und Bestimmung des Menschen. Aus diesem letzten Theile des Systems in der Kürze folgendes: Der Mensch ist in seiner Gesammterscheinung mit Seele und Leib eine Darstellung des Universums, Mikrokosmus, der Leib ein Gewand der Seele wie die Welt Gottes, und diese Vergleichung wird in's Einzelne mit großem Aufwand von poetischen Bildern ausgeführt. Aber mit Gott selbst, seinem innern Wesen nach, enger verbunden, nimmt der Mensch in dem Systeme eine hohe Stelle ein, was schon zum Voraus daran zu erkennen war, daß die sich offenbarende Gottheit selbst der Urmensch genannt war, insofern die ganze Natur kein edleres Bild für den Begriff finden ließ. So ist der Mensch also auch zunächst das Bild Gottes und wie dieser eine Einheit und eine Dreiheit; letztere sich zerlegend in Geist (נְשָׁמָה), Seele (רוּחַ) und Leben (נֶפֶשׁ). Das Erste ist das Prinzip des Denkens, das Zweite der Empfindung, das Dritte des Affekts und Instinkts. Wir glauben nämlich das dritte Wort so fassen zu können, während andere es als ein gröberes Seelenorgan, andere gerade als Leib verstehen; es ist jedenfalls nicht der Stoff selbst damit gemeint. Denn alle drei sind unmittelbare Ausflüsse der drei mittlern Sephiren, wornach auch ihre relative Dignität sich bestimmt. Eben dadurch ist nun, was wir die Präexistenz der Seelen nennen können, gesetzt; ja nicht nur diese, sondern in gewissem Sinne auch die Präexistenz des Leibes, insofern ein Urbild der Leiblichkeit und zwar für jeden ein besonderes, daher von Spätern יְחִידָה (Individuum) genannt, sich von der Gestalt, in welcher die Seelen vorweltlich existiren, loslöst und bei dem Zeugungsakte gegenwärtig ist und dem Erzeugten die Form gibt. Der Eintritt in's Leben und dieses selbst werden nicht als ein Uebel oder als ein Exil gedacht, obgleich allerdings die Seelen lieber immer bei Gott blieben. Es ist ein Erziehungsmittel für sie selbst und ein Erlösungsmittel für die Welt. Denn indem der Geist abwärts steigt, bis zur Berührung mit der Materie, gelangt er einerseits zum

Digitized by Google

klaren Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt und ſeines Urſprungs und verlangt deſto ſehnlicher zu demſelben zurückzukehren, andererſeits hebt er aber zugleich das niedrigere, mit welchem er in Berührung gekommen iſt, zu ſich und mit ſich, reinigend und verklärend, hinauf. Gott weiß das Schickſal der einzelnen Seelen voraus, nämlich in wie weit dieſe Berührung für ſie eine verderbende, aufhaltende, beſchränkende ſeyn wird, aber er beſtimmt dieſes Schickſal nicht; mit andern Worten, von Prädeſtination redet die Kabbala nicht, aber das Problem des Verhältniſſes von Freiheit und Allwiſſenheit löst ſie auch nicht; wohl aber führt ſie, eben um dieſer Freiheit vollen Raum zu laſſen und doch die Apokataſtaſis, die Conſequenz ihrer Grundidee, aufrecht zu halten, die Seelenwanderung ein (גִּלְגּוּל), d. h. eine unbeſtimmte Reihe erneuter Prüfungsleben, deren Abſchluß eben nur mit der Erreichung des oben angedeuteten Zwecks der Geburt eintritt. Die Seelen ſind in ihrer vorweltlichen Exiſtenz ſchon männliche und weibliche und zwar paarweiſe verbundene, ſie ſteigen zwar vereinzelt in's Leben herab, finden ſich aber in der Ehe wieder zuſammen, ſich alſo ergänzend und zu Einem Weſen verſchmelzend, und ſo gemeinſchaftlich der Vollendung zuſtrebend, welcher ſie im Himmel, in dem Tempel der Liebe (הֵיכַל אַהֲבָה) vereint mit Gott, der ſie mit einem Kuſſe (dem irdiſchen Tode) zu ſich nimmt, und in ihm aufgehend in Gedanken und Willen, in ewiger Seligkeit theilhaftig werden.

So weit, und zwar nur in den allgemeinſten Zügen, das kabbaliſtiſche Syſtem, wie es im Sohar niedergelegt iſt. Es bedarf keiner Erinnerung, daß eine ſo eigenthümliche Philoſophie, zugleich tiefſinnig und extravagant, poetiſch reizend und theoſophiſch verſchwommen, das Nachdenken weckend durch das, was ſie enthüllt, und die Neugierde lockend durch das, was ſie verdeckt, eine bedeutende Anzahl von Jüngern und Commentatoren finden mußte. Und dieſe nicht bloß in der Sphäre ihres Urſprungs unter den Juden, ſondern auch darüber hinaus unter den Chriſten. Die Geſchichte der kabbaliſtiſchen Schule hier zu erzählen, würde aber zu weit führen und iſt nicht dieſes Ortes. Wenige literärhiſtoriſche Notizen mögen genügen. Die Zahl der hieher gehörigen jüdiſchen Schriftſteller vom 13. bis zum 16. Jahrhundert iſt ſehr bedeutend; an Klarheit und an Feſtigkeit, ſagen wir geradezu, an conſequenter Ausbildung hat das Syſtem unter ihren Händen nicht gewonnen. Divergenzen und Sonderbarkeiten in Menge compliciren vielmehr das Studium, und kein Neuerer hat es noch gewagt, eine objektive und klare Darſtellung aller Verzweigungen und Ausſchreitungen des Gedankens in dieſen jetzt faſt vergeſſenen Schriften zu verſuchen. Zu den berühmteſten Kabbaliſten gehören R. Moſe b. Nachman, Verf. des Buches Glaube und Hoffnung (אמונה ובטחון); R. Joſe von Kaſtilien, Vf. von שערי אורה (Licht-Thore); R. Moſe von Cordova, Vf. von פרדס רמונים (Granatengarten); R. Iſaac Loria, Vf. von ס' הגלגולים (Buch der Wanderungen der Seelen); R. Chajim Vital, Vf. von עץ חיים (Lebensbaum); R. Naftali b. Jacob Elchanan, Vf. von עמק המלך (Königsthal); R. Abraham Cohen von Herrera (gew. Irira), Vf. von שער השמים (Himmelsthor). Mehrere dieſer Schriften ſind ganz oder im Auszug mit allerlei exegetiſchem Apparat und einigen Soharterten lateiniſch zuſammengedruckt in dem Werke: Kabbala denudata von Chr. Knorr von Roſenroth, Sulzb. 1677 ff. 3 Bde. 4. Vollſtändig findet man die Literatur verzeichnet in *Bartolocci's* Bibliotheca magna rabbinica und in *Wolf's* Bibliotheca hebraea T. II. u. IV. freilich nicht in der rechten Ordnung und Verarbeitung. Es ſind dies eben Werke von bibliographiſchen Collektaneenſchreibern, nicht von Syſtematikern und Philoſophen.

Unter den Händen dieſes jüngern Geſchlechtes der Kabbaliſten wurde aber die geheime Wiſſenſchaft nicht nur ihrem philoſophiſchen Gehalte nach ſtudirt und gepflogen, ſondern noch beſonders nach zwei Seiten hin, von denen im Bisherigen noch nicht die Rede geweſen, weiter geführt als ſie anfangs ging, obgleich damit nicht geſagt ſeyn ſoll, daß ihr etwas abſolut neues aufgedrängt worden wäre. Wir meinen die praktiſche Anwendung und die hermeneutiſche Methode. Von Beidem noch ein Wort. Schon im Beginne

Digitized by Google

dieſes Artikels haben wir darauf hingewieſen, daß in alter Zeit bereits philoſophiſche Geheimlehre und Zauberei Hand in Hand gingen. Der Magier, von dem Ap.-Geſch. 13. die Rede iſt, nannte ſich mit arabiſchem Namen עלים, den Wiſſenden; in Epheſus Ap.-Geſch. 19. leſen wir von magiſchen Büchern; die ſporadiſchen Erwähnungen der Kabbala im Talmud ſind von Wundermährchen begleitet: wenn R. Chanina und R. Oſchaia im Buch Jezira ſtudirten, heißt es im Traktat Sanhedrin der Gemara, machten ſie allemal eine dreijährige Kuh damit und lebten davon. Ueberall wo der menſchliche Geiſt, anderswie als mit Hülfe der klaren, ihres Weges ganz ſichern Verſtandeskräfte in den Urgrund des Weſens der Dinge einzudringen ſucht, oder eingedrungen zu ſeyn ſich einbildet, liegt für ihn, oder doch für ſeine Bewunderer die Verſuchung nahe zu glauben, daß damit auch die Schranke der menſchlichen und natürlichen Kräfte in materiellen Dingen gebrochen ſey. Kein Wunder alſo, daß die jüdiſchen Kabbaliſten des ſpätern Mittelalters auf ihre chriſtlichen Adepten den Begriff ihrer Wiſſenſchaft nicht bloß als den einer ſpekulativen (עיונית), ſondern auch als den einer praktiſchen (מעשית) vererbten, d. h. auf deutſch, daß ſich damit die Vorſtellung verband, ein rechter Kabbaliſt müſſe hexen können. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß wir hier zwiſchen theoſophiſcher Ueberſpanntheit und gemeinem Charlatanismus à la Cagliostro zu unterſcheiden haben; im Leben ſelbſt mag der Unterſchied oft ſchwer zu treffen geweſen ſeyn. Der Wiſſenſchaft und ihrer Geſchichte kann davon nur dies angehören, daß die gehoffte oder geglaubte magiſche Wirkung, äußerlich durch Amulete, Talismane, Bannformeln, Zauberſprüche, Bilder, Zeichen und ähnliche Dinge vermittelt, auf gewiſſe Schriftſtellen, Engelnamen, geheimnißvolle Buchſtaben und deren Verbindung, ganz beſonders aber auf den Namen Gottes zurückgeführt wurde. Letzterer, für den Uneingeweihten unausſprechlich, dem Kabbaliſten aber bekannt, mochte er nun aus 4 (יהוה), 12 oder 42 (Zählungen, die wohl auf Combinationen aus dem Sephirenſyſtem gehen) Buchſtaben beſtehen, hieß als ſolcher שם המפרש der erklärte Namen, und der ihn zu gebrauchen verſtand, war ein בעל השם, ein Meiſter des Namens. Allbekannte Zauberwerkzeuge, wie der Schlüſſel Salomo's, der Schild Davids u. ſ. w., ſtammen aus dieſem Ideenkreiſe. Liebhaber finden reichliche Unterhaltung in Hinſicht auf dieſe Dinge in Eiſenmenger's entdecktem Judenthum, in Schudt's jüdiſchen Merkwürdigkeiten und ähnlichen Vorrathskammern von literäriſchem und hiſtoriſchem Auskehricht.

Intereſſanter iſt dem Theologen die exegetiſche Kunſt der Kabbaliſten. Das Prinzip der myſtiſchen Schriftauslegung iſt ein uraltes und jener Schule nicht eigenes, was Jedermann aus der Kirchengeſchichte (ja ſelbſt aus der griechiſchen Literaturgeſchichte) weiß. Wir treffen es bei Philo, im N. T., bei den Kirchenvätern, im Talmud, und ſo auch im Sohar, und je mehr dieſer dem Geiſte nach von dem heiligen Texte ſich entfernt, deſto mehr mußte letzterer durch Umdeutung dem neuen Syſteme zinsbar gemacht werden. Eine Regel für ſolche Operationen gibt's bekanntlich keine andere, als das jedesmalige Bedürfniß und das ſubjektive Maß des Witzes. Indeſſen kamen frühe ſchon die Juden, vermöge der eigenthümlichen Conſtitution ihres Alphabets, auf allerlei Künſteleien, die ſich in vereinzelten Beiſpielen ſchon in frühern Schriften nachweiſen laſſen, beſonders aber in nachſoharicher Zeit zur Virtuoſität ausgebildet wurden. Dahin gehört 1) die Gematria (γεωμετρία), d. i. die Kunſt mit Hülfe des Zahlwerths der Buchſtaben den geheimen Sinn des Textes zu ermitteln. Im erſten und letzten Verſe der hebräiſchen Bibel ſtehen je 6 א, das bedeutet, daß die Welt 6000 Jahre dauern werde. Das erſte Wort der Geneſis hat den Zahlwerth 913. Ebenſoviel zählen die Worte בְּתוֹרָה יָצָר, woraus erhellt, daß das Geſetz vor der Schöpfung exiſtirte und dieſe durch jenes bewirkt wurde. Nimmt man noch das zweite Wort בָּרָא zum erſten, ſo hat man 1116; ebenſoviel gilt בראש השנה נברא, und ſo weiß man, daß Gott die Welt am Jahresanfang, alſo bei der Herbſtgleiche ſchuf. Wie alt dieſe Methode ſey, ſieht man aus Apok. 13, 18., wo ſchon um dieſes natürlichen Zuſammenhangs der Denkformen willen die Entzifferung mit Hülfe des hebräiſchen Alphabets geſucht werden muß. Auch dies rechnet man zur Gematria, wenn bibliſche Zahlen, z. B. von Dimenſionen an Gebäuden, in Buchſtaben

Digitized by Google

ausgedrückt und daraus wieder Wörter gemacht werden. Ferner die Spekulationen über die hin und wieder im masorethischen Texte vorkommenden größern, kleinern, verkehrten, hängenden Buchstaben, z. B. 5 Mos. 6, 4. 1 Mos. 2, 4. 4 Mos. 10, 35. Richt. 18, 30., wohinter tiefe Geheimnisse gesucht werden, obgleich es ursprünglich wohl nur kritische Erinnerungszeichen mögen gewesen seyn. Man nennt dies besonders die figürliche Kabbala (צוּרִיּת). 2) Notarikon (von nota, Abkürzung), entweder wenn aus jedem Buchstaben eines Wortes ein neues gebildet wird, z. B. aus dem ersten Worte des 1 Mos. folgende sechs: בָּרָא er schuf, רָקִיעַ das Firmament, אֶרֶץ die Erde, שָׁמַיִם den Himmel, יָם das Meer, תְּהוֹם den Abgrund, woraus man die wissenschaftlich richtige Gestalt des Weltalls neben der populären des Textes lernt; oder wenn von mehreren Wörtern die Anfangsbuchstaben zu einem neuen Worte verbunden werden: 5 Mos. 30, 12. מִי יַעֲלֶה לָנוּ הַשָּׁמַיְמָה wer bringt uns in den Himmel hinauf? Antwort: מִילָה die Beschneidung. 3) Temura, das Anagramm, und zwar das einfache, wenn man die Buchstaben eines Wortes versetzt; so lernt man, daß der Engel 2 Mos. 23, 23. (מַלְאָכִי) der Engel מִיכָאֵל war; oder das Künstliche, wenn nach bestimmter Regel jedem Buchstaben des Alphabets die Bedeutung eines andern gegeben wird, z. B. dem Aleph die des Tau, dem Beth die des Schin und so weiter von vorn nach hinten und rückwärts (Alphabet אַתְבַּ״שׁ) s. die Ausleger zu Jer. 25, 25., oder dem ersten Buchstaben die des 12ten, dem 2ten die des 13ten u. s. f. (Alphabet אָלְבָּ״ם) und umgekehrt. Je vielfältiger diese Spielereien sind, desto leichter gelangt man in jedem gegebenen Falle zu seinem Ziele, und, setzen wir hinzu, desto weniger Witz und Kopfbrechen kostet das Geschäft. Daher die christliche Theologie des 17. Jahrhunderts, die selbst zur Buchstabenklauberei eine große Neigung hatte und zudem ein bedeutendes polemisches Bedürfniß verspürte den Juden gegenüber, diese kabbalistischen Künste stark trieb und das christliche Dogma den Gegnern mit deren Hülfe überall im A. T. nachwies. (Z. B. בראשית = בן רוח אב שלשה יחידה תמה filius spiritus pater tres unitas perfecta.) Doch ist es vollkommen überflüssig, hier weiter von diesem kindischen Mißbrauche des Schriftwortes und des Scharfsinns zu reden.

Die Schicksale der Kabbala unter den Christen zu erzählen, muß der Unterzeichnete Kundigern überlassen, wozu auch, so weit die Sache in diese Encyklopädie gehört, in einzelnen Artikeln die geeignete Stelle sich finden wird. Wir beschränken uns hier auf einen allgemeinen Umriß. Schon im 13. Jahrhundert finden sich die ersten Spuren der Bekanntschaft mit kabbalistischen Ideen und Methoden bei dem Spanier Raymund Lullus, aber gleich hier und bei seinen unmittelbaren und mittelbaren Jüngern, vermengt mit denjenigen Elementen, welche dem nüchternen Verstande alles dieses jüdische Philosophiren eher als ein Gemisch von Excentricitäten und Aberglauben, denn als eine immerhin großartige Spekulation erscheinen lassen. Indessen währte es noch volle zwei Jahrhunderte, bis die Kabbala recht eigentlich in den Kreis der christlichen Geistesentwickelung hereindrang. Was ihr den Weg bahnte, war einerseits der Ueberdruß an der zur leeren Strohdrescherei gewordenen aristotelischen Scholastik, und die damit verbundene Hinneigung zu platonischen Ideen, welche freilich zunächst nur in ihrer jüngsten Gestalt, also wie sie bereits unter morgenländischem Einflusse zu Alexandrien ausgebildet waren, einigen jugendfrischern und phantasievollen Geistern sich empfahlen. Andererseits war es die aufkeimende Lust am Studium der Natur, welches aber noch ganz in seiner poetisch-träumerischen Kindheit sich befand, und um so mehr bereit war, mit Mysterien zu spielen, als es noch weniger Gesetze erkannt hatte. Dazu kam aber als Drittes ganz besonders der von den Kirchenvätern der ersten Jahrhunderte herab vererbte Glaube, daß alle Weisheit der Völker, zumal aber die platonische, eigentlich aus der Sphäre der hebräischen Offenbarung stamme, und daß, in viel ausgedehnterer Weise als die populäre Religionsgeschichte es annimmt, das jüdische Volk der Inhaber und Bewahrer eines Schatzes von Wahrheit und Erkenntniß sey, den nur die Zeit oder der Forschungseifer heben könnten. Was Wunder, daß die Behauptung der Kabbalisten, im Besitze eines solchen Schatzes zu seyn,

Digitized by Google

vollen Glauben fand, und ihnen Schüler zuführte. Je nachdem nun bei diesen das theoretisch-philosophische Bedürfniß vorwog, oder das Interesse an dem Verständniß der natürlichen Dinge, oder endlich auch der Trieb nach dem geheimnißvollen Uebernatürlichen, diente die Kabbala in manchfacher Weise den verschiedensten Bestrebungen und bildete im Zeitalter der Renaissance, wir möchten sagen, einen hervorstechenden Karakterzug in der Physiognomie einer Reihe merkwürdiger Denker und Literatoren, welche dabei ganz verschiedene Richtungen verfolgten und schlechterdings nicht in einander, als Jünger einer Schule, aufgehen. Darum ist es auch sehr schwer, die Grenzen zu stecken für das, was man als eine Wirkung des Einflusses der kabbalistischen Philosophie anzusehen hat; zwischen dieser und dem, was man sonst Theosophie nennt, sind die Unterscheidungslinien gar oft verschwimmende und bei der Allgemeinheit der Denkgesetze und der Gleichartigkeit der Stellung der Vernunft zur Natur muß nicht nothwendig jedes Begegnen auf gleichem Wege sofort als ein Beweis der gegenseitigen Abhängigkeit gelten. Der Zug zur Kabbala wurde unter den Christen außerordentlich genährt durch den Uebertritt vieler jüdischen Kabbalisten zum Christenthume, in welchem sie eine engere Verwandtschaft mit ihrer eigenen Gnosis erkannten, und sofort bei den Christen selbst durch die Erkenntniß, daß diese Gnosis eine geeignete Handhabe für die Bekehrung der Juden werden könne. Bekehrte Juden waren z. B. Paul Ricci, der Leibarzt Kaiser Maximilians und Verfasser des Buchs caelestis agricultura; Juda ben Isaak Abravanel (Leo Hebräus), der Sohn des berühmten portugiesischen Exegeten und Verfasser der dialoghi de amore u. a. m. bis tief in's 17. Jahrhundert herab. Von Christen wollen wir mit Uebergehung von ferner stehenden nur die zwei Koryphäen Jo. Pico della Mirandola und Jo. Reuchlin nennen, jenen als einen hochbegabten, enthusiastischen Synkretisten, wie er nur in einem Zeitalter gährender Wiedergeburt aufstehen konnte (conclusiones cabbalisticae secundum secretam disciplinam sapientiae hebr. 1486), diesen als den gediegenen Jünger der Klassiker, der mit einer damals ganz neuen Liebe zu den alten Sprachen einen den Philologen sonst fremden Zug zur Mystik verband und zur Stärkung im Kampfe gegen Scholasticismus und mönchische Verdumpfung Kraft in derjenigen Philosophie suchte, die am wenigsten Gebrauch von der Logik machte (de verbo mirifico 1494 de arte cabbalistica 1517). Letzterer gehört der Theologie in so mancher Beziehung an, daß von ihm später noch die Rede seyn wird. Seine und einige andere derartige Schriften sind gesammelt in dem Werke: Artis Cabbalisticae h. e. reconditae theologiae et philosophiae Scriptorum Tomus I. (Unicus) ex bibl. J. Pistorii Bas. 1587 fol. Das gewaltige Uebergewicht der religiös-kirchlichen, zugleich politisch-praktischen Interessen, das im zweiten Viertel des 16. Jahrhunderts begann fühlbar zu werden, und welches den Geistern eine positivere Richtung, den Studien eine realistische Grundlage gab, hemmte die weitere Entwickelung und Verbreitung der Kabbala, und wenn Spätere vereinzelt darauf zurückgekommen sind, so war es nirgends auf eine genuine Reproduktion des schon Dagewesenen abgesehen, viel öfter auf die Benützung eines mysteriös klingenden Namens für Anschauungen, die in ihrer eigenen haltlosen Subjektivität keine hinlängliche Stütze fanden.

Ueber die Kabbala, als über einen obligaten Gegenstand der sogenannten orientalischen, ja biblischen Gelehrsamkeit reden fast sämmtliche ältere Archäologen und Isagogiker (z. B. Cunäus in s. respubl. hebr., Walton in s. prolegg., Hottinger in s. thesaurus philol., Leusden in s. Philologus hebr., Pfeifer in s. critica sacra und viele andere); man lernt aber bei ihnen im Grunde nichts von Belang. Viel mehreres, aber immer noch sehr Unvollkommenes bietet Buddeus in s. Philosophia Ebraeorum 1702, Dt. Hackspan in s. Miscellaneis, J. Braun in s. Selectis sacris l. V., Reimmann in s. jüdischen Theologie. Das Werk von *Gf. Cph. Sommer*, Specimen theologiae soharicae, Goth. 1734, ist, wie viele andere, die Fabricius in der Bibliographia antiq. p. 246 citirt, nur ein apologetisch-polemischer Versuch, die christliche Trinitätslehre in der Kabbala nachzuweisen. Von größerem philosophischem Gehalt sind J. G. Wachter, der Spinozismus im Judenthum, Amst. 1699; dessen Elucidarius cabbalisticus s. recon-

Digitized by Google

ditae Ebraeorum philosophiae brevis recensio, in welchen Werken indeſſen der polemiſche Ton vorherrſcht. Ferner *Basnage*, histoire des Juifs T. III. und *Brucker's* hist. philosophiae im zweiten Bande, dem aber doch, wie es ſcheint aus Mangel an Quellenſtudium, die ganze Geſchichte zu kraus war, ſo daß er, ſie nicht bemeiſtern zu können, auf jeder Seite naiv eingeſteht. Von Neuern haben z. B. Tennemann, Tiedemann, Buhle in ihren bekannten allgemeinern Werken, nicht aber Ritter in dem ſeinigen auf die Kabbala Rückſicht genommen. Letzterer bringt dieſelbe erſt bei Gelegenheit von Pico und Reuchlin zur Sprache, ohne auf die Juden zurückzugehen. Die Reihe der neuern monographiſchen Unterſuchungen beginnt mit J. F. Kleuker, über die Natur und den Urſprung der Emanationslehre bei den Kabbaliſten, Riga 1786. Doch blieben ſie unter den Chriſten, denen die frühere Vertrautheit mit der rabbiniſchen Literatur jetzt ſehr abgeht, nur vereinzelt. Tholuck's Programm de ortu cabbalae 1837 behandelt nur eine Vorfrage. Lutterbeck, im erſten Bande ſeines neuteſtamentlichen Lehrbegriffs, hat ein ſehr leſenswerthes Kapitel über Jezira und Sohar. Fr. Joſ. Molitor's umfangreiches Werk: Philoſophie der Geſchichte oder über die Tradition 1827 ff. Th. I.—III. iſt weniger eine objektive Darſtellung des hiſtoriſch Gegebenen, als eine ſelbſtändige theoretiſche Meditation über den Geiſt der Geſchichte überhaupt im Lichte einer eigenthümlichen Anſchauungsweiſe. Das Beſte zur Sache haben bis jetzt die iſraelitiſchen Gelehrten geleiſtet. Neben dem umfaſſenden Werke von *Ad. Franck*, la Kabbale ou la philosophie religieuse des hébreux. P. 1843, nennen wir *M. Freystadt*, philosophia cabbalistica et pantheismus 1832 und eine Reihe zerſtreuter Artikel in Fürſt's Zeitſchrift: Der Orient (Literaturblatt) namentlich von M. H. Landauer im 6ten Bande, von Ad. Jellinek und andern im 10ten und 12ten. Der Letztgenannte hat auch neuerdings mehrere ältere kabbaliſtiſche Schriftchen bekannt gemacht. Leider ſind die Artikel in jener ſonſt ſo verdienſtvollen Zeitſchrift immer ſo zerſtückelt und ſkizzenhaft gehalten, daß das Bedürfniß nach etwas Vollſtändigerem immer wieder auf's Neue rege gemacht wird. Möchte uns in dem nächſtens zu erwartenden neuen Bande von Erſch und Gruber's Encyklopädie endlich einmal die rechte Feder eine genügende, mehr abſchließende Unterſuchung bringen! Ed. Reuß.

Kades, קָדֵשׁ oder Kades-Barnea, קָדֵשׁ בַּרְנֵעַ (die Identität beider Namen ergibt ſich aus 4 Moſ. 20, 14. vgl. mit 32, 8. Joſ. 14. 6.), Ort im Süden Paläſtina's auf der ſüdlichen Grenzlinie des Landes Kanaan ſo wie des Stammes Juda, 4 Moſ. 34, 4. Joſ. 15, 3. Heſek. 47, 19; 48, 28. vgl. Judith 1, 9.; verſchieden von Kades, קָדֵשׁ im Süden des Stammes Juda, Joſ. 15, 23. Zuerſt erſcheint der Ort 1 Moſ. 14, 7. bei dem Zuge Kedor Laomers und der mit ihm verbündeten Könige in die mittäglichen Gegenden Kanaans unter dem alten Namen Born Miſpat, עֵין מִשְׁפָּט, woraus Ewald (Geſch. des Volkes Iſrael II. 197.) auf ein altes Orakelheiligthum ſchließt. In der weiteren Geſchichte Abrahams kommt Kades nur als Ortsangabe vor; der Brunnen, bei welchem der Engel Jehova's der Hagar auf ihrer Flucht erſchien, lag zwiſchen Kades und Barod, 1 Moſ. 16, 14., und Abraham »wohnte zwiſchen Kades und Sur, und hielt ſich zu Gerar auf«, 1 Moſ. 20, 1. Vom Horeb aus zogen die Iſraeliten unter Moſis Anführung nach Kades Barnea, welches von jenem 11 Tagereiſen entfernt iſt (5 Moſ. 1, 2. 19.), wo ſie lange Zeit blieben, 4 Moſ. 20, 1. 5 Moſ. 1, 46. Richt. 11, 15. Judith 5, 14. Von hier ſandte Moſes die Kundſchafter nach Kanaan, die dorthin auch wieder zurückkehrten, 4 Moſ. 13, 4—27; 32, 8. 5 Moſ. 1, 20—25. Joſ. 14, 7. Von hier aus ſuchten die Iſraeliten gegen den Willen Jehova's in das Land Kanaan einzudringen und wurden von den Amalekitern und Kanaanitern zurückgeſchlagen, 4 Moſ. 14, 40—45. 5 Moſ. 1, 41—44; 9, 23. Hier nun ereignen ſich die 4 Moſ. Kap. 15—20. erzählten Begebenheiten, namentlich der Untergang der Rotte Korah, 4 Moſ. 16., der Tod Mirjams, Kap. 21, 1., die Empörung des Volkes wegen Waſſermangels und die Hervorrufung von Waſſer aus dem Felſen durch Moſis Stab, V. 2—13; 27, 14. 5 Moſ. 32, 51. Heſek. 47, 19; 48, 28., die Sendung von Boten an den König von Edom, um den Durchzug durch ſein Land zu erbitten, und die Verweigerung des-

Digitized by Google

ſelben, Kap. 20, 14—21. Richt. 11, 16. 17. Von Kades Barnea endlich ziehen die Iſraeliten nach dem Berge Hor, Kap. 20, 22—33, 37.; ihr Zug von Kades bis zum Bache Sared dauert 38 Jahre, 5 Moſ. 2, 14. Die Könige des mittäglichen Landes ſchlägt Joſua von Kades Barnea bis Gaza, Joſ. 10, 41. Nur einmal wird dann noch Pſ. 29, 8. »die Wüſte Kades« genannt, wie deren auch Hieron. Vit. Hilar. bei *Reland*, Pal. p. 756. erwähnt. Es geht hieraus hervor, daß, wie Tuch richtig bemerkt, der Name Kades weſentlich nur der pentateuchiſchen Erinnerung angehört und Spätere nur nach dem Pentateuch deſſelben Erwähnung thun. Ob hierher die Erwähnung im angeführten Pſalmen auch gehört, oder ob David, »der auf ſeinen Zügen mehrfach dieſe Wüſte kennen gelernt hatte«, unabhängig davon ſeiner gedenkt, muß bei der großen Unſicherheit, die zur Zeit noch über die Verfaſſer der Pſalmen herrſcht, dahingeſtellt bleiben. So unbekannt ſomit Kades ſchon in der alten Zeit geworden iſt, ſo daß ſchon Onkelos und die Peſchittho es nach Petra verſetzen (ſ. Tuch am a. O. S. 179. Anm. 1. vgl. *Reland*, Pal. p. 115), eben ſo unbekannt iſt es bis in die neueſte Zeit geblieben. Die Erwähnung bei Felix Fabri, daß er von Gaza aus ſüdlich am zweiten Tage in einen Diſtrikt Chawata, von den Lateinern Cades genannt, gekommen ſey, will nicht viel beſagen, doch kann möglicher Weiſe noch eine Ahnung von der wahren Oertlichkeit darin liegen. Ganz unbeſtimmt verlegt es Burkhardt (Reiſen in Syr. II. S. 733) in das Thal El-Araba, beſtimmter ſetzt es Robinſon (Pal. III. 140 f. 171 ff.) nach 'Ain el-Waibeh in der Araba, nordweſtlich von Petra auf der Straße nach Hebron, wobei aber das ſchon bedenklich machen muß, daß hier auch keine Spur einer alten Ortslage ſich findet. Für immer aber iſt die Frage nach der Lage von Kades entſchieden durch die Entdeckung Rowlands (bei *Williams* the holy City. p. 490 sqq. Tom. II. p. 466 sqq. ed. 2.), der dem nördlichſten Ende des Dſchebel Helâl im O. gegenüber, ungefähr 12 engl. Meilen O.S.O. von Muweilih, faſt genau ſüdlich von Khalaſa einen Ort Kadēs oder Kūdēs (wahrſcheinlich Diminutivform قُدَيْمو) fand, wo am Fuße eines nackten Felſen, der ſich als einzelne große Maſſe am Saume der unmittelbar nach N. ſich fortſetzenden Berge erhebt, ein reichlich ſprudelnder Quell ('Ain Kūdēs) entſpringt, welcher in lieblichen kleinen Waſſerfällen in das Bett eines Regenbaches ſich ergießt, von dort ſich gegen W. wendet und nach einem Laufe von circa 400 Schritten ſich im Sande verliert. Nach der Angabe der Beduinen liegt dieſer Ort 10 bis 11 Tagereiſen vom Sinai, ganz übereinſtimmend mit 5 Moſ. 1, 2., und von ihm führt eine ſehr gute gangbare Straße durch breite Wadi's nach dem Berge Hor, vgl. 4 Moſ. 20, 22. — Ueber Kades: Ritter, Erdkunde. Bd. XIV. S. 1077—1089. Tuch, Bemerkungen zu 1 Moſ. Kap. 14. in: Zeitſchrift der Deutſchen Morgenl. Geſellſch. I. 1847. S. 179—186.

Arnold.

Kärnthen und Krain. Wir faſſen beide Länder zuſammen, da ihre ſpätere Geſchichte zuſammenfließt, obgleich ihre Geſchichte anfangs von verſchiedenen Punkten beginnt. Kärnthen ſtand früh mit Bayern in Verbindung und wurde erſt zu Zeiten Otto III. als ein eigenes Herzogthum davon getrennt, erſt 1336 fiel es an die Herzoge von Oeſtreich und iſt ſeitdem bei dieſem Herzogthum geblieben. In älteſten Zeiten erſtreckte ſich bis hierher das ſlaviſche Reich der Karantanen, die friedlichen Slaven wurden durch die beſtändigen Kriege mit den Germanen zur wilden Grauſamkeit entflammt: doch wurde auch in dieſer Zeit von Salzburg und Paſſau aus der Grund zur chriſtlichen Kirche gelegt. Von Columban und Emmeran wird berichtet, daß ſie die Abſicht gehabt haben, die Slaven in dieſen Gegenden zu bekehren, von Amandus aber und dem Apoſtel Bayerns, Ruprecht von Salzburg, daß ſie wirkliche Verſuche gemacht haben. Geſicherter wurden dieſe Erfolge, als die Karantanen in Abhängigkeit vom Frankenreich geriethen, indem ſie gegen die Avaren die Hülfe der Bayern in Anſpruch nehmen mußten. Der Salzburgiſche Biſchof Virgilius ſandte den Biſchof Modeſtus und die Prieſter Wato, Reginbert, Kozhar und Latin in's Kärnthner Land. In der Mitte des 8. Jahrhunderts waren

Digitized by Google

ſelbſt die Fürſten der Karantanen ſchon eifrige Chriſten, doch blieb das Volk im Ganzen dem Chriſtenthum abgeneigt und bei Aufſtänden gegen die Herrſchaft der Franken mußten auch die Prieſter das Land verlaſſen; erſt unter Karls ſiegreicher Herrſchaft erweiterten ſich die Grenzen der chriſtlichen Kirche bis in das Land der Avaren hinein, freilich auf eine faſt nicht weniger gewaltſame Weiſe, als im Lande der Sachſen. Im Anfang des 9. Jahrhunderts ſollen unter Ludwig dem Deutſchen die Sprengel der Biſchöfe von Salzburg und Paſſau nach dieſer Gegend hin beſtimmt worden ſeyn. Faſt im ganzen 9. Jahrh. aber war das Volk der Slaven im beſtändigen Aufſtand gegen die Franken begriffen, erſt der Nachfolger des von den Kroaten erſchlagenen Fürſten Chozil war ein Bundesgenoſſe des Kaiſers Arnulf gegen die Großmährer. Unter jenem Chozil oder Hezil wurde bei den Wenden oder Winden, wie die Slaven hier genannt wurden, die cyrilliſche Kirchenordnung eingeführt, worüber die Salzburger bittere Klagen führten. Unter den ſächſiſchen Kaiſern wurde Kärnthen dann für immer ein Theil des deutſchen Reichs, wurde 1269 noch einmal von den böhmiſchen Slaven unter Ottokar unterworfen, dieſen aber ſchon von Rudolph von Habsburg entriſſen, den Grafen von Tyrol als Lehn übergeben und fiel dann einem Vertrage zufolge, wie oben erwähnt, 1336 an Oeſtreich.

Im Herzogthum Krain (Krajnzi Markſlaven) war von Aquileja aus das Chriſtenthum ſchon früh verbreitet. Fortunatus, ein Diakon des erſten Biſchofs zu Aquileja, Hermagoras, der ein Schüler geweſen ſeyn ſoll des Evangeliſten Markus, ſoll im Verein mit dem Biſchof Hermagoras den Grund zu dem Chriſtenthum zu Aemona (Laibach) gelegt haben. Jene Gegenden wiſſen von vielen Blutzeugen zu erzählen. Nach den Kriegen mit den Markomannen ſoll das Chriſtenthum beſonders zwiſchen Drau und Save tiefere Wurzeln geſchlagen haben. In ſpäteren Zeiten ſcheinen aber die Patriarchen von Aquileja ſich die Sorge für die chriſtliche Kirche unter den Slaven nicht ſehr zu Herzen genommen zu haben bis auf die Zeit des Biſchofs Paulinus unter der Regierung Karls des Großen, der von Alcuin und Karl ſelbſt durch Wort und That zur Verbreitung der chriſtlichen Kirche aufgefordert wurde. Das Land wurde in kirchlicher Beziehung durch italieniſche Vikare verwaltet, einen Biſchof gab es nicht im Laude, ſelbſt Laibach war bis 1463 nur ein Archidiakonat von Aquileja. Klöſter gab es in Krain erſt ſeit 1156, von dieſem Jahr iſt der Stiftsbrief des Kloſters Sittich. Im Jahre 1077 wurde Krain, wahrſcheinlich die Mark Krain (Unterkrain) vom Kaiſer Heinrich IV. förmlich dem Patriarchat von Aquileja geſchenkt, und dieſe Schenkung von Friedrich II. 1214 erneuert, 1232 kam Krain an Friedrich den Streitbaren, Herzog von Oeſtreich aus dem Hauſe Babenberg. Auch Krain entriß Rudolph von Habsburg dem Böhmen Ottokar und belehnte ſeine Söhne Albrecht und Rudolph damit 1282. Im Reformationszeitalter verbreitete ſich Luthers Lehre ſchon früh auch nach Kärnthen und Krain. In dem letztern Lande predigte zuerſt die lutheriſche Lehre Primus Truber, von Ratſchiza bei Auersperg in Krain gebürtig, ſeit 1531 Domherr zu Laibach, man entſetzte ihn des Amtes, aber mit Genehmigung der krainiſchen Landſchaft und des Rathes von Laibach räumte man ihm die Spitalkirche ein (jetzt ein Waarengewölbe). Von hier auf Betrieb des Biſchofs entfernt, ward Truber 1540 Pfarrer zu Leck, ſpäter zu Tüffer und endlich zu Ratſchach, mußte nun aber das Land ganz verlaſſen, er begab ſich nach Württemberg und legte hier mit Hülfe des öſtreichiſchen Baron Hans Ungnad und des Paul Vergerius eine ſlaviſche Druckerei an, um ſeine Landsleute mit evangeliſchen Büchern zu verſorgen. Er war der erſte, der mit Hülfe einiger Landsleute ſlaviſche Bücher drucken ließ theils in glagolitiſcher Schrift, z. B. das beneficium Christi, theils mit lateiniſchen Lettern (vergl. über dieſe Druckerei Chr. Fr. Schnurrer, Slaviſcher Bücherdruck in Württemberg im 16. Jahrhundert. Tübingen 1799). Nach Trubers Entfernung wirkten in Laibach ſeine Freunde Johann Scherer und Georg Jereſchiz (Juri Kobila genannt). Im Jahre 1555 bekannten ſich faſt ſämmtliche Landſtände von Kärnthen und Krain zur evangeliſchen Kirche. Auf ihre Einladung kam Truber 1561 zurück nach Laibach, wo er zum Prediger ernannt ward, ſein Amtsgehülfe war Sebaſtian Crell. Truber brachte

Digitized by Google

den ersten Buchdrucker Krains mit, Johann Mandel (Manlius). Nach Ferdinands I. Tode, der nachsichtiger gegen die Evangelischen war, weil er den traurigen Zustand der katholischen Kirche vor der Reformation aus eigner Erfahrung kannte, mußte Truber auf Befehl des Erzherzogs Karl das Land verlassen. Sebastian Crell ward Superintendent nach seinem Tode, 1569 folgte ihm in diesem Amte Christoph Spindler. Aus einem Bericht des Fürstbischofs Thomas Chrön an den Pabst über den Anfang seiner bischöflichen Verwaltung im Jahr 1597 geht hervor, daß nur der 20. Theil der Bewohner noch, und zwar aus dem niedrigsten Volk sich zum katholischen Glauben bekannte; jener Bischof soll 41,000 Protestanten zum Katholicismus bekehrt haben. Im Jahre 1572 unter Kaiser Maximilian wurde den Ständen und freien Städten freie Religionsübung zugestanden, und dies noch im Jahre 1578 unter Rudolph II. vom Erzherzog Karl bestätigt, aber theils fehlte den Evangelischen eine gehörige Verfassung, theils erstickten dogmatische, flacianische Streitigkeiten den warmen Eifer für die Reformation, dagegen entwickelten die Katholiken, besonders die Jesuiten eine ungemeine Thätigkeit. Schon 1579 wurden Prediger vertrieben, die Sendung von Abgeordneten an den Reichstag zu Augsburg 1582 war durchaus vergeblich, die katholischen Bestrebungen gewannen immer mehr an Kraft, den Evangelischen wurden immer mehr Hindernisse in den Weg gelegt, evangelische Beamte und Prediger abgesetzt, evangelische Bauern ausgewiesen. Als nach Karls Tode 1598 der nachherige Kaiser Ferdinand II. Herr von Kärnthen und Krain wurde, befahl er, alle evangelischen Kirchenlehrer in 14 Tagen aus dem Lande zu schaffen, die Kirchen zu sperren, Bücher und Schriften mit Beschlag zu belegen. Am 30. October desselben Jahres wurde den Predigern in Laibach (Chrön sagt, 1597 habe es dort neun evangelische Prediger gegeben) befohlen, in 24 Stunden die Stadt, in 3 Tagen das Land zu räumen. Dasselbe Schicksal hatten die evangelischen Prediger im December desselben Jahres in Kärnthen, vergebens waren dagegen die Klagen der evangelischen Stände im Jahr 1599. Im Jahre 1601 mußten endlich alle Evangelischen entweder ihren Glauben ändern, oder in 6 Wochen das Land meiden. In Laibach selbst wurden nur 6 Bürger katholisch, die übrigen wanderten aus nach Böhmen, Ungarn und Deutschland. Die in Krain damals noch verweilenden Prediger Felician Truber, der Sohn von Primus Truber, Georg Klement, Johann Svoilschek und Niclas Wurizh wurden nach Laibach in Haft gebracht. Seit der Zeit konnte sich die lutherische Lehre nur noch heimlich halten, die evangelisch Gesinnten mußten die katholischen Kirchengebräuche mitmachen, ihre evangelischen Bücher vergraben, doch vererbte sich die Neigung zur lutherischen Kirche vom Vater auf den Sohn; als Kaiser Joseph II. 1781 sein berühmtes Toleranzedict gab, traten die Lutheraner offen hervor, doch mehr in Kärnthen als in Krain.

Die Einwohner von Kärnthen und Krain bestanden nach Becher im Jahr 1840 aus: 730,829 Röm. Katholiken, 183 unirten Griechen, 199 orthodoxen Griechen, 17,739 Lutheranern und 326 Reformirten. Die Herzogthümer gehören zu 3 Bisthümern, 1) zu Laibach, einem Suffraganat der Erzdiöcese Görz mit 205 Pfarreien, 83 Curatien, 50 Beneficien, 676 Secular-Geistlichen, 44 Regular-Geistlichen; 2) das Bisthum Gurk, zur Erzdiöcese Salzburg gehörig, enthält 204 Pfarreien, 72 Curatien, 11 Beneficien, zählt 421 Secular-Geistliche, 17 Regular-Geistliche; 3) das Bisthum Lavant, ein Suffraganat von Salzburg mit 169 Pfarreien, 43 Curatien, 171 Beneficien, 405 Secular-Geistlichen, 72 Regular-Geistlichen. In Krain befinden sich 5 Klöster mit 67 Mönchen und 2 Klöster mit 55 Nonnen; in Kärnthen sind 8 Klöster mit 70 Nonnen.

Die Lutheraner in Kärnthen und Krain stehen unter dem Generalsuperintendenten zu Scharten. Sie haben im Klagenfurter Kreise 2 Pfarrbezirke mit 2 Geistlichen, im Villacher Kreise 14 Pfarrbezirke mit 14 Geistlichen, diese letzteren Gemeinden sind folgende: 1) Oriach, 1415 Seelen; 2) Bleiberg, 1000 Seelen; 3) Dornbach, 605 Seelen; 4) Eisentratten, 953 Seelen; 5) Feffernitz, 621 Seelen; 6) St. Peter am Feld mit einem Filial zu Widweg, 1624 Seelen; 7) Fresach, 1600 Seelen; 8) St. Ruprecht, 1429 Seelen; 9) Trebesing mit dem Filial Unterhaus, 1250 Seelen; 10) Fresdorf,

Digitized by Google

831 Seelen; 11) Watschig, 1168 Seelen; 12) Zlan, 1586 Seelen; 13) Weisbriach, 1173 Seelen; 14) Gnesau, 900 Seelen; 15) Feldkirchen, 800 Seelen.

Vergl. Anonymus de conversione Carantanorum, Waldau, die Geschichte der Protestanten in Oesterreich, Steyermark, Kärnthen und Krain. Anspach 1783. 2 Bde. Mittheilungen des historischen Vereins für Krain vom Jahr 1846—1854. 9 Jahrgänge. Victor Hornyansky, Protestantische Jahrbücher für Oesterreich. Jahrgang 2. Heft 5. 1854 und Heft 1. 1855. Auf der Stadtbibliothek in Hamburg befinden sich aus Raupachs Nachlaß noch mehrere Bände Manuskr. über die Protestanten in Kärnthen und Krain*). Klose.

Kain, s. Adam und seine Söhne.

Kainiten s. 1 Mos. 4, 17—24. Kain hat einen Sohn Henoch, von welchem nur erzählt wird, sein Vater habe eine Stadt gebaut und sie nach dem Namen dieses Sohnes genannt (חֲנֹךְ wahrscheinlich = Einweihung). Wie in Folge der ersten Sünde die Kleidung eingeführt wurde, so wird hier nach der zweiten Sünde zuerst der Wohnung, dieser erweiterten Kleidung, gedacht. Gerade weil Kain unstet und flüchtig war und sich nirgends sicher glaubte, baute er sich künstlich einen »umschlossenen Ort mit unbeweglichen Wohnungen« und verließ sich nun auf diese seine Stadt; und indem er Sohn und Stadt gleich benannte, pflanzte er seinem Geschlecht den Geist des Vertrauens auf irdische Kunst und Macht ein, der auch reichlich fortwucherte. — Die weitere Genealogie der Kainiten wird ganz kurz in Einem Verse niedergelegt und bis auf Lamech, den siebenten von Adam, fortgeführt. »Es ist nicht unwahrscheinlich, bemerkt Delitzsch, daß die ältesten Leser der Thora, welchen die kainitischen Namen noch durchsichtig waren, diese wie Anagramme und Skizzen der Persönlichkeit und des Geschicks ihrer Träger zu deuten wußten.« Die kainitischen Namen Henoch, Irad, Mahujael, Methusael, Lamech sind übrigens mit den sethitischen (Kap. 5.) theils identisch (Henoch und Lamech), theils nahe verwandt (Kain erinnert an Kenan, Irad an Jared, Mahujael an Mahalaleel, Methusael an Methusalah). Buttmann, Tuch, Ewald u. A. haben auf diese Erscheinung die Ansicht gegründet, beide Genealogieen seyen ursprünglich eine einzige gewesen. Allein dieser Hypothese widerspricht die Urkunde einfach und bestimmt. Vor Allem ist der Geist der beiden Linien der entgegengesetzte; sodann ist die Verwandtschaft bei mehreren Namen mehr eine äußere als innere, wie z. B. Irad (עִירָד) wahrscheinlich mit der Stadt zusammenhängt, die seines Vaters Namen trug, während Jared Herabsteigen, Demüthigung bedeutet, und ähnlich Mahujael = der von Gott Geschlagene, Mahalaleel = Lob Gottes ist, ähnlich Methusael und Methusalah; ferner erscheinen die Namen in ganz verschiedener Ordnung, und die kainitische Genealogie weiß Nichts von einem Seth, Enos, Noah, während in der sethitischen die Namen der Weiber und Kinder Lamechs nicht vorkommen. Endlich erzählt die Genesis gerade von den identischen Namen Henoch und Lamech Näheres und Entgegengesetztes, als wollte sie absichtlich der Verwechselung vorbeugen. Namensgleichheit ist ja auch heute noch in verwandten Familien häufig genug und, wie Hävernick bemerkt, aus der geringeren Anzahl von Namen in der Urzeit leichter erklärlich. Noch zutreffender ist wohl die Vermuthung Baumgarten's, daß »die sethitische Linie durch ihre Namen sich als an die Stelle der natürlich erstgebornen, aber ausgearteten Linie getreten bezeichnen wollte«; denn die entsprechenden Namen treten in der sethitischen Linie immer später hervor (nur Mahujael und Mahalaleel sind gleichzeitig), und die aufgezeigte Verschiedenheit der Namen gewinnt von hier aus eine noch karakteristischere Bedeutung. — Die ganze genealogische Reihe der Kainiten zielt offenbar auf das letzte Glied, auf La-

*) Vgl. über die Bildung der neuen evangelischen Gemeinde in Laibach und Krain, — die gegenwärtig 330 Seelen zählt (mit der Filiale Cilli in Steyermark sind es 480), eine eigene Kirche und Pfarrhaus, eine eigene Schule nebst Schulhaus besitzt, — die kleine, anziehende Schrift: Geschichte der evangelischen Gemeinde in Laibach v. Theodor Elze, ev. Pfarrer in Laibach. Villach 1856. Die Gemeinde steht auf dem Boden der Union. Anm. d. Red.

Digitized by Google

mech hin, welcher ebenso die vollendete Ausprägung des kainitischen Wesens darstellt, wie Henoch, gleichfalls der siebente von Adam, die des sethitischen. Während aber die heilige Linie fortgeführt wird, ja ihre Fortführung Hauptthema der Genesis ist (vgl. d. A. Geschlechtsregister), weicht dagegen die kainitische Genealogie mit Lamech und seiner Familie ab, hiemit das Loos alles gottlosen Wesens symbolisirend, welches gerade im höchsten Triumphe seiner Entfaltung sein Ende erreicht. Nicht einmal bis zur Sündfluth, in welcher das gesammte kainitische Geschlecht und Wesen unterging, ist der Stammbaum fortgeführt. Dagegen erhalten wir über die Familie Lamechs noch einige Notizen, die sich bei der Spärlichkeit der ganzen Erzählung schon durch ihr einfaches Daseyn als desto bedeutungsvoller zu erkennen geben, und die, recht gewürdigt, zeigen, wie viel doch die Genesis mit ihren kurzen Hieroglyphen über die Urzeit lehrt und lehren will. — Dreierlei ist es, was über Lamech und seine Familie berichtet wird. Lamech nahm für's Erste zwei Weiber, Ada und Zilla. Er verletzte damit die ursprüngliche Ordnung der Ehe (1, 27; 2, 23 f.), erniedrigte das Weib zu einem Gegenstand sinnlicher Lust und brach der Polygamie Bahn. — Für's Andere lenkt die Genesis unsern Blick auf die Kinder Lamechs. Ada hatte zwei Söhne, Jabal, den Vater der Zeltbewohner und Nomaden, der also das Hirtenleben großartiger betrieb, und Jubal, den Erfinder der Saiten- und Blasinstrumente. Zilla hatte einen Sohn Tubalkain, dessen Name schon zeigt, daß der Ahnherr, der Brudermörder, bei diesem Geschlecht in Ehren stand, und der allerlei Werkzeuge von Erz und Eisen, also namentlich wohl auch Waffen verfertigte. Außerdem wird noch eine Tochter der Zilla genannt, Naema, d. h. die Liebliche, sie gilt im Orient für die Erfinderin des Putzes und Schmuckes. Es kann auffallen, daß die Genesis so die Anfänge der Cultur den Kainiten zuschreibt, während sie von den Sethiten nichts Aehnliches berichtet. Darin liegt offenbar die Erinnerung, daß die ganze äußere Cultur (wie der Staat) zunächst in Folge der Sünde ihre Ausbildung erhielt. Schon die mühevolle Bebauung des Ackers, welche als Strafe auf die erste Sünde gesetzt war, hatte die Menschen zu allerlei Erfindungen und Künsten treiben müssen; der Stadtbau Kains war ein weiterer Fortschritt; in Lamech's Familie finden wir nun die Richtung auf die künstliche, mechanische Beherrschung der Natur und auf die Verschönerung des Lebens durch äußere, irdische Mittel schon sehr entwickelt. Die Cultur ist ein Gut innerhalb der Sündenentwicklung (wie der Staat), aber nicht das Gut; sie ist mit den Gefahren des irdischen Wohllebens, der Gottesvergessenheit, Selbstüberhebung verbunden, wie sogleich an Lamech zur Erscheinung kommt. Wenn Schiller, Hegel und andere neuere Denker die Sünde als die Mutter der Bildung und Geistesentwicklung preisen, so ist zu sagen, daß es allerdings eine Folge der Sünde ist, daß es die Menschheit bloß zur Cultur gebracht hat; bei einer normalen, sündlosen Entwicklung wäre etwas viel Höheres, Vollkommeneres erreicht worden, die Verklärung in Gott. Aeltere und neuere christliche Gelehrte, wie Gerhard Vossius (de orig. et pr. idol. I, 16), Bochart (Chanaan I, 42), E. Nägelsbach (der Gottmensch I, S. 363), Heim (Bibelstunden I, S. 62 f.) erkennen hier zugleich die historische Grundlage mythischer Göttergestalten, indem sie in Jubal Apoll, in Thubalkain Vulkan, in Naema Venus sehen. Und gewiß ist es auch wissenschaftlich richtiger und fruchtbarer, wenn man so den historischen Lichtspuren nachgeht, welche die Genesis in den dunkeln Labyrinthen der heidnischen Mythologie andeutet, als wenn man mit Buttmann (Mythologus I, S. 164 ff. II, S. 1 ff.), Tuch, Ewald, Hupfeld u. A. auch die biblischen Berichte über die Urzeit in Mythen auflöst und sich dadurch die Grundlage unter den Füßen wegzieht, von welcher aus allein eine Antwort nicht bloß auf die mythologischen, sondern auf noch viel wichtigere Fragen gegeben werden kann. Vgl. noch über Lamech und seine Verwandtschaft mit dem asiat. Gott Lames oder Lemus Movers, Phönicier S. 477 und Nork, bibl. Mythol. I, S. 235 ff. Ueber »die Bedeutung der Kainiten im mythol. Prozesse« E. Nägelsbach a. a. O. S. 353 ff. H. Lüken, die Traditionen des Menschengeschlechts oder die Uroffenbarung Gottes unter den Heiden. Münster 1856. S. 148 ff. 163 f. — Das dritte endlich, was uns von

Digitized by Google

Lamech erzählt wird, ist sein racheschnaubender Schwert- und Siegesgesang, das älteste Gedicht, indem so auf die Anfänge der Musik unmittelbar die der Poesie folgen. Wir erkennen hier sogleich den Mißbrauch der eben erst erfundenen Waffen zum Menschenmord, das Prahlen des Mannes vor seinen Weibern und wohl auch den Stolz des Vaters auf die Erfindungen seiner Kinder, hauptsächlich aber den Trotz des Menschen gegenüber von Gott, indem Lamech großsprecherisch und frech die von Gott über Kains Mörder verhängte Rache überbietet, als wollte er sagen: „Was ist Jenes Allmacht gegen mein Schwert!“ (Herder.) Hier bricht die Geschichte der Kainiten ab. Sie begann mit einem Mord und schließt mit einem Mordlied, einer Verherrlichung des Mords, während Kain doch in seinem Gewissen noch geschlagen gewesen war; sie begann mit Trotz gegen Gott und schließt mit verstärktem Trotz. Damit ist die kainitische Entwicklung hinlänglich karakterisirt.

Literatur. Die Commentare zur Genesis von Baumgarten und Delitzsch, Tuch und Knobel; Roos, Einleitung in die bibl. Geschichten von der Schöpfung bis auf die Zeit Abrahams §§. 118—120., Kurtz, Gesch. des A. B., 2. Aufl., I, §. 23., E. Nägelsbach a. a. O. S. 348 ff.; Ewald, Gesch. Israels I, S. 308 ff. Oettinger, Bemerkungen über den Abschnitt 1 Mos. 4, 1—6, 8. Tüb. Ztschr. 1835, I.

Auberlen.

Kainiten, eine der Sekten der Ophiten, s. Ophiten.

Kaiphas (*Καϊάφας*, aus dem aram. כֵּיפָא, das nach Targum zu Spr. 16, 26. Niederdrückung bedeutet, besser aber mit כֵּיפָא Fels nach anderer Aussprache in Verbindung gebracht wird, Ewald, Isr. Gesch. 5, 33. denkt an unsern Namen Steinmez), Hoherpriester der Juden unter der Regierung des Kaisers Tiberius, Luk. 3, 2. Nach Josephus Antt. 18, 2, 2. hieß er eigentlich Joseph und führte den Beinamen Kaiphas. Unter diesem ist er allein bekannt und kommt noch in den Stellen Matth. 26, 3. 57. Joh. 11, 49; 18, 13. 14. 24. 28. und Apg. 4, 6. vor. In den letzten Jahren des Landpflegers Valerius Gratus, der während seiner eilfjährigen Verwaltung 15—27 n. Chr. bei dem seit Herodes eingeführten Streben, die Hohepriesterwürde herabzudrücken, nicht weniger als vier Hohepriester abgesetzt hatte, unter denen Annas, Sohn Seths, der erste war (Joseph. Antt. 18, 2, 1. 2. 20, 9, 1.), wurde er zur Hohepriesterwürde befördert, und wußte sich in derselben über die 9 Jahre dauernde Verwaltung des Pontius Pilatus in derselben zu halten, bis er im Jahr 37 n. Chr. unter dem Nachfolger desselben, Marcellus abgesetzt wurde (Joseph. Antt. 18, 4, 3.). Schon dieser Umstand weist auf eine gewisse Schlauheit seines Karakters hin, welche sich auch in dem Verhöre mit Jesu, Matth. 26, 59—66. zeigt, in welchem er zwar die gesetzlichen Formen des Prozeßverfahrens beobachtet, aber durch einen rabulistischen Kniff V. 65 f. plötzlich zur Verurtheilung des Angeklagten wendet, ohne daß die Beisitzer die Rechtsverdrehung und Beherrschung des Collegiums merken sollten. Mit dieser Schlauheit verband sich rasche Besonnenheit und Entschlossenheit, die vor keinem Mittel zurückbebte, wenn nur der Zweck erreicht wurde, wie uns dieselbe aus seinem Votum bei einer früheren Gerichtssitzung über Jesum, Joh. 11, 49 f. 18, 14. klar vor die Augen tritt. Bei dieser jesuitischen Gesinnung, die Entschlossenheit und Schlauheit paarend stets über sich selbst täuschte, läßt es sich auch wohl denken, daß er unter der Hand zum Sturze der Söhne Annas' beigetragen hat, bis er selbst als Schwiegersohn desselben (Joh. 18, 13.) den hohepriesterlichen Stuhl bestieg. Denn Annas, der in hohem Alter starb, rühmt Josephus (Antt. 20, 9, 1.) als den glücklichsten Mann seiner Zeit, weil seine fünf Söhne sämmtlich nach ihm die hohepriesterliche Würde erlangt hätten, woraus zu schließen ist, daß sowohl vor als nach Kaiphas, Söhne dieses Mannes das Hohepriesteramt bekleideten. Allein da uns Annas zugleich mit ihm als Hoherpriester genannt und, Luk. 3, 2. Apg. 4, 6., dem Kaiphas vorangestellt wird, so ist noch über das gegenseitige Verhältniß derselben zu sprechen. Und hier ist (vergl. den Art. Annas) nichts sicherer, als daß die Hohepriesterwürde und die Stelle eines Vorstandes im hohen Rathe nicht an eine und dieselbe

Digitized by Google

Person gebunden war, wie denn auch Selden, de synedriis et praefecturis juridicis veterum Ebraeorum, libri 3. Lond. 1650, 4 t. 2, 654 sqq. bewiesen hat, daß die von Josephus überlieferte Reihe der Vorsteher des hohen Rathes anders laute als die der Hohepriester. Dies geht aus Joh. 11, 49. hervor, wo Kaiphas nur als einer aus der Versammlung bezeichnet wird, was ihn als Vorstand derselben auszuschließen scheint. Wenn nun Annas die Stelle des Vorstandes im hohen Rath begleitete, so erklärt sich vollkommen, warum Jesus, Joh. 18, 13., zuerst zu ihm und erst dann zu Kaiphas geführt wurde (V. 24.). Was ihm unter dem Landpfleger Marcellus die Absetzung durch den syrischen Prokurator Vitellius zuzog, wissen wir nicht, dafür aber durch Josephus (Antt. 18, 4, 3), daß Jonathan, des Annas Sohn, sein Nachfolger wurde. Vaihinger.

Kalande, Kalandsbrüder. Im 13. Jahrh. entstand, wie es scheint in Sachsen, und verbreitete sich bald über das nördliche und mittlere Deutschland, ja bis nach Ungarn und Frankreich eine — zuerst 1220 im Kloster Ottberg erwähnte — Brüderschaft, die den Namen Kalend- oder Kaland-Gesellschaft, auch Kalanz- (Kalands-)Brüderschaft oder Kalender-Herren (fratres Calendarii) hatte, weil sie unter priesterlicher Leitung sich regelmäßig am ersten Tag eines Monats (Calendis) versammelte. Ihr Zweck war Veranstaltung gemeinschaftlicher Andachtsübungen und Feste, gegenseitige Unterstützung und Verrichtung guter Werke, namentlich Fasten und Almosenspendung. Insbesondere sorgte die Gesellschaft für eine feierliche Beerdigung ihrer Mitglieder und deren Familien, sowie für die denselben bestimmten Seelenmessen. Hiezu sammelten sie die nöthigen Gelder. Es war also in katholisch-kirchlicher Form dasselbe, was in moderner Associationsweise die Leichenkassen und Leichen-Vereine sind. Die Gesellschaft konnte aus geistlichen und weltlichen Personen, aus Männern und Frauen bestehen. Der Vorstand hieß Dechant, unter ihm war ein Kämmerer oder Kassenverwalter. Im übrigen war es eine freie durchaus nicht klösterliche oder Ordensgesellschaft und stand unter der Oberaufsicht des Diöcesanbischofs, von dem sie — nicht vom Pabste — ihre Bestätigung erhielt. Nach dem Muster der Zunftversammlungen wurden die Calanden, d. h. die an den Calenden gehaltenen monatlichen Sitzungen des Vereins, in denen auch die Aufnahme neuer Mitglieder erfolgte, mit einem fröhlichen Gastmahle geschlossen, das aus dem Ueberreste der Kasse bestritten wurde. Nach und nach hatten sich durch Stiftungen und Vermächtnisse so reiche Fonds gesammelt, daß die monatlichen Zweckessen zuletzt in schwelgerische Zechgelage ausarteten, und daß es sprüchwörtlich wurde: „man hält einen großen Caland," oder „er calendert die ganze Woche." Auch über diese Ausartung kam die Reformation mit ihrer evangelischen Zucht und gemeindlichen Ordnung, und nicht bloß in der evangelischen, sondern auch fast überall in den katholischen Orten wurde dem Unwesen durch gänzliche Aufhebung der Brüderschaft ein Ziel gesetzt. Ihre Einkünfte wurden eingezogen und zu gemeinnützigen Anstalten verwendet. Am längsten erhielt sich ihrem ursprünglichen Zwecke getreu die Kalandbrüderschaft zu Brilon in der Erzdiöcese Köln, welche erst im Anfang unseres Jahrhunderts aufgelöst worden ist. Der Kaland zu Braunschweig bestand noch in neuester Zeit wenigstens dem Namen nach fort. Die Besitzungen der Kalandsbrüderschaften hießen Kalandsgüter und die Zinse derselben Kalandszins. Literatur: *J. Feller*, diss. de fratrib. Kalend. Francof. 1692. 4. Blumberg, Chemnitz 1721. 12.

Die Capitels- und Pastoral-Conferenzen hießen früher auch Kalend-Gesellschaften, weil sie regelmäßig am ersten Tag eines jeden Monats abgehalten wurden. (S. Aschbach, Kirchenlexikon u. d. A.) H. Merz.

Kalb, goldenes. Kälberdienst. Vom erstern ist die Rede 2 Mos. 32, 1—29. vgl. 5 Mos. 9, 7—21., von letzterm 1 Kön. 12, 28. 32. 2 Kön. 10, 29; 17, 16. Hosea 8, 5. 6; 8, 5. 6; 10, 5; 13, 2. Psalm 106, 19. vgl. Amos 4, 4.

Der herkömmliche Ausdruck Kalb verwirrt nur die Sache und das Verständniß dieser Thiersymbolik. Es muß Stier heißen. Dafür spricht schon das hebräische Wort, dann die älteste Uebersetzung, und namentlich die Sache selbst mit ihrer Analogie.

Digitized by Google

In allen Stellen des A. T. iſt das Wort gebraucht עֶגְלָה, das nicht ein Kalb, d. h. ein ſaugendes Rind, bezeichnet, ſondern ein graſendes und weidendes junges Rind, nicht bloß ein einjähriges, wie Micha 6, 6., ſondern ein dreijähriges, 1 Sam. 16, 2. Jeſaj. 15, 5. Jerem. 48, 34., das man ſogar ſchon zum Pflügen und Dreſchen, Richter 14, 18. Hoſea 10, 11. vgl. 4, 16., gebrauchte. Doch haben wir allerdings darunter ein noch nicht gebrauchtes, in der Blüthe ſeiner ungeſchwächten Kraft ſtehendes Rind zu denken, juvencus, juvenca. Das eigentliche (ſaugende) Kalb heißt בֶּן־בָּקָר, עֵגֶל בֶּן־בָּקָר, בֶּן־תּוֹר, 1 Moſ. 18, 7. 3 Moſ. 1, 5; 9, 2. 1 Sam. 14, 32. vgl. 6, 7. 10. Die älteſte Ueberſetzung, die alexandriniſche, überſetzt zwar gewöhnlich durch *μόσχος*, bisweilen auch durch *δάμαλις*, womit ſonſt auch פָּרָה, die junge Kuh, wiedergegeben wird. Allein auch das griechiſche *μόσχος* unterſcheidet ſich auf dieſelbe Weiſe von *μοσχάριον*, beſonders bei den LXX. Daher werden auch andere hebr. Ausdrücke für Stier, wie תּוֹר, שׁוֹר, בָּקָר und פַּר (letzteres Richter 6, 25. vom ſiebenjährigen Stier) durch *μόσχος* überſetzt. Luther gebrauchte das Wort Stier nicht. Aber auch das Wort Farre iſt nicht erſt durch ihn aufgekommen, da es ſich ſchon in dem St. Galler vocabularius aus dem 7. Jahrhundert findet. *Μόσχος* ſteht für die obigen hebr. Ausdrücke 1 Moſ. 12, 16. 24. 35. 2 Moſ. 21, 33; 21, 1; 22, 1. 9. 10; 30, 10. 11. 14; 34, 19. 3 Moſ. 4, 3. 4; 5, 11. 20. 4 Moſ. 7, 3. 5 Moſ. 14, 4; 22, 1. 4. 1 Sam. 12, 3. Esra 6, 17, 7, 17. Hoſea 13, 2. Pſalm 106, 19. 20. Philo gebraucht für das goldene Kalb neben *μόσχος* auch *ταῦρος*, de ebriet. M. I, 371, de special. legg. M. II, 320. Auch Hebr. 9, 12. 19. vgl. 13. wechſelt auf dieſe Weiſe *μόσχος* mit *ταῦρος*. Offenb. Joh. 4, 7. iſt *μόσχος* mit Bengel, Heinrichs, de Wette, Ebrard durchaus von einem Stier zu verſtehen, wie ſchon Lactantius erklärte.

Für dieſe Erklärung des goldenen Kalbes als eines Stiers ſpricht auch die Sache ſelbſt mit ihrer Analogie. Stierbilder ſymboliſiren im Alterthume Gottheiten, niemals Kälber. Der Stier mit ſeinen Hörnern iſt ein natürliches Symbol ſowohl der Kraft überhaupt, als beſonders der männlichen Zeugungskraft in der Natur. In den Urzeiten war überall der Thierdienſt verbreitet, vgl. Ottfried Müller, Prolegomena, J. G. Müller, Huitzilopochtli, und Geſchichte der amerikaniſchen Urreligionen. Röth freilich in ſeiner Geſchichte der abendländiſchen Philoſophie I. 187 ff. iſt der Anſicht, daß der Thierdienſt erſt aus der ſymboliſchen Bilderſchrift entſtanden ſey, während die Geſchichte den umgekehrten Gang zeigt, Thierverehrung auf den Urſtufen, wie bei den Amerikanern, Zurücktreten deſſelben in bloße Attribute der anthropomorphiſirten Götter, wie bei den Griechen. Bei den Aegyptern iſt der Thierdienſt ſo alt, daß man ſeine Einführung in die zweite Dynaſtie verlegte. So Manetho; *Μεθ' ὃν καὶ δεύτερος ΧΩΟΣ, ὅτε καὶ ὁ Ἆπις καὶ ὁ Μνεῦις, ἀλλὰ καὶ ὁ Μενδήσιος τράγος θεοὶ ἐνομίσθησαν*, bei Euſeb im Syncellus p. 56. Bunſen, Anhang zu Bd. III. S. 11. vgl. II. 103. III. 7. Beſonders war der Stierdienſt im Alterthume ſehr verbreitet. In Indien iſt überhaupt das Rind heilig, beſonders ſteht der Stier in nächſter Verwandtſchaft mit dem Gotte Schiwa. Bei den Perſern geht Alles aus dem Urſtier hervor, und der Stier gehört weſentlich in die Nähe des Gottes Mithras. In Vorderaſien ſitzt Baal auf einem Stier (R.E. Bd. I. 639), und Moloch hat wie Melechet (Aſtarte) den Rinderkopf (Movers I. 377). Die Griechen, die in den Zeiten des ausgebildeten helleniſchen Anthropomorphismus den Thierdienſt der Barbaren, beſonders der Aegypter, verabſcheuten, und zuletzt gar nicht mehr begreifen konnten, haben doch auch ſpäter noch viele Reſte früheren Thierdienſtes erhalten, wozu beſonders die Thierattribute und Thierverwandlung gehören, wie unter anderen O. Müller anſchaulich gemacht hat. Daher konnte bei dieſem Volke *ταῦρος* genannt werden *πάντα τὰ μεγάλα καὶ βιαία*. Euſtath. voce *βοῦς*. Daher iſt das ältere Bild und Symbol des Dionyſos der Stier, ſpäter behielt er bloß die Stierhörner oder die Andeutungen derſelben. Aber er hieß fortwährend der Rinderſohn, *βουγενής*, und man rief ihn als höheren Stier an. Pauſan. VI. 26. Zeus ſogar erſcheint im Mythus als Stier, und Minotaurus im Namen, Bild und

Digitized by Google

Mythus. Wie der Aſtarte Bild, ſo iſt auch das der Artemis und der Juno Lacinia eine goldene Kuh. Die perſiſche Artemis in Ninive iſt eine mit Stieren fahrende Tauropolos. Wie die univerſelle Fruchtbarkeit bald im Waſſer geſchaut wird, bald in der Sonnenwärme, ſo wurde auch der Stier mit beiden in enge religiöſe Verbindung geſetzt. Selbſt bei den Griechen fanden ſich Flußgötter als Stiere abgebildet, Aelian. V. H. 2, 33., der Ocean heißt ſtierköpfig, *ταυρόκρανος*, dem Meergott Poſeidon war der Stier heilig, und ſeine Prieſter hießen Stiere. Und wie andererſeits die aſiatiſchen Sonnengötter Baal, Moloch, Mithras ſehr ſtarke Stierattribute haben, ſo finden wir Rinder in der mythiſchen Umgebung der griechiſchen Sonnengötter. So hatte Helios 360 Rinder, und ähnlich iſt es mit den Rindern des Apoll, Herakles, Augeias, Geryones. Hier ſind die Rinder Tage, bei den Orphikern Monate. Proclus zu Heſiod. S. 168. Bei keinem Volke hatte ſich aber bekanntlich der Stierdienſt beſtimmter ausgeprägt als bei den Aegyptern, bei denen, wie wir geſehen haben, ſchon ſeit den Urzeiten der Apis und der Mnevis verehrt wurden, und das bis in die ſpäteſten Zeiten hinab, ſowohl lebendig, als auch in Bildern, Mela I. 9. 7. Strabo XVII. 805. Der Apis ſtand als *αἴτιος φορᾶς καρπῶν καὶ εὐητερίας* (Aelian. H. An. XI. 10.) mit dem Sonnengott und Nilgott in enger Beziehung; der Mnevis war Sonnenſtier und Sonnengott in Heliopolis. Der Bacis (Onuphis) in Hermonthis wurde im Tempel des Sonnengottes verehrt, war der Sonne geweiht und wurde für ein Bild der Sonne gehalten. Macrob. Saturn. I. 21. Auf dieſelbe Weiſe wurde die Erdgöttin Iſis als Kuh gedacht.

Es liegt auf der Hand, daß das goldene Stierbild, welches Aaron den aus Aegypten in die arabiſche Wüſte gekommenen Iſraeliten verfertigte, ſich an den ägyptiſchen Stierdienſt anſchloß. Dies iſt auch die natürliche und gewöhnliche Anſicht, die von den alten und jetzigen Gelehrten feſtgehalten wird, wie Bochart, Selden, Roſenmüller, Winer, Movers, Kurtz, Hengſtenberg u. a. Nach Aegypten weiſt auch die eherne Schlange und andere Formen des Cultus. Vgl. Joſua 24, 14. Heſek. 20, 7. 8; 23, 3. 8. Dagegen kann die Anſicht Philo's de ebriet. M. I. 311. de spec. legg. M. II, 320, dem Millius folgt, in keinen Betracht kommen, nach welcher Typhon in dieſem Stierbilde verehrt worden wäre. Allein Typhon war kein Stiergott, ſondern eher ein Schlangenungeheuer. Vatke I, 393. ſieht im goldenen Stierbild eine uralte kananitiſche Symbolik, und ſogar die urälteſte Form der iſraelitiſchen Volksreligion. Im Anſchluß an dieſe Anſicht denken Daumer und Ghillany noch beſtimmter an Molochsdienſt. Abgeſehen von der Willkürlichkeit der poſitiven Gründe für dieſe Annahme, ſo war in der damaligen Zeit der Bilderdienſt größerer Cultusbilder bei den Kananitern noch nicht aufgekommen (ſ. d. Art. Baal I. 638), in der Geneſis findet ſich keine Spur von ſolchem Thierdienſt. Auch ſtimmt das, was über die Verehrung des goldenen Stiers 2 Moſ. 32. erzählt wird, von den Opfern, Opfermahlzeiten und Gelagen, vom Singen und Tanzen, weit beſſer mit der ägyptiſchen orgiaſtiſchen Feſtfeier zuſammen, wie ſie Herodot II, 60. III, 27. karakteriſirt, als mit dem mit Menſchenopfern verbundenen Molochsdienſt, von dem ſich 2 Moſ. 32. keine leiſe Andeutung vorfindet, die doch ſelbſt nicht fehlen würde, falls ſich die Sache wirklich ſo verhalten hätte. Uebrigens ſollte der goldene Stier Aarons keinen heidniſchen Gott darſtellen, ſondern Jehova, und ſein Feſt ſollte ein Feſt Jehova's ſeyn. Bloß Tobias 1, 5. macht aus dieſem Bild ein heidniſches Bild *τῇ Βάαλ τῇ δαμάλει*, alſo wohl die Baaltis, Beltis, d. h. Aſchera, die wie Iſis auch als Kuh gedacht werden konnte. Vgl. Reiche zu Römer 11, 4. Allein gegenüber von 2 Moſ. 32. kann das apokryphiſche Buch keinerlei Autorität anſprechen. Vgl. Michaelis Moſ. Recht V. §. 245. Hengſtenberg Beiträge II. 159. Movers Phönizien I. 380.

An und für ſich war die Thierſymbolik auch der orthodoxen hebräiſchen Religionsanſchauung nicht geradezu entgegen. Nicht nur zeigen ſich Thiergeſtalten und Thiergeſichter in prophetiſchen Viſionen, unter denen namentlich auch Stiergeſichter, Heſek. 1, 10; 10, 14. Offenb. Joh. 4, 7., ſondern ſolche Thierſymbole werden auch pla-

Digitized by Google

stisch am Tempel und an heiligen Gegenständen angebracht. Dahin gehören die zwölf Rinder im Vorhofe des Tempels, welche das eherne Meer tragen, 1 Kön. 7, 25. 29. Geflügelte Cherubim befanden sich auf dem Deckel der Bundeslade, und eingewoben in die Teppiche und den Vorhang der Stiftshütte, — eingeschnitzt in dem Getäfel und in den Thüren des salomonischen Tempels, auf den Gestellwänden der Waschbecken im Vorhof, abwechselnd mit Rindern und Löwen, — und im Allerheiligsten standen sie in erhabener Gestalt neben der Bundeslade. S. R.E. Bd. I. S. 227. Thiere symbolisiren überhaupt göttliche Kräfte und Eigenschaften, die Cherubim die gegenwärtige Majestät Gottes, das Stierhorn ist ein Zeichen königlicher Herrschaft, *βασιλείας παράσημον* nach Philo Byblius. So konnte also das Thiersymbol allgemeiner und abstrakter gefaßt werden, nicht bloß nach der spezifisch heidnischen Anschauung, welche das einzelne Thier selbst göttlich verehrte, den Stier als die männliche Zeugungskraft der Gottheit in der Natur, sondern als Symbol der göttlichen Stärke. So war das Symbol überhaupt, und das Stiersymbol insbesondere, als bloßes Symbol einer Eigenschaft des Einen Gottes dem monotheistischen Prinzip so wenig zuwider, als das Thier- und Stierattribut dem hellenischen Anthropomorphismus. Aber anders war es mit der Verehrung des einzelnen Thieres oder Thierbildes, anders mit der Anwendung des Symbols. Ursprünglich allerdings fußen beide auf derselben kindlich antiken und symbolisch religiösen Naturanschauung, und die Thiersymbole und Attribute weisen in der Regel auf einen vorangegangenen Thierdienst. Während aber in der Darstellung der Gottheit als eines Thieres die größte Gefahr einer Verletzung des monotheistischen Prinzips lag, woher das zweite Gebot solche wie jede Gottesbilder untersagte (2 Mos. 20, 4 ff.; 23.), war die Thiersymbolik nicht mehr spezifisch heidnisch und unverfänglich, weil es als bloßes Attribut des Einen Wesens sich kund gab. Während daher die Thiersymbolik an sich der orthodoxen hebräischen Anschauung nicht entgegenstand, so widerfuhr dagegen dem Cultus des goldenen Stiers, trotz dem, daß das Volk und Aaron mit demselben Jehova verehren zu wollen behaupteten, doch der entschiedenste Widerspruch Gottes, 2 Mos. 32, 33 ff., des Gesetzgebers Moses, V. 21. 26. 30. 5 Mos. 9, 7 ff., und des Erzählers V. 25. Man kann fragen: Warum denn Moses die Verehrung der ehernen Schlange gestattete, die doch nachher ebenfalls für heterodox erklärt wurde? 2 Kön. 18, 4. Der Unterschied zwischen dieser und dem goldenen Stier muß einerseits in dem verschiedenen Karakter des Cultus gelegen haben, andererseits aber auch in der Natur der Sache selbst, insofern die Schlange die in einem einzelnen Geschichtsmoment erwiesene göttliche Heilkraft symbolisirte, beim Stier aber die Gefahr nahe lag, ihn selber als Gott zu verehren, wenn auch unter dem Namen Jehova, so doch der Sache und dem Cultus nach als Naturgott. Als später bei der Schlange Aehnliches drohte, wurde auch sie entfernt.

Als in der Folge der Jehovastierdienst sich erneuerte, wurde er vom streng orthodoxen Standpunkt mit derselben Consequenz und mit demselben Rechte mißbilligt. Dahin sind zunächst mit De Wette (Archäol. §. 228.), Bertheau, Rüetschi u. A. die Stellen aus dem Buche der Richter von gegossenen und geschnitzten Bildern Jehova's zu zählen, 17, 3 ff.; 18, 14. 17. 30. zu Dan, und 8, 27. des Gideon. Daß diese Bilder mißbilligt wurden, vgl. 8, 27; 17, 6. Allerdings ist nicht ausdrücklich gesagt, daß das Stierbilder waren. Allein es können nicht wohl andere seyn, da man von anthropomorphischen Bildern Jehova's nichts weiß, dagegen auch nicht so gar lange nachher Stierbilder Jehova's ausdrücklich erwähnt werden. Auch bei den Assyrern und Persern wurden in den ältern Zeiten keine Götter in menschlicher Gestalt angebetet, wohl aber mit thierischer. Dagegen ist das in Verbindung mit jenen Bildern erwähnte Ephod nicht mit Gesenius, Ewald, Vatke, Studer als ein Stierbild zu fassen, sondern mit Bertheau, Otto Thenius (zu 1 Sam. 21, 10.), Vaihinger (R.E. Bd. IV. S. 85) für das Schulterkleid des Priesters.

Sehr bestimmt taucht der Stierdienst Jehova's wieder auf unter Jerobeam I.,

Digitized by Google

der ſich eine Zeitlang in Aegypten als Flüchtling aufgehalten hatte. Er führte den Stierdienſt in Verbindung mit dem Höhendienſt ein (vgl. Bd. VI. S. 174). Es wurden für dieſen Cultus beſondere, nicht levitiſche Prieſter aufgeſtellt, man opferte, räucherte und gab den beiden Stieren den Zehnten, 1 Kön. 12, 28 ff. 2 Kön. 10, 29. Amos 4, 4; 8, 14. Dieſer Cultus wird ebenfalls ausdrücklich als ein Jehovadienſt bezeichnet. Ueberhaupt hütete ſich Jerobeam vor eigentlichem Götzendienſt, und als ſolcher wurde dieſer Dienſt auch nach der orthodoxen Mißbilligung nicht angeſehen, wohl aber wie der damit zuſammenhängende Höhendienſt als illegaler Jehovadienſt.

Weniger vom religiös-dogmatiſchen als von kritiſch-exegetiſchem Intereſſe bleiben noch zwei vereinzelte Fragen über den goldenen Stier Aarons übrig: Woher kamen die Iſraeliten zu dem vielen Gold, das ſie Aaron gaben? Und: Wie konnte Moſes den goldenen Stier verbrennen, zerreiben, und zu trinken geben?

Die erſte Frage hängt mit der andern zuſammen: Woher nahm man das viele Gold überhaupt für Cultusgegenſtände, für die Stiftshütte, das Ephod Aarons u. ſ. w. vgl. 2 Moſ. 28. Wir kennen die damaligen Verhältniſſe der Iſraeliten viel zu wenig im Einzelnen, um über ſolche Angaben abſprechen zu dürfen. Zudem haben große Nomadenvölker gewöhnlich mehr Gold, als man ſich nach den ſonſtigen Verhältniſſen vereinzelter Nomadenhorden zu denken geneigt iſt, das ſie dann vorzugsweiſe zu religiöſem Gebrauch zu verwenden pflegen. Man denke an die zu Eroberungszügen vereinigten Hunnen, Mongolen, Tartaren. Eine Antwort auf obige Frage gibt der Erzähler ſelber, 2 Moſ. 11, 2; 12, 35. 36. Iſt ferner das Bild auch allerdings nicht als ein kleines zu denken, ſo iſt doch nicht anzunehmen, daß es maſſiv von Gold war, wie Winer will. Der Ausdruck מַסֵּכָה, Guß, hat zur Wurzel נָסַךְ, das ebendeßwegen die Doppelbedeutung gießen und decken hat, weil ein ſolcher Metallguß in der Regel die Decke war eines hölzernen (*ὑπόξυλος*) geſchnitzten Bildes, פֶּסֶל, פְּסִיל, vgl. oben Bd. II. S. 228. Dies war der gewöhnliche Gebrauch bei Bildern von edlem Metall, *περίχρυσα*. Vgl. Jeſaj. 40, 19; 30, 22., und daſelbſt Kimchi, Hensler und Geſenius. Vgl. auch die Ausdrücke צָפָה, חָפָה, inaurare. So denken ſich das goldene Stierbild Roſenmüller und Hengſtenberg. Nur ſind die ſchwierigen Worte 2 Moſ. 32, 4. וַיִּצַר בַּחֶרֶט nicht auf dieſes innere hölzerne Bild und deſſen Bildung durch den Meißel zu beziehen, wie Hezel und Roſenmüller wollen, ſondern nach der alten Erklärung Jonathans, die von Kurtz wieder aufgegriffen wurde, zu überſetzen: Und er ſammelte es (das Gold) in eine Taſche. Die philologiſche Begründung dieſer Ueberſetzung ſtützt ſich auf 2 Kön. 5, 23.

Mit dieſer Beantwortung der erſten Frage iſt zum Theil auch die der zweiten gegeben über das Verbrennen, Zerreiben und Trinken des goldenen Stiers, 2 Moſ. 32, 20. 21. 5 Moſ. 9, 21. Hoſea 8, 6. Verbrannt wurde eben das hölzerne Eingeweide. Was das zu Staub Zerreiben und Verpulvern belangt, ſo muß dies allerdings auf das Gold bezogen werden. Da ein chemiſches Verfahren doch immer ſehr zweifelhaft bleibt, ſo iſt eher an ein mechaniſches zu denken. Moſes ließ das mit dem Goldſtaube angefüllte Waſſer die Iſraeliten trinken, welche ſymboliſche Handlung den Abſcheu und die Verfluchung des Bildes ausdrücken ſollte. Dieſer ſymboliſche Gebrauch muß ein gewöhnlicher geweſen ſeyn. Joſias verfuhr mit den Baals- und Aſcherabildern auf eben dieſelbe Weiſe. Mithin muß die Sache auf irgend eine Weiſe ausführbar geweſen ſeyn.

Vgl. *Seldenus*, de Diis Syris I. 4. *Bocharti*, Hierozoicon I. 339 sqq. Winer, bibliſches Realwörterbuch. Hengſtenberg, Beiträge II. 155 ff. Kurtz, Geſchichte des alten Bundes II. 302 ff. J. G. Müller.

Kalderon. Don Pedro Kalderon de la Barca Hennao y Riaño, kommt hier zunächſt als der gefeierteſte dramatiſche Dichter Spaniens oder als ein Gipfelpunkt ſpaniſcher Culturblüthe, ſodann als religiöſer Dichter, insbeſondere endlich auch als ſpecifiſch katholiſcher Dichter in Betracht. In der erſten Beziehung iſt er ein wichtiges

Digitized by Google

Phänomen für die Kirchengeschichte seiner Zeit, in der zweiten gehört er der Geschichte der religiösen Poesie an, in der dritten dient er als katholisches Seitenstück zu dem protestantischen Shakespeare zur vergleichenden Würdigung der Confessionen.

Die Lebensjahre Kalderons gehen beinahe mit den Jahren des 17. Jahrhunderts zusammen. Er ward nämlich zu Madrid geboren am 1. Januar 1601, und starb den 25. Mai 1681. Er war Sprößling eines adlichen Geschlechts, welches väterlicher Seits ebenso seinen Ursprung aus dem abgelegenen Thale Carriedo bei Burgos ableitete, wie das Geschlecht seines berühmten Vorgängers in der dramatischen Meisterschaft Lope de Vega. Seinen ersten Unterricht erhielt er im großen Collegium der Compañia, einer Jesuitenschule zu Madrid, und bezog sodann die Universität Salamanca, wo er besonders eifrig Mathematik, Philosophie, Civilrecht und kanonisches Recht studirte. Sehr früh aber ergriff ihn die dramatische Begeisterung seiner Zeitgenossen. Schon im 14. Lebensjahr soll er sein erstes Schauspiel „el Carro del Cielo" geschrieben haben, und nach dem Zeugniß seines Biographen Vero Tassis hat er schon vor Vollendung seines 19. Jahres durch seine Komödieen auf den spanischen Bühnen Epoche gemacht. In den Jahren 1620 und 1622 nahm er an dem bei der Beatifikation und Kanonisation des Isidoro gehaltenen poetischen Wettkampf Theil. Vom 19. bis zum 25. Jahre bewegt er sich in den vornehmen Kreisen der Hauptstadt, tritt dann in den Soldatenstand, dient in Mailand und in Flandern. Doch auch im Lager dichtet er für die Bühne, und Philipp IV., welcher die immer größere Identität des spanischen Theaters und des religiös-politischen Welttheaters von Spanien auf die Spitze trieb, berief ihn bald an den Hof, um ihn für seine Lieblingsergötzung, die Bühne, zu beschäftigen. Schon im Jahr 1630 huldigte der berühmte Lope de Vega seinem Genius, 1637 wurde er als Ritter von St. Jago eingekleidet, drei Jahre darauf rückte er noch einmal mit den Ritterorden für kurze Zeit in's Feld, allein im Jahre 1651 trat er in den Priesterstand. Nicht lange nachher erhielt er eine Kapellanstelle in Toledo, der dramatische König konnte ihn jedoch wieder nicht entbehren, und gab ihm noch eine Stelle bei der königlichen Kapelle dazu, die ihn nach Madrid rief; dazu kam noch die Verleihung einer sicilischen Pfründe. Indessen dienten alle diese geistlichen Würden nur zur Basis für den unaufhörlichen Fleiß seiner dichterischen Muse. „Während eines Zeitraums von 37 Jahren verfaßte er die Autos sacramentales (geistliche Schauspiele für das Frohnleichnamsfest) für Madrid, eine Zeitlang auch die Autos für Toledo, Sevilla und Granada, bis, wie Vero Tassis sagt, diese Art von Festlichkeiten in den letztgenannten Städten aufhörte. Wenn diese Dichtungsart seinem tief religiösen Sinne besonders zusagte, und mit seinem geistlichen Stande in Einklang stand, so blieb er doch bis in's hohe Alter in der Composition weltlicher Schauspiele, und sonstiger Poesieen nicht minder thätig. Sein Biograph gibt die Zahl seiner Autos auf mehr als hundert, die der Komödien auf mehr als hundert und zwanzig an; er spricht ferner von zweihundert Loas (Vorspiele), geistlichen und weltlichen Inhalts, hundert Saynetes (Divertissements) und einer unzähligen Menge von Canzonen, Sonetten, Romanzen und anderen Gedichten über verschiedene Gegenstände u. s. w." Nach von Schacks Geschichte der dramatischen Literatur und Kunst in Spanien (Bd. 3. S. 279) beläuft sich die Zahl der unzweifelhaft von Kalderon verfaßten Komödien auf hundert und einundzwanzig. Ueber die verschiedenen Ausgaben vgl. denselben III. S. 42. Im Jahre 1663 wurde Kalderon in die Congregation von St. Pedro aufgenommen, einem Priesterverein, den er später zum Universalerben seines Vermögens machte. Der Dichter überlebte seinen Gönner Philipp IV., blieb aber im besten Verhältnisse zum Hofe, dem er fortwährend seine Festspiele besorgte. Mehrere Literatoren haben sein Todesjahr um 7 Jahre über den wirklichen Schluß hinaus datirt. Sein Grab im Kloster St. Salvador wurde 1840 wieder gefunden, und seine Asche wurde nach der Kirche von Atocha gebracht, welche eine Art von National-Pantheon bildet. Kalderon hat glücklicher als Cervantes, Camoëns und manche andere große Dichter schon bei seinen Zeitgenossen den vollen Tribut der Bewunderung und der irdischen Vergeltung gefunden, als „das Ora-

Digitized by Google

kel des Hofes, der Neid der Fremden, der Vater der Musen, der Luchs der Gelehrsamkeit, das Licht der Bühnen, die Bewunderung der Menschen« (Vera Tassis). Freilich hat er dafür später auch eine Zeitlang mit seinem Jahrhundert in den Schatten zurücktreten müssen. In der spanischen Bühne des 17. Jahrhunderts lebte sich das katholische Mittelalter als antiprotestantisches und jesuitisches, als Inquisitionsmittelalter vollkommen aus; gegen den Einfluß der auswärtigen Literatur war das Land fast hermetisch abgeschlossen. Einzelne Stimmen, welche sich gegen die Sittlichkeit des Schauspiels überhaupt, oder im Interesse klassischer Erinnerungen und Grundsätze gegen diese unbegrenzte Romantik aussprachen, eine Romantik, welche mit den Zeiten und Räumen, mit Geschichte und Geographie mährchenhaft spielte, weltlich und geistlich, Mythologie und katholische Orthodoxie, Scholastik und rhetorische Blumengewinde, Volksnaivetät und Hofphrasen, Puppen und Karakterzüge durcheinandermengte, mußten erfolglos verhallen. Desto stärker war später die Reaktion der französischen Bühne, der französischen Grundsätze, und vielleicht war es unsern deutschen, ursprünglich meist protestantischen Romantikern vorbehalten, die wirkliche Schönheit jener Poesie in's Licht zu rücken. Mit Ueberschwänglichkeit hat dies besonders A. W. v. Schlegel gethan, und dabei auch wieder insbesondere Kalderon zu einem einzigen Gestirn in der spanischen dramatischen Literatur gemacht. Dieser Ueberschätzung Kalderons im Verhältniß zu den übrigen spanischen Dichtern ist von Schack in dem angeführten Werke einigermaßen entgegengetreten. Kalderon war der Zögling eines National-Drama's, welches an Reichthum die Dramen von ganz Europa aufwiegen konnte, er sah unter seinen Vorgängern Cervantes, Lope, Tirso, Alarcon; Rojas und Moreto waren seine namhaftesten Nachfolger. Er fand ein hochgebildetes Schauspiel vor; die verschiedenen Gattungen von Theaterstücken bezeichnet; an Reichthum der Erfindung war Lope de Vega nicht zu übertreffen. Was ihn auszeichnet, ist die romantisch vollendete Durchbildung und Gestaltung der überlieferten Elemente; namentlich die reine, scharfe, rasche Folge der Handlungen im Ganzen, die feine und edle Ausarbeitung im Einzelnen; dabei überall die Eigenthümlichkeit seines heitern, witzigen, religiös-ernsten, phantasiereichen und bis zur musikalischen Lyrik bewegten Geistes. Indessen wird Schlegel darin Recht behalten, daß Kalderon den letzten Gipfel der romantischen Poesie bildet, daß in ihm alle Pracht derselben verschwendet ist, »so wie man bei einem Feuerwerke die buntesten Farben, die glänzendsten Lichter und wunderlichsten Figuren der feurigen Springbrunnen für eine letzte Explosion aufzusparen pflegt.«

Das eben ist das heimlich Grauenhafte in jeder mittelalterlichen glanzvollen Weltvollendung und Prachterscheinung, die in ihrem Kern vom Wurm zerfressen ist. Den glanzvollsten Moment des alten mittelalterlichen Katholicismus bildet das Lateranconcil Innocenz III., die große Scheinsynode, als deren eigentlichster Herzensgedanke der Keim der Inquisition zu betrachten ist. Die glanzvollste Höhe des antiprotestantischen jesuitischen Katholicismus aber bildet eben jene dramatische Prachtperiode Philipps IV., deren reichster Träger uns in Kalderon erscheint. Wenn man von den geistigen Erben des Mittelalters reden will, so sind andere Geister zu nennen; aber es ist nicht zu läugnen, Kalderon hat seinen vollen bunten Prachtmantel geerbt.

Es mag dieselben Ursachen haben, daß im 16. Jahrhundert in Italien mit den Gräueln der Inquisition (des römischen Pastorale) auch die Süßigkeiten der Pastoralpoesie und der Klingklang der Sonnette zur Lebensfrage des italienischen Volkes werden konnte, daß gegen das 18. Jahrhundert hin am Hofe Ludwigs XIV., neben der Maitressenwirthschaft, den ruchlosen Glücksspielen und Dragonnaden, die klassische Kanzelberedtsamkeit erblüht, und daß im 17. Jahrhundert die autos sacramentales in Spanien mit den auto's de fe, welche die Flammen des Weltgerichts darstellen sollen (s. M'Crie S. 283), unaufhörlich abwechseln. Jedenfalls befinden wir uns hier im Centrum solcher »Eitelkeit der Eitelkeiten.« Scheinbar ist die große Weltversöhnung bis zur nahen Weltverklärung gediehen. Die grauenhafteste Wirklichkeit ist zum andächtigen Schauspiel

Digitized by Google

des Volks geworden, das Auto da fe. Das Theater dagegen mit seinen buntesten Heiterkeiten ist zur eigentlichen Lebenswirklichkeit der Nation des großen Reiches geworden, in welchem die Sonne nicht untergeht, namentlich unter Philipp IV., der in der Bühne seine eigentliche Residenz findet. Geistliche Würdenträger und Inquisitoren (auch Lope de Vega leitete ein Autodafe, wie er auch unter Alba und auf der Armada gedient hatte) sorgen für die Bühne, für die Komödie; Komödianten sorgen für die geistliche Erbauung des Volkes in den verschiedenen geistlichen Schaustücken, namentlich den Autos, den Frohnleichnamsstücken (autos sacramentales) und den Feststücken zur Weihnachtsfeier (autos de navimiento), zu denen noch die Comedias divinas und die geistlichen Hirtenspiele kamen. Spanien verbrennt seine Ketzer, vertreibt seine Moriskos zu hundert Tausenden, reinigt also das Lager seiner Lebendigen, während es die Beatificationen und Kanonisationen seiner todten Heiligen mit dramatischen Wettkämpfen celebrirt. Spanien selbst ruht auf den Lorbeeren seiner Heiligkeit; es hat seiner neuen Welt das Kreuz gebracht, und dafür seinen Goldstrom gewonnen, den Halbmond im Westen vernichtet, der katholischen Welt nach dem Dominikanerorden auch den Jesuitenorden geschenkt, und nun geht seine Existenz immer mehr auf in ein großes dramatisches Schauspiel. Unterdessen aber gehen die Niederlande verloren, Portugal reißt sich los, die Goldquellen versiegen, der Nachfolger des prachtreichen Philipp IV., Karl II., ist in seiner Persönlichkeit nur ein armer Schattenkönig, und der spanische Erbfolgekrieg folgt auf die Entzückungen, welche die Dramen Kalderons der Nation bereitet haben. England ist wie aus dem Meer emporgestiegen über den Trümmern der Armada. Dies ist der kirchenhistorische Moment, welchen Kalderon bezeichnet.

Demnächst kommt er in Betracht als religiöser Dichter. Die religiöse Dichtung der Spanier, insoweit sie von ihrer allgemeinen nationalen Dichtung unterschieden werden kann (denn kirchliche Motive treten fast überall hervor), hat früh mit dem Erwachen der spanischen Literatur als Legendendichtung begonnen (s. G. Ticknor, Geschichte der schönen Literatur in Spanien, deutsch von Julius, 1. Bd. S. 9 ff.). Sie bildet sich im Verfolg zur geistlichen Romanze aus (ebend. 108). Mit dem Aufblühen des geistlichen Drama's entwickelt sich auch die religiöse Lyrik (s. Diepenbrock, Geistlicher Blumenstrauß, vgl. Ticknor II. S. 136 ff. 169). Ihrer anmuthigen Einfachheit, welche der evangelischen Anschauung mit der Schilderung der Hirtenliebe Christi und der ihr entsprechenden Weltentsagung noch am nächsten kommt, steht die geistliche Poesie im reichsten Farbenschmuck gegenüber. Ueber das allmählige Hervorgehen des geistlichen Schauspiels aus einzelnen dramatischen Momenten, besonders in der Ostervigilie und in der vorangehenden Charfreitagsfeier vgl. man Alt, Theater und Kirche (Berlin 1846. S. 342) und den Art. Geistliche Dramen. Bd. IV. 740. Merkwürdig ist es aber und höchst bezeichnend, daß das geistliche Drama in Spanien durch Lope de Vega und Kalderon noch einmal den höchsten Aufschwung nahm, während dasselbe in England, in Frankreich und selbst in Italien in andere, weltliche Formen übergegangen war. Kalderon wurde nun auch in dieser poetischen Gattung (seine kleinen Gedichte, Lieder, Sonette und Romanzen sind verloren gegangen) der eigentliche Meister, welchem Lope Bahn gemacht (s. Schack 3, 106). Freilich lauten die Urtheile über seine geistlichen Schauspiele sehr verschieden. Sismondi hat ihn „den Dichter der Inquisition“ genannt; Schack dagegen ist besonders von diesen Kalderonschen Dichtungen begeistert, und zwar führt er das günstige Urtheil von Karl Rosenkranz (S. 110) an. „In seinen religiösen Schauspielen,“ sagt dann wieder Theod. Mundt (Dramaturgie, Berlin 1846. S. 262), „deren Grundelement ein zwar begeisterungsvoller, aber zugleich starrer und undurchbrochener Katholicismus ist, verbinden sich rein poetische, biblische und legendenhafte Elemente (besonders die scholastischen sind hinzuzufügen). Das christliche und kirchliche Element erscheint hier oft rein in einer feierlichen Transfiguration, zu welcher die Poesie in flammender Gewalt alle ihre Zauberwirkungen aufbietet.“ Ein geistreicher Romantiker, Freiherr von Eichendorff, hat durch sein Werk: Geistliche Schauspiele von Don

Digitized by Google

Pedro Kalderon de la Barca, dem Cultus der romantisch religiösen Geister, welche nichts Höheres kennen als die geistlichen Dramen Kalderons, eine hohe Freude bereitet (obgleich die Sammlung nicht vollständig ist). Schack führt die hiehergehörigen Werke an (III. 110); die namhaftesten sind: der standhafte Prinz, die Andacht zum Kreuze, der wunderhafte Magus. Es ist nun nicht zu verkennen, daß die Empfindungen der kirchlichen Pietät, mitunter auch allgemein religiöse Empfindungen, hier einen reichen, warmen, ja bisweilen glühenden Ausdruck gefunden haben. Den Ausdruck des evangelischen Glaubens und Versöhnungsfriedens aber wird man nicht in seinem Vollklang bei ihm vernehmen. Am meisten läßt sich das prophetische Element vermissen. Ein Dichter, welcher die Stellung eines wahrhaften Genius in seinem Volke einnimmt, kann nicht so ahnungslos mit der Volksandacht und der Welt des Hofes schwimmen, wie dies Kalderon thut. Wie so ganz anders steht Dante über seiner Zeit! Von jenem Prophetenadel kein Hauch, keine Spur in diesen geistlichen Schauspielen! Der Geistesblick Kalderons sah den Niedergang des goldstrahlenden spanischen Mittelreichs nicht von Weitem, als es schon nahe mit seiner Herrlichkeit zu Ende war, er versetzte Volk und Land noch mehr in die geistige Selbstberauschung und Betäubung durch seine vergoldeten Weihrauchwolken. Er theilte die religiös-sittliche Richtung seiner Zeit, seines Volkes im vollsten Maße. Die moralischen Winke gleiten nur über die Oberfläche dieser mit den ewigen Grundsätzen des Christenthums und der Humanität gründlich zerfallenen kirchlichen Herrlichkeit. Im Wesentlichen steigert der Dichter die unheilvolle Richtung. Er gibt einem schon mirakelsüchtigen Volke auch auf der Bühne Mirakel auf Mirakel, die sicher hier keine rein ästhetische Bedeutung haben, z. B. im wunderhaften Magus, in der Kreuzerhöhung, in dem Marienbild von Toledo. Sein Ketzerhaß ist der ganz traditionelle, wenn er ihn auch vorübergehend mit scheinbarer Bewußtheit einem Plump in dem Mund legt (das Marienbild). Die katholische Verführung des persischen Prinzen Siroës von seinem Vater Chosroës (Kreuzerhöhung) erinnert ganz an die Verführungen kaiserlicher Söhne zum Abfall von ihren Vätern, welche die Päbste sich öfter in kirchlichem Interesse erlaubten. Es ist wahr, diesen Cultus der Satzungen hüllt der Dichter in die glanzvollsten Gewänder. Allein seine Poesie hat auch als Poesie betrachtet nicht die reine warme Farbe des Lebens. Sein kräftigstes überall wiederkehrendes Mittel ist die Allegorie. Die am häufigsten in dem Frohnleichnamsspiel wiederkehrenden Figuren sind folgende (s. Schack II. 481): Außer dem göttlichen Vater zuerst die bei der Erlösung concurrirenden göttlichen Eigenschaften, sodann Christus in den verschiedensten Gestalten (Hirt, Kreuzritter, Bräutigam), die heil. Jungfrau, der Teufel, die Sünde u. s. w. Auch der Götzendienst, das Judenthum oder die Synagoge, der Alkoran oder der Muhamedanismus treten als Personen auf. Der Mariencultus Kalderons könnte allerdings als eine Prophetie der neuesten Fortschritte auf dieser Bahn betrachtet werden: „Auf der Ewigkeiten Thron Hob dich Gott von Anfang schon Dir zu ew'gem Preis und Ruhme als Gott Vater und Gott Sohn“ (Marienbild). Dies streift beinahe an die bekannte muhammedanische Vorstellung oder Beschuldigung, die dritte Person in der Gottheit sey nach der Lehre der Kirche Maria. Wie stark aber wird wieder Maria mit ihrem mirakulösen Bilde identificirt! „Und als Fürsprach will zu ew'gen Tagen dieses Bild allein Sich zur Ehr und uns zum Heile aller Sünder Mutter seyn.“

Als Weltdichter tritt Kalderon in einen bestimmten Gegensatz zu Shakespeare. Er ist vorzugsweise der Dichter der katholischen Weltanschauung, wie Shakespeare der protestantischen, und bildet so mit ihm die lange Reihe jener Parallelen, welche uns in dem Gegensatz von Spanien und England, Südamerika und Nordamerika, Albertinische und Ernestinische Linie, Oestreich und Preußen, Napoleon und Friedrich der Große, wie in so manchem Anderen auffallen. Von dem Gegensatze des Glaubens reden wir hier nicht, sondern von dem Gegensatze der Bildung, des geistigen Typus. Wenn beide Dichter in der formalen Bühnengerechtigkeit ungefähr gleich große Meister sind, wenn Kalderon

Digitized by Google

Vorzüge haben mag in dem feſtlichen Pomp, in dem muſikaliſchen Wohllaut der Sprache, in der dialektiſchen Uebung, Shakespeare dagegen den Vorzug der Natürlichkeit, der handelnden Rede, des Tiefſinns, und wenn man bei Kalderon die Frage aufwerfen könnte, ob er wirklich ein Genie ſey im vollen Sinne des Wortes, oder nur ein brillantes Talent, während bei Shakespeare jeder Zug den Stempel des Genius an ſich trägt, ſo macht erſt jener Gegenſatz ſie entſchieden zu den großartigſten Antipoden. Faſſen wir zunächſt den Geiſt der beiderſeitigen Dichtungen in's Auge, wie er ſich in den innern Motiven derſelben kund gibt, ſo iſt der Grundton bei Shakespeare die ideelle, freie, religiös-ſittliche Anſchauung, bei Kalderon die Satzung. So enthüllt uns z. B. Shakespeare in Romeo und Julie den Gegenſatz der conventionellen Zwangsheirath und der wahrhaft bräutlichen Liebe und Ehe, und der Schauplatz iſt hier mit Recht Italien. Im Hamlet gibt er uns eine Anſchauung des grübelnden humoriſtiſchen Tiefſinns in ſeiner Verſchuldung, und der Träger iſt mit Recht ein germaniſches Ingenium, welches in Wittenberg ſtudirt hat. Im Kaufmann von Venedig verherrlicht er die Idee der freien Gnade, und dieſe tritt billig dem Bilde eines verſtockten Juden gegenüber, an welchem die Geſetzlichkeit in ihrer Selbſtvernichtung, ihrem Widerſpruch gerichtet wird. Dieſe Geſetzlichkeit iſt nun aber eben die Seele der Kalderon'ſchen Motive. Darum fühlen wir uns bei ihm auch ſelbſt bei der religiöſeſten Handlung in die enge Endlichkeit gebannt, die der Satzung eigen iſt, während die Shakespear'ſchen Anſchauungen den Blick in die Unendlichkeit eröffnen, das Gefühl des Ewigen vermitteln. Wenn z. B. der Brite das Walten der Gerechtigkeit bezeichnet, ſo bezieht es ſich vor Allem auf die Geſinnung, wie ſie ſich in karakteriſtiſchen Akten verwirklicht, und in einem Siegesmomente oder in einer Kataſtrophe ihre Vergeltung oder ihr Gericht findet, während die Kalderon'ſche Vergeltung vor Allem die verletzte Satzung in's Auge faßt, die Verletzung durch eine Reihe von poſitiven Verſtrickungen hindurchtreibt, und dann etwa auf dem Punkte abſtraft, wo ſie zur Welt geboren iſt (m. vgl. Drei Vergeltungen in Einer). Die kirchlichen Satzungen ſtehen natürlich bei Kalderon oben an, hierauf folgen die nationalen Satzungen der Ehre (bei dem »Arzt ſeiner Ehre« zum Gräuelhaften geſteigert), der Liebe, der Freundſchaft; ſelbſt das natürliche Verwandtſchaftsgefühl iſt in dem vorgenannten Stück (drei Vergeltungen) faſt als fataliſtiſche Satzung behandelt. Und ſo wird er nach dem Geſetze der Extreme zum öfteren ein wenig naturaliſtiſch. Wie aber in der Theologie die jeſuitiſche, ethiſche Caſuiſtik als die unmittelbare Folge der dogmatiſchen Satzung auftritt, ſo iſt dies auch der Fall in dem Kalderon'ſchen Drama, und daher iſt die Caſuiſtik ein Haupthebel ſeiner Handlungen. Immer wieder blickt das Todtengerippe der Caſuiſtik aus den bunten Guirlanden ſeiner Monologe und Dialoge hervor: Liebe und Pflicht (die große Zenobia), Vaſallentreue und Kindesliebe (das Leben ein Traum), Dankbarkeit und Liebe, Liebe und Freundſchaft, Freundſchaft zu dem Einen und zu dem Andern: die peinlichſten Conflikte nehmen kein Ende. Der Caſuiſtik aber ſteht die Dialektik billig als Schildknappe zur Seite. Sie iſt ein zweiter Haupthebel der Kalderon'ſchen Dramen. Selbſt die Kalderon'ſchen Frauen ſind vielfache ganz gewiegte Dialektiker, z. B. Mariamne, wenn ſie dem Herodes zu beweiſen ſucht, er dürfe ihr den verhängnißvollen Dolch nicht geben. Auch Shakespeare verſteht ſich auf die Dialektik bis zum Geſprächſpiel, allein ſeine Dialektik behält doch den Wahrheitszug der Individualität, während die Kalderon'ſche Dialektik die ſprechenden Karaktere oft in hohem Maße beeinträchtigt. Bei dem Erſteren waltet das Leben vor, bei dieſem die Schule. Es iſt aber eben die Schule des Mittelalters und der Mönchsorden, welche mehr dazu diente, die Karaktere zu verwiſchen als zu entfalten. Bei allem Talente Kalderons für die Karakterzeichnung iſt er dieſem Einfluß vielfach erlegen, während Shakespeare's Karaktere die Thatſache veranſchaulichen, daß die Freiheit des perſönlichen Karakters mit dem Proteſtantismus geboren iſt. Läßt Shakespeare auch gemeine und rohe Karaktere in dem draſtiſchen Ausdruck ihres Weſens erſcheinen, ſo gewinnen ſie doch ihre volle Beleuchtung durch den Gegenſatz und durch ihr jämmerliches

Digitized by Google

Geſchick, während die Schlingel bei Kalderon faſt immer eine Ausflucht wiſſen, und in der Drangſal ſelbſt oft mehr ſpöttiſch als ernſtlich rufen: den Beichtvater her! Und nun die Bewegung, die Handlung ſelbſt! Bei Shakespeare ein bedeutungsvoller, großer Gang der Geſchicke in Wechſelwirkung mit tiefliegenden, intellektuellen Selbſtbeſtimmungen, bei Kalderon auf der objektiven Seite die »Verwickelungen des Zufalls« oder nach der religiöſen Beziehung hin das Mirakel, auf der ſubjektiven Seite die liſtigſte und leidenſchaftlichſte Intrigue, welche manchmal ein ſo luftiges Gewebe bildet, daß man in der That eine ſehr große Abweſenheit des Verſtandes der Spielenden, oder das ungeheuerſte Walten ſüdlich leidenſchaftlicher Verblendung einrechnen muß, um das Gewebe auch nur einen Augenblick haltbar zu finden. Wir wollen nicht unterſuchen, inwiefern auch dieſes ungeheure Intriguenſpiel, die endlichſte Endlichkeit menſchlicher Handlungsweiſe mit der ganzen Anſchauungsweiſe des Dichters zuſammenhängt, und übergehen ebenſo ſeine fabelhaften Ungenauigkeiten (wie er z. B. Gaza nach Kleinaſien verlegt, den Nil bei Babylon fließen läßt) und Anachronismen (welche der Jeſuitenſchule, die ihn bildete, nicht zum Ruhme gereichen); nur iſt zu bemerken, daß Shakespeare in dem letztern Punkte bei kleinen Verſehen oder Humoren den Karakter der Zeiten, der Länder, der Nationen ſehr richtig ſchildert, und daß auch ſeine Intriguen und Verwickelungen einen bedeutſamen Eindruck machen, beſonders ſeine Komödie der Irrungen, welche in dem Zauberſchein, worin ſie die Stadt Epheſus erblicken läßt, einen lebendigen Commentar zu dem Bilde derſelben Stadt in der Apoſtelgeſchichte (18, 13 ff.) bildet. Was die Ereigniſſe und Ausgänge anlangt, ſo bleibt Kalderon in den Dualismus verſtrickt, nach welchem ſich fataliſtiſche Momente mit abſtrakten oder leidenſchaftlichen Willensbeſtimmungen kreuzen (die erſteren z. B. vorwaltend in dem »Maler ſeiner Schande« und dem Richter von Balamea). Die Momente des Geſchicks und der Selbſtbewegung bilden dagegen bei Shakespeare eine lebendige Einheit. Shakespeare räumt mit ſeinen Schelmen in der Regel rein auf, bei Kalderon gehen Viele frei aus, wenn ſie nicht ſeine beſtimmten Satzungen gebrochen haben. Vielfach werden bei dem Letzteren das Duell und der Ehrenpunkt eine Nöthigung zur Ehe, während doch die Liebe ſattſam vorhanden iſt, und die einfachſte Bewerbung hinreichte. Den Gegenſatz tragiſcher Momente, welche uns auf der einen Seite die Vollziehung einer rächenden Satzung zeichnen, auf der andern das erſchütterndſte lebendige Walten der Gerechtigkeit Gottes, wollen wir nur nennen. In Beziehung auf die Form endlich iſt hervorzuheben, daß ſie bei Shakespeare ſo recht eigentlich aus dem Kern ſeiner dramatiſchen Geſchichte erwächst, während ſie bei Kalderon mehr als eine ſich zu dem Gegenſtande äußerlich verhaltende, umgelegte Pracht erſcheint. Der Spanier hat dabei allerdings drei bis ſechs glanzvolle Bilder, wo der Britte Eins bis Zwei hat; aber dieſe letztern ſpringen dann auch aus der Idee der Sache hervor, und äußern die vollſte Wirkung. Dort ringt die feſtliche Phraſe und der höfiſche Weltton mit der Naivetät; hier ſpricht das lebendige Zeitalter ſelbſt, wenn auch vielfach nach oben noch etwas manirirt, nach unten noch etwas roh. Nun aber bringen wir in Anſchlag, daß Shakespeare als Perſönlichkeit durch ſeine aufdämmernde Weltanſchauung unendlich gehoben worden iſt; unſerem Dichter dagegen hat das potenzirte ſpaniſche Mittelalter des 17. Jahrhunderts unſäglich geſchadet. Ein urſprünglich inniges frommes Gefühl, eine reiche Phantaſie, ein zarter feſtlicher Naturſinn, ein köſtlicher heiterer Witz, ein ſchöner Verein von ſtrengem Ernſt und ſchalkiſchem Humor blickt uns aus der ſchweren romantiſchen Verpuzzung an, freilich mehr rührend als erhebend, denn der prieſterliche Dichter gibt uns keine Zeugniſſe von prophetiſchem höherem Beruf; er blieb gefeſſelt von dem unheimlichen Weltglanz ſeiner Zeit und des ſpaniſchen Hofes zur Zeit Philipps IV. ſelbſt. Und daher gibt es wohl auch noch eine höhere Romantik als diejenige, welche man in Kalderon in der vollendetſten Weiſe repräſentirt ſieht.

Eine vollſtändige Ausgabe der Schauſpiele Kalderons erſchien zu Madrid (1760—1763, 9 Bde. in 4.). Eine neue kritiſche Ausgabe begann Keil (Leipzig 1820—23). Doch erſchienen nur 3 Bde., enthaltend 30 Komedias. Eine andere Ausgabe in 4 Bdn.

Digitized by Google

beendete derselbe Leipzig 1830. A. W. Schlegel besorgte in seinem »Spanischen Theater« 2 Bde. (Berlin 1803) einzelne Stücke. Gries übersetzte eine Auswahl von Kalderon'schen Stücken, welche zuerst in 7 Bänden erschien (Berlin 1815—26), dann in 8 Bdn., 1840—41. Unter den sonstigen Uebersetzern ist v. der Malsburg hervorzuheben (Leipzig. 6 Bände 1819—25). Jos. Freih. v. Eichendorff gab eine Auswahl der geistlichen Schauspiele Kalderons heraus in 2 Bänden (Stuttgart, Cotta, 1846. 53). Literaturgeschichtlich ist über den Dichter besonders verhandelt worden in Bouterwecks Geschichte der Poesie und Beredtsamkeit (12 Bde. in der Abtheilung: spanische Literatur), v. A. W. Schlegel in seinem Vorwort zu dem spanischen Theater, und in den Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur (s. 14 Vorl.). Die bedeutendsten monographischen Werke über die spanische Literatur, welche ausführlich von Kalderon handeln, sind die oben angeführten: von Schack, Geschichte der dramatischen Literatur und Kunst, 3 Bde. (Berlin 1845, s. 3 Bd.); und G. Ticknor, Geschichte der schönen Literatur in Spanien. Deutsch mit Zusätzen von N. H. Julius, 2 Bde. Leipzig, Brockhaus, 1852 (s. 2. Bd.).

J. P. Lange.

Kaleb (כָּלֵב) war der Sohn des Jephunne aus dem Stamme Juda, 4 Mos. 13, 6. und erscheint als Haupt oder Fürst einer der Abtheilungen dieses Stammes, in welcher Eigenschaft er z. B. für die Landesvertheilung Kanaans von Mose ausgewählt wurde, 4 Mos. 34, 19. Anderwärts (4 Mos. 32, 12. Jos. 14, 6. 14.) wird er aber ein Kenizziter (קְנִזִּי) genannt oder sonst mit den Nachkommen des Kenas in den engsten Zusammenhang gebracht (Jos. 15, 17.). Beide Angaben lassen sich nur durch die Annahme vereinigen, daß derjenige Theil des Stammes Juda, an dessen Spitze Kaleb stand, sich mit den im südlichen Palästina wohnenden Kenizziten (s. d. Art.) so stark vermischt hatte, daß er ihnen zugezählt und daher Kaleb selbst ein Kenizzite genannt werden konnte. Einen Beweis solcher Vermischung gibt eben Richt. 1, 13 ff., welche Erzählung die sonst befremdende Erscheinung erklärt, daß die Kenizziten den Landstrich mit den zwei Brunnen im Gebiete Kalebs besaßen. Nach anderer Auffassung der Stammes- und Volksverhältnisse konnten aber die Kenizziten auch dem Kaleb untergeordnet werden, in welchem Sinne es zu verstehen seyn wird, wenn 1 Chr. 4, 15. Kenaz als Enkel Kalebs erscheint, während Richt. 1, 13. Othniel, der Sohn des Kenaz (Richt. 3, 9. 1 Chr. 4, 13.), der jüngere Bruder Kalebs heißt und dessen Tochter Achsa zum Weibe erhält zum Lohne für die bei Eroberung des Stammgebietes geleisteten Dienste (s. Bd. III, 662 unter: Ehe). 1 Chr. 2, 18 ff. werden drei Söhne Kalebs aufgezählt, dann drei weitere Glieder und endlich noch drei Nachkommen des Chezron ihm beigeordnet; 2, 42 ff. wird dann — nach Bertheau's scharfsinniger Vermuthung — in genealogischer Form ein Theil des Gebietes Kalebs beschrieben, der in vier Distrikte zerfällt, während weiter 2, 50 ff. eine andere Reihe von Nachkommen Kalebs, von seinem Sohne Chur ausgehend, ebenfalls mit geographischer Bedeutung der Namen, angegeben wird. Die Kürze dieser genealogischen Reihen läßt freilich im Einzelnen noch Manches dunkel, doch hat Bertheau den Sinn derselben im Ganzen gewiß richtig getroffen. — Von Kaleb selber wird uns übrigens Folgendes erzählt: als einer der von Mose in's Land Kanaan abgesendeten Kundschafter ermuthigte er nach seiner Rückkehr das Volk, den Angriff zu wagen, 4 Mos. 13, 6. 30; 14, 6 f. Dieser bewährten Treue wegen wurde er — außer Josua der einzige der aus Aegypten ausgezogenen Israeliten — gewürdigt, das Land der Verheißung zu betreten (4 Mos. 14, 24. 38.; 26, 65. 5 Mos. 1, 36. 1 Makk. 2, 56.) und erhielt in demselben einen eigenen Landstrich zum bleibenden Besitzthum, nämlich die Stadt Hebron mit Umgegend, aus welcher er zuvor die gefürchteten Enakiter (s. Bd. III, S. 789) vertreiben mußte, wie er denn überhaupt mit seinen Verwandten und Sippen bei Eroberung des Landes unter den Ersten voranging, Jos. 14, 16 ff.; 15, 13 ff. Richt. 1, 12 ff. Zwar wurde die Stadt Hebron selbst später den Priestern zugetheilt, aber Kaleb behielt das Wichtigste, nämlich die Felder und Dörfer, die zu der Stadt gehörten, Jos. 21, 11 f. Und so finden wir noch zu Davids Zeiten den Bezirk Kalebs im Süden des Landes als

Digitized by Google

einen besondern Kreis des Stammes Juda erwähnt; 1 Sam. 30, 14. und 25, 3. wird der in dortiger Gegend seßhafte Nabal ein Kalebite genannt, die Benennung »Kaleb-Ephratha,« 1 Chr. 2, 24. läßt auch schließen, daß sich sein Gebiet noch weiter nördlich bis gegen Bethlehem ausdehnte.

Vgl. Ewald, Gesch. Isr. I. S. 298. 430; II. S. 288 ff. (1. Ausg.).; v. Lengerke, Kenaan I. S. 204. 309 f. Not. 563 f.; 647 ff.; Bertheau, Comment. z. B. d. Richter S. 20 ff. u. z. BB. d. Chronik S. 18 ff.; Winer, R.W.B. I, 207 f. 654. Rüetschi.

Kalender. Der christliche Kalender (mit dem wir es in diesem Artikel nur zu thun haben), wie er jetzt in Gebrauch ist und für jedes Jahr besonders aufgestellt wird, besteht aus einem Verzeichniß aller Tage des Jahres, nach Monaten und Wochen, mit Angabe sowohl der Fest- und Feiertage, als der Erscheinungen an Sonne, Mond und Planeten: wozu noch Angaben theils auf das bürgerliche Leben bezüglich, zuweilen auch aus der Geschichte zu kommen pflegen. Diese Zugaben, wie auch den rein astronomischen Inhalt lassen wir bei Seite. Das theologische Interesse, in welchem er hier zur Sprache kommt, bezieht sich nur auf den kirchlichen Bestandtheil, das Fest- und Heiligenverzeichniß; weil aber die Festordnung mit der Zeitordnung zusammenhängt, so ist dies letztere mit zu berücksichtigen: zumal da der Kalender, nach diesen wesentlichen Bestandtheilen, dem chronologischen und liturgischen, aus der Kirche hervorgegangen und das ganze Mittelalter hindurch in deren Händen geblieben ist.

Ursprung des christlichen Kalenders. Der Kalender stammt nämlich aus dem christlichen Alterthum, nur mit dem Unterschied, daß er ursprünglich nicht für jedes Jahr besonders, sondern in seiner allgemeinen Fassung, für alle Jahre gültig, aufgestellt wurde. Das christliche Alterthum aber hat die Form des Kalenders aus dem klassischen Alterthum, von Griechen und Römern empfangen.

Insbesondere von den Römern, von denen her auch zahlreiche Kalendarien oder Bruchstücke derselben noch erhalten sind, welche zu öffentlichem Gebrauch gedient haben, sey es daß sie nur locale Geltung hatten, oder einen größern Bezirk, eine Stadt, eine Provinz, ein ganzes Land umfaßten. Sie enthalten theils einige astronomische Angaben (womit die Kalender der Griechen reichlicher ausgestattet sind), theils den Ansatz religiöser Feste und bürgerlicher Festlichkeiten, die entweder eine religiöse Anknüpfung haben, wie manche öffentliche Spiele, oder einen geschichtlichen Anlaß, wie die Feier von Siegesfesten, u. a. m. Sehr merkwürdig ist es nun in zwei Kalendern aus der Mitte des 4. und 5. Jahrhunderts, welche ganz dies Gepräge haben, christliche Bestandtheile zu finden: wodurch der Uebergang der alterthümlichen Einrichtung zu christlichem Gebrauch augenscheinlich wird. Der eine ist ein Kalender, der zur Zeit Constantins II. in Rom verfaßt, von dem Kalligraphen Furius Dionysius Filocalus geschrieben und in einem chronographischen Sammelwerk vom J. 354 auf uns gekommen ist, herausgegeben unter andern bei *Kollar*, Annal. Vindobon. Vol. I. p. 961 sqq. Derselbe erscheint, abgesehn von seinen astronomischen und astrologischen Angaben, als eine Ueberarbeitung des alten heidnischen Kalenders, aus dem, unter Beibehaltung seiner übrigen Festangaben, die eigentlichen Opfer- und Tempelfeste weggelassen sind, ohne daß schon christliche Feste aufgenommen wären. Doch enthält er eine christliche Spur in der Aneignung der christlichen Woche, die neben der heidnisch-römischen aufgeführt wird. Es wird nämlich das Jahr, anfangend vom 1. Jan., einestheils durch die Buchstaben A—h in steter Wiederkehr von 8 zu 8 Tagen, anderntheils durch die Buchstaben A—g ebenso von 7 zu 7 Tagen eingetheilt: das erstere nach der heidnisch-römischen, das andere nach der christlichen Wochenrechnung. Also hat diese, ohne schon die römischen Nundinen verdrängen zu können, hier Aufnahme gefunden, nachdem Kaiser Constantin im J. 321 mit der Sonntagsfeier die christliche Wochenrechnung gesetzlich sanktionirt hatte. Der andere ist ein Kalender, der unter Kaiser Valentinian III. im Jahr 448 verfaßt ist durch den Polemeus Silvius; herausgegeben von den Bollandisten Acta Sanct. Jun. T. VII. p. 176 seqq. Er ist gleichfalls noch ganz nach heidnisch-römischer Art angelegt; enthält aber zum

Digitized by Google

erstenmal christliche Fest- und Feiertage, obwohl in sehr geringer Zahl, nämlich vier Feste Christi und sechs Gedächtnißtage von Märtyrern. — Hingegen der älteste rein christliche, nur theilweise erhaltene Kalender ist ein gothischer, der wahrscheinlich noch im vierten Jahrhundert in Thracien entstanden ist; das Bruchstück von 38 Tagen (der November und das Ende des vorhergehenden Monats) hat sieben Tage mit Heiligennamen besetzt, zwei mit Namen aus dem neuen Testament, drei aus der allgemeinen Kirche, zwei von den Gothen; abgedruckt bei *Mai*, Script. vet. nov. Collect. T. V. P. 1. p. 66—68. *de Gabelentz et Loebe*, Ulfilas Vol. II. P. 1. p. XVII. seq. s. dazu Krafft, Kirchengeschichte der germanischen Völker Bd. I. Abth. 1. S. 371. 385—387.

Das ist also in der Form des römischen Kalenders ein christlicher Inhalt; doch gab es schon zuvor solche Verzeichnisse von Heiligentagen, die nach dem Datum der Feier geordnet waren, ohne aber in einen vollständigen Kalender eingetragen zu seyn. Das älteste Verzeichniß dieser Art ist ein römisches aus der Mitte des vierten Jahrhunderts, das gleichfalls in dem schon gedachten chronographischen Sammelwerk erhalten ist: es besteht aus einem Verzeichniß römischer Bischöfe, zwölf an der Zahl, und einem Verzeichniß von Märtyrern an 24 Tagen, unter denen aber ein Fest Christi, das seiner Geburt, und ein Fest des Petrus, seine Stuhlfeier am 22. Febr., sich befinden, alle übrigen sind wirkliche Märtyrerfeste und zwar fast durchgängig einheimischen Ursprungs. Demnächst ist ein ähnliches Festverzeichniß der Kirche von Carthago auf uns gekommen, welches Bischöfe und Märtyrer, auch mehrentheils einheimische Namen, umfaßt und wahrscheinlich dem Ende des fünften Jahrhunderts angehört. Die Verzeichnisse der letzterwähnten Art, von der wir schon aus dem dritten Jahrhundert Nachricht haben, enthalten also die eigenthümlich christliche Grundlage, woraus sowohl die Kalender als auch durch Erweiterung derselben die Martyrologien hervorgegangen sind. — Näheres über diese ältesten Kalender und Festverzeichnisse gibt meine Abhandlung über den Ursprung der christlichen Kalendarien, vor dem K. preußischen Staatskalender für 1855 S. 6—25.

Die mittelalterlichen Kalendarien. Da ursprünglich das Gedächtniß der Märtyrer vornehmlich nur an dem Ort, wo sie gelitten hatten, gefeiert wurde, so hatte jede Gemeinde ihr besonderes Festverzeichniß, also auch ihren eigenen Kalender. Und so blieb es auch später, als ein mannichfacher Austausch der Namen von statten ging und insbesondere im Abendlande das römische Festverzeichniß und Kalendarium zu großer Verbreitung gelangte: denn neben den allgemein verehrten Heiligen fanden sich in den einzelnen Ländern und Diöcesen immerhin Heilige, die nur einen localen Cultus hatten. Bei dieser Mannigfaltigkeit der mittelalterlichen Kalender und bei ihrem allgemeinen kirchlichen Bedarf sind dieselben in sehr großer Zahl auf uns gekommen und eine wichtige Quelle für die Geschichte des Cultus. Zwar bis zum 8. Jahrh. fehlt es sehr daran: doch läßt sich dieser Mangel auf verschiedene Weise ersetzen, namentlich durch die Sakramentarien, aus denen die betreffenden Festverzeichnisse sich unmittelbar ergeben. Viele von jenen Kalendern sind publicirt; noch mehr sind handschriftlich vorhanden, da sehr häufig den Handschriften liturgischer Bücher, auch den Handschriften der Bibel, namentlich des Psalters ein Kalender vorgesetzt ist. Alle diese Kalendarien sind keineswegs auf einzelne Jahre gestellt, sondern allgemein gültig; sie pflegen aber mit dem Hülfsmittel versehen zu seyn, um für jedes Jahr die beweglichen Feste, zunächst das Osterdatum, abzuleiten: dadurch unterscheiden sie sich nämlich von den vorhergenannten Kalendern, daß sie nicht allein die Buchstaben A—G stets wiederkehrend mit dem Anfang vom 1. Jan. für die Berechnung der Wochentage enthalten, sondern auch die Zahlen I—XIX zur Bezeichnung aller Neumonde, die jedesmal in dem sovielten Jahre des 19jährigen Cyklus an demjenigen Monatstage eintreffen, welchem diese Zahl beigesetzt ist. Einen Monatskalender mit einem solchen Buchstaben- und Zahlen-Verzeichniß nennt man einen immerwährenden (julianischen) Kalender: denn mittelst desselben findet man für jedes beliebige Jahr, sobald man dessen Sonntagsbuchstaben nebst der Ziffer des 19jährigen Cyklus kennt, den Wochentag jedes Datums und alle Neumonde das Jahr hindurch. Aus dem

Digitized by Google

letztern folgt sogleich das Datum des Frühlingsvollmonds, und daraus, nach Bestimmung seines Wochentags mittels des Sonntagsbuchstabens, das Datum des Osterfestes. Anleitung zu dieser Berechnung gibt das chronologische Hauptwerk des frühern Mittelalters von Beda, de ratione temporum, so wie viele andere Computisten, s. meine Kirchenrechnung, Berlin, 1841. S. VI. ff. Nicht selten ist auch den Kalendern eine Ostertafel für eine Reihe von Jahren beigefügt.

Von den zahlreichen Kalendarien des Mittelalters verdienen einige hervorgehoben zu werden, die eine gelehrte Bearbeitung erhalten haben. Von den griechischen ein Kalender aus Constantinopel, wahrscheinlich aus dem 8. Jahrh., der Regierung des Kaisers Constantin Kopronymus, der zugleich die Angabe der evangelischen Lectionen enthält; unter dem Namen *Μηνολόγιον τῶν ἐναγγελίων ἑορταστικὸν* sive Kalendarium ecclesiae Constantinopolitanae ist er aus einer Handschrift der Bibliothek Albani herausgegeben von Morcelli, Rom. 1788. 2 Vol. 4. Von den lateinischen vor allem ein Kalender— eigentlich nur ein Festverzeichniß, ohne den vollständigen Monatskalender — aus Rom, wie es scheint in der ersten Hälfte des 8. Jahrh., nämlich zwischen Gregor II. und Gregor III. verfaßt, mit Angabe der römischen Stationen (soweit darin die Feste gefeiert wurden) und der evangelischen Lectionen; aus einer mit Gold geschriebenen Handschrift des Klosters der Genovefa zu Paris ist er herausgegeben von Fronto, Par. 1652, und daraus in dessen Epistolae et Dissertationes ecclesiasticae, Veron. 1733. 8. p. 107—233. Ferner ein marmorner Kalender aus Neapel, der wahrscheinlich zwischen 840 und 850 durch Bischof Johannes IV. angewendet und in der Kirche S. Giovanni maggiore aufgestellt ist, wo er im Jahre 1742 gefunden wurde; herausgegeben von *Mazochi*, In vetus marmoreum S. Neapolit. ecclesiae Kalendarium Commentarius. Neapoli 1744, 3 Bde. 4. und gleichzeitig von *d'Anfora*, Il vetusto Calendario Napoletano con varie note illustrato. Napoli 1744, 9 Theile 4., von denen der erstere nur die sechs ersten, der andere die neun ersten Monate commentirt hat; den bloßen Text gibt auch *Mai*, Script. vet. nov. Collect. Vol. V. p. 58—65.

Bemerkenswerth ist dann gegen Ausgang des Mittelalters die Uebertragung des Kalenders, der im Abendlande bis dahin fast durchgängig lateinisch abgefaßt erscheint, in die Landessprachen. Nur im Angelsächsischen findet sich schon vor Ablauf des 10. Jahrh. ein metrisches Kalendarium, welches zum Schluß auf die Auctorität des Königs der Sachsen sich beruft, der die Beobachtung dieser Festzeiten in Britannien gebietet; mitgetheilt aus einer Cottonianischen Handschrift von *Hickesius*, Ling. vet. septentr. thesaur. P. I. (Antiq. liter. septentr. Lib. I.) p. 203—207. Aus dem 13. Jahrh. ist ein französischer Kalender in der K. Bibliothek zu Paris (Anc. cat. 194 f. *Paris*, Les mss. franc. de la bibl. du roi T. VI. p. 165 n. 7190.). Deutsche Kalender kommen nicht vor dem 14. Jahrh. vor, aus welchem eine ganze Anzahl erhalten ist: namentlich einer in der K. Bibliothek zu Berlin (Libr. pictur. A. 92.), drei in der K. Bibliothek zu Wien (Hoffmann, Verzeichn. der altd. Hdschr. der K. Hofbibl. zu Wien S. 272. 353.), einer in der Univ.-Bibliothek zu Gießen (Wigand in Haupt's Zeitschr. für deutsches Alterth. Bd. VI. S. 484), einer in der K. Bibliothek zu Brüssel (*Warzée*, Recln bibl. sur les Almanachs Belges p. 174 n. 5.), einer in der K. Bibliothek zu Kopenhagen: der letzte, aus der Gegend des Mittelrheins, ist herausg. von Liliencron in Haupt's Zeitschr. a. a. O. S. 349—369.

Die handschriftlichen Kalendarien sind häufig mit Miniaturmalereien geschmückt, und zwar sind ganz gewöhnlich die entsprechenden Thierkreisbilder den Monaten beigesetzt; nicht selten sind deren Beschäftigungen vorgestellt, ländliche und häusliche Arbeiten oder Zustände, wie sie jedem karakteristisch sind, — aber auch Ereignisse der evangelischen Geschichte, so wie die Apostel und andere Heilige, die in den jedesmaligen Monat fallen. Hauptdenkmäler dieser Art aus dem Ende des 15. Jahrh. sind das Gebetbuch der Anna von Bretagne, Gemahlin Ludwigs XII., in der K. Bibliothek zu Paris und ein Gebetbuch in der Bibliothek des Arsenals. Vergl. meine Mythologie und Symbol. der christl. Kunst I, 2. S. 288; 23 f. 230. 383.

Digitized by Google

Endlich iſt noch ein ruſſiſcher Kalender zu erwähnen, auf Holz gemalt, in Geſtalt eines griechiſchen Kreuzes, der muthmaßlich der zweiten Hälfte des 17. Jahrh. angehörte, in der vaticaniſchen Bibliothek, bekannt unter dem Namen der capponiſchen Tafeln, als ein Geſchenk der Marcheſe Capponi: die vier Kreuzesarme enthalten den vollſtändigen Monats-Kalender, die Tafel in der Mitte die beweglichen Feiertage und zwar vom vierten Sonntage vor den Faſten bis zum Sonntage nach Pfingſten; jeder Tag hat ſein Bild mit dem darüber geſchriebenen Namen des Heiligen oder des Sonntags in ſlaviſcher Sprache. Dieſer Kalender iſt mit Abbildungen und Commentar herausgegeben von Nic. Carm. Falconius (Rom 1755 kl. Fol.), und in demſelben Jahr von Joſ. Sim. Aſſemanni. Der letztere hatte ein umfaſſendes Werk unternommen: *Kalendaria ecclesiae universae* praemissis uniuscujusque ecclesiae originibus, wovon ſechs Bände erſchienen ſind mit dem beſondern Titel: Kalendaria ecclesiae Slavicae sive Graeco-Moschae Rom 1755 4.): da nun die vier erſten Bände mit dem Urſprunge der ſlaviſchen Kirchen ſich beſchäftigen, ſo bringt er es im Ganzen nicht weiter, als zum Abdruck jenes ruſſiſchen Kalenders mit ausführlichem Commentar im 5. und 6. Bande.

Die erſten gedruckten Kalender. Dieſe haben natürlich ganz die Einrichtung der handſchriftlichen und ſind ebenſo noch allgemein, für jedes Jahr paſſend, ausgeſtellt. Die früheſten ſind in Holz geſchnitten und in Kupfer geſtochen; nämlich der Kalender des Johannes de Gamundia, wo nur der Mond-Umlauf hinzugekommen iſt nebſt der monatlichen Tages- und Nachtlänge (vom J. 1439), in Holzdruck herausgegeben im J. 1468, neuerdings mittelſt deſſelben Holzſtocks, der noch vorhanden iſt, wiederholt, bei Becker, Holzſchn. alter deutſcher Meiſter, Gotha 1810. Liefr. II. Kl. A.Bl. 17. und bei Falkenſtein, Geſch. der Buchdruckerkunſt, Leipz. 1840 zu S. 53 f.; und der Kalender des Sandeo Botticelli v. J. 1465, in Kupferſtich erſchienen mit einer Folge von Planeten-Blättern, die vollſtändig im brittiſchen Muſeum ſich findet (das erſte Blatt mit dem Kalender iſt auch in dem K. Kupferſtichkabinet zu Berlin). — Darauf erfolgt der erſte Druck eines Kalenders für beſtimmte Jahre nach der Bearbeitung des Johannes Regiomontanus zu Nürnberg im Jahr 1475, eine deutſche und eine lateiniſche Ausgabe, und oft widerholt: der Kalender iſt nämlich unmittelbar für die Jahre 1475, 1494 und 1513, als die erſten Jahre einer dreimaligen 19jährigen Periode, geſtellt, doch ſo, daß daraus die Data für die übrigen Jahre derſelben abgeleitet werden können, alſo reicht er von 1475—1531. Aber dieſe Spezialiſirung bezieht ſich nur auf den aſtronomiſchen Beſtandtheil, auf Beſtimmungen für Mond und Sonne; der Kirchen-Kalender iſt noch in ſeiner Allgemeinheit verblieben: er enthält mithin außer den Buchſtaben A—G für den Wochenkreis nur die Heiligennamen und zwar nach älterer Weiſe an einer beſchränkten Zahl von Tagen, nicht aber die Eintheilung in Wochen und die beweglichen Feſte. — So behalten auch noch die erſten eigentlichen Volkskalender die frühere Einrichtung bei, die jedoch faſt an allen Tagen mit Heiligennamen beſetzt ſind: wie die Kalender von Augsburg 1481, 1483, 1495, Erfurt 1505 und Zürich 1508. Erſt nach der Mitte des 16. Jahrh. kommen Kalender für ein beſtimmtes Jahr, nämlich mit der demſelben angepaßten Wochen- und Feſtordnung, zu allgemeinerem Gebrauch.

Die gregorianiſche Kalenderreformation. In ſolchen Kalendern iſt alſo auch das Oſterfeſt mit den übrigen beweglichen Feſten, wie ſie jährlich verſchieden eintreffen, aufgezeichnet. Aber die Methode, nach der jenes Feſt bisher berechnet wurde, hatte ſich längſt als unzureichend erwieſen, wenn daſſelbe nach der urſprünglichen Regel beobachtet werden ſollte. Daher ſchon manche Verſuche gemacht waren, die Kirchenrechnung zu verbeſſern, bis dieſe Verbeſſerung im letzten Viertel des 16. Jahrh. zu Stande kam.

Für die Beobachtung des Oſterfeſtes war nämlich in der alexandriniſchen Kirche ſeit der zweiten Hälfte des 3. Jahrh. die Regel angenommen, und von dem Niceniſchen Concil, indem es dieſer Kirche die Berechnung des Oſterfeſtes übertrug, ſtillſchweigend beſtätigt: daß daſſelbe anzuſetzen ſey am Sonntag nach dem Frühlingsvollmond, das heißt demjenigen, der am Tage der Frühlingsnachtgleiche ſelbſt oder zunächſt nach derſelben

Digitized by Google

eintrifft; und daß als Datum dieſer Nachtgleiche der 21. März feſtzuhalten, der Vollmond aber nach einem 19jährigen Cyklus zu berechnen ſey. Dieſe Regel und Rechnungs-Methode fand durch Abt Dionyſius auch im Abendlande, jedoch in England erſt durch Beda allgemeine Anerkennung. Den Geiſtlichen wurde zur Pflicht gemacht, den Computus zu erlernen. Und ſo wurde Jahrhunderte lang ohne Bedenken das Oſterfeſt berechnet und beobachtet.

Aber die alexandriniſche Methode litt an zwei Fehlern, die im Lauf der Zeiten nicht verborgen bleiben konnten. Erſtens indem ſie die Frühlingsnachtgleiche am 21. März annahm, ſchloß ſie ſich an die julianiſche Jahrform und Schaltordnung an: wonach die Länge des Jahres zu $365^1/_4$ Tagen angenommen, demnach alle vier Jahre ein Tag eingeſchaltet wurde. Das Jahr iſt aber in der Wirklichkeit um mehr als 11 Minuten kleiner, was alle 128 Jahre einen Tag ausmacht, der alſo zu viel eingeſchaltet wurde. Zweitens indem ſie den Frühlingsvollmond nach dem 19jährigen Cyklus von 235 Monaten berechnete, nahm ſie dieſe zu $19 \times 365^1/_4 = 6939^3/_4$ Tagen. Aber dieſer Cyklus von Monaten iſt in der Wirklichkeit um mehr als eine Stunde kürzer, was etwa alle 310 Jahre einen Tag ausmacht, um den alſo der Vollmond zu ſpät angeſetzt wurde. So war denn eine Rechnung, die im chriſtlichen Alterthum mit dem Himmel, das heißt mit dem Sonnenjahr und der Mondphaſe, geſtimmt hatte, im 13. Jahrh. längſt nicht mehr richtig. Aber erſt in dieſem wurde man auf die Fehler aufmerkſam: den Wendepunkt bezeichnet als erſter Vorläufer der Kalenderreformation der Computus eines Ungenannten vom J. 1223, der größtentheils bei Vincentius Bellovacenſis erhalten iſt; worauf dieſe Frage im Abendlande ein ſtehender Artikel wird. Auch bei den Griechen kam ſie zur Sprache: der Mönch Iſaak Aepyrus ſchrieb im J. 1372 über die Sonnen- und Mondcykeln und was damit zuſammenhängt, worin er einen eigenen Abſchnitt hat (c. 16.) *περὶ τῆς τοῦ πάσχα διορθώσεως, ἄλλως, περὶ τῆς τοῦ κανονίου ἀφαιρέσεως* (in Petav Uranolog. p. 204 sq.). Im 15. Jahrhundert kam die Verbeſſerung des Kalenders auch auf den großen Concilien des Abendlandes in Anregung. An das Koſtnitzer Concil (1414) richtete Peter d'Ailly ſeine Exhortatio super kalendarii correctione; und dem Baſeler Concil legte Nikolaus von Cuſa im J. 1436 ſeine Tractatus de reparatione calendarii vor (in ſeinen Opp. Basil. 1565 fol. p. 1155—1167). Beide bezeichnen den Zuſtand des Kalenders als ein ſchweres Aergerniß der Kirche, dem unverzüglich Abhülfe geſchafft werden müſſe; der letztere ſchlug vor, im J. 1439 die Verbeſſerung eintreten zu laſſen. Aber erſt durch Pabſt Gregor XIII., dem das Tridentiner Concil die Kalenderverbeſſerung aufgetragen hatte, kam ſie im J. 1582 zur Ausführung. Den Plan dazu, der von Aloyſius Cilius in ſeinem Compendium novae rationis restituendi calendarium entworfen war, ließ er durch eine zu Rom niedergeſetzte Commiſſion feſtſtellen. Worauf er durch die Bulle vom 24. Februar 1582 dieſen verbeſſerten Kalender, den nach ihm benannten Gregorianiſchen, einführte.

Der Zweck der Verbeſſerung ging dahin, einestheils die Regulirung des Oſterfeſtes in Beziehung auf den Sonnen- und Mondlauf, alſo die Jahrform und den Mondcyklus wieder auf den Stand zur Zeit der nach der Abſicht des Niceniſchen Concils zurückzuführen; anderntheils durch Verbeſſerung derſelben auch für die Zukunft die Verſchiebung der Frühlingsnachtgleiche und des Frühlingsvollmonds zu verhüten. In erſterer Beziehung, um die Frühlingsnachtgleiche auf den 21. März zurückzuführen, wurde beſtimmt, daß 10 Tage aus dem Kalender wegfallen und zwar auf den 4. Oktober der 15. folgen ſolle; ferner zur Berichtigung des Frühlingsvollmonds wurden in dem Mondcyklus die Neumonde um drei Tage zurückgeſetzt, und zwar in dem erſten ſo berichtigten Jahr des Cyclus der erſte Neumond vom 3. Januar auf den vorhergehenden 31. December. Sodann um dies Verhältniß zu fixiren, wurde zwar die julianiſche Schaltordnung und der 19jährige Mondcyklus jedesmal ein Jahrhundert hindurch beibehalten; aber für jedes Secularjahr eine Correction angeordnet in der Art, daß der Schalttag in vier Jahrhunderten dreimal weggelaſſen, und daß der Neumond in 25 Jahrhunderten achtmal

Digitized by Google

(nämlich siebenmal nach je 300 Jahren und das achtemal nach 400 Jahren) um einen Tag zurückgesetzt werde. Zur Durchführung dieser Correction im Mondcyklus wurde die Epaktenrechnung, das ist die Berechnung nach dem Alter, welches der Mond am ersten Januar hat, eingeführt. Das ist das Wesentliche an der Sache. Ausführliche Rechenschaft und Anleitung wurde von einem Mitgliede jener Commission, dem Christoph Clavius, einem deutschen Jesuiten aus Bamberg, gegeben in seinem Werk Romani Calendarii a Gregorio XIII. P. M. restituti explicatio, Clementis VIII. jussu edita. Rom. 1603 fol. Es fehlt nicht an neueren Bearbeitungen, aus denen die von *Delambre*, Hist. de l'astron. moderne T. I. Par. 1821. 4. p. 1—84, und von Ideler, Handb. d. Chronol. Bd. II. S. 301—321 hervorgehoben werden mögen.

Der Kalender neuen Styls und der Festkalender der Protestanten. Die gregorianische Kalenderverbesserung fand in den katholischen Staaten entweder sogleich oder bald darauf Eingang, nicht aber bei den Protestanten. Namentlich erklärten sich die evangelischen Stände Deutschlands gegen diese Reformation; einestheils weil sie von Rom kam und der Pabst bei der Einführung derselben die Formel mandamus gebraucht hatte, wogegen man auf evangelischer Seite das politische und kirchliche Recht auf den Kalender wahren wollte; anderntheils weil der neue Kalender auch nicht genau mit dem Himmel übereinstimmte. So bestand also in Deutschland neben dem gregorianischen Kalender der alte julianische, die als neuer und alter Styl unterschieden wurden; wonach unter den beiderseitigen Religionsparteien alle beweglichen Feste in der Regel verschieden und in der Datirung der Monatstage die Anhänger des neuen Styls denen des alten (bis zum Ablauf des 17. Jahrhunderts) um 10 Tage voraus waren. Indessen mußte dieser chronologische Zwiespalt, zumal bei einer gemischten Bevölkerung große Uebelstände herbeiführen, denen zu begegnen die evangelischen Stände Deutschlands am 23. Sept. 1699 einen dritten, von beiden verschiedenen Kalender unter dem Namen eines verbesserten Kalenders einführten. Darin kamen sie in der Zeitrechnung mit dem gregorianischen Kalender überein, indem man, um die Frühlingsnachtgleiche ebenfalls auf den 21. März zurückzubringen, im J. 1700 eilf Tage ausließ, und zwar auf den 18. Februar den 1. März folgen ließ. Die Festrechnung aber, beschloßen sie, sollte weder nach dem im julianischen Kalender angenommenen dionysianischen, viel weniger nach dem gregorianischen Cyklus, sondern nach dem astronomischen Calculus eingerichtet werden. Und da es sich noch fragte, welche Tafeln und welcher Meridian der astronomischen Berechnung zum Grunde gelegt werden sollten, so erging unter dem 20. Jan. 1700 der Beschluß: es solle die Zeit der Frühlingsnachtgleiche sowie der wahre Ostervollmond berechnet werden nach dem Meridian von Uraniburg (der ehemaligen Sternwarte Tycho Brahe's) und bis auf weiteres nach den bisher fast durchgehends gebrauchten rudolphinischen Tafeln Keppler's.

Diese prinzipielle Verschiedenheit indessen wird für's Erste nicht bemerkbar, da in der Regel aus der astronomischen Berechnung dasselbe Osterdatum hervorging als aus der gregorianisch-cyklischen. Ein Unterschied in dem Datum ergab sich zuerst im J. 1724, in welchem das Fest nach der letztern auf den 16. April, nach der erstern auf den 9. April traf. Die Evangelischen blieben natürlich bei dem den Grundsätzen ihrer Festrechnung entsprechenden Osterdatum stehen. Dies führte aber zu gefährlichen Verwickelungen, da die Katholischen wegen der Uebereinstimmung beider Kalender seit 1700 in dem Mißverständniß befangen waren, als seyen die Evangelischen (im J. 1699) dem gregorianischen Kalender beigetreten; so daß jenen das Beharren der Evangelischen bei der ihnen eigenen Osterrechnung als einseitige Neuerung erschien. Namentlich kam es auf dem Reichskammergericht wegen der doppelten Ferien, die in Folge dieser Differenz wieder hätten eintreten müssen, von dem katholischen Theil aber nicht anerkannt wurden, zu den ärgerlichsten Auftritten und zu schwerer Bedrohung der evangelischen Assessoren; auch in katholisch regierten Territorien zu Bedrückung und Verfolgung der Protestanten, namentlich in der Pfalz, wo der Kurfürst seine reformirten Unterthanen nöthigte, Ostern

Digitized by Google

gleichzeitig mit den Katholiken zu feiern; dem gegenüber der König von Preußen mit Repressalien gegen seine katholischen Unterthanen einschritt. Hingegen das nächstemal, als eine solche Differenz sich ereignete, im J. 1744 kam es auf dem Reichstage unter Beobachtung der Parität zu einer Verständigung. Endlich als im J. 1788 die Differenz auf's Neue bevorstand, beseitigte das Corpus Evangelicorum dieselbe durch Verlegung des Osterfestes, wozu als Grund diente, um das Zusammentreffen mit dem jüdischen Passahfest zu vermeiden, — ein Motiv, welches auf einer falschen Auffassung einer Anordnung des Nicenischen Concils beruht. Zugleich kam bei dieser Gelegenheit die Haupt-Kalenderdifferenz in Erwägung. Es wurde derselben, hauptsächlich weil sie für Handel und Wandel unbequem war, auf Vorschlag Friedrich's des Großen von dem Corpus Evangelicorum dadurch ein Ende gemacht, daß dieses im J. 1775 den im J. 1699 errichteten verbesserten Kalender wieder aufhob und das Osterfest sammt den davon abhängigen beweglichen Festtagen gleichzeitig mit den katholischen Reichsständen (also nach der gregorianisch-cyklischen Berechnung) zu feiern beschloß. Man verlangte nur für den neuen gemeinsamen Kalender einen entsprechenden Namen. Und so wurde im folgenden Jahr der neue Kalender unter dem Namen eines allgemeinen Reichskalenders im deutschen Reich als allgemein verbindlich eingeführt. — Uebrigens hat dieselbe Differenz von acht Tagen zwischen dem astronomisch- und dem cyklisch-berechneten Datum des Osterfestes seitdem sich wiederholt in den J. 1798, 1818, 1825, 1845: das letztemal traf Ostern nach der Kirchenrechnung auf den 23. März, während es nach der astronomischen Wahrheit am 30. März hätte angesetzt werden müssen. Diese Abweichung hat mehrfach in den genannten Jahren zu Bedenken und Zweifeln über die Richtigkeit des Osterdatums geführt. Darauf bezieht sich meine Schrift: Geschichte des Osterfestes seit der Kalenderreformation, zur Beurtheilung der wider das diesjährige Osterdatum erhobenen Zweifel. Berlin, 1845.

Der evangelische Heiligen-Kalender. Die erwähnte Reform des Kalenders betraf ganz allein den chronologischen Bestandtheil desselben. Also ist der wesentlichere Inhalt des Kalenders, wenigstens der ursprünglich-christliche, das Verzeichniß von Märtyrern und andern Heiligen, dadurch nicht berührt worden. Und doch bedurfte dasselbe von protestantischer Seite noch mehr einer Reform, da unter Zeugen der Wahrheit im protestantischen Sinn (deren Gedächtniß von der Apostel Zeiten her aufrecht zu erhalten eine Angelegenheit der evangelischen Kirche ist), etwas anderes verstanden wurde, als unter Heiligen in dem ausgearteten katholischen Sinn; so daß also aus der Zahl der letztern, die in den verschiedenen Kalendern verzeichnet sind, manche Namen auszumerzen, andere (vor allem die Namen der Vorläufer der Reformation, aber auch die Namen der Reformatoren selbst, ihrer Genossen und derer, die nach ihnen Väter des Glaubens geworden sind) darin neu aufzunehmen waren. Indessen sind in Deutschland die katholischen Heiligen-Kalender nicht allein im Wesentlichen unverändert auf die protestantische Kirche übergegangen (ausgenommen, daß der Name Luthers am 10. Nov., seinem Geburtstage, vielfach Eingang gefunden hat), sondern theilweise dadurch der evangelischen Kirche noch widersprechender geworden, daß deren entschiedenste Gegner (wie Ignatius Loyola) hin und wieder Aufnahme gefunden haben. Nicht zu gedenken der Entstellung durch Sorglosigkeit und der Verfälschung durch Aufnahme willkürlicher Namen, der diese Namenverzeichnisse Jahrhunderte preisgegeben waren in den Händen von Druckern und Herausgebern, da weder von Staats wegen noch von Seite der Kirche eine Aufsicht oder ein Einfluß darauf geübt worden. — Gleichwohl war in der Reformationszeit dieser Bestandtheil des Kalenders nicht unbeachtet geblieben, namentlich hat Melanchthon darauf hingewiesen und mehrere protestantische Kirchenordnungen wollen gewisse Heiligentage beobachtet wissen.

Darum erschien es eben so sehr als ein Bedürfniß in dem gegenwärtigen Zustand des Kalenders, als nach dem Vorbild der alten Kirche und nach dem Vorgang der Reformationszeit gerechtfertigt, auf eine Umbildung und Erneuerung dieses Theils des Ka-

Digitized by Google

lenders im evangelischen Sinn, das ist zugleich der Sinn seines Ursprungs und der ältesten Kirche, hinzuarbeiten, — natürlich mit Rücksicht auf den großen geschichtlichen Gang, den die Kirche seitdem gemacht hat; so daß der Heiligen-Kalender nicht mehr, wie ursprünglich, den localen Maßstab zu nehmen, sondern die Erinnerungen der allgemeinen christlichen Kirche aller Zeiten zusammenzufassen hat. Zu dem Zweck ist von dem Unterzeichneten der Entwurf eines verbesserten evangelischen Kalenders aufgestellt und der öffentlichen Prüfung empfohlen, nach welcher durch die Organe unserer Kirche die Angelegenheit zum Abschluß wird gelangen können. Um aber diese Erneuerung des Kalenders in der Gemeinde fruchtbar zu machen, ist es unternommen für die sämmtlichen Namen des verbesserten evangelischen Kalenders Lebensbilder, kurz und populär, jedoch aus den ersten Quellen geschöpft, herzustellen, deren bisher in den sieben Jahrgängen des Evangelischen Kalenders (1850—1856; der erste Jahrg. in zweiter Aufl. 1853) 170, einschließlich der Schilderungen zweier Festepochen aus dem Leben des Herrn von 76 Mitarbeitern mitgetheilt sind. In diesen Jahrgängen ist der Entwurf des verb. evang. Kalenders unverändert abgedruckt. Die Motive desselben sind vorläufig gegeben in der Einleitung der beiden ersten Jahrgänge, für 1850 und 1851, sowie in meiner Schrift: die Verbesserung des evang. Kalenders, zwei Vorträge, gehalten in der Prediger-Conferenz zu Stralsund 1849 und auf dem Kirchentage zu Stuttgart 1850. Berlin, 1850. Zu vergleichen sind darüber die Verhandlungen der rheinischen Provinzialsynode von 1847 (gedr. als Manuskr., Neuwied 1848 S. 19. 61 ff., und im Auszuge von Kling im Supplementheft zur Monatsschr. für die ev. Kirche der Rheinprov. u. Westph. Jahrg. VI. S. 38 ff.) und die Verhandlungen des Stuttgarter Kirchentags von 1850 (S. 74 ff.), so wie die Recensionen von Köpke in der (Kieler) Allgem. Monatsschr. für. Wiss. u. Lit. 1852. S. 1 ff. 112 ff. und von Kling in den Theol. Studien und Kritiken, 1855. H. 2. S. 425 ff. F. Piper.

Kameel, גָּמָל, das bekannte »Schiff der Wüste«, das den Völkern des Orients so nützliche, dem Wüstenbewohner ganz unentbehrliche Thier, wird auch in der Bibel vielfach erwähnt. Es kann selbstverständlich hier nur darauf ankommen, diese Beziehungen hervorzuheben und zusammenzustellen, während wir für die Naturbeschreibung des Thieres auf jede Naturgeschichte, namentlich Oken III, 2. S. 704 ff., so wie auf die Angaben von Reisenden, wie Russell, Naturgesch. v. Aleppo. II. S. 32 ff., Burckhardt, Beduinen. S. 157 ff. 357 ff., Wellsted's Reisen in Arab. I. 202—210, und die einzelnen Anführungen derselben in Winer, Realw. u. d. W. I. S. 645—648. Rosenmüller, Handb. d. bibl. Alterthumsk. IV, 2. S. 7—25; für die Parallelen aus den Klassikern und morgenländischen Schriftstellern auf *Bochart.* Hieroz. I. p. 3 sqq., für die geographische Verbreitung des Kameels auf Ritter's gehaltvolle Abhandlung in dessen Erdkunde. Bd. XIII. S. 609—759 verweisen. Kameele machten wie noch heutzutage so schon in den ältesten Zeiten den Reichthum der Morgenländer, besonders der Nomaden aus, 1 Mos. 12, 16; 24, 35; 30, 41; 32, 7. 15. Esra 2, 67. Hiob 1, 3; 42, 12. Tob. 10, 11; 11, 18. (Luth.); namentlich werden die Heerden der Palästina benachbarten arabischen Völkerschaften als zahlreich erwähnt, wie die der Kedarener, Jerem. 49, 29. 32., der Midianiter und Amalekiter, Richt. 6, 5; 7, 12. 1 Sam. 15, 3; 27, 9; 30, 17. Jes. 60, 6., der Bewohner der Gegend von Gerar, 2 Chron. 14, 15. Im Zusammenhange damit steht, daß 1 Chron. 28. (27. hebr.), 30. als Oberaufseher der Kameele Davids Obil (אוֹבִיל, d. i. Kameelhirt), ein Ismaelit (vgl. 1 Mos. 37, 25.) aufgeführt wird. Hauptsächlich dienten sie als Last- und Reitthiere, auf welchen die Kaufleute in Karavanen ihre Güter fortschafften und mit denen weite Reisen gemacht wurden, 1 Mos. 24, 10; 37, 25. 1 Kön. 10, 2. 2 Kön. 8, 9. 1 Chron. 13. (12. hebr.), 40. Jes. 30, 6. (wo der Höcker des Kameels, דַּבֶּשֶׁת הַגָּמָל, als Träger der Last genannt ist) 66, 20. Judith 2, 17. (2, 8. Luth.) Tob. 9, 2. (3. Luth.), besonders als Reitthiere für die Frauen und Kinder, 1 Mos. 24, 61. 64; 31, 17., zu deren bequemerer Fortschaffung ein korbartiger Tragsessel, mit Teppichen in Form eines Zeltes

Digitized by Google

behangen (כַּר הַגָּמָל 1 Mos. 31, 35.) auf dem Kameele angebracht wurde. Aber auch als Reitthiere für Krieger wurden sie gebraucht, Richt. 7, 12. Jesaj. 21, 7., wozu sie sich durch ihre Ausdauer und Schnelligkeit empfehlen, wie denn 1 Sam. 30, 17. von den durch David geschlagenen Amalekitern nur „400 Mann entrannen, welche sich auf die Kameele setzten und flohen.“ Als solche Schnelläufer zeichnen sich besonders die sogenannten Dromedare aus, mit denen kein Pferd im stärksten Galopp gleichen Schritt zu halten vermag, und die einen Weg von 30 bis 40 Stunden beinahe ohne auszuruhen und ohne zu fressen und zu saufen zurücklegen können. Solche Dromedare sind die כִּרְכָּרוֹת Jes. 66, 20. Weniger wichtig haben Bochart, Rosenmüller u. A. hierher auch das בֶּכֶר Jes. 60, 6. בִּכְרָה Jerem. 2, 23. ziehen wollen, allein dies bezeichnet vielmehr der Etymologie nach das junge, starke und schnelle Kameel, das übrigens schon zum Lasttragen bestimmt ist, wie Gesenius, Comment. zu Jes. II. S. 242 hinlänglich nachgewiesen hat. Das Beiwort קַלָּה schnell in Jerem. 2, 23. zwingt nicht zu jener Beziehung, da es in dem gebrauchten Bilde (das den Götzen nachwandelnde Israel wird mit einer jungen brünstigen Kameelstute verglichen) gar nicht auf die Schnelligkeit des Laufens, sondern vielmehr auf die Leichtfüßigkeit der Jugend ankommt. Trotz der Nützlichkeit des Kameeles wird es in der mosaischen Gesetzgebung 3 Mos. 11, 4. doch unter die unreinen Thiere gerechnet, weil es zwar wiederkäuet, aber keine ganz gespaltenen Klauen hat (vgl. Michaelis, Mos. Recht. IV. S. 195). Eine getreue Schilderung von der Behandlung der Kameele nach beendigtem Marsch, wie sie getränkt und noch eher, als ihr Herr bewirthet wird, mit besonderer Stallung, Stroh und Futter versehen werden, gibt 1 Mos. 24, 14. 19—22. 31. 32. Als Zierrath der Thiere werden Richt. 8, 21. 26. goldene Halbmondchen, שַׂהֲרֹנִים, an Halsbändern erwähnt, ein Schmuck, den auch die hebräischen Frauen trugen, Jes. 3, 18. vgl. Schröder, de vestitu. Cap. III. p. 33—44. — Im N. T. wird des Kameeles nur mittelbar gedacht. Johannes des Täufers Kleidung war aus Zeug von Kameelhaaren gefertigt, Matth. 3, 4. Mark. 1, 6.; außerdem kommt das Kameel nur in den beiden sprüchwörtlichen Redensarten vor: „es ist leichter, daß ein Kameel durch ein Nadelöhr gehe“, Matth. 19, 24. Mark. 10, 25. Luk. 18, 15. (wo durch die ganz gleiche Redeweise im Koran, Sur. 7, 38., und die ähnliche chaldäische bei *Buxtorf*, lex. Chald. s. v. פִּילָא col. 1722. und קוּפָא col. 2002. die Lesart κάμηλος gegen das ganz unbegründete κάμιλος „Schiffstau“ gesichert ist) von etwas Unmöglichem, und: „Mücken seigen und Kameele verschlucken“, Matth. 23, 25. von solchen, die auf Kleinigkeiten Gewicht legen und darüber Bedeutenderes übersehen. Arnold.

Kammer, apostolische, *Camera Romana apostolica*, ist das päbstliche Finanzdepartement und bietet als solches kein allgemeines kirchliches Interesse. An der Spitze steht der Cardinal Camerlengo, worüber s. d. Art. Curie, römische, Bd. III. S. 204.

Kana ist der Name verschiedener Oertlichkeiten im heil. Lande. Vorerst wird ein Bach dieses Namens erwähnt (נַחַל קָנָה = Rohrbach), welcher die südliche Grenze des Stammes Manasse gegen Ephraim bildete bis an's Mittelmeer, Jos. 16, 8; 17, 9. Es ist der heutige Nahr Abu Zabûrah, früher Nahr al Kassab, d. h. Rohrfluß geheißen, wahrscheinlich das flumen salsum der Kreuzfahrer; er fällt zwischen Cäsarea und Apollonia in's Meer, vgl. Ritters Erdkunde XVI. S. 590. 715. — Sodann finden wir eine Stadt Kana im Stamm Asser in der Nähe von Sidon, Jos. 19, 28.; diese ist identisch mit dem jetzigen großen Dorfe gleichen Namens südöstlich von Tyrus auf dem Wege nach Safed, vgl. Robinson, Paläst. III. S. 657 und Ritter, a. a. O. S. 681. 755. 792; XVII. S. 316. Berühmter jedoch als dieses Kana ist die *Κανᾶ τῆς Γαλιλαίας*, im Evangelium Johannis (2, 1. 11 f.; 4, 46; 21, 2.) als zeitweiliger Aufenthaltsort Jesu, wo er sein erstes Wunder, die Verwandlung des Wassers in Wein auf einer Hochzeit, verrichtete, und als Geburtsort des Nathanael erwähnt. Ehemals, d. h. in der seit dem 16. Jahrhundert aufgekommenen Klosterlegende, welcher die meisten

Digitized by Google

Neuern (ſelbſt Reland, Paläſt. S. 679 ff. und Burckhardt, Reiſen in Syr. überſ. v. Geſenius S. 582) gefolgt ſind, hielt man das kleine Dorf Kefr Kenna (كفر كنّه), 1½ Stunden nordöſtlich von Nazareth auf einer Anhöhe gelegen am Wege nach Tiberias, für das Kana des N. T. Schon die Schreibart des modernen Namens iſt aber dieſer Annahme, für welche nichts als die Lautähnlichkeit und die Bequemlichkeit der Pilger ſpricht, ungünſtig, und man hat vielmehr Robinſon beizupflichten, welcher (a. a. O. S. 443 ff.) nachgewieſen hat, daß — wie noch die ältere Tradition ganz richtig angab, — das Kana des Johannes und bei Joſephus (z. B. Bell. Jud. 1, 17, 5; de vita §. 16.) in dem heutigen Kâna el Jelîl (قانا الجليل) zu ſuchen iſt, welches faſt drei Stunden nördlich von Nazareth am Nordrande der Ebene el-Battauf, am Fuße des nördlichen Gebirges liegt, vgl. Ritter, a. a. O. S. 753 ff. 765; XV, 1. S. 389. Ob das im Talmud genannte כנה eine der genannten, oder eine davon verſchiedene, dritte Stadt Kana geweſen ſey, läßt ſich kaum mehr beſtimmen; ſie wird dort als Grenze des untern Galiläa (gegen das obere) angeführt, ſ. *Lightfoot*, disquis. chorogr. ante hor. in ev. Johann. cap. II. §. 5. und Winer im R.W.B. Rüetſchi.

Kanaan und die Kananiter. I. Kanaan, das Land. Kanaan iſt der alte, inländiſche Name für das Land weſtlich vom Jordan, כְּנַעַן im A. T., bei den LXX *Χαναάν, Χαναναία*, einmal *Χαναναῖτις* und *Φοινίκη*. Auch die Griechen kannten den inländiſchen Namen. Stephanus Byz. ſagt: *Χνᾶ, οὕτως ἡ Φοινίκη ἐκαλεῖτο*. Und daher hießen ſie den Stammvater *Χνᾶς* nach Choeroboscus in den Anecdota graeca ed. Bekker III, 1181, und bei Philo Byblius p. 40 (Euseb. praep. ev. I, 10.). Nicht nur findet man den Namen Kanaan auf phöniziſchen Münzen bei Ekhel IV, 409, ſondern nach Auguſtin expos. epist. ad Rom. kannten ihn ebenfalls die Punier: Rusticos, ſagt er, juxta Hipponem interrogatos, unde essent, punice respondisse Chanani, i. e. Chananaeos esse. Selbſt bei den Aegyptern kommt in dieſem Sinn Canana vor. *Rosellini* Monumenti storici III. p. 340. 341. 437. 438. Movers, Phönizier II, 1. 21. Im A. T. wird der Ausdruck gewöhnlich gebraucht in Beziehung auf die voriſraelitiſche Bevölkerung.

Die gegenwärtig angenommene Etymologie dieſes Wortes leitet es ab von כָּנַע, niedrig ſeyn, ſo daß alſo damit das Niederland bezeichnet iſt, vielleicht im Gegenſatz zu Aram, dem Oberland. So Bertheau, Movers u. v. A. Man nimmt dann an, daß die Kananiter im engern Sinn in den Niederungen der Meeresküſte und des Jordans gewohnt haben, von denen dann in der Folge nach einer bekannten Analogie der Name auf das ganze gleichſtammige Volk der Kananiter im weitern Sinn überging. Das Bedenkliche dieſer Etymologie liegt nur darin, daß ſich Leute in den Bergen ſchwerlich deßwegen, weil ſie aus der Ebene kamen, oder weil ſie ſich mit Leuten aus der Ebene für blutsverwandt anſahen, werden Niederländer genannt haben. Indeſſen ſind die andern Ableitungen noch weniger natürlich. So die von Paulus und Geſenius, nach denen der Grundbegriff כְּנַעֲה, Habe, Waare wäre, vgl. Jer. 10, 17., ſo daß Kananiter Kaufleute hieße. Allerdings ſteht nicht ſelten Kananiter für Kaufmann: Hoſea 12, 8. Jeſ. 23, 8. Hiob 40, 25. 30. Sprüchw. 31, 21. Heſ. 17, 4. Allein Kaufmann iſt nicht die erſte, ſondern die zweite Bedeutung, wie ja oft Fremde gewiſſe Gewerbsleute nach ihrem Volksnamen benennen, weil Leute dieſes oder jenes Volks bei ihnen gerade dieſes oder jenes Gewerbe treiben. Vgl. Chaldäer, Juden, Tolteken, Schweizer, Bregenzer, Italiener u. ſ. w. Eben ſo wenig läßt ſich eine neuere Ableitung (von Redslob) halten, nach welcher Kanaan Unterwerfung, Unterworfene bezeichnete. Sprachlich allerdings ließe ſich dagegen nichts einwenden (כָּנַע heißt gewöhnlich im Hiphil demüthigen, unterwerfen). Deſto beſtimmter ſprechen die geſchichtlichen Verhältniſſe gegen dieſe Erklärung. Denn der Name iſt älter als die Unterwerfung, iſt inländiſch, und ging von den Kananitern ſelbſt aus, und zwar jedenfalls von einem ſpeziellen Stamme, deſſen mächtigſten Theile gar nicht unterworfen wurden, während umgekehrt ſolche Gegenden, die gleich Anfangs unterworfen wurden, das Oſtjordanland, nie den Namen Kanaan erhielten. Vgl. über-

Digitized by Google

haupt über die Etymologie Berthean; die Bewohner Paläſtina's 153, Movers I, 1. II, 1. 4 ff. Knobel, Völkertafel 306 ff., und von den Aeltern Roſenmüller, Alterth. II, 1. 75 ff. Sickler, Handbuch der alten Geographie 746 ff., *Millii* diss. select. 127 sqq. Dagegen wird die zuerſt angegebene Etymologie (Niederung) durch den urſprünglichen Begriff des Wortes geſchichtlich geſtützt. Denn neben andern verwandten Stämmen werden Kananiter im engern Sinne genannt. 1 Moſ. 15, 19. 2 Moſ. 3, 8; 13, 5; 23, 23. 28; 33, 2; 34, 11. 4 Moſ. 13, 30. (vgl. 14, 23.). 5 Moſ. 7, 1. Joſ. 3, 10; 24, 11. Und denſelben werden als Wohnſitze die Ebenen am Mittelmeere und am Jordan angewieſen, 4 Moſ. 13, 29. 30; 14, 25. Joſ. 11, 3; 16, 10; 17, 12. 5 Moſ. 11, 30. Namentlich werden Phönizien, Jeſ. 23, 11. Heſek. 16, 29. Obad. 20., und Philiſtäa, Zeph. 2, 5. ſo genannt. Bald dehnte ſich nun dieſer Begriff auf das ganze Land aus zwiſchen Jordan und Mittelmeer, Libanon und Arabiſcher Steppe, während im Gegenſatz dazu das Oſtjordanland Gilead hieß. 1 Moſ. 10, 15. 18. 19; 15, 6. 2 Moſ. 16, 35. 4 Moſ. 32, 32; beſ. 33, 51; 34, 5. 11; 35, 14. 5 Moſ. 2, 29; 11, 30. Joſ. 5, 11. 12; 13, 3; 16, 10; 22, 11. 32. Richter 1, 1. 1 Kön. 9, 16. Daher ſind denn namentlich viele Städte im Binnenland bereits in der Patriarchenzeit den Kanaanitern zugetheilt. 1 Moſ. 23, 2. 19; 33, 18; 35, 6; 48, 3. 7; 49, 13., vgl. Joſ. 21, 2; 22, 9. Richter 21, 16.

Ueber die Eigenthümlichkeit des Landes Kanaan im Allgemeinen vgl. den Artikel Paläſtina, im Einzelnen vgl. die Stämme, Städte, Flüſſe, Berge, Landſtriche und Gegenden u. ſ. w.

II. Das Volk der Kananiter.

a) Geſchichtliche Verhältniſſe der Kananiter in Kanaan ſeit ihrer Berührung mit den Iſraeliten. Schon zur Patriarchenzeit finden wir, wie wir ſo eben geſehen haben, die Kananiter in Kanaan neben andern Völkern, und zwar als das Hauptvolk, 1 Moſ. 14, 13. vgl. 10, 21; 11, 16; 12, 6. Wenn aber auch bereits Städte dieſes Volkes mit Königen erwähnt werden, ſo war damals doch das Land nicht dicht bevölkert, es war meiſtens von Nomaden bewohnt, und hatte etwa ein Ausſehen wie das jetzige Nordafrika mit ſeinen zerſtreuten Landſtädten und nomadiſirenden Beduinen und Kabylen. Daher konnte Abraham mit ſeinem einzigen Stamme fünf Könige überfallen und aus dem Felde ſchlagen. Die Heviter (ein kananitiſcher Stamm) ſprechen 1 Moſ. 34, 21: „geräumig liegt das Land vor uns.“ Daher wählte man Weiden, wo man wollte, 1 Moſ. 13, 9. Es iſt nach dem Ausdruck von Görres (aſiatiſche Mythengeſchichte (467) der erſte Anflug jugendlicher Völkerſchaften, der ſich unſern Blicken darſtellt. Ebenſo ſteht die ſpäter in dieſen Gegenden ſo ausgebildete Idololatrie noch zurück hinter einem einfachen Naturdienſte, wie ihn die Vorzeiten aller Völker aufweiſen, namentlich aber der verwandten Araber. Es finden ſich ſogar auch außer den Hebräern wirkliche Spuren eines uralten Monotheismus, die zwar beſtimmter bei den Semiten (Terachiten) erwähnt werden, 1 Moſ. 9, 26; 19; 24, 3. 27. 31. 60; 21, 17; 31, 23., die aber auch bei den hamitiſchen Kananitern nicht fehlen, wie uns das Beiſpiel des Melchiſedek zeigt, Königs der jebuſitiſchen Salem. Im Allgemeinen aber haben wir als die Religionsform der Kananiter in der damaligen Periode einen unmittelbaren Naturdienſt von Naturgöttern (nicht urſprünglich geiſtiger Götter, wie Movers, Muys u. A. wollen) zu denken, in der Art, wie er bei den Arabern noch lange fortdauerte, und wie er auch den ſpäteren Geſtaltungen der kananitiſchen Religion fortwährend zu Grunde lag. Vgl. die Artikel: Aſtarte, Baal, Atargatis, Chamos, Dagon, Drache, Haine, Höhen, Kalb, goldenes. Dieſer Naturdienſt war damals auch bei Semitenſtämmen verbreitet, beſonders den Terachiten in Meſopotamien.

Einen weit ausgebildeteren Grad ſowohl der Cultur überhaupt als der Religion nahmen die Kananiter mit den übrigen Völkern Paläſtina's ein nach der Zeit des Iſraelitiſchen Aufenthaltes in Aegypten. Jetzt iſt die Bevölkerung dicht, das Land mit zahlreichen Völkerſchaften beſät, 4 Moſ. 13, 29. 5 Moſ. 7, 11. Joſ. 11, 4.,

Digitized by Google

welche mächtiger sind als die Israeliten, 5 Mos. 7, 7. 17; 9, 1. und kräftigen Widerstand leisten. Große Städte widerstehen auf eigene Faust, lauter befestigte Städte mit hohen Mauern und Thoren, 5 Mos. 3, 5. Auch führen sie den Krieg auf künstliche Weise mit einer Menge von Streitwagen, 5 Mos. 3, 5. Jos. 17, 16., wie sie damals in Aegypten, bei den homerischen Griechen, dann bei den alten Celten in Gallien und Britannien, und auch noch in späteren Culturperioden bei Persern und Syrern üblich waren. Ferner blüht überall im Lande Ackerbau, Weinbau, Handel, 5 Mos. 6, 10. 11; 8, 7—9; 11, 10—12. Jos. 24, 13. Auch der Gebrauch der Schrift ergibt sich aus dem Namen Kiriath-Sepher, Schriftstadt, *πόλις γραμματείον* bei den LXX. Die Verfassung dieser Städte und Völker war zwar auch jetzt noch meist monarchisch, 4 Mos. 21, 1. 5 Mos. 7, 24. Jos. 10, 3. 23; 11, 1 ff.; 12, 9. Richter 4, 2. Wir finden aber bereits auch schon republikanische Einrichtung, in den auch aus der karthagischen Geschichte bekannten Suffeten oder Richtern, *δικασταί*, wie sie Josephus contra Apionem I, 21. bei den Tyrern erwähnt. Daß diese obrigkeitlichen Personen bei den Kananitern sehr alt sind, zeigt ihr Vorkommen sowohl bei Karthagern als Israeliten. Sie weisen bereits auf eine über die Anfänge der Cultur hinausragende politische Entwicklung. Selbst die Laster einer bereits verkommenen Cultur, wie sie sich bei den ihrem Verfalle entgegenschleichenden Völkern vorfinden, fehlen auch hier nicht, 3 Mos. 3—30. In der Religion hatte sich das heidnische Prinzip mit seinen extremen Consequenzen eines unkeuschen und grausamen Cultus zu entwickeln angefangen, vgl. die Artikel Astarte und Baal, verbunden mit allen Arten der Zauberei, 2 Mos. 22, 17. 5 Mos. 18, 10 ff. Aus diesem Zustande erklärt sich auch der schroffe Gegensatz, in welchen die Israeliten fortan gegen die Kananiter sich stellten und stellen mußten, wenn sie ihre ewige Bedeutung für die Weltgeschichte bewahren und nicht selbst untergehen wollten.

Die Macht der kananitischen Binnenstaaten wurde durch die israelitische Einwanderung gebrochen, die Kananiter wurden zuerst von Josua, und dann in der Folge vielfach und mit großem Menschenverlust besiegt und unterworfen. Freiwillig unterwarfen sich bloß die Gibeoniten, Jos. 9. Phönizien und die Libanongegend wurden gar nicht unterworfen, Philistäa erst später. Die Bezwungenen und Unterworfenen lebten mit den Israeliten vermischt, Jos. 15. 63; 16, 10; 17, 12. Richter 3, 5; 1, 22, 27. 30—33. Darauf bezieht sich die Verfluchung Kanaans, 1 Mos. 9, 26. 27. Ezech. 13, 13; 16, 3. Nach dem strengen Gesetze freilich sollten keine ansäßigen kananitischen Heiden im Lande geduldet werden, 2 Mos. 23, 33. 5 Mos. 20, 17., die Kananiter sollten vertilgt oder vertrieben werden, 2 Mos. 23, 23. 33. 4 Mos. 33, 52. 5 Mos. 7. bes. 25 ff. Jede Verbindung mit denselben wurde untersagt, 2 Mos. 34, 15. 5 Mos. 7, 1; 13. Besonders waren Ehen mit Kananiterinnen verboten, 2 Mos. 34, 16. 5 Mos. 7, 3., wie dieselben schon zur Patriarchenzeit anstößig waren, 1 Mos. 24, 3; 28, 1. 8; 36, 2. Die Strenge des Gesetzes milderte sich aber im Leben, so daß die Kananiter vom Gesetze selbst unter gewissen Bedingungen geduldet waren. Sie mußten sich in manchen Stücken, so weit dies nur einigermaßen die Verschiedenheit der Religion zuließ, dem israelitischen Gesetze unterwerfen, 2 Mos. 12, 19. 3 Mos. 24, 22. 4 Mos. 9, 14; 15, 15 ff. 29. So war ihnen der Genuß des Blutes untersagt, 3 Mos. 17, 10 ff., ebenso die Menschenopfer, 3 Mos. 20, 2., die Lästerung Jehova's, 24, 16. Geboten dagegen war ihnen das Halten der Sabbathsruhe, 2 Mos. 20, 10; 23, 12. 5 Mos. 5, 14., die Feier des Sabbathjahres, 3 Mos. 25, 6., des Jubeljahres, 3 Mos. 25, 54., des Versöhnungstages, 3 Mos. 16, 29., z. Th. auch der Passahfeier, 2 Mos. 12, 19. Geboten waren ihnen ferner Reinigungsvorschriften, 3 Mos. 17, 15. 4 Mos. 19, 10., und Opfervorschriften wegen unvorsätzlichen Gesetzesübertretungen, 4 Mos. 15, 26. 29. Auch waren sie auf die mosaischen Gesetze über Ehe und Keuschheit verpflichtet, 3 Mos. 18, 26. Vgl. Knobel S. 337.

Manche der damals vertriebenen Kananiter sollen damals theils nach Phönizien, theils nach Afrika ausgewandert seyn. Ersteres liegt in der Natur der Sache, da die Israeliten von Süden her drängten, für letzteres spricht eine Stelle des Procopius,

Digitized by Google

Vandal. II, 10., welcher bei Tingitana ein Denkmal mit der Inſchrift fand: *ἡμεῖς ἐσμεν οἱ φυγόντες ἀπὸ προσώπου Ἰησοῦ τοῦ λῃστου.* Noch jetzt ſollen die Berbern bei den Arabern für Nachkommen dieſer Flüchtlinge gelten, *Herbelot*, biblioth. orient. 201. Damit ſtimmt auch die hier am Anfang angeführte Stelle Auguſtins zuſammen, nach der die Bauern in der Nähe von Hippo ſich für Kananiter ausgeben. Wenn man nun auch die Originalität jener Inſchrift bei Procop zugibt, ſo muß man ſich doch vor der Annahme einer großen Ausdehnung jener Auswanderung nach Afrika in der Mitte des zweiten Jahrtauſends hüten, denn einmal wohnten überhaupt Chamiten, d. h. Phut oder Put (Libyer) im nördlichen Afrika ſeit viel frühern Urzeiten, die ſpäter ihre Verwandtſchaft mit den Phönizier-Kananitern eingeſehen haben werden. Und dann ſendeten die phöniziſchen Seeſtädte überall Koloniſten an die Küſten des Mittelmeers, die ſich wohl Kananiter nennen konnten. Zumal aber eine Auswanderung der von Joſua verdrängten Kananiter nach Amerika anzunehmen, wie früher ſo oft beliebt wurde, beruht auf keinen haltbaren Gründen, und widerſpricht aller Kritik. S. meine Geſchichte der amerikaniſchen Urreligionen S. 3. 653.

Die Zurückgebliebenen der Kananiter erhoben ſich nicht ſelten über ihre iſraelitiſchen Beſieger. Da ſie ihre Töchter bisweilen, wiewohl mit ſtrengem Tadel von Seiten der ſtrengen Iſraeliten, an Iſraeliten verheiratheten, Richt. 3, 6; 14, 2. 2 Sam. 3, 3. 1 Kön. 11, 1; 16, 1. 31., — ſo wurden dadurch, ſo wie durch das Zuſammenwohnen, die Iſraeliten ſehr oft zur Theilnahme an dem Götzendienſt verführt, wovon beſonders in den hiſtoriſchen Büchern des A. T. ſo oft berichtet wird. Einige Male glückte es auch den Kanaanitern zur Zeit der Richter, die Oberhand über die Iſraeliten zu gewinnen. Erſt von David wurden ſie völlig bezwungen, der ihnen Jeruſalem wegnahm. Salomon machte ſie zu Frohnarbeitern, 1 Kön. 9, 20 ff. In ſolcher Stellung werden ſie auch noch ſpäter erwähnt, Eſra 9, 1. Auch ſcheinen dieſe Frohnarbeiter mit den Iſraeliten in das babyloniſche Exil abgeführt worden zu ſeyn, Jeſ. 12, 1; 53, 3 ff. Ezech. 14, 7; 47, 22 ff.

b) Die Stämme der Kananiter. Die Kananiter ſtellten niemals, auch nicht zur Zeit ihrer Unabhängigkeit, einen geſchloſſenen Geſammtſtaat dar, ſondern ſie waren in eine Menge kleinerer Stämme und Staaten vertheilt. Bloß die phöniziſchen Städte im engern Sinn, und die Philiſterſtädte bildeten unter ſich Eidsgenoſſenſchaften. Letztere gehörten aber nicht eigentlich zu den Kanaanitern. Unter den kananitiſchen Stämmen werden in der Völkertafel 1 Moſ. 10, 15—19. als Söhne Kanaans, des Urvaters oder eponymiſchen Heros folgende eilf Stämme namhaft gemacht: die Sidonier, Hethiter, Jebuſiter, Amoriter, Girgaſiter, Heviter, Arkiter, Siniter, Arvaditer, Zemariter und Hamathiter. Daß daneben auch noch ein beſonderer Stamm der Kananiter im engern Sinne anzunehmen ſey, iſt oben ſchon bemerkt. Weil die andern von ihm den Namen erhielten, iſt er als der Vater dargeſtellt. Wenn im Uebrigen Sidon der Erſtgeborne Kanaans heißt, ſo kann ſich dieſer Ausdruck weniger auf den älteſten Wohnſitz und Ausgangspunkt der Kananiter beziehen, die, wie wir ſehen werden, anderswoher gekommen ſind, als auf die bekannte uralte Macht und Berühmtheit dieſer Stadt, der erſten, wichtigſten Stadt der Phönizier (Kananiter) am Mittelmeer, Juſtin 18, 3., die zugleich als eine Gründung Agenors (Kanaans) galt, 9.; Curtius IV, 1. 15. IV, 4. 15. Ueber die übrigen kananitiſchen Stämme mit Ausnahme der Arpaditer und Hamathiter vergleiche die einzelnen Artikel. Nur iſt hier noch über die Amoriter (Emoriter) nachzutragen, daß dieſelben ebenſo gut, wie die andern Stämme der Stammtafel zu den Kanaanitern zu zählen ſind, und nicht, wie Knobel S. 801 ff. will, zu den ſemitiſchen Lud. Für letztere Annahme liegt kein Grund in dem Umſtande, daß Amoriter im Oſtjordan vorkommen, das ja nicht zu Kanaan gerechnet werde. Die auch von Knobel anerkannte hiſtoriſche Autorität der Stammtafel zählt die Amoriter zu beſtimmt den Kanaanitern bei. Es können vorübergehend Kananiter im Oſtjordanland gewohnt haben, wie das mit den Amoritern allerdings der Fall war, 4 Moſ. 21, 26. 21 ff.; 32, 29.

Digitized by Google

Nicht nur wohnten aber urſprünglich daſelbſt die Rieſenvölker der Zamzuniter und Emiter, ſondern ſpäter wieder die Moabiter und Ammoniter. Wegen des letzteren Umſtandes namentlich zählte man das Oſtjordanland nicht zu Kanaan. Das Land hieß fortwährend Gefilde Moabs und Land der Ammoniter, 4 Moſ. 22, 1. Joſ. 13, 25. Doch kann auch erſt noch ausnahmsweiſe das Land zu Kanaan gezählt werden, 2 Moſ. 6, 4. 3 Moſ. 25, 38. Pſ. 105, 11. Im Uebrigen bildeten die Amoriter als vorzugsweiſe Höhenbewohner des Gebirges Juda bis nördlich von Sichem, 1 Moſ. 14, 7. 13; 48, 22. 5 Moſ. 1, 7; 19, 20. (von אֱמִיר, Gipfel) den nächſten Gegenſatz zu den Kananitern im engern Sinn, den Niederländern, 4 Moſ. 13, 30. 5 Moſ. 1, 7. 19. 20. Joſ. 11, 3. Richter 1, 35. 36. Aber auch ſie hatten eine ſolche allgemeine Bedeutung gewonnen, und waren ſo beſtimmt Kananiter, daß ihr Name nicht ſelten für Kananiter im weitern Sinne gebraucht wird, 1 Moſ. 10, 16; 15, 16. Joſ. 24, 15. 18; 7, 7. Richt. 6, 10. Jeſ. 17, 9. Amos 2, 10. 1 Kön. 21, 26. 2 Kön. 21, 11. Vgl. den Art. Amoriter.

c) Die Herkunft der Kananiter. Weder nach der hebräiſchen, noch nach der griechiſchen Ueberlieferung ſind die Kananiter-Phönizier ſolche Ureingeborne, von deren Einwanderung keine Ueberlieferung mehr ſich vorfände. Sie ſind Eingewanderte, und vor ihnen wohnten im Lande ſogenannte Rieſenvölker, wie das Alterthum beider Erdhälften ihrem Urſprunge nach unbekannte, von Einwanderern vorgefundene Urvölker bezeichnet. Das ſind die Stämme der Rephaiter, Emiter, Suſiter, Zamzuniter, Enakiter, Aviter. Neben dieſen Rieſenvölkern finden ſich im Lande auch noch die Choriter (Horiter) oder Höhlenbewohner (von חוֹר, Höhle) als Aboriginer. Alle dieſe Stämme werden von den Hebräern gar nicht in ihre Völkertafeln eingereiht, ihr Urſprung wird vielmehr in eine vorſündfluthliche Zeit geſetzt, und auf die Bene Elohim zurückgeführt (1 Moſ. 6, 4.). Dies iſt die gewöhnliche Anſicht über dieſe Stämme, daß ſie die Autochthonen geweſen. So Faber, Archäologie S. 86. Bertheau S. 138 ff. 151. 163. 176. Lengerke 179 ff. Ewald, Geſchichte Iſraels I. 272. Dagegen zählt ſie Knobel S. 204 ff. zu den Semiten, zu Lud. Nach ihm wohnten dieſe Semiten vor den Kananitern im Lande, letztere nahmen ihre Sprache an, daher ſie ſemitiſch redeten, ſpäter erſt kam eine zweite Schicht Semiten, die Terachiten, in's Land, und unterjochten die Kananiter. Wir werden aber ſehen, daß das Sprachverhältniß ſich auf eine einfachere Weiſe erklärt. Wieder nach Andern, wie Lepſius (R.E. Bd. I. 148), Movers II, 1. 28. u. A.), ſind die Kananiter die Urvölker Kanaans, wie überhaupt die Chamiten die Urvölker der Länder, in denen die Geſchichte ſie vorfindet, des Südens, und verbreiteten ſich von da aus gen Norden, nach Bunſen kamen die Kananiter aus Aegypten. Allein die Kananiter, die in der hebräiſchen Völkertafel zu den Chamiten gezählt werden, ſind mithin Noachiden, und gehören als ſolche der kaukaſiſchen Race an, wie gegenwärtig die Kritik einverſtanden iſt (Völker anderer Racen, wie etwa die Neger, gehören nicht zu den Noachiden). Nun iſt aber der Ausgangspunkt der kaukaſiſchen Race der Ararat mit dem armeniſchen Hochland, wohin auch die Bibel den Noah verlegt, 1 Moſ. 8, 4. Dies iſt daher auch die urſprüngliche Heimath der Kananiter nach der bibliſchen Angabe, die zudem andere Urvölker in Kanaan vorausſetzt, worin ſie mit den Griechen übereinſtimmt.

Die Griechen haben nämlich ſowohl von den Phöniziern ſelbſt, als von den Perſern von einer Herkunft der Phönizier vom erythräiſchen Meere her, d. h. vom perſiſchen Meerbuſen, erfahren, Herodot I, 1. VII, 89. Strabo I, S. 42. XVI, 766. 784. Juſtin XVIII. 2., vgl. R.E. Bd. I, 630. Damit ſtimmt auch der chaldäiſche Mythus bei Beroſus S. 48 überein, der die Menſchen von denſelben Gegenden ausgehen läßt. Vielleicht hängt auch damit zuſammen, daß der Prophet Ezechiel 16, 29; 17, 4. Chaldäa Kanaan nennt. Auch noch die chamitiſchen Aethiopier finden wir in den Urzeiten in ebendenſelben Gegenden. Der Kuſchite Nimrod hatte urſprünglich ſeinen Sitz in Babylonien, Knobel 251. 339 ff. Nach Hellanicus (vgl. Steph. Byz. v. *Χαλδαῖοι*) hießen die Chaldäer (d. h. die Urbewohner Chaldäa's, die Babylonier) urſprünglich Kephener von dem Aethio-

Digitized by Google

pen Kepheus. Und nach Strabo XVI, 784 gab es am perſiſchen Meerbuſen Sidonier. Von dieſer nächſten Herkunft der Phönizier, von der die Griechen ſeit Herodot Nachricht erhalten hatten, hat ſich auch 1 Moſ. 11, 8. eine Erinnerung erhalten. Dieſe Herkunft der Kananiter vom perſiſchen Meerbuſen haben wir uns übrigens als älter zu denken, denn das Einwandern der Terachiten in Kanaan, denn dieſe fanden jene bereits vor. Obſchon unter den Neuern Hengſtenberg (de rebus Tyriorum) und Movers der Herkunft der Kananiter vom erythräiſchen Meere entgegen ſind, ſo iſt doch dieſelbe von den Meiſten angenommen, von Michaelis, Winer, Bertheau, Knobel u. v. A.

Mit der zuvor angeführten Herleitung vom armeniſchen Hochlande vereinigt ſich die Herleitung vom perſiſchen Meerbuſen einfach in der Annahme, daß jene auf eine noch ältere Urzeit zurückgeht, in welcher die Chamiten von Armenien aus zunächſt an den perſiſchen Meerbuſen auswanderten.

d) Die Stammverwandtſchaft der Kananiter. Die Völkertafel 1 Moſ. 10. theilt, wie wir geſehen haben, die Kananiter den Chamiten zu, d. h. den Aethiopen im weitern Sinn des Worts nach dem älteſten Gebrauche des Wortes bei den Griechen, oder der arabiſchen, ſyroarabiſchen, turaniſchen Race der Neuern. Somit ſcheiden ſie ſich ſcharf von den Semiten, und das Bewußtſeyn dieſes Gegenſatzes zieht ſich durch die ganze iſraelitiſche Geſchichte und Geſetzgebung hindurch.

Es kann nun freilich kein Zweifel darüber herrſchen, daß die phöniziſch-kananitiſche Sprache in der engſten Schweſterverwandtſchaft, wo nicht Dialektsverwandtſchaft mit der hebräiſchen ſtehe. Dieſe Verwandtſchaft ergibt ſich aus den in Inſchriften erhaltenen phöniziſchen Sprachmonumenten, aus den von den Klaſſikern erhaltenen phöniziſchen und puniſchen Eigennamen, und endlich aus dem Sprachgebrauche des A. T. ſelbſt, welches das Hebräiſche Sprache Kanaans nennt, Jeſ. 19, 18. Auch die Kirchenväter erkannten die Zuſammengehörigkeit dieſer Sprachen, wie überhaupt aller im Südweſten Aſiens und im Norden Afrika's, Priscianus inst. V. 2. Isidorus Sevill. Orig. IX, 1. Man nannte dieſe Sprachen nach dem Vorgange des Hieronymus morgenländiſche Sprachen.

Es frägt ſich: wie kamen Völker von anderer Abſtammung, wie die ſemitiſchen Hebräer und die chamitiſchen Kananiter, zu ſo ſehr verwandten Sprachen? Die ältere Anſicht nahm an, die Kananiter hätten die Sprache von den Hebräern angenommen, deren Sprache die Urſprache ſey, die ſchon von den erſten Menſchen geſprochen worden, und welche die Hebräer mit ſich nach Kanaan gebracht hätten. Dieſe Löſung der Schwierigkeit häuft die Schwierigkeiten, und widerſpricht den alten Völkerverhältniſſen. Die andern Chamiten nämlich hatten ihre chamitiſchen Sprachen lange bevor die Hebräer mit ihnen oder mit den Kananitern in Berührung traten. So die Phönizier im engeren Sinn, die Aethiopen u. A. m. Ferner waren die Kananiter ein Culturvolk, bevor die Hebräer zu ihnen kamen und ſie unterwarfen. Einwandernde, ungebildetere Völker nehmen aber eher die Sprache des anſäßigen Kulturvolkes an, als umgekehrt. Auch ſchon in der Patriarchenzeit waren die Kananiter zu den erſten Anfängen der Cultur im Landbau und Städteweſen übergegangen, während die hebräiſchen Patriarchen ein Nomadenleben führten.

Da ſomit eine Annahme der Sprache von den Hebräern her für die Kananiter nicht zuläßlich erſchien, ſo machten neuere Kritiker die Kananiter und Hebräer zu Brudervölkern. So ſchon Schlözer in Eichhorns Repertorium für bibl. und morgenl. Literatur VIII, 161. Eichhorn ſelbſt in der Allgemeinen Bibliothek der bibliſchen Literatur VI, 5. 772, *Buttmann*, mythologus I, 232, Winer, Lex., Ewald, Geſch. I, 278, Movers I, 1 ff., Lengerke 185, Lepſius R.E. Bd. I, 148, Tuch, Geneſis 245, Bunſen, Aegypten IV, 16, *Renan*, Histoire générale etc. des langues sémitiques. Ueberhaupt bekennt ſich noch die Mehrzahl der neuern Kritiker zu dieſer Anſicht. Man ſchrieb ganz einfach den Irrthum in der Völkertafel dem Nationalhaſſe zu, welcher eine gemeinſchaftliche Abſtammung verabſcheut haben ſollte.

Mit dieſer neuern Auffaſſung hängt auch der neuere Sprachgebrauch zuſammen, nach welchem man nun alle mit den Kananitern verwandten Völker ſo gut wie die He-

Digitized by Google

bräer Semiten nannte. Der Name morgenländiſche Sprachen mußte damals allerdings aufgegeben werden. Denn die ſeit der Mitte des vorigen Jahrhunderts verbreitete Kenntniß der Sprachen des Morgenlandes (Zend, Sanskrit u. ſ. w.) zeigte unabweislich, daß nicht alle Sprachen des letztern zu einer und derſelben Sprachenfamilie gehören, ſondern daß, abgeſehen von den Sprachen Oſtaſiens, die Sprachen des Morgenlandes weſtlich vom Ganges vorherrſchend in zwei große Sprachenfamilien zerfallen, in die indogermaniſche einerſeits, und anderſeits in die Familie derjenigen Sprachen, zu der das Hebräiſche gehört. Da man nun glaubte, das Hebräiſche für die urſprüngliche Sprache der ſemitiſchen Hebräer anſehen zu müſſen, ſo nannte man ſämmtliche Sprachen dieſer zweiten Familie ſemitiſche. So ſeit Schlözer und Eichhorn. Dieſe Benennung ſämmtlicher Sprachen der chamitiſchen Völker iſt ſeit einem Jahrhundert im Gebrauch geblieben, und hat in der bibliſchen Kritik, in der Religionsgeſchichte und Geſchichtsphiloſophie große Verwirrung und die willkürlichſten Völkerkarakteriſtiken angerichtet. Denn man ſetzte fortan ganz der bibliſchen Ueberlieferung entgegen Semiten und Indogermanen (Arier, Iranier) in Gegenſatz. Es wäre daſſelbe fehlerhafte Verfahren, wenn man die Neger zu den Aethiopen zählen wollte deßwegen, weil nun einmal Blumenbach die Negerrace die äthiopiſche nannte.

Der Verfaſſer dieſes Artikels hat vor zwanzig Jahren in einer Abhandlung über Vorderaſien vor und nach Iſraels Aufenthalt in Aegypten (Schweizeriſches Muſeum 1837. S. 275 ff., beſ. 282) darauf hingewieſen, wie viel einfacher und naturgemäßer die Annahme ſey, daß die Hebräer die Sprache von den Kananiten angenommen haben. Schon Grotius und Clericus hatten dieſe Anſicht ausgeſprochen und Geſenius hatte ſie angenommen (Geſchichte der hebr. Sprache S. 16 NB. 15, vgl. S. 15 Anm., und im Lexic. voce יְהוּדִי). Man gab aber der Sache keine Conſequenz. Die Gründe für jene Annahme ſind folgende. Die hebräiſche Völkertafel gruppirte und ſonderte die Völker nicht nach Nationalliebe und Nationalhaß. Denn die Hebräer ſtanden zu Völkern im ſtarken Gegenſatz, die ſie nicht bloß zu den Semiten, ſondern zu den Terachiten rechneten, wie die Edomiter, Ammoniter, Moabiter, wenigſtens in ſtärkerem als die chamitiſchen Aegypter (vgl. Bertheau 174). Hätte der Nationalhaß ſolche Wirkungen gehabt, ſo hätten die Hebräer die Chamiten, und mit ihnen die Kananiter nicht auf den gemeinſchaftlichen Stammvater Noach zurückführen können. Die Hebräer und Kananiter gehören alſo verſchiedenen Familien an, und die Stammtafel ſteht in ihrem hiſtoriſchen Rechte. Dieſes Recht haben ihr auch ſeither Bertheau 174. 179, und beſonders Knobel in ſeiner gelehrten Unterſuchung über die Völkertafel der Geneſis (1850) vindizirt. Dieſes hiſtoriſche Recht ſieht aber Knobel durch die Aehnlichkeit der Farbe und der Sprache bewieſen, und dadurch ſetzt er daſſelbe auf ſchwache Füße. Was die Farbe anbetrifft, ſo ſollen die Semiten röthlich ſeyn, die Chamiten dunkel. Allein wenn dies auch im Allgemeinen zugeſtanden werden kann, ſo finden durch Lokaleinflüſſe ſo viele Abweichungen ſtatt, daß die Eintheilung der Völkertafel unmöglich auf der Farbe beruhen kann. Es gab ſogar weiße Aethiopen (Knobel 11. 239. 242. 243. 317). Die chamitiſchen Phönizier waren durchſchnittlich heller als die Aethiopen und ſollen ſogar von der rothen Farbe den griechiſchen Namen Phönizier erhalten haben. Nicht minder wechſeln die Stämme Arabiens zwiſchen lichtgelb, bräunlich weiß und dunkel. Prichard, Naturgeſchichte des Menſchen Bd. III, 2. 617, vgl. Knobel 262. Ebenſo verſchieden war die Farbe der chamitiſchen Aegypter, bald ſchwarz, bald roth, bald braun, ſo daß Blumenbach nach der Farbe drei ägyptiſche Racen annimmt, und auch A. von Humboldt von einer weißen Aegypterrace ſprechen kann. Umgekehrt waren die ſemitiſchen Edomiter roth. Im Allgemeinen zählen die Naturforſcher alle Kaukaſier zur weißen Race. Ebenſo wenig kann die Sprache den Eintheilungsgrund geben, da ja chamitiſche Völker, wie Kopten und Phönizier, mit den ſemitiſchen Hebräern, Aramäern, Chaldäern ganz verwandte Sprachen redeten. Der Eintheilungsgrund muß in hiſtoriſcher Ueberlieferung von der Abſtammung beruhen. Denn auch in den Wohnſitzen kann der Grund nicht liegen, ſo daß die

Chamiten im Süden wohnten, die Semiten im Norden, da ja erstere auch von Norden herkamen, letztere auch in den Süden einwanderten. Obschon also diese Ansicht an Rosenmüller, Bertheau, Lengerke, Tuch, Winer, Prichard (III. 7 ff.), Knobel gewichtige Vertreter hat, so muß sie doch aufgegeben werden.

Da nun nichts anders übrig bleibt als anzunehmen, daß Völker verschiedenen Ursprungs ihre Sprachen von einander angenommen haben, so ging Knobel wieder zur alten Ansicht zurück, daß die Kananiter die Sprache von den Hebräern angenommen hätten. So auch Quatremère, Muys u. A. Demjenigen, was schon oben gegen diese ältere Ansicht ist angeführt worden, fügen wir hier noch Folgendes bei, was zugleich die Ansicht stützen wird, daß die Hebräer ihre Sprache von den Kananitern eintauschten. Einmal sprachen alle chamitischen Völker der Völkertafel jene chamitischen (bisher fälschlicher Weise semitisch genannten) Sprachen. Von den Phönizier-Kananitern, den Aethiopiern, Nordafrikanern (Put) ist dies bekannt. Bloß wegen der Aegypter ist man noch nicht einig. Aber schon die innige Verwandtschaft der Aegypter mit den Aethiopen muß auf den richtigen Weg weisen. Ebenso daß sich die Aegypter selbst zu den Chamiten zählten, sie nannten ihr Land Khemi oder Chaemi. Wegen der Sprache hatten Wörterzusammenstellungen des Aegyptischen mit Chamitischen (sogenannten Semitischen) gegeben Wilkins, Forster, Tychsen, Vater. Dagegen läugneten bestimmt die Verwandtschaft des Aegyptischen mit dem Chamitischen (Semitischen) Jablonsky, Lacroze, Michaelis, Prichard. Aber die neuern Untersuchungen von Gesenius, Benfey, Ernst Meier, Böttticher, Lepsius, Rougé, Dietrich, Bunsen, Max Müller zeigen die Verwandtschaft beider Sprachen. Wenn Bunsen (V, 2.) und Max Müller u. A. sogar die Theorie aufstellen, daß das Semitische (also das wirklich Chamitische, das Phönizische, Hebräische) eine bloße Fortbildung des Chamitischen (Aegyptischen) sey, so führt diese Theorie auf dieselbe Ansicht. Also alle in der Völkertafel als Chamiten aufgeführten Völker redeten die in neuerer Zeit fälschlich semitisch geheißene Sprache, die man also chamitische wird nennen müssen. Umgekehrt sprachen nur diejenigen semitischen Völker diese chamitischen Sprachen, die in chamitische Länder einwanderten. Außer den Hebräern, die überhaupt fortwährend mit der größten Leichtigkeit sich die Sprache desjenigen Volkes aneigneten, unter dem sie wohnten, ohne auch nur das Geringste von ihrer Nationalität dadurch einzubüßen, die Chaldäer, Aramäer, Amalekiter und Ismaeliten. Die Chaldäer sind ursprünglich Arier (Schlözer, Michaelis, Adelung, Gesenius und die Neuern), und nahmen erst in Babylonien von den babylonischen Urbewohnern, Aethiopen im weitern Sinne des Wortes (Nimrod), diejenige Sprache an, die man jetzt die chaldäische nennt. Es ist dasselbe Verhältniß wie mit den Hebräern. Die Aramäer kamen ebenfalls aus dem Norden in chamitische Länder, Amos 9, 7. Daß die Amalekiter und Ismaeliten die Sprache der übrigen arabischen Stämme annahmen, ist bekannt. Die übrigen Semiten aber, die sich selbständiger in der Sprache erhalten hatten, redeten mehr oder weniger rein indogermanische Sprachen. Bei den Persern (Elam) ist es klar. Auch die Assyrer sind Indogermanen, wie Gesenius, Tuch, Hitzig, Bertheau, Botta u. s. w. übereinstimmen. Die Lydier sind ebenfalls Arier, Muys 231. 236. Die Hebräer aber nahmen noch andere Culturelemente von den Kananitern an außer der Sprache, besonders die Buchstabenschrift, republikanische Verfassungsformen (Suffeten), Architektur, u. dgl. Auch mischten sich in ganz Vorderasien nordische (semitische) Religionselemente mit südlichen (chamitischen), wie früher Stuhr zeigte und auch neulich Windischmann in den Ursagen der Arier. Die Annahme der kananitischen Sprache von Seite der Hebräer ist wahrscheinlich schon zur Patriarchenzeit geschehen, denn damals hatten sie überhaupt ihre Sprache geändert, 1 Mos. 31, 47. Knobel 176. Liber Cosri II, 68. Gesens Geschichte S. 15. Wegen dieser Annahme der Sprache von den Kananitern nannten eben auch später die Hebräer ihre Sprache Sprache Kanaans, Jes. 19, 18. Die Hebräer müssen also als Semiten ursprünglich eine indogermanische, und zwar eine arische oder iranische Sprache gesprochen haben, wie sie durchgängig in denjenigen Gegenden zu Hause ist, aus denen die Hebräer und die andern Semiten herkamen, und

Digitized by Google

von welcher ſemitiſchen Sprache diejenigen Sprachtheile im Hebräiſchen abzuleiten ſind, die mit dem Griechiſch-Lateiniſchen oder mit dem Sanskrit übereinſtimmen. Vgl. Klaproth, Asia polyglotta, und die neuern Ausgaben von Geſenius hebr. Wörterbuch. Ebenſo haben die Chaldäer und Aramäer in ihrer Urheimath ariſche Sprachen geredet, und das ſogenannte Aramäiſche und Chaldäiſche erſt in der neuen ſüdlichen Heimath aufgenommen, doch ebenfalls ſo, daß einzelne Elemente ihrer ſemitiſchen (ariſchen) Urſprache beibehalten worden ſind. Es iſt dieſelbe Erſcheinung, die auch das europäiſche Mittelalter darbietet, in welchem eine Menge germaniſcher Stämme romaniſche Sprachen angenommen haben. Ueber Sprachvertauſchungen der Art vgl. A. v. Humboldt's Kosmos I, 384. Obige Anſicht wird auch durch die neuere Unterſuchung über Ninive durch Layard, Rawlinſon und Fresnel beſtätigt. Rawlinſon nennt mit Recht das Chaldäiſche eine chamitiſche Sprache, der er das Skythiſche entgegenſetzt, wie er das nordiſche Element nennt. Nach Fresnel haben Arier mit den Stammverwandten Nimrods, dem rothen, ſüdlichen Stamme, ſich und ihre Sprache gemiſcht. Journal asiatique 1853. Juni und Juli. Ausland 1856. Nr. 36 nach dem Athenaeum Français, — Magazin der Lit. des Ausl. 1856. Nr. 63.

Vgl. über die Kananiter überh. *Bocharti* Phaleg et Canaan, *Relandi* Palaestina, die Werke von Winer, Raumer und Ackermann über Paläſtina, den Aufſatz im Schweizeriſchen Muſeum über Vorderaſien vor und nach Iſraels Aufenthalt in Aegypten, Bertheau's Beiträge, Lengerke's Kenaan, Movers Phönizier, Knobel's Völkertafel, Muys, Griechenland und der Orient S. 209 ff., *Renan*, Histoire générale et système comparé des langues sémitiques P. I. Paris. 1855. **J. Georg Müller.**

Kandace, *Κανδάκη* war der Titel der Königinnen des äthiopiſchen Reiches, deſſen Reſidenz Napata war, nördlich von Meroë; der Name ſcheint nicht ſemitiſchen Urſprunges zu ſeyn, wenigſtens iſt bis jetzt noch keine befriedigende Etymologie deſſelben nachgewieſen worden. Etwa von den Zeiten Alexanders d. Gr. an bis herab auf Euſebius (H. E. II, 1.) finden wir Königinnen jenes Namens erwähnt, ſ. Strabo XVII. p. 820; Dio Cass. 54, 5; Plin. H. N. 6, 35. In der Apoſtelgeſchichte (8, 27 ff.) wird bekanntlich ein Eunuche der damals regierenden Kandace erwähnt, der ihr Schatzmeiſter war und ein Proſelyte des Thors geweſen ſeyn wird, da er nach Jeruſalem gekommen war, anzubeten und unterwegs im Propheten Jeſaja Kap. 53. las; als Verſchnittener kann er wegen 5 Moſ. 23, 1. kein Jude geweſen ſeyn; das Wort *εὐνοῦχος* aber bloß allgemein = Kämmerer, Hofbeamter zu deuten, wie es ſonſt etwa auch vorkommt, dazu iſt hier um ſo weniger ein Grund vorhanden, da nach der ganzen Intention der Erzählung und dem Pragmatismus der Apoſtelgeſchichte offenbar die Bekehrung eines Heiden erzählt werden ſoll. Auf der Heimreiſe zwiſchen Asdod und Gaza durch Philippus bekehrt und getauft, mag dieſer Eunuche, deſſen Namen eine, übrigens ganz unſichere, Tradition Judich nennt, allerdings die erſten Lichtfunken des Evangeliums in ſeine afrikaniſche Heimath getragen haben, doch iſt es falſch und grundlos, ihn zum eigentlichen erſten Verkündiger des Chriſtenthums in jenen Gegenden zu machen (vgl. Iren. 3, 12.), da die Evangeliſation Aethiopiens weit ſpäter fällt, vgl. Ludolf, hist. aethiop. II, 4, 7; III, 2; R.E. Bd. I. S. 166; Winer im R.W.B. und Forbiger in Pauly's Real-Encykl. d. claſſ. Alterth. V. S. 409. **Rüetſchi.**

Kanon, Sinn des Wortes in der chriſtlichen Kirche, ſ. d. Art. Glaubensregel, Kanon des A. T., Kanonen- und Decretalenſammlungen, Kanoniker und Kanoniſſen, Kanoniſation.

Kanon des Alten Teſtaments (wobei auch Apokryphen des A. T.). Die hebräiſchen Schriften des A. T. ſind zu einem Corpus verbunden, welches in drei Theile zerfällt: 1) תּוֹרָה, der Pentateuch; 2) נְבִיאִים und zwar a) רִאשֹׁנִים, prophetae anteriores, die Geſchichtbücher Joſua — Könige; b) אַחֲרוֹנִים, proph. posteriores, die drei großen und die zwölf kleinen Propheten; 3) כְּתוּבִים, Hagiographen. Daher iſt der Geſamttitel der hebräiſchen Bibel תּוֹרָה נְבִיאִים וּכְתוּבִים. Wie dieſe Sammlung entſtanden und welche Bedeutung ihr bei den Juden beigelegt worden iſt, haben wir

Digitized by Google

zuerſt darzuſtellen. Mit den in der hebräiſchen Bibel enthaltenen Büchern ſind in der alexandriniſchen Ueberſetzung derſelben mehrere Schriften jüngeren Urſprungs verbunden worden und es hat ſich ſo eine erweiterte Sammlung altteſtamentlicher Schriften gebildet. Um die Frage, welche Dignität den in der griechiſchen Bibel hinzugekommenen Schriften denen des hebräiſchen Corpus gegenüber zukomme, handelte es ſich hauptſächlich bei der Feſtſetzung des altteſtamentlichen Kanons in der chriſtlichen Kirche, deren Geſchichte den zweiten Theil dieſes Artikels bildet.

I. Geſchichte des altteſtamentlichen Kanons bei den Juden. Daß mit der Sammlung der heiligen Schriften bei dem iſraelitiſchen Volke frühzeitig der Anfang gemacht worden ſey, wird ſchon durch die Analogie des Verfahrens der benachbarten Völker wahrſcheinlich gemacht*) und durch Angaben des A. T. ſelbſt beſtätigt. Als die Grundlage der heiligen Literatur iſt das Geſetzbuch zu betrachten, welches nicht bloß in die Hände der Prieſter übergeben (5 Moſ. 17, 18; 31, 9.), ſondern auch, wie Aehnliches mit heil. Schriften bei andern Völkern geſchah (vgl. Hävernicks Einl. in's A. T. 2. Aufl. von Keil I. S. 19), im Heiligthum und zwar als die Bundesurkunde nach 5 Moſ. 31, 26. zur Seite der Bundeslade aufbewahrt wurde. In demſelben Buche wurde nach Joſ. 24, 6. von Joſua die Bundeserneuerung verzeichnet; ebenſo erwähnt noch 1 Sam. 10, 25. das vor Jehova gelegte Buch, in welches Samuel das Königsrecht eingetragen hatte. Gegen das Vorhandenſeyn eines ſolchen Buchs beweist 1 Kön. 8, 9. nichts, da an dieſer Stelle nur davon die Rede iſt, was in der Bundeslade ſich befunden habe**). Weitere Zeugniſſe über am Heiligthum deponirte Schriften fehlen, und wenn nach den aus Joſ. und 1 Sam. angeführten Stellen für die ältere Zeit auf das Vorhandenſeyn einer über die Thora hinausgehenden Sammlung heiliger Urkunden geſchloſſen werden darf, ſo ſetzt dagegen die ſpätere Erzählung, 2 Kön. 22, 8 ff. 2 Chron. 34, 14 ff. bloß die Aufbewahrung des Geſetzbuches im Tempel voraus. Dagegen finden ſich im A. T. Spuren ſonſtiger auf die Sammlung der heil. Literatur gerichteten Thätigkeit. Schon aus der frühſten Zeit wird von Sammlungen heiliger Geſänge berichtet; denn das 4 Moſ. 21, 14. erwähnte Buch der Kriege Jehova's war nach den dort aus demſelben mitgetheilten Stellen ein poetiſches. Von demſelben iſt wahrſcheinlich zu unterſcheiden das Joſ. 10, 13. 2 Sam. 1, 18. citirte סֵפֶר הַיָּשָׁר, das Buch des Wackern. Während nämlich das Buch der Kriege Jehova's die göttlichen Großthaten feierte, ſcheint das letztere ein theokratiſches Heldenbuch geweſen zu ſeyn. Die durch David begründete Ordnung des Geſanges bei'm Cultus mußte alsbald das Bedürfniß einer Pſalmenſammlung erzeugen. Beſonders merkwürdig aber iſt die Notiz, Spr. 25, 1. über die Zuſammenſtellung ſalomoniſcher Sprüche durch die Männer des Hiskia, da dieſelbe auf eine officiell geübte Redactionsthätigkeit hinweist. Was die prophetiſche Literatur betrifft, ſo iſt jene ἀκριβὴς διαδοχή (Jos. c. Ap. 1, 8.), welche nicht bloß in den prophetiſchen Geſchichtbüchern, ſondern auch in den Weiſſagungen, unter denen die jüngern ſo häufig an die älteren beſtätigend und weiterführend anknüpfen, unzweifelhaft hervortritt, kaum zu erklären, wenn nicht eine gewiſſe Sicherheit in der Ueberlieferung derſelben ſtattfand. Dieſe Ueberlieferung war vermuthlich zunächſt an die Prophetenſchulen gebunden; daneben muß aber allerdings das prophetiſche Wort in freierer Weiſe in den Kreiſen der Frommen ſich fortgepflanzt haben (vgl. Jeſ. 8, 16.); knüpft doch ſelbſt der Hirte Amos, der (7, 14.) aus keiner Prophetenſchule hervorgegangen war, an frühere Weiſſagung an. Der

*) So hatten die Aegypter nach Clem. Al. strom. VI, 4. einen Kanon von 42 heiligen Büchern, die ſogenannten Schriften des Hermes, welche auf den ganzen Umfang des prieſterlichen Wiſſens ſich erſtreckten, eine Sammlung, die nach Bunſen (Aegyptens Stelle in der Weltgeſchichte Bd. I. S. 34 ff.) ſpäteſtens unter den Pſammetichen geſchloſſen worden ſeyn muß, es aber wahrſcheinlich ſchon früher war. Ueber die heiligen Schriften der Phönizier und Babylonier ſ. Movers, Phönicier I. S. 89 ff.

**) Ueber die rabbiniſche Meinung, daß die Thora in der Bundeslade aufbewahrt worden ſey, ſ. Keil bei Hävernick a. a. O. S. 22.

Digitized by Google

üppig wuchernden falſchen Prophetie gegenüber kann, ſchon gemäß der Verordnung 5 Moſ. 18, 21 f., die Ueberlieferung der Weiſſagungen nur als eine ſichtende, pneumatiſch kritiſche gedacht werden (vgl. Jer. 23, 28.). Inſoweit iſt etwas Wahres an der Meinung älterer Theologen (ſ. Löſcher, de causis linguae hebr. p. 71; Wolf, bibl. hebr. II. p. 6), daß der altteſtamentliche Kanon nicht erſt nach dem Exil durch Zuſammenſtellung und Sanktionirung der zerſtreuten älteren heiligen Schriften entſtanden ſey, ſondern daß derſelbe bereits im Laufe der früheren Jahrhunderte, indem einzelne Schriften interna luce ac dignitate (Löſcher a. a. O.) ſich legitimirten, allmählich ſich gebildet habe. Merkwürdig iſt, in welchem Umfang namentlich bei Jeremia die Benützung von Schriften, welche in unſerem altteſtamentlichen Kanon ſich befinden, ſich nachweiſen läßt. (S. hierüber beſonders Küper, Jeremias librorum sacrorum interpres atque vindex 1837.) Doch iſt, wenn von der Thora abgeſehen wird, von einer öffentlich anerkannten Sammlung heiliger Schriften in der vorexiliſchen Zeit keine ſichere Spur vorhanden, und es iſt gewagt, das ספר יהוה in Jeſ. 34, 16., das überhaupt verſchiedene Deutungen zuläßt, mit Keil (a. a. O. S. 23) hierauf zu beziehen. Die bei Abulfaradſch ſich findende Sage, daß Jeremia bei der Verbrennung des Tempels die heiligen Schriften verborgen habe — worauf ſelbſt Pareau, instit. interpr. V. T. S. 51 Gewicht legt — hat ebenſo wenig hiſtoriſchen Werth als die Erzählung 2 Makk. 2, 4 ff., an welche ſich jene Sage erſt angeknüpft hat. Noch vor dem Ende des babyloniſchen Exils ſcheint die Sammlung der ein zuſammenhängendes Ganze bildenden Geſchichtbücher, welche — weil vorzugsweiſe auf prophetiſchen Geſchichtsquellen beruhend — den Namen der vorderen Propheten führt, abgeſchloſſen worden zu ſeyn; wenigſtens führt kein Datum auf eine ſpätere Zeit. Nach dem Exil erſcheinen zuerſt, Sach. 7, 12., Geſetz und Propheten neben einander in einer Weiſe erwähnt, welche anzudeuten ſcheint, daß man beide bereits als verbundene heilige Schriften zu betrachten gewohnt war (Keil a. a. O. S. 50) *). Das Bedürfniß einer feſten Sammlung der geretteten heiligen Literatur mußte jetzt um ſo ſtärker ſich geltend machen, je mehr mit dem allmähligen Schwinden des mündlichen prophetiſchen Wortes das Volk auf die in Schrift gefaßte Offenbarung angewieſen war. Von vorn herein wird man zu der Annahme geneigt ſeyn, daß der Mann, der als Begründer der neuen gottesdienſtlichen Ordnungen zu betrachten iſt und zugleich an der Spitze der Sopherim ſteht, daß Eſra auch der heiligen Literatur ſeine Thätigkeit zugewendet haben werde. Doch iſt über Eſra's Thätigkeit für die Herſtellung des altteſtamentlichen Kanons in den nacherziliſchen Geſchichtbüchern des A. T. nichts berichtet, und wir ſehen uns deßhalb lediglich auf die ſpäteren Sagen angewieſen. Nach der einen derſelben, welche in dem wahrſcheinlich am Ende des erſten oder am Anfang des zweiten Jahrh. n. Chr. verfaßten ſogenannten vierten Buch des Eſra K. 14. ſich findet, ſoll Eſra vermöge göttlicher Eingebung 94 **) Bücher durch 3 (vulg. 5) Männer in 40 Tagen haben abfaſſen laſſen, von denen er 70, „darin eine Quelle des Verſtandes iſt und ein Brunn der Weisheit und ein Fluß der Wiſſenſchaft,“ bloß den Weiſen des Volkes übergab ***), die übrigen aber veröffentlichte, „daß es beide, der Würdige und Unwürdige leſen.“ Daß unter den letzteren die 24 Bücher des altteſt. Kanons (nach der ſpäter zu erwähnenden Zählung) gemeint ſind, iſt nicht zu bezweifeln, und hiernach findet ſich nun bei mehreren Kirchenvätern, Clem. Alex. strom. I, 21. 22., Tertull. de cultu fem. I, 3.,

*) Ueber die ספרים Dan. 9, 2., woraus bei der Unbeſtimmtheit des Ausdrucks nach keiner Seite hin etwas Sicheres gefolgert werden kann, ſ. ebenfalls Keil a. a. O. S. 29.

**) So nach der ohne Zweifel richtigen Lesart des äthiopiſchen und arabiſchen Textes, wofür die Vulgata 204 hat. Doch hat Anger (ſ. d. Zeitſchr. der deutſchen morgenl. Geſellſch. Bd 5. S. 105) in einer Dresdener Handſchrift der Vulg. die Lesart 904 gefunden, welche darauf hinweist, daß auch hier im Texte urſprünglich 94 geſtanden hat.

***) Ueber dieſe Zählung von 70 jüdiſchen Geheimſchriften ſ. Thilo zum Ev. Nicod. K. 28. im Cod. apocr. N. T. I. S. 791 ff.

Digitized by Google

Iren. adv. haer. 3, 21. (25)*), Theodoret im Vorwort des Comm. zum Hohenlied u. a. die Angabe, daß Eſra die bei der chaldäiſchen Wegführung des Volkes zu Grunde gegangenen heiligen Schriften des A. T. zur Zeit des Artaxerxes durch Inſpiration wieder hergeſtellt habe. In Uebereinſtimmung mit dieſer Sage hinſichtlich der Zeit, in welcher der altteſt. Kanon abgeſchloſſen worden ſeyn ſoll, aber in anderer Beziehung weſentlich abweichend iſt die talmudiſche Tradition, welche in der babyloniſchen Gemara baba bathra fol. 13 b. und 14 b. enthalten iſt. Hier wird von dem Untergang und der Reſtitution der älteren Schriften, genau genommen auch von einer Sammlung derſelben durch Eſra nichts geſagt. Die erſte Stelle führt die Dreitheiligkeit des Kanons im Allgemeinen auf die Auctorität der Weiſen zurück; in der zweiten Stelle aber wird den Männern der großen Synagoge, dem Eſra und dem Nehemia nur die Abfaſſung, beziehungsweiſe Redaction der jüngeren Schriften des Kanons zugeſchrieben **). Die ſehr verſchieden gefaßte Stelle wird nämlich ſo zu erklären ſeyn, daß כָּתַב, wenn es auch nicht geradezu bloß „in den Kanon eintragen“ heißt, doch eben die ſchließliche Niederſchreibung und Redaction der Bücher für den Zweck ihrer Aufnahme in den Kanon bezeichnet ***). Die Stelle betrachtet demnach die älteren Beſtandtheile des Kanons als durch ältere theokratiſche Auctoritäten abgeſchloſſen; ſie läßt den Eſra und ſeine Zeitge-

*) Irenäus hat vorher von der an die 70 Dollmetſcher gleichmäßig erfolgten Eingebung der griechiſchen Ueberſetzung des A. T. gehandelt und fährt dann fort: *καὶ οὐδέν γε θαυμαστόν, τὸν θεὸν τοῦτο ἐνηργηκέναι, ὅς γε καὶ ἐν τῇ ἐπὶ Ναβουχοδονόσορ αἰχμαλωσίᾳ τοῦ λαοῦ διαφθαρεισῶν τῶν γραφῶν — — ἔπειτα ἐν τοῖς χρόνοις Ἀρταξέρξου τοῦ Περσῶν βασιλέως ἐνέπνευσεν Ἔσδρᾳ τῷ ἱερεῖ ἐκ τῆς φυλῆς Λευὶ τοὺς τῶν προγεγονότων προφητῶν πάντας ἀνατάξασθαι λόγους καὶ ἀποκαταστῆσαι τῷ λαῷ τὴν διὰ Μωσέως νομοθεσίαν.* Nach dem Zuſammenhang der Stelle ſind die letzten Worte nicht (mit Hävernick a. a. O. S. 44) von der bloßen Anordnung des Kanons, ſondern von der Reproduktion der kanoniſchen Bücher zu verſtehen.

) Die Stelle lautet nach Wähner's (antiq. Ebr. I. p. 13) genauer Ueberſetzung und Erläuterung ſo: Quis autem scripsit illos (libros biblicos)? ***Moses* scripsit librum suum, sectionem de Bileamo et Jobum. ***Josua*** scripsit librum suum et octo versus (ultimos) Pentateuchi. ***Samuel*** scripsit librum suum, librum Judicum et Ruthae. ***David*** conscripsit librum Psalmorum (quorum tamen nonnulli sunt compositi) per decem venerabiles senes (nimirum) per Adamum (hominem) primum, per Melchisedecum, per Abrahamum, per Mosen, per Hemanem, per Jedithunem, per Asaphum et tres filios Korachi. ***Jeremias*** scripsit librum suum, libros Regum et Threnos. ***Hiskias*** et amici ejus (libros, quorum) memoriale JaMSCHaK (est, nempe) Jesajae librum, Proverbia, Canticum canticorum et Ecclesiasten (in litteras redegerunt). ***Viri synagogae magnae*** (libros, quorum) memoriale KaNDaG (est, nimirum) Ezechielem, duodecim (prophetas minores) Danielem et volumen Estherae. ***Esra*** scripsit librum suum et genealogias librorum Chronicorum duxit ad sua usque tempora. — — Quis vero cetera eorum (librorum Chronicorum) computavit (אסקיה genauer: hinangeführt näml. zum Schluſſe)? ***Nehemis*** filius Chacaliae.

***) Noch nach Herzfeld (Geſch. des Volks Iſrael von Vollendung des zweiten Tempels Bd. 2. S. 94) ſoll כתב an der bezeichneten Stelle theils bedeuten „ein mündlich Ueberliefertes niederſchreiben,“ theils „wirklich abfaſſen,“ theils endlich „eintragen in den Kanon.“ Wird dagegen mit Keil das כתב von der Abfaſſung der Bücher in der Geſtalt, in welcher ſie in den Kanon einverleibt ſind, verſtanden, ſo hat das Wort in der ganzen Stelle die gleiche Bedeutung, und es bedarf auch nicht der Aushülfe von Raſchi, der meint: Ezechiel und Daniel haben ihre Bücher nicht ſelbſt geſchrieben, weil ſie außerhalb des heiligen Landes geweiſſagt, die Weiſſagungen der kleinen Propheten ſeyen wegen ihrer Kürze nicht von ihnen ſelbſt geſchrieben worden u. dgl. — Wenn es von David heißt: דוד כתב ספר תהלים על־ידי עשרה זקנים (was nur erklärt werden kann: David ſchrieb das Pſalmbuch ſo, daß er ſolches, was von den Händen der zehn Alten herrührte, aufnahm), ſo iſt deutlich, daß כתב in der fraglichen Stelle nicht durchaus das erſte Niederſchreiben bezeichnen ſoll.

Digitized by Google

noſſen die jüngeren Beſtandtheile hinzufügen und ſchreibt ihnen ſomit nur die Vollendung des Kanons zu (vgl. Wähner a. a. O. S. 17 und Keil bei Hävernick a. a. O. S. 41 f.) Erſt bei Elias Levita (Maſoreth Hammaſoreth überſ. von Semler S. 46 f., vgl. Hottinger, thes. philol. ed. II. S. 454 f.) erſcheint die talmudiſche Tradition dahin ausgeprägt, daß die vorher unverbundenen 24 Bücher durch Eſra und die große Synagoge zuſammengefügt und in die drei Theile Thora, Propheten und Chetubhim geſchieden, die beiden letzteren aber noch nicht in die Ordnung geſetzt worden ſeyen, welche ihnen von den Talmudiſten in Baba bathra angewieſen iſt. Fortan erſcheint dieſe rabbiniſche Ueberlieferung längere Zeit in ſolchem Anſehen, daß noch Hottinger (a. a. O. S. 111) der abweichenden Anſicht römiſcher Theologen gegenüber den Ausſpruch wagt: inconcussum hactenus et tam apud Christianos quam Judaeos ἀναμφισβήτητον fuit principium, simul et semel Canonem V. T. autoritate prorsus divina constitutum esse ab Esdra et viris synagogae magnae. In demſelben Maße wurde ſie ſpäter geringſchätzig behandelt; meinte doch de Wette, ſie ſey nicht einmal Gegenſtand der Widerlegung; namentlich wurde die große Synagoge in das Reich der Fabel verwieſen. In neueſter Zeit iſt man wieder ſo unbefangen anzuerkennen, daß in den die große Synagoge betreffenden Ueberlieferungen trotz der Ungereimtheiten, welche ſich an dieſelben angeſetzt haben, ein hiſtoriſcher Kern enthalten ſey. Nicht bloß die Thatſache der Abſchließung des Kanons, ſondern noch vieles Andere, was in den Jahrhunderten nach dem Exil ſich gebildet hat, die Feſtſtellung des conſonantiſchen Textes des A. T., die Umzäunung des Geſetzes, die Begründung der traditionellen Schriftauslegung, die liturgiſchen Ordnungen u. ſ. w. ſetzen mit Nothwendigkeit ein Inſtitut wie die große Synagoge voraus, mag dieſelbe nun als eine von Eſra eingeſetzte Behörde (ſ. Ewald, Geſch. Iſr. III, 2. S. 192) oder als ein mehr freier Verein von Prieſtern und Schriftgelehrten (vgl. Zunz, die gottesdienſtlichen Vorträge der Juden S. 33) zu betrachten ſeyn. Nur darf ihre Wirkſamkeit nach Aboth 1, 2., wo Simon der Gerechte (wahrſcheinlich Simon I. um 300 v. Chr.) als eines ihrer letzten Mitglieder bezeichnet wird, nicht auf die Zeit des Eſra beſchränkt werden. Da die rabbiniſche Tradition auch ſonſt die Tendenz verfolgt, dasjenige, was nur Frucht längerer Arbeit der Schriftgelehrten geweſen ſeyn kann, bereits dem Eſra und ſeiner Zeit zuzuſchreiben, ſo kann dieſe Tendenz auch auf die Sage über den Kanon eingewirkt haben. Wird überdieß noch das notoriſch Irrthümliche, das die angeführte Stelle in Baba bathra in Betreff einzelner Bücher des A. T. enthält, in Anſchlag gebracht, ſo erſcheint die Zuverſichtlichkeit, mit welcher Manche aus ihr gegen die Annahme einer ſpäteren Abſchließung des Kanons argumentiren, keineswegs berechtigt, vielmehr muß das Urtheil über den hiſtoriſchen Gehalt der Eſraſage ſelbſt erſt von dem Ergebniß anderer Unterſuchungen abhängig gemacht werden. In dieſer Beziehung nun kann hier, da ein näheres Eingehen auf die Kritik der jüngeren altteſtamentlichen Bücher andern Artikeln anheimfällt, nur folgendes bemerkt werden. — Was den erſten Theil des Kanons, den Pentateuch betrifft, ſo ruht die in neuerer Zeit von Manchen ausgeſprochene Anſicht, daß erſt Eſra denſelben abgeſchloſſen habe — ſofern darunter mehr als die Geſtaltung des Textes verſtanden wird (ſ. den Art. Bibeltext des A. T.) — durchaus auf keinem haltbaren Grunde. Wenn Bertheau (die ſieben Gruppen moſaiſcher Geſetze, Vorw. S. IX.) zu dieſer Annahme ſich durch die jüdiſche Tradition über Eſra berechtigt hält, ſo iſt dagegen geltend zu machen, daß eben die Hauptſtelle in Baba bathra von einer Redaction der Thora durch Eſra nichts enthält, daß der Talmud allerdings (namentlich bab. Sanhedrin 21 b) den Eſra wie einen zweiten Moſes hinſtellt, aber doch (bab. Succa. 20 a) nur ſagt, Eſra habe das von Iſrael vergeſſene Geſetz gegründet (הכין), wie daſſelbe ſpäter wieder durch Hillel geſchehen ſey. In Aboth. I, 1. wird auf die den Propheten ſuccedirenden Männer der großen Synagoge nur die Umzäunung des Geſetzes zurückgeführt (wovon ſchon in den über das Geſetz hinausgehenden Verordnungen Neh. 13, 3. u. 23 ff. ſich Spuren zeigen); dieſe aber hat eben die feſte Abgeſchloſſenheit des Geſetzes zur Vorausſetzung. Zwar hat Movers (loci

Digitized by Google

quidam historiae Canonis V. T. illustrati 1842) aus Nehem. 8, 13 ff. die Folgerung abgeleitet, daß die nacherilischen Juden vor Esra noch nicht den vollständigen Pentateuch, wenigstens nicht den ganzen Leviticus gehabt haben können, weil sie erst durch Esra auf die die Feier des Laubhüttenfestes betreffende Verordnung 3 Mos. 23, 40—43. aufmerksam gemacht werden. Allein Neh. 8, 17. ist ähnlich zu verstehen, wie 2 Kön. 23, 22. und 2 Chron. 35, 18. von dem Passah unter Josia geredet wird, daß nämlich das Fest mit der größten Strenge ganz so, wie die Feier desselben im Leviticus vorgeschrieben ist, begangen worden sey. Die Rückkehr auch zu solchen Bestimmungen des alten Gesetzes, die man im Laufe der vorhergegangenen Jahrhunderte fallen gelassen hatte, ist eben karakteristisch für die Wirksamkeit des Esra. — Was weiter den zweiten und dritten Theil des Kanons betrifft, so kommt besonders in Betracht die Stelle 2 Makk. 2, 13. ein Zeugniß, das häufig unterschätzt worden ist, während es doch jedenfalls eine ältere, vermuthlich alexandrinische Tradition enthält und seinem ganzen Karakter nach nicht den Eindruck einer Erdichtung macht, wie die andern dort mitgetheilten Legenden. Es wird nämlich von Nehemia aus angeblichen Denkwürdigkeiten desselben berichtet, *ὡς καταβαλλόμενος βιβλιοθήκην ἐπισυνήγαγε τὰ περὶ τῶν βασιλέων καὶ προφητῶν καὶ τὰ τοῦ Δαυὶδ καὶ ἐπιστολὰς βασιλέων περὶ ἀναθημάτων.* Nach der wahrscheinlichsten Auslegung*) hat man unter *τὰ περὶ βασ. καὶ προφ.* den zweiten Theil des Kanons nach seinen beiden Abtheilungen, unter *τα τοῦ Δαυ.* den Psalter, mit welchem der dritte Theil des Kanons beginnt, unter den *ἐπιστ. βασ.* die im hebräischen Buche Esra 6, 2 ff. 7, 11 ff. enthaltenen Urkunden zu verstehen. Daß die beiden letzteren als pars pro toto gesetzt und als Bezeichnung der ganzen Hagiographensammlung zu fassen seyen (Keil a. a. O.), ist man nicht befugt anzunehmen. Nur dafür legt die Stelle Zeugniß ab, daß durch Nehemia bereits auch zum dritten Theil des Kanons der Grund gelegt worden ist. Hiemit verbinden wir die merkwürdige Aussage des vielleicht bereits in der Zeit des Nehemia, jedenfalls aber noch innerhalb der persischen Periode verfaßten Buches Koheleth in 12, 12 f. Von dieser freilich sehr verschieden gefaßten Stelle kann ich nur folgende Erklärung für richtig halten: „Die Worte der Weisen sind wie Stacheln und wie eingeschlagene Nägel; die Sammler (oder, wenn es zulässig ist, בַּעֲלֵי auch auf einen passiven Begriff zu beziehen — die Sammlungen) sind gesetzt von Einem Hirten (Gott). Und was über jene hinausgeht, (davor) mein Sohn laß dich warnen; des vielen Büchermachens ist kein Ende und viel Studiren (genauer: viel Erpichtseyn alles zu lesen) ist Leibesermüdung.“ Ob dieser Stelle geradezu (vgl. von Gerlach z. derſ.) eine Beziehung auf die Männer der großen Synagoge, als Sammler des Kanons gegeben werden darf, ist freilich fraglich. Das aber ist bedeutsam in derselben, daß sie eine gesammelte Literatur der ächten Weisheit voraussetzt, welche der profanen Literatur entgegengestellt wird. Ueberdieß liefert 12, 12., und zwar auch bei jeder andern Erklärung der Stelle, einen Beleg dafür, daß es sich bei der Sammlung des Kanons gar nicht, wie Einige behauptet haben, um eine Zusammenstellung der ganzen noch vorhandenen Nationalliteratur der Hebräer gehandelt haben kann, daß vielmehr wenigstens in Bezug auf die Denkmäler der Chokma unter einer reichen Literatur eine sorgfältige Auswahl stattgefunden haben muß. Davon jedoch, daß in jener älteren Zeit der Kanon bereits geschlossen worden sey, sagen auch die zuletzt erörterten Stellen nichts aus. Man kann dies allerdings von der Prophetensammlung insofern behaupten, als diese schwerlich ein Stück enthält, das jünger als Nehemia ist; und doch muß selbst in Bezug auf diese mit E. Nägelsbach (s. den Art. Esra und Nehemia Bd. IV. S. 171) gefragt werden: woher wußten Esra und Nehemia, daß nun die Succession der Propheten abgebrochen sey? Erst die spätere Zeit konnte dieses Urtheil fällen und darum die unter Ne-

*) Vgl. Bleek in der theol. Zeitschr. von Schleiermacher, de Wette u. Lücke, Heft III. S. 202 f. und Keil a. a. O. 46 ff. Dem letzteren gebe ich Recht in dem, was er gegen Movers (a. a. O. S. 15) und mich (Berl. Jahrbücher 1846. Aug. S. 216 ff.) bemerkt hat.

Digitized by Google

hemia zu Stande gebrachte Propheten-Sammlung für eine geſchloſſene erklären. Noch weniger iſt eine feſte Begrenzung der Hagiographenſammlung für die Zeit des Nehemia aus den vorhandenen Daten zu beweiſen. Damit ſtimmt die weiter unten zu erörternde Stelle aus Jos. c. Ap. I, 8. vollkommen überein, ſofern dieſe, was bereits hier bemerkt werden mag, nicht ſagt, daß der Kanon in der Zeit des Artaxerxes Longimanus abgeſchloſſen worden ſey, ſondern nur, daß in dem Kanon bloß Schriften bis auf Artaxerxes Longimanus ſich befinden. — Als das älteſte Zeugniß für den altteſtamentlichen Kanon als geſchloſſenes Ganze iſt erſt der Prolog des Enkels des Siraciden zu betrachten, wo die drei Theile deſſelben ſo bezeichnet werden: *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται καὶ τὰ ἄλλα πάτρια βιβλία*, und nachher *ὁ νόμος καὶ αἱ προφητεῖαι καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων*. Die Verfaſſer des dritten Theils heißen im Eingang *οἱ ἄλλοι οἱ κατ' αὐτὰς* (sc. *τὰς προφήτας*) *ἠκολουθηκότες*. So vag nun die Bezeichnung des dritten Theils lautet, ſo wird doch unverkennbar die Schrift des Siraciden, obwohl jenen Schriften verwandt und gleich ihnen *εἰς παιδείαν καὶ σοφίαν* abzweckend, von der Sammlung derſelben unterſchieden. Dies verdient um ſo mehr Beachtung, da der Siracide ſelbſt 50, 27. vgl. 24, 33. 51, 17. 22. ſich in Eine Reihe mit den erleuchteten Weiſen ſeines Volkes ſtellt, wenn er ſich auch 36 (33), 16. als bereits an der Grenze der ächten Chokmaliteratur ſtehend zu betrachten ſcheint. Daß in der Zeit als der Enkel des Siraciden ſchrieb (wobei freilich wegen der Zweideutigkeit der Zeitangabe im Prolog zweifelhaft bleibt, ob dies, worauf die wahrſcheinlichere Auslegung führt, bald nach der Mitte des 3. Jahrh. oder erſt 132 v. Chr. geſchah), die Scheidung zwiſchen heiliger und profaner Literatur, auf der die Abſchließung des Kanons beruht, in Paläſtina durchgreifend vollzogen war, dafür ſpricht auch der Umſtand, daß die makkabäiſche Zeit bei all ihrer religiöſen Begeiſterung doch als eine von der Offenbarung verlaſſene ſich betrachtete (vgl. 1 Makk. 4, 46; 9, 27; 14, 41.). Von einer Sammlung heiliger Schriften durch Judas Makkabäus redet 2 Makk. 2, 14.: »Judas hat die wegen des Kriegs, der uns betroffen hat, zerſtreuten Schriften alle geſammelt und ſie ſind bei uns vorhanden,« — eine Angabe, gegen deren Glaubwürdigkeit nichts von Belang eingewendet werden kann*). Offenbar iſt aber an dieſer Stelle, nach ihrem Zuſammenhang mit V. 13., nicht von einer neuen Sammlung, ſondern nur von der Wiederherſtellung einer früher vorhandenen Sammlung die Rede. — Nähere Auskunft nun über die Anſchauung, welche das Judenthum von ſeinem Schriftkanon hatte, gibt die in dieſer Hinſicht claſſiſche Stelle des Joſephus c. Ap. 1. 8., auf welche um ihrer Wichtigkeit willen genauer einzugehen iſt. Der Zuſammenhang derſelben iſt folgender. Joſephus will gegen Apion die Wahrheit der hebräiſchen Geſchichtſchreibung darthun, namentlich im Gegenſatz zur helleniſchen. Er behauptet, die Hellenen hätten nicht wie die Juden öffentliche Aufzeichnungen (*δημοσίας ἀναγραφάς*) gehabt, auch in Betreff ihrer Aufzeichnungen nicht einmal die Sorgfalt angewendet, wie dies z. B. bei den Babyloniern und Aegyptiern ſtattgefunden. Bei den Hebräern ſey dieſe Sorge den Prieſtern und Propheten übertragen geweſen. Von den Prieſtern, welche dieſe Würde immer in Einem Geſchlechte fortpflanzten, ſeyen die ihnen anvertrauten Schriften ſorgfältig aufbewahrt worden. Die Abfaſſung derſelben aber habe nicht in der Willkür eines Jeden gelegen, *ἀλλὰ μόνον τῶν προφητῶν τὰ μὲν ἀνωτάτω καὶ τὰ παλαιότατα κατὰ τὴν ἐπίπνοιαν τὴν ἀπὸ τοῦ θεοῦ μαθόντων, τὰ δὲ καθ' αὑτοὺς ὡς ἐγένετο σαφῶς συγγραφόντων*. Und nun wird K. 8. (vgl. Euſeb. K.G. 3, 10.) ſo fortgefahren: *οὐ γὰρ μυριάδες βιβλίων εἰσὶ παρ' ἡμῖν ἀσυμφώνων καὶ μαχομένων· δύο δὲ μόνα πρὸς τοῖς εἴκοσι βιβλία, τοῦ παντὸς ἔχοντα χρόνου τὴν ἀναγραφήν, τὰ δικαίως θεῖα πεπιστευμένα. Καὶ τού-*

*) Allerdings berichtet 1 Makk. 1, 56 f.; 3, 48. nur die Vertilgung und Entweihung der Exemplare des Geſetzbuches; daß aber die andern heiligen Schriften verſchont worden ſeyen, iſt an ſich nicht wahrſcheinlich, und Jos. Ant. XII, 5. 4. ſagt ausdrücklich: *ἠφανίζετο δὲ, εἴ που βίβλοι εὑρεθείη ἱεραὶ καὶ νόμοι.*

Digitized by Google

των πέντε μέν ἐστι τὰ Μωϋσέως — — ἀπὸ δὲ τῆς Μωϋσέως τελευτῆς μέχρι τῆς Ἀρταξέρξου τοῦ μετὰ Ξέρξην Περσῶν βασιλέως ἀρχῆς οἱ μετὰ Μωϋσῆν προφῆται τὰ κατ' αὐτοὺς πραχθέντα συνέγραψαν ἐν τρισὶ καὶ δέκα βιβλίοις· αἱ δὲ λοιπαὶ τέσσαρες ὕμνους εἰς τὸν θεὸν καὶ τοῖς ἀνθρώποις ὑποθήκας τοῦ βίου περιέχουσιν. Ἀπὸ δὲ Ἀρταξέρξου μέχρι τοῦ καθ' ἡμᾶς χρόνου γέγραπται μὲν ἕκαστα· πίστεως δὲ οὐχ ὁμοίας ἠξίωται τοῖς πρὸ αὐτῶν διὰ τὸ μὴ γενέσθαι τὴν τῶν προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχήν. Dieſe Schriften, wird weiter geſagt, genießen einen ſolchen Glauben, daß in dieſer langen Zeit *οὔτε προσθεῖναί τις οὐδέν, οὔτε ἀφελεῖν αὐτῶν, οὔτε μεταθεῖναι τετόλμηκεν. Πᾶσι δὲ σύμφυτόν ἐστιν εὐθὺς ἐκ τῆς πρώτης γενέσεως Ἰουδαίοις τὸ νομίζειν αὐτὰ θεοῦ δόγματα, καὶ τούτοις ἐμμένειν, καὶ ὑπὲρ αὐτῶν εἰ δέοι θνήσκειν ἡδέως.* Aus dieſer Stelle nun erhellt für's Erſte, daß die Sammlung der altteſtamentlichen Schriften für die Juden nicht eine literar-hiſtoriſche Bedeutung in dem Sinn hatte, als ob es ſich lediglich um die Vereinigung der noch vorhandenen hebräiſchen Schriften gehandelt hätte, wie z. B. Hitzig (die Pſalmen hiſtoriſch-kritiſch unterſucht S. 118) den Satz aufſtellt, daß alle aus Chriſti Vorzeit ſtammenden hebräiſchen Bücher kanoniſch, alle kanoniſchen hebräiſch ſeyen. Iſt es doch eine unumſtößliche Thatſache, daß der Kanon nicht alle hebräiſchen Schriften, nicht einmal alle religiöſen Inhalts aus der vorchriſtlichen Zeit umfaßt. Ebenſo wenig iſt eine Spur davon vorhanden, daß die Sammlung urſprünglich nur für den Zweck der ſynagogalen Vorleſung veranſtaltet worden wäre, wobei geradezu Grund und Folge verwechſelt werden. Vielmehr umfaßt ſie die »mit Recht als göttlich beglaubigten« Schriften, die deßhalb von den Juden als *θεοῦ δόγματα* betrachtet werden. Die Sammlung wird begrenzt durch die Zeit des Artaxerxes und dadurch geſchieden von der ſpäteren Literatur, welcher nicht die gleiche Beglaubigung zukomme. Woher dieſe Begrenzung! Nach der Anſicht Mancher (vgl. z. B. Eichhorn, Einl. in's A. T. 4. Ausg. I, S. 39 u. 146, Bleek a. a. O. S. 197) ſoll dieſe Angabe des Joſephus gar nicht auf geſchichtlichem oder traditionellem Grunde, ſondern bloß auf einem eigenen Schluſſe deſſelben beruhen und darum als bloße Privatanſicht zu betrachten ſeyn; ſie ſoll nämlich daher rühren, daß Joſephus, der Eſra und Nehemia unter Xerxes wirken läßt, dagegen den Achaſchveroſch des Buches Eſther mit Artaxerxes identificirt, eben darum das letztgenannte Buch für das jüngſte des Alten Teſtaments gehalten und unter Artaxerxes verſetzt habe. Aber auch in den früher angeführten Sagen, welche die Schließung des Kanons mit der Zeit des Eſra verknüpfen, iſt derſelbe Termin enthalten (ſ. beſonders die oben erwähnte Stelle des Irenäus); auch gibt Joſephus — mag er nun das Buch Eſther zum Kanon gerechnet haben oder nicht — ſelbſt deutlich den Grund für die Abgrenzung des Kanons an, daß nämlich ſeit der Zeit des Artaxerxes »keine genaue Prophetenfolge« mehr geweſen ſey. Es liegt hier augenſcheinlich die Vorſtellung zu Grunde, die ſich ſpäter im Talmud (Sanhedrin f. 11 a. u. ſ. w.) und im Buche Kosri findet (vgl. Movers a. a. O. S. 32. *Vitringa*, observ. sacr. VI, 6. ed. 1723. p. 319 sqq.), daß ſeit Maleachi der Geiſt der Offenbarung von Iſrael gewichen ſey, womit auch 1 Makk. 9, 27. übereinſtimmt. Zwar hält Joſephus auch für die ſpätere Zeit noch die Verleihung prophetiſcher Gabe an einzelne Männer (z. B. Hyrcanus b. jud. I, 2. 8) für möglich, läugnet aber die Fortdauer der Succeſſion des Prophetenthums. Daß die paläſtinenſiſchen Schriftgelehrten überhaupt denſelben Grundſatz feſtgehalten haben, iſt nicht zu bezweifeln; denn wie wäre es ſonſt zu erklären, daß auch ſolche jüngere hebräiſche Bücher wie das Buch des Siraciden, das in hohem Anſehen ſtand, nicht in den Kanon aufgenommen worden ſind. Daß das Buch Daniel nicht zugelaſſen worden wäre, wenn man daſſelbe für ein Produkt der makkabäiſchen Periode gehalten hätte, wird ſelbſt von Bleek (a. a. O. S. 206) eingeräumt. (Ebenſo urtheilt Herzfeld, Geſch. Iſr. von Vollendung des zweiten Tempels, Bd. 2. S. 100 in Bezug auf die Ausſchließung Sirachs und die Aufnahme Daniels). — Was endlich die Anordnung und Zählung der altteſtamentlichen Bücher bei Joſephus betrifft (5 Ge-

Digitized by Google

ſetzbücher, 13 von Propheten verfaßte, 4 welche Hymnen auf Gott und Lebensvorſchriften für Menſchen enthalten), ſo weicht dieſelbe von der im hebräiſchen Kanon recipirten darin ab, daß mehrere Hagiographen zu den prophetiſchen Schriften gezogen ſind. Es mag hierauf die Anordnung der LXX (worüber ſpäter) eingewirkt haben; die nächſte Veranlaſſung dieſer Abweichung wird aber doch darin zu ſuchen ſeyn, daß es Joſephus nach dem Zuſammenhang der Stelle beſonders um Hervorhebung und Legitimation der hiſtoriſchen Schriften des A. T., für welche er ausnahmslos die Dignität prophetiſcher Eingebung in Anſpruch nimmt, zu thun war. Die Zählung der 13 prophetiſchen Bücher hängt beziehungsweiſe davon ab, wie die Frage, ob Joſephus das B. Eſther zum Kanon gerechnet habe, beantwortet wird. Wird ſie bejaht, ſo iſt wahrſcheinlich folgende Zählung anzunehmen: 1) Joſua, 2) Richter und Ruth, 3) die BB. Sam., 4) die BB. der Könige, 5) die BB. der Chronik, 6) Eſra und Nehemia, 7) Eſther, 8) Jeſaja, 9) Jeremia mit den Klagliedern. (Daß Joſephus auch noch, wie Movers anzunehmen geneigt iſt, das B. Baruch hinzugenommen habe, davon iſt keine Spur.) 10) Ezechiel, 11) Daniel, 12) das B. der 12 kleinen Propheten, 13) Hiob. Wird dagegen das B. Eſther weggelaſſen, ſo wäre mit Movers (S. 31) 6) Eſra, 7) Nehemia zu ſetzen. Die vier Bücher der dritten Abtheilung ſind ohne Zweifel: Pſalmen, Sprüche, Koheleth, Hohes Lied. Daß Joſephus den Kanon als abgeſchloſſenes Ganze betrachtet, darauf weist auch die dem Alphabet entnommene Zahl 22 hin, in die er denſelben einzwängt. Wenn Joſephus an einigen Stellen ſeiner Archäologie und im Vorwort zum jüd. Kr. §. 6. ſich unbeſtimmt ſo ausdrückt, als habe er ſeine ganze Geſchichtsdarſtellung bis auf ſeine Zeit aus heiligen Schriften geſchöpft, wenn er ferner augenſcheinlich vielfach das alexandriniſche ſogenannte 3. Buch Eſra ſtatt des hebräiſchen Eſra benützt, ſo kann hieraus nicht (mit Movers S. 14) gegen das klare Zeugniß c. Ap. I, 8. zu Gunſten der Annahme einer ſpäteren Schließung des Kanons argumentirt werden. Der letzteren Annahme fehlt es aber auch an ſonſtigen Stützen. Allerdings wurde noch ſpäter unter den Schriftgelehrten über die Kanonicität einiger Bücher geſtritten, aber ſo, daß man deutlich ſieht, es handle ſich nicht um die neue Aufnahme derſelben, ſondern um die Frage, ob ſie im Kanon, dem ſie bereits angehörten, verbleiben dürfen, wobei verſchiedene Rückſichten ſich geltend machten. In der Prophetenſammlung war es das Buch Ezechiels, welches wegen angeblicher Widerſprüche mit dem Pentateuch (vielleicht auch, weil man der Profanation der ſacroſancten Eingangs-Viſion wehren wollte, vgl. Zunz, die gottesdienſtl. Vorträge der Juden S. 163) nach Schabb. 13 b Einige dem öffentlichen Gebrauche entziehen (גנז) *) wollten. Unter den Hagiographen wurden beſonders Koheleth und Hoheslied, beziehungsweiſe auch die Sprüche und Eſther angefochten. (S. die genaue Erörterung der hierauf ſich beziehenden Stellen Mischna Jadajim 3, 5., Edajoth 5, 3. und Gem. Megilla f. 7 a. in Delitzſch talmud. Studien, Zeitſchr. für luth. Theol. 1850 S. 280 ff. Außerdem vgl. Welte in der Abh. über die Entſtehung des altteſt. Kanons, theol. Quartalſchrift 1855. S. 69 ff.; Bleek über die Stellung der Apokryphen des A. T. im chriſtl. Kanon, Studien und Kritiken 1853. S. 321 f.; Herzfeld a. a. O. S. 96 ff.) In Betreff des B. Koheleth und des Hohenlieds bezog ſich der Streit, ob ſie die Hände verunreinigen **) d. h. heilige Schriften ſeyen, auf den Inhalt derſelben. Beſonders war Koheleth, den man als Denkmal bloß menſchlicher Weisheit betrachten wollte und zugleich (ſ. Schabb. f. 30 b) innerer Widerſprüche beſchuldigte, der ſtrengen Schule

*) Der Ausdruck גנז abscondere, woher גנזים libri absconditi, wurde in verſchiedener Bedeutung gebraucht, theils von zu beſeitigenden fehlerhaften Handſchriften (wenn eine Geſetzesrolle auf einer Seite mehr als zwei Schreibfehler hatte Menachoth 29 b), theils von Schriften, die von dem heiligen Gebrauch ausgeſchloſſen und entweder geheim gehalten oder doch nur dem Privatgebrauch reſervirt werden ſollten.

**) Dieſe Eigenſchaft wurde den heiligen Schriften beigelegt, damit ſie nicht zu Eßwaaren gelegt und ſo leicht von Mäuſen angefreſſen werden.

Digitized by Google

Schammai's anſtößig. Die Synedrialentſcheidung über dieſe wie über andere Controverſen zwiſchen den Schulen Schammai's und Hillel's erfolgte zu Jabne an dem Tage, an dem Gamaliel II. ſeiner Patriarchenwürde entſetzt und Eleaſar zu derſelben erhoben wurde (ſ. hierüber Grätz, Geſchichte der Juden vom Untergang des jüd. Staats bis zum Abſchluß des Talmuds S. 40 ff.), und zwar nach der Angabe des Simeon ben Azzai in Jadajim l. c. zu Gunſten beider Bücher. Bei dem B. Eſther war die Inſpiration des Inhalts nach Megilla l. c. nicht beſtritten worden, indem ja das Buch auch innerliche und geheime Vorgänge berichte, welche ohne den heiligen Geiſt Niemand wiſſen konnte; nur das ſoll gegen das Buch geltend gemacht worden ſeyn, daß ſein Inhalt nicht eigentlich zu ſchriftlicher Fixirung, ſondern nur zu mündlichem Vortrag beſtimmt ſey. Wahrſcheinlich verdankt das Buch, deſſen Anſtößigkeit auch noch aus andern Gründen ſich erklärt und das ſelbſt noch (wovon ſpäter) in jüngeren Verzeichniſſen des altteſtamentlichen Kanons fehlt, von den Rabbinen freilich maßlos geprieſen wurde, ſeine bleibende Einverleibung in den Kanon bloß dem gottesdienſtlichen Gebrauche. So viel erhellt übrigens aus dieſen Streitigkeiten, daß man zu den Hagiographen eine etwas freiere Stellung einnahm als zu den beiden andern Theilen des Kanons, wie ſich dies bei dem unbeſtimmten Karakter des dritten Theils den zwei erſten Theilen gegenüber von ſelbſt ergab. Ebendarum weil man den dritten Theil bei der Verſchiedenartigkeit der in ihm zuſammengeſtellten Schriften unter keinen beſtimmten Geſichtspunkt ſtellen konnte, bekam er den Namen כתובים, d. h. *γραφεῖα* oder *ἁγιόγραφα* (Epiphan. adv. haer. l. ed. Petav. p. 122, de mens. et pond. c. 4.*) d. h. heilige Schriften im Allgemeinen. Die Bertholdt'ſche Erklärung des Ausdrucks „neu eingetragene Bücher“ iſt unhaltbar. — Das höchſte Anſehen behauptete unter den drei Theilen natürlich die Thora; ſie iſt מקרא κ. ἐξ. Doch werden, wo es ſich um den Schriftbeweis handelt, die drei Theile des Kanons als ein zuſammengehöriges Ganze behandelt, weßhalb zuweilen für einen Satz die Belege aus allen dreien zuſammengeſtellt werden (z. B. mit der Formel: „dieſe Sache iſt geſchrieben im Geſetz, wiederholt in den Propheten, zum dritten Mal geſagt in den Chethubhim;“ vgl. *Surenhus, βίβλος καταλλαγῆς* p. 49). In anderer Beziehung fallen freilich Propheten und Hagiographen auch unter den Geſichtspunkt der Ueberlieferung (קבלה, vgl. Herzfeld a. a. O. S. 18), aber doch nicht in dem Sinne, daß man ſie auf gleiche Linie mit der Miſchna geſtellt hätte, wie Lutterbeck (die neuteſtamentl. Lehrbegriffe I. S. 169) auf Grund von Berachoth f. 5 a. anzunehmen geneigt iſt. — Selbſt in Betreff der Sadducäer iſt die alte, ſchon Tertull. praescr. haer. c. 45. und Hieron. zu Matth. K. 22. ausgeſprochene Anſicht, daß ihr Kanon ſich nur auf die Thora beſchränkt habe, nicht ſicher zu begründen. Dieſelbe verdankt vielleicht ihre Entſtehung der bei den Talmudiſten häufig vorkommenden Confundirung der Sadducäer mit den Cuthäern, d. h. Samaritanern, die eben nur den Pentateuch — das ſamaritaniſche B. Joſua iſt ein viel ſpäteres Machwerk — als heilige Schrift anerkannten. Joſephus wenigſtens (Ant. XIII, 106. vgl. XVIII, 1. 4) ſagt nur, daß die Sadducäer die von den Phariſäern außer dem Geſetze angenommenen traditionellen Satzungen verworfen haben; wie ſie es mit den prophetiſchen Büchern gehalten, darüber äußert er ſich nicht. Daß Jeſus Matth. 22, 32. gegen die Sadducäer für die Lehre von der Auferſtehung aus 2 Moſ. 3, 6. argumentirt, kann theils darin ſeinen Grund haben, daß die Sadducäer ihrerſeits von einer Pentateuchſtelle ausgegangen waren, theils darin, daß ſie vielleicht der Meinung waren, eigentliche Glaubensartikel müſſen aus der Thora belegt werden, wie auch die ſpätere jüdiſche Theologie für alle Fundamentallehren des Judenthums den Beweis zunächſt aus der Thora forderte. Dafür, daß die Phariſäer in den Diſputationen mit den Sadducäern auch prophetiſche Stellen citirten, gibt der

*) An der letzteren Stelle rechnet aber Epiphanius nach einer höchſt ſonderbaren Eintheilung des A. T. zu den *γραφεῖα*, *παρά τισι δε ἁγιόγραφα λεγόμενα*, Joſua, Richter, Chronik, BB. Sam. u. der Könige.

Digitized by Google

Talmud mehrere Belege; ja einmal beruft ſich ſogar ein Sadducäer ſelbſt auf den Amos. (S. die Zuſammenſtellung bei *Lightfoot*, horae hebr. et talm. S. 999; vgl. Herzfeld a. a. O. S. 104). Die Dreitheiligkeit des altteſtamentlichen Kanons hat nicht in Zufälligkeiten oder in willkürlicher Anordnung ihren Grund; ſie entſpricht vielmehr dem Entwicklungsgang der altteſtamentlichen Religion. Die Grundlage dieſer iſt in der Thora enthalten; ihre weitere Entwicklung vollzieht ſich objektiv für's Erſte in den göttlichen Thaten und Wegen, deren Erkenntniß in der Geſchichte des Volkes die prophetiſchen Geſchichtbücher erſchließen, ſodann in dem den göttlichen Thaten zur Seite gehenden Wortzeugniß, vorliegend in der die jeweilige Gegenwart des Volkes deutenden und richtenden und die Zukunft des göttlichen Reichs enthüllenden Prophetie. Dagegen iſt in den unter den Hagiographen befindlichen Denkmälern der Lied- und Spruch-Dichtung die ſubjektive Entwicklung der altteſtamentlichen Religion enthalten. (Vgl. meine Prolegomena zur Theologie des A. T. S. 91 ff. und meine Grundzüge der altteſtamentl. Weisheit S. 1). Auch die hiſtoriſchen Schriften dieſes Theils unterſcheiden ſich von denen des zweiten durch ihren mehr prieſterlich-levitiſch und ſopheriſchen Karakter oder, wie das Büchlein Ruth, durch ihre mehr individuelle Beziehung. Ueber die Stellung des Buches Daniel unter den Hagiographen ſ. den betr. Art. — Spätere jüdiſche Theologen wie Abrabanel, Maimonides u. a. unterſchieden nach den drei Theilen des Kanons drei abwärts ſteigende Stufen der Offenbarung. Auf der höchſten ſteht Moſes nach 4 Moſ. 12, 6 ff.; die zweite iſt die des Prophetenthums; der dritten kommt die Inſpiration durch den רוח הקדש zu, deren Inhaber keiner Ekſtaſe gewürdigt ſind, vielmehr reden wie andere Menſchen, nur unter Erfahrung einer auf ihnen ruhenden göttlichen Kraft. (Vgl. *Carpzov*, introd. V. T. p. 25 sq.; daß dieſe Unterſcheidung des prophetiſchen und des heiligen Geiſtes ſich in der älteren rabbiniſchen Theologie noch nicht findet, zeigt Herzfeld a. a. O. S. 19.)

Ueber die Zählung und die Reihenfolge der Bücher des hebräiſchen Kanons iſt noch folgendes beizufügen. Die von Joſephus angenommene Zahl 22 findet ſich noch in dem Bericht des Origenes über den altteſt. Kanon bei Euseb. h. eccl. 6, 25 und bei Hieronymus im prol. gal., am letzteren Orte jedoch mit der Bemerkung: quamquam nonnulli Ruth et Cinoth inter Hagiographa scriptitent et hos libros in suo putent numero supputandos, ac per hoc esse priscae legis libros *viginti quatuor*. Die letztere Zählung, die ſchon in der früher angef. Stelle des 4. Buchs Eſra vorausgeſetzt iſt, hat der Talmud angenommen; ſie iſt vielleicht alexandriniſchen Urſprungs, von der Zahl des griechiſchen Alphabets hergenommen, wurde aber mit dem hebräiſchen Alphabet dadurch in Einklang geſetzt, daß das letztere der bekannten Abbreviatur des Jehovanamens zu Ehren durch zwei weitere Jod bereichert wurde. Bei dieſer Zählung werden unterſchieden 5 moſaiſche, 8 prophetiſche Bücher, 11 Hagiographen; nach ihr wird das A. T. im Ganzen bezeichnet als ספר הארבעה ועשרים oder kürzer ארבעה ועשרים. Die Ordnung der prophetiſchen Bücher wird Baba bathra f. 14 b ſo beſtimmt: Joſua, Richter, Samuel, Könige, Jeremia, Ezechiel, Jeſaja, 12 kleine Propheten. Jeremia wird unter den großen Propheten angeblich deßwegen vorangeſtellt, weil ſein Inhalt auf die am Schluß der Bb. der Könige berichtete Zerſtörung des Tempels ſich beziehe; auf ihn folge Ezechiel, weil deſſen Anfang ebenfalls die Zerſtörung betrifft; da ſein Ende Tröſtung iſt, ſo ſchließe ſich an ihn Jeſaja an, der ganz Tröſtung iſt. Wahrſcheinlich aber rührt dieſe Stellung der großen Propheten daher, daß nach dem Talmud auch die Bücher der Könige von Jeremia verfaßt ſeyn ſollten. (Herzfeld S. 103 vermuthet, daß die 3 großen Propheten nach dem Umfang geordnet ſeyen.) Ueber die Anordnung der kleinen Propheten, die nicht bloß eine chronologiſche iſt, vielmehr auch durch die Rückſicht auf die Gleichartigkeit des Inhalts und auf das Zuſammentreffen in gewiſſen Ausſprüchen beſtimmt zu ſeyn ſcheint, ſ. Delitzſch in der Zeitſchr. f. luth. Theol. 1851. I. S. 91 ff. — Die Hagiographen werden Baba bathra l. c. in folgender Reihe aufgezählt: Ruth (wohl deswegen vorangeſtellt, weil das Büchlein früher als Anhang des Buchs Richter in der Pro-

Digitized by Google

phetenſammlung geſtanden hatte), Pſalmen, Hiob, Sprüche, Koheleth, H. Lied, Klaglieder, Daniel, Eſther, Eſra (zu dem Nehemia gehört), Chronik. Daß die Chronik erſt nach dem ſie fortſetzenden und eng mit ihr zuſammenhängenden Buchs Eſra folgt und die letzte Stelle einnimmt, iſt wahrſcheinlich daraus zu erklären, daß man anfangs wegen ihres mit den älteren Geſchichtbüchern großentheils übereinſtimmenden Inhaltes ihre Aufnahme in den Kanon für überflüſſig gehalten hatte. — Die Maſorethen dagegen ordneten die 3 großen Propheten nach der Zeitfolge, eine Ordnung, die, wie ſich aus Sirach (48. 49.) ſchließen läßt, vermuthlich die ältere war; ihnen folgen hierin die ſpaniſchen Handſchriften, wogegen die deutſchen die talmudiſche Ordnung feſthielten. Die Hagiographen haben nach der Maſora, an die ſich wieder die ſpaniſchen Handſchriften anſchließen, folgende Ordnung: Chronik, Pſalmen, Hiob, Sprüche, Ruth, H. Lied, Koheleth, Klaglieder, Eſther (hier ſind zuerſt die fünf Megilloth, welche an gewiſſen jährlichen Feſttagen in der Synagoge vorgeleſen werden, zuſammengeſtellt), Daniel, Eſra. Die deutſchen Handſchriften dagegen ordnen: Pſalmen, Sprüche, Hiob, ſodann die fünf Megilloth nach der Ordnung, wie ſie im Feſtcyclus verwendet werden, alſo: Hohes Lied (Paſſah), Ruth (Pfingſten), Klaglieder (9. Ab, Tempelverbrennung), Koheleth (Hüttenfeſt), Eſther (Purim); ſodann Daniel, Eſra mit Nehemia, Chronik. (S. Maſoreth hammaſoreth überſ. v. Semler S. 47.) Uebrigens kommen noch andere Modifikationen der Ordnung der Hagiographen vor. (Eine vollſtändige Ueberſicht über die verſchiedenen Anordnungen der altteſtamentlichen Bücher gibt *Hody* in ſeinem großen Werke de bibliorum textibus etc. S. 644 ff.). Indem man die Bücher Samuels, der Könige, der Chronik, endlich Eſra und Nehemia trennte, dagegen die Klaglieder des Jeremias mit ſeinem prophetiſchen Buche zuſammenfaßte, ergaben ſich 27 Bücher, was wieder mit dem hebräiſchen Alphabet in Verbindung geſetzt wurde, ſofern in dieſem 5 Conſonanten (die finalen) mit doppelter Figur erſcheinen (Epiphan. adv. haer. I. haer. 8. ed. Petav. I. p. 19. de mens. et pond. c. 22 und 23.). Werden alle Bücher des A. T. auch die kleinen Propheten geſondert gezählt, ſo ergibt ſich die Zahl 39.

Von dem Kanon der paläſtinenſiſchen Juden ſoll ſich nach der Anſicht mancher, beſonders katholiſcher Theologen, unter den proteſtantiſchen namentlich Semler's (Abh. von freier Unterſuchung des Kanons I. 89. II. 483. III. 383) und Corrodi's (Verſuch einer Beleuchtung des jüdiſchen und chriſtlichen Bibelkanons I. S. 155 ff.) der Kanon der alexandriniſchen Juden dadurch unterſchieden haben, daß in denſelben auch die in der Ueberſetzung der LXX mit den altteſtamentlichen Schriften verbundenen Bücher aufgenommen worden ſeyen*). Allein dieſe Annahme eines zweiten vom hebräiſchen verſchiedenen helleniſtiſchen Kanons entbehrt jeder ſichern Begründung. (Eine gründliche Widerlegung der Semler'ſchen Sätze gibt bereits *Hornemann*, observationes ad illustrationem doctrinae de canone V. T^{i} ex Philone 1775). Zwar läßt ſich daraus, daß Philo die bezeichneten Schriften nie citirt — an Parallelen mit denſelben fehlt es nicht ganz (ſ. Hornemann S. 29 ff.), — gegen die Kanonicität derſelben nichts Beſtimmtes folgern. Denn Philo citirt auch mehrere Schriften des hebräiſchen Kanons gar nicht oder ſelten (ſ. die Nachweiſungen bei Hornemann S. 33 ff.), wiewohl immerhin auffallen muß, daß er wohl die Sprüche und den Jeremias, niemals aber den Siraciden und das Buch Baruch erwähnt. Dagegen läßt ſich aus Philo beweiſen, daß auf dem Boden der alexandriniſch-jüdiſchen Theologie die Idee eines Kanons im Sinn der paläſtinenſiſchen Schriftgelehrten ſich gar nicht gebildet hat. Die ganze Vorausſetzung nämlich, auf welcher die Abgrenzung des hebräiſchen Kanons beruht, daß ſeit 400 v. Chr. das Walten des Offen-

*) Umgekehrt hat Movers in der angef. Schrift die Vermuthung aufgeſtellt, der erweiterte alexandriniſche Kanon ſey ſogar mit dem älteren paläſtinenſiſchen identiſch; aus dem letzteren ſeyen erſt ſpäter (im 2. und 3. Jahrhundert), weil die Juden in ihren Inſpirationsbegriff das Merkmal des höheren Alters der heil. Schriften aufnehmen, mehrere Schriften ausgeſchloſſen worden. Die Widerlegung dieſer Hypotheſe iſt im Bisherigen enthalten; vgl. auch Welte a. a. O. S. 78 ff.

Digitized by Google

barungsgeiſtes in Iſrael unterbrochen worden ſey, iſt geradezu im Widerſpruch mit dem jüdiſchen Alexandrinismus. Das Offenbarungsprinzip deſſelben, die Weisheit, die von Geſchlecht zu Geſchlecht in heilige Seelen übergehend, Freunde Gottes und Propheten bereitet (Weish. 7, 27.), der Logos, der ἑρμηνεὺς und ὑποφήτης τοῦ θεοῦ iſt wie in den früheren Gottesmännern, ſo fortwährend in jedem Weiſen und Frommen wirkſam und weiht ihn zum Propheten (vgl. *Philo*, quis rer. div. haer. §. 52.). So legt denn Philo ſich ſelbſt göttliche Eingebung bei und kraft derſelben die Befähigung, περὶ ὧν οὐκ οἶδε μαντεύεσθαι (de Cherubim §. 9.); ſo wird von ihm de praem. et poen. §. 19. ein weder in den altteſtamentlichen, noch in den denſelben angehängten Büchern vorkommender Ausſpruch als Wort eines θεσπίζων ganz ſo, wie ſonſt Ausſprüche der Propheten und ſogleich nachher eine Pſalmſtelle angeführt. Jene Anſchauung, die in 1 Makk. 4, 46; 9, 27; 14, 41. ſich ausſpricht, und eben damit der qualitative Unterſchied einer inſpirirten älteren und einer nicht inſpirirten jüngeren Literatur iſt für Philo gar nicht vorhanden. Nur Moſes, der Begründer der Myſterien, der ἀρχιπροφήτης hat für ihn eine ſpecifiſche Auctorität; Salomo und andere heilige Männer der Vorzeit ſind nur φοιτηταὶ oder ἑταῖροι Μωϋσέως, wie Philo ſelbſt. Das Wenige, was Philo von den ſeinem Volke gegebenen Verheißungen feſthält, gründet er nicht auf prophetiſche Weiſſagungen, ſondern auf Stellen des Pentateuchs. Wenn er nächſt Moſes höchſtens noch den Jeremias, der nicht bloß μύστης, ſondern auch ἱεροφάντης ſey, beſonders hervorhebt (obwohl er auch dieſen, wie den Jeſajas, ſelten citirt), ſo mag der Grund hievon darin liegen, daß dieſer Prophet durch ſeinen Aufenthalt in Aegypten eine beſondere Bedeutung für die dortigen Juden gewonnen hatte. Daß aber auch die ägyptiſchen Juden den paläſtinenſiſchen Kanon nach ſeinen drei Theilen wohl kannten, erhellt aus *Philo*, de vita contempl. §. 3., wo er bei den Therapeuten νόμους καὶ λόγια θεσπισθέντα διὰ προφητῶν καὶ ὕμνους καὶ τὰ ἄλλα, οἷς ἐπιστήμη καὶ εὐσέβεια συναύξονται καὶ τελειοῦνται erwähnt. (Zu beachten iſt, daß hier gegen die ſpätere Ordnung der LXX die Propheten noch vor den Hagiographen ſtehen). Wenn nun dieſer Kanon bei den Alexandrinern nicht die gleiche Bedeutung, wie bei den Paläſtinenſern hatte — was ſchon daraus erhellt, daß ſie die Folge der altteſtamentlichen Bücher nach äußerlicher Sachordnung *) abänderten — ſo konnte ihnen noch weniger einfallen, einen neuen erweiterten Kanon zu bilden. Wohl aber erklärt ſich aus dem Geſagten, daß man in Alexandria keine Scrupel haben konnte, wenn in die griechiſche Ueberſetzung des A. T. Zuſätze zu manchen Schriften aufgenommen, auch die altteſtamentlichen Schriften im Gebrauch mit ſpäteren Produkten vermiſcht wurden. Das Anſehen, das die Ueberſetzung der LXX genoß, ging dann auch auf die ihr einverleibten Bücher über. So weit, aber nicht weiter führt der Rückſchluß aus der ſpäteren Praxis der alexandriniſchen Kirche. Ein Beiſpiel jener Vermiſchung gibt 2 Makk. 2, 4. vgl. mit V. 1., wo die apokryphiſche Quelle, aus der die dort mitgetheilten Legenden entnommen ſind, geradezu ἐν τῇ γραφῇ citirt wird. Auch die Therapeuten verbanden mit den bibliſchen Schriften andere; Philo ſagt von ihnen an der angef. Stelle: ἔστι δὲ αὐτοῖς καὶ συγγράμματα παλαιῶν ἀνδρῶν, οἳ τῆς αἱρέσεως ἀρχηγέται γενόμενοι πολλὰ μνημεῖα τῆς ἀλληγορουμένης ἰδέας ἀπέλιπον, οἷς καθάπερ τισὶν ἀρχετύποις χρώμενοι μιμοῦνται τῆς προαιρέσεως τὸν τρόπον etc. Hiemit iſt zu vergleichen, was Joſephus b. jud. II, 8. §. 7. und 12. über die heiligen Schriften der den Therapeuten nahe verwandten Eſſener ſagt. — Ein poſitives Zeugniß gegen die Annahme eines beſondern alexandriniſchen Kanons kann noch in der oben angeführten Stelle des 4. Buchs Eſra gefunden werden, ſofern dieſe wahrſcheinlich in Alexandria entſtandene Schrift auch nur 24 Bücher des öffentlichen Kanons zählt; ein Zeugniß, das noch ſchlagender wäre, wenn Kap. 1 und 2 des Buchs für gleich alt mit dem

*) Die Ordnung iſt: hiſtoriſche, poetiſche, prophetiſche Bücher; unter den poetiſchen Büchern wird das Buch Hiob an die Spitze geſtellt, wahrſcheinlich weil man es für das älteſte hielt. Ueber die Abweichungen der Reihenfolge in den verſchiedenen Recenſionen der LXX ſ. Hody a. a. O. S. 650.

Digitized by Google

Uebrigen gehalten werden dürften, denn die 1, 39 f. angeführte Folge der kleinen Propheten iſt die der LXX. Daß die ſogenannten altteſtamentlichen Apokryphen zu dem im 4. Buch Eſra vorausgeſetzten Kanon der Geheimſchriften, den libri secretiores, qui apud Judaeos feruntur (Orig. comm. ser. in Matth. ed. Lemm. IV, p. 237) gehört haben, iſt durchaus unwahrſcheinlich, da in ihnen keine geheime Weisheit enthalten iſt. Von den Büchern Tobia und Judith ſagt Origenes ausdrücklich, daß ſie nicht *ἐν ἀποκρύφοις*, d. h. unter den Geſammtſchriften geweſen ſeyen. Nur von dem Stück über Suſanna meint er (ep. ad Afr. C. 12) vermuthungsweiſe (*ὡς εἰκός*), daß es, da es Dinge enthält, die nicht für Jedermanns Ohren paſſen, hebräiſch *ἐν ἀπορρήτοις πάλαι κείμενον καὶ παρὰ τοῖς φιλομαθεστέροις καὶ φιλαληθεστέροις σωζόμενον* geweſen ſey. — Schließlich iſt noch von der Stellung zu reden, welche das rabbiniſche Judenthum zu jenen der LXX in Alexandria beigegebenen Schriften einnahm. Sie entſprach ohne Zweifel ſeiner Stellung zu der LXX ſelbſt. Dieſe wurde theils im Zuſammenhang mit dem wachſenden Widerwillen gegen die griechiſche Literatur überhaupt, theils um des Anſehens willen, das die LXX bei den Chriſten genoß, mehr und mehr eine feindſelige *). Jene der griechiſchen Bibel beigegebenen Bücher wurden nun im Allgemeinen als ספרים חיצונים libri extranei, die von den Chriſten, nicht aber von den Juden angenommen ſind, und darum als גנוזים betrachtet. Der erſtere Ausdruck iſt vieldeutig. Wenn Mischna Sanhedrin C. 11 R. Akiba den Antheil an der zukünftigen Welt denjenigen Iſraeliten abſpricht, welche die ספרים חיצונים leſen, ſo verſteht er unter dieſen wohl nur ספרי מינים d. h. ketzeriſche Schriften. Aber die ſpätere Auslegung dehnte dieſen Ausſpruch auch auf Bücher, wie das des Siraciden aus. So ſchon R. Joſeph in Gem. Sanh. f. 100. a.; daneben finden ſich aber auch mildere Aeußerungen, wie denn überhaupt der Ausdruck ס׳ חיצונים allmählig ſeine gehäſſige Nebenbedeutung verlor. Das Nähere ſ. bei *Hottinger* thes. phil. S. 514 ff. und Herzfeld a. a. O. S. 99. Vgl. auch, was Keerl (die Apokryphenfrage S. 152) über die Abneigung der Juden gegen dieſe Schriften mittheilt.

II. Geſchichte des altteſtamentlichen Kanons in der chriſtlichen Kirche. Das Judenthum überlieferte die ihm anvertrauten *λόγια τοῦ θεοῦ* (Röm. 3, 2.), die es treulich gehütet hatte, der chriſtlichen Kirche. Dieſe behandelte das Corpus der altteſtamentlichen Schriften von Anfang an als die von Chriſto zeugende und in Ihm erfüllte, von Gott eingegebene (2 Tim. 3, 16.) heilige Schrift. Das Neue Teſtament ſetzt den hebräiſchen Kanon in ſeiner Dreitheiligkeit voraus Luk. 24, 44., bei welcher Stelle übrigens fraglich iſt, ob, wie gewöhnlich angenommen wird, *ψαλμοί* geradezu als ſynekdochiſche Bezeichnung der ganzen Hagiographenſammlung, an deren Spitze das Pſalmbuch ſteht, zu faſſen iſt, und nicht vielmehr aus den Hagiographen dasjenige Buch hervorgehoben werden ſoll, das unter denſelben vorzugsweiſe von Chriſto zeuge. (Gegen den Sprachgebrauch verſtößt Hävernick's Meinung, daß der Ausdruck *ψαλμοί* in allgemeinerer Bedeutung ſtehe und von dem poetiſchen Karakter mehrerer Hagiographen hergenommen ſey. Ebenſo wenig iſt man berechtigt, in Luk. 20, 42. und Apg. 1, 20. *βίβλος ψαλμῶν* in weiterer Bedeutung zu nehmen.) Als Zeugniß für den Umfang des altteſtamentlichen Kanons iſt wahrſcheinlich Matth. 23, 35. Luk. 11, 51. zu betrachten, indem, wenn dort unter Sacharja der 2 Chron. 24, 20. erwähnte gemeint iſt, Chriſtus das erſte und nach der Reihenfolge der Bücher im Kanon letzte Beiſpiel vergoſſenen Blutes Gerechter hervorheben würde. Im N. T. finden ſich mit Ausnahme einiger kleinen Propheten ſämmtliche Bücher des erſten und zweiten Theils des hebräiſchen Kanons, vom dritten die Pſalmen, Sprüche und das Buch Daniel häufig citirt; auf einzelne Stellen der meiſten übrigen wird wenigſtens angeſpielt, niemals aber auf Stellen der Bücher Eſra und Nehemia, auch wohl nicht der Bücher Koheleth und Eſther (wenigſtens

*) Intereſſant iſt, was Hieronymus praef. in Dan. von den Spöttereien mittheilt, mit denen einer ſeiner jüdiſchen Lehrer die alexandriniſchen Zuſätze zum Daniel überſchüttete.

Digitized by Google

iſt die Beziehung, die man in 1 Tim. 6, 7. auf Koh. 5, 14. in Apok. 11, 10. auf Eſth. 9, 22. finden wollte, ſehr vag); als zufällig iſt dieſe Zurückſetzung einiger altteſt. Bücher nicht zu betrachten. Von der ſpäteren jüdiſchen Literatur wird gerade keines der ſog. Apokryphen des A. T. als heilige Schrift citirt, worauf um ſo mehr Gewicht zu legen iſt, da die alexandriniſche Ueberſetzung des A. T. von den neuteſtamentlichen Schriftſtellern häufig benützt wird. Dagegen iſt das Buch Henoch im Buche Judä V. 14. angeführt, was freilich nach Hieronymus Manchem als Anlaß diente, den Brief zu verwerfen; ebendaſelbſt wird V. 9. eine Angabe der Ascensio Mosis (nach Orig. de princ. III, 2), doch nicht in der Weiſe, wie altteſtamentliche Schriftſtellen citirt werden, erwähnt. Alle übrigen Stellen, in denen man Citate ſolcher Bücher, die ſich nicht im hebräiſchen Kanon befinden, ſehen wollte, Jak. 4, 5. 6. 1 Kor. 2, 9. Joh. 7, 38. ſind zweifelhafter Auslegung, Eph. 5, 14. iſt wahrſcheinlich aus einem Liede genommen; für die ſog. Apokryphen des A. T. würden dieſe Stellen auf keinen Fall etwas beweiſen. (S. Bleek in den theol. Studien und Kritiken 1853. II. S. 328 ff.). Dagegen iſt Hebr. 11, 35 ff. wahrſcheinlich auf 2 Makk. K. 6 f. angeſpielt (freilich zugleich auf eine apokryphiſche Sage über Jeſaja), und ebenſo kann man Anklänge an Stellen des Buchs der Weisheit, des Siraciden u. ſ. w. in mehreren neuteſtam. Schriften bald mit größerer, bald mit geringerer Wahrſcheinlichkeit annehmen. Mit großem Eifer hat dieſelben Stier aufzuſpüren geſucht; ſ. die Abh. »Sogar die Apokryphen im N. T.« in den Beiträgen zur bibl. Theologie 1828, und die Schrift »die Apokryphen. Vertheidigung ihres alt hergebrachten Anſchluſſes an die Bibel« 1853. S. 15 ff. Die Uebertreibungen Stier's auf das rechte Maß zurückzuführen, dient die Schrift von Keerl, die Apokryphenfrage auf's Neue beleuchtet. 1855. Man darf namentlich nie vergeſſen, daß manches Zuſammentreffen neuteſtamentlicher Sprüche mit Stellen der genannten Bücher ſich auch daraus erklären läßt, daß beide unabhängig von einander den allgemeinen Schatz jüdiſcher Schriftgelehrſamkeit benützten (vgl. Nitzſch in der Abh. »über die Apokryphen des A. T.« Deutſche Zeitſchr. 1850. S. 371). Aber auch abgeſehen davon ſteht feſt, was ſelbſt Stier (S. 12 der zuletzt angeführten Schrift) anerkennen muß, »daß es unbedingt beim bloßen Anſpielen bleibt, nie zum eigentlichen Citat übergegangen wird.« Darüber, wo die neuteſtamentliche Offenbarung mit der altteſtamentlichen ſich zuſammenſchließt, kann nach Matth. 11, 13. 14. vgl. mit Luk. 1, 17. u. a. kein Zweifel beſtehen. — In den ſogenannten apoſtoliſchen Vätern finden ſich einige Anſpielungen auf Tobia, Judith (beſonders Clem. I. ad Cor. C. 55., wo Ἰουδὶθ ἡ μακαρία neben der τελεία κατὰ πίστιν Ἐσθήρ als Vorbild hingeſtellt wird), Sirach und das Buch der Weisheit. Daß im Brief des Barnabas Kap. 6. Weish. 2, 12. mit den Worten λέγει ὁ προφήτης citirt werde, iſt ſchwerlich richtig, da dort wohl Jeſ. 3, 9. 10. nach LXX gemeint iſt. Schon aus dem Bisherigen erhellt, was an der von katholiſchen Theologen (z. B. noch von Scholz, bibl. Einl. I. S. 220) ausgeſprochenen Behauptung iſt, daß die Apoſtel einen jene Schriften einſchließenden, nämlich den angeblich alexandriniſchen Kanon den von ihnen geſtifteten Gemeinden übergeben haben. Ebenſowenig iſt Juſtin der Märtyrer ein Zeuge für die Kanonicität jener Bücher. Aus Apol. I. c. 46. folgt nur, daß derſelbe bei Daniel die alexandriniſchen Zuſätze benützte. Wenn derſelbe aber, während er faſt alle Schriften des hebräiſchen Kanons citirt und ungeachtet ſeiner hohen Verehrung für die LXX (die er ſogar im Dialogen mit Tryphon gegen die Juden vertheidigt und deren er ſich in den meſſianiſchen Stellen jedoch mit Berichtigungen nach dem Hebräiſchen bedient), ferner ungeachtet er Dial. c. Tryph. C. 120. die ascensio Jesajae erwähnt, doch nicht ein einziges Mal eines jener angeblich dem alexandriniſchen Kanon beigefügten Bücher anführt, ſo iſt dieſes Stillſchweigen ſogar ein ſtarkes Zeugniß gegen die Anerkennung derſelben *). — Ueber den Kanon der Peſchito, der ſich ebenfalls an den

*) Welte S. 91, Anm. behauptet, nach Dial. c. Tryph. c. 71. kenne Juſtin nicht bloß einzelne Stellen, ſondern ganze Schriften in der alexandriniſchen Schriftſammlung, denen die

Digitized by Google

hebräiſchen anſchloß, ſ. Häverniek, Einl. in's A. T. 2. Aufl. I. a. S. 408. — Indeſſen muß allerdings eine Vermiſchung der kanoniſchen Schriften des A. T. mit jenen andern der LXX angeſchloſſenen Büchern ſchon frühzeitig in der chriſtlichen Kirche ſtattgefunden haben, und dies wohl in demſelben Maße, in welchem, ſeit die griechiſch redenden Chriſten von den ſtrengeren Judenchriſten ſich abſchloßen, die Kenntniß der hebräiſchen Bibel in der Kirche verloren ging und man hinſichtlich des Alten Teſt. ausſchließlich auf die LXX angewieſen war (ſ. hierüber Credner, Beiträge zur Einl. in die bibl. Schriften II. S. 319 ff.). Irenäus adv. haer. 5, 35. citirt das Buch Baruch geradezu als Schrift des Jeremia (freilich auch einmal 4, 20. den Hirten des Hermas ſchlechthin als *γραφή*). Bei Clem. Al. Paedag. 2, 3. wird eine dem Buch Baruch entnommene Stelle mit der Formel *ἡ θεία που λέγει γραφή* eingeführt, das Buch der Weisheit heißt Strom. 4, 16. *ἡ θεία σοφία* u. ſ. w. Ja daß bereits im zweiten Jahrhundert in der Kirche Unſicherheit über die Abgrenzung des altteſt. Kanons eingetreten war, zeigt Biſchof Melito von Sardes, der ſich veranlaßt ſah, eine Reiſe nach Paläſtina zu machen, um über die Sache in's Klare zu kommen. Und nun (*ἀκριβῶς μαθὼν τὰ τῆς παλαιᾶς διαθήκης βιβλία*) ſtellte er in ſeinem Schreiben an einen gewiſſen Oneſimos (bei Euseb. h. eccl. 4, 26.) als Kanon eben den hebräiſchen auf. Die Bücher Nehemia und Eſther fehlen in demſelben, das erſtere ohne Zweifel, weil es mit dem Buche Eſra zuſammengefaßt wurde, das zweite wahrſcheinlich deßwegen, weil es die Auctoritäten, welche Melito befragte, nicht zum Kanon rechneten. (Wird es doch, um dies ſogleich hier zu bemerken, noch von Gregor von Nazianz mit Stillſchweigen übergangen, von Athanaſius nur zu den Anaginoskomenen gerechnet.) Dagegen ließen andere Kirchenväter ſich weniger durch die Auctorität des jüdiſchen Kanons beſtimmen. So weiß *Tertull.* de cultu fem. I, 3. gar wohl, daß das Buch Henoch nicht in armarium judaicum admittitur, aber er hilft ſich über alle Bedenklichkeiten mit der Bemerkung hinweg: sed cum Enoch eadem scriptura etiam de Domino praedicavit, a nobis quidem nihil omnino rejiciendum est, quod pertinet ad nos. Daher iſt nicht zu verwundern, daß er exhort. cast. c. 2. auch den Siraciden und adv. Valentin. c. 2. das Buch der Weisheit als kanoniſche Schriften anführt. Beſonders aber kommt hier Origenes in Betracht, der den altteſt. Kanon einer genaueren Unterſuchung unterwarf. Er kennt, wie man aus ſeinem Verzeichniſſe bei Euseb. h. eccl. 6, 25. ſieht, den hebräiſchen Kanon (das *δωδεκαπρόφητον* iſt dort ohne Zweifel durch einen alten Schreibfehler ausgefallen). Daß er den Brief des Jeremia erwähnt und ſomit möglicher Weiſe auch das Buch Baruch mit dem prophetiſchen Buch des Jeremia zuſammenfaßte, iſt ein Irrthum, zu dem ihn die LXX, in deren Exemplaren jene Schriften ohne Zweifel damals bereits dem Jeremia beigefügt waren, veranlaßt haben mag; ausdrücklich aber bemerkt er *ἔξω δὲ τούτων ἐστὶ τὰ Μακκαβαϊκά*. Aber Origenes will die Beſchränkung auf den hebräiſchen Kanon nicht gelten laſſen. Vielmehr da Julius Africanus gegen ihn den Grundſatz aufſtellt: *ἐξ Ἑβραίων τοῖς Ἕλλησι μετεβλήθη παντ' ὅσα τῆς παλαιᾶς διαθήκης*, vertheidigt er in dem an ihn gerichteten Briefe zwar zunächſt nur die Anerkennung der in der LXX ſich findenden Zuſätze zu den altteſtamentlichen Schriften, hinſichtlich welcher er ſogar die Juden der Verſtümmelung des hebräiſchen Textes beſchuldigt; aber der Geſichtspunkt, den er dort aufſtellt, daß über der kirchlichen Ueberlieferung der heiligen Schriften (die übrigens von ihm nicht auf die Apoſtel zurückgeführt wird) augenſcheinlich die göttliche Vorſehung gewaltet habe und daß deßwegen nichts Ueberliefertes abgeändert werden ſolle, mußte ihm auch rückſichtlich der außerhalb des hebräiſchen Kanons befindlichen,

---

Juden, gegen die er ſtritt, die Kanonicität abſprechen. Aber bekanntlich ſind die *γραφαί* an jener und an den übrigen von Welte citirten Stellen nicht Bücher, ſondern Schriftſtellen, nämlich gefälſchte, von denen aber Juſtin meint, daß ſie ächt und nur von den Juden beſeitigt worden ſeyen.

Digitized by Google

aber in der Kirche in Gebrauch gekommenen Schriften maßgebend ſeyn. So weiß er (ep. ad Afr. c. 13.) gar wohl: Ἑβραῖοι τῷ Τωβίᾳ οὐ χρῶνται, οὐδὲ τῇ Ἰουδήθ, aber ihm genügt: χρῶνται τῷ Τωβίᾳ αἱ ἐκκλησίαι. Das Buch der Weisheit iſt ihm zwar nicht ein Werk des Salomo, aber doch ein θεῖος λόγος; ebenſo das Buch Sirach (ſ. die Stellen bei Redepenning, Origenes I. S. 237 f.); die Bücher der Makkabäer werden de princ. II, 5. ausdrücklich ex scripturarum auctoritate citirt u. ſ. w. Die Feſthaltung der kirchlichen Ueberlieferung, das Nicht-überſchreiten der von den Vätern geſteckten Grenzen war in dieſem Punkte dem Origenes ſo wichtig, daß er auf der andern Seite alle Schriften, welche bis auf ſeine Zeit nicht in den kirchlichen Gebrauch gekommen waren, auch ferner ausgeſchloſſen wiſſen wollte, ſo namentlich die Apokryphen, d. h. nach dem damaligen Sprachgebrauche Bücher, die Geheimniſſe enthalten oder geheim überliefert worden ſind und deßwegen geheim gehalten werden ſollen, wie das Buch Henoch, die ascensio Jesajae u. a., und dies, ſelbſt wenn die Apoſtel Gebrauch davon gemacht haben ſollten; denn, ſagt er, die Apoſtel lehrte der heilige Geiſt, was auszuwählen oder zu verwerfen ſey, während wir, die wir eine ſolche Fülle des Geiſtes nicht beſitzen, uns ohne Gefahr etwas der Art nicht herausnehmen dürfen (prol. in cant. opp. ed. Lomm. XIV. p. 325; doch vgl. die unten aus Comm. in Matth. ser. ed. Lomm. IV. p. 238 anzuführende Stelle). — Hier iſt nun der paſſendſte Ort, über den altkirchlichen Gebrauch der Ausdrücke kanoniſch und apokryphiſch das Nöthigſte zu bemerken. Das Wort κανών (vgl. über daſſelbe beſonders Credner, zur Geſchichte des Kanon S. 6 ff.) bedeutet in der klaſſiſchen Gräcität den geraden Stab, daher, indem auf dem Merkmal des Geraden der Nachdruck liegt, den Maßſtab und Wagbalken, tropiſch die Norm, Richtſchnur, in welcher letzteren Bedeutung es häufig mit ὅρος verbunden wird (ſ. Diſſen zu Demosth. de cor. §. 296); ſo heißen namentlich die normirenden Beſtimmungen der Grammatik, Mathematik, Aſtronomie, Chronologie κανόνες. Die alexandriniſchen Grammatiker nannten κανών die Reihe der griechiſchen Dichter, vielleicht auch der Redner, Geſchichtſchreiber und Philoſophen, welche als vollendetes Muſter ihrer Gattung gelten und darum entſcheidendes Anſehen genießen ſollten. Zeitgenoſſen wurden nach Quintit. inst. X, 1. 54. in ordinem a grammaticis datum nicht aufgenommen (ſ. hierüber beſonders die Abhandlung von Ranke, de vita Aristoph. p. CVII, in Bernh. Thierſch's Ausgabe von Ariſtophanes' Plutus; dort wird ſehr wahrſcheinlich gemacht, daß es ſich bei ſolchen Zuſammenſtellungen namentlich auch um Feſthaltung gewiſſer bedeutungsvoller Zahlen handelte). Doch hat man hiebei ſchwerlich an eigentliche Sammlungen zu denken; »der Kanon der Alexandriner war nur eine abſtrakte Formel«, ſagt Bernhardy, Grundriß der griech. Lit. I. S. 134 *). — Daß von dieſem alexandriniſchen Sprachgebrauch her der Ausdruck Kanon auf die chriſtliche Sammlung heiliger Schriften übergetragen worden wäre, iſt, ſo nahe auch die Vermuthung liegt, doch nicht erweislich. Im chriſtlichen Sprachgebrauch erſcheint vielmehr der Ausdruck urſprünglich als Bezeichnung der chriſtlichen Wahrheit, ſofern dieſelbe normirendes Prinzip des Lebens theils im Allgemeinen, theils in einer beſondern Sphäre iſt; vgl. Gal. 6, 15 f. Phil. 3, 16. Clem. rom. I. ep. ad Cor. C. 1. 7. 41. Später hieß derjenige Typus der chriſtlichen Lehre, der gegenüber den Irrthümern der Häreſen als die vollkommene Richtſchnur des Glaubens und Lebens von der katholiſchen Kirche anerkannt wurde, ὁ κανὼν τῆς ἀληθείας oder ὁ κανὼν ὁ ἐκκλησιαστικός, auch ὁ κανών ſchlechthin, regula veritalis oder fidei (ſ. den Art. Glaubensregel und A. Hahn, über Symbol und Glaubensregel der alten Kirche, in ſeinen Annalen Bd. 2. S. 5 ff.

*) Vgl auch über die ideelle Bedeutung des Wortes κανών im Unterſchied von poſitiven Ordnungen die Nachweiſungen bei Credner a. a. O. S. 10 ff. Der Ausdruck wird auch von einzelnen Schriftſtellern gebraucht, die in ihrer Art muſtergiltig ſind, z. B. Cic. ad div. 16, 17. qui κανὼν esse morum scriptorum soles, vgl. Plin. ep. 9, 26. Demosthenes norma oratoris et regula.

Digitized by Google

u. 24 ff.). Da nun die heiligen Schriften Alten und Neuen Teſtaments und zwar den Gnoſtikern gegenüber in ihrer harmoniſchen Einheit*) als diejenigen betrachtet wurden, auf denen der κανὼν ἐκκλησιαστικὸς beruhe, ſo waren ſie γραφαὶ κανόνος oder, wie ſie von Athanaſius in der epist. festalis (ed. Ben. I, 961) genannt werden, κανονιζόμενα καὶ παραδοθέντα πιστευθέντα τε θεῖα εἶναι βιβλία. Athanaſius ſetzt dieſe Bezeichnung augenſcheinlich als eine geläufige voraus; in früheren Schriften iſt ſie aber nicht ſicher nachzuweiſen, da in den Text des Origenes erſt durch die lateiniſche Ueberſetzung des Rufinus Ausdrücke wie canonicae scripturae, canonizati libri, liber regularis und ähnliche hineingetragen ſcheinen, während Origenes ſelbſt dafür das Wort ἐνδιάθηκος oder αἱ ἐν διαθήκῃ βίβλοι gebraucht (Redepenning a. a. O. S. 239). Ueber die Bezeichnung der kanoniſchen Schriften als ἐνδιάθετοι ſ. *Lobeck*, Aglaoph. I. 333. — Schon hieraus erhellt, wie irrig die hauptſächlich durch Semler (in der Abh. über freie Unterſuchung des Kanon Th. I. S. 11. und im Vorwort zum 2. Th.) auf die Bahn gebrachte Anſicht war, daß κανὼν urſprünglich nur das Verzeichniß der Bücher bedeute, welche in den Verſammlungen der Chriſten öffentlich vorgeleſen wurden, kanoniſch daher ſo viel ſey als zum öffentlichen Vorleſen beſtimmt**). — Den Gegenſatz gegen das Kanoniſche bildet nun das Apokryphiſche, welches übrigens ein ſehr vieldeutiger Ausdruck war (vgl. Gieſeler, was heißt apokryphiſch? in den Stud. u. Krit. 1829, S. 141 ff.). Die älteſte Bedeutung deſſelben ſcheint die geweſen zu ſeyn, daß es geheime Schriften nach Inhalt und Urſprung bezeichnete, ohne daß ſich ſicher wird ausmachen laſſen, welches dieſer beiden Merkmale das primitive war. Hieran ſchloß ſich der Natur der Sache nach ſofort das dritte Merkmal, Schriften, welche geheim gehalten, dem öffentlichen Gebrauch entzogen werden ſollen, wornach alſo das Wort den Gegenſatz gegen die δεδημοσιευμένα, publicae scripturae bildet***). Der Ausdruck konnte ohne tadelnde Beziehung von ſolchen Schriften gebraucht werden, welche als Denkmale einer höheren, geheimen Weisheit zur Verhütung der Profanirung dem allgemeinen Gebrauch entzogen werden ſollten; vgl. die früher beſprochene Stelle 4 Eſr. 14, 45—47. So ſteht er z. B. Orig. comm. in Matth. 27, 9. (Lomm. V. p. 29), wo Origenes die Vermuthung offen läßt, daß das dortige Citat in *secretis* Jeremiae ſich finde, wie 1 Kor. 2, 9. in secretis Eliae, das 2 Tim. 3, 8. Erwähnte in libro secreto, qui superscribitur Jannes et Jambres. Aber unter die Kategorie der Schriften geheimen Urſprungs fielen auch die unter erdichteten Namen geſchriebenen, wie ſolche Pſeudonymität bereits in der jüdiſch-alexandriniſchen Literatur häufig angewendet wurde, beſonders aber in den Schriften der Häretiker vorkam. Indem nun das Wort Apokryphen namentlich von den Geheimſchriften gnoſtiſcher Parteien gebraucht wurde, verband ſich damit mehr und mehr ein ſchlimmer Nebenbegriff; das Apokryphiſche galt als erdichtet,

*) S. Clem. Al. strom. 6, 15.: κανὼν ἐκκλησιαστικὸς ἡ συνῳδία καὶ ἡ συμφωνία νόμου τε καὶ προφητῶν τῇ κατὰ τὴν τοῦ κυρίου παρουσίαν παραδιδομένῃ διαθήκῃ.

**) Daß κανὼν überhaupt je Verzeichniß bedeute, wie noch Eichhorn, Einl. in's A. T. I. S. 102 behauptete, iſt unrichtig. Auch die κανόνες Manetho's führen dieſen Namen nicht als Verzeichniſſe, ſondern um ihrer Urkundlichkeit willen (Credner S. 9). Worauf es übrigens Semler abgeſehen hatte, ſpricht er z. B. I, 19. offen aus. Er wolle zeigen, „daß die beſondere Unterſuchung dieſer Bücher für alle nachdenkenden Leſer, was ihren eigenen Privatgebrauch betrifft, frei geblieben, und durch dieſen zum öffentlichen Gebrauch eingeführten Kanon nicht aufgehoben werden könne, indem es ein ſehr verſchiedener Endzweck iſt, der durch die kirchliche Verordnung über die Anzahl der Bücher, die zum öffentlichen Gebrauch, zur öffentlichen Religionsübung gehören, erreicht werden ſollte und konnte."

***) Ob der Ausdruck ἀπόκρυφα urſprünglich Uebertragung des hebr. גְּנוּזִים (ſ. ob.) geweſen iſt, kann man nicht wiſſen. Just. M. dial. c. Tryph. c. 120. ſcheint für נִסְתָּר ἀφανὲς ποιεῖν zu ſetzen. Hävernick a. a. O. S. 92 will auf die κρυπτά, libri absconditi der griechiſchen Myſterien zurückgehen; man könnte auch die βιβλία ἀπόθετα vergleichen, worüber *Lobeck*, Aglaoph. II. 862 nachzuſehen iſt.

Digitized by Google

als von der kirchlichen, beziehungsweiſe bibliſchen Wahrheit abweichend. Vgl. *Clem. Al.* strom. 3, 4. ἐρρύη δὲ αὐτοῖς (den Häretikern) τὸ δόγμα ἔκ τινος ἀποκρύφου. *Iren.* adv. haer. I. 20. (17.), wo in Bezug auf die Valentinianer geſagt wird: ἀμύθητον πλῆθος ἀποκρύφων καὶ νόθων γραφῶν, ἃς αὐτοὶ ἔπλασαν, παρεισφέρουσιν εἰς κατάπληξιν τῶν ἀνοήτων καὶ τὰ τῆς ἀληθείας μὴ ἐπισταμένων γράμματα; *Tertull.* de anima c. 2.: quae penes nos *apocryphorum* confessione damnantur; *Orig.* prol. in cant.: scripturae appellantur *apocryphae* pro eo, quod multa in iis corrupta et contra fidem veram inveniuntur. Darum darf jede Erzählung, die in einem apokryphiſchen Buch ſteht, bezweifelt werden, comm. in Matth. Tom. X. Lomm. III. 49. Namentlich iſt für das Apokryphiſche karakteriſtiſch, daß es ſich mit ſolchen Titeln ſchmückt, vermöge deren es den Anſpruch erheben dürfte, als kanoniſch zu gelten. Die Apokryphen täuſchen, wie Athanaſius epist. fest. p. 961 ſagt, ὁμωνυμίᾳ τῶν ἀληθινῶν βιβλίων; ſie führen ſich (S. 963), um Einfältige zu berücken, als aus dem Alterthum überliefert ein. Daß nicht alles Apokryphiſche als ſolches verwerflich ſey, wird von Origenes anerkannt in Matth. comm. ser. (Lomm. IV. p. 239): oportet caute considerare, ut nec omnia secreta, quae feruntur in nomine sanctorum, suscipiamus propter Judaeos, qui forte ad destructionem veritatis scripturarum nostrarum quaedam finxerunt, confirmantes dogmata falsa, *nec omnia abjiciamus*, quae pertinent ad demonstrationem scripturarum nostrarum (vgl. die früher erwähnte Aeußerung Tertullians über das Buch Henoch). Magni ergo viri est audire et adimplere quod dictum est: omnia probate, quod bonum est tenete. Jedoch um deren willen, denen es an der erforderlichen Unterſcheidungsgabe fehlt, *nemo uti debet ad confirmationem dogmatum libris, qui sunt extra canonizatas scripturas.* — Nach dieſem älteren Sprachgebrauche nun werden die der alexandriniſchen Bibelüberſetzung angehängten Bücher in der morgenländiſchen Kirche nie als Apokryphen bezeichnet. Vielmehr bildete man aus ihnen, als man nach Origenes wieder dem hebräiſchen Kanon ſich zuwandte, eine zwiſchen den kanoniſchen und apokryphiſchen Schriften in der Mitte ſtehende Klaſſe, die man als ἀναγινωσκόμενα, d. h. kirchliche Vorleſeſchriften bezeichnete. Das wichtigſte Zeugniß hiefür enthält die epistola festalis des Athanaſius, wo, um denen zu begegnen, welche Apokryphen der heil. Schrift einmengen, als κανονιζόμενα πιστευθέντα τε θεῖα εἶναι βιβλία eben die des hebräiſchen Kanons, mit Einſchluß des Buchs Baruch und mit Ausſchluß des Buchs Eſther aufgezählt, dagegen die Bücher Weisheit, Sirach, Eſther, Judith und Tobia als ſolche bezeichnet werden, die zwar οὐ κανονιζόμενα ſeyen, wohl aber τετυπωμένα παρὰ τῶν πατέρων ἀναγινώσκεσθαι τοῖς ἄρτι προσερχομένοις καὶ βουλομένοις κατηχεῖσθαι τὸν τῆς εὐσεβείας λόγον. (Zur Erläuterung des letzten Satzes dient, was ſchon Origenes in Num. hom. 27, 1. ed. Lomm. X. p. 333 ſagt: est aliquibus etiam in verbo Dei cibus lactis: apertior scilicet simpliciorque doctrina, ut de moralibus esse solet, quae praeberi consuevit iis, qui initia habent in divinis studiis et prima eruditionis rationabilis elementa suscipiunt. His ergo cum recitatur talis aliqua divinorum voluminum lectio, in qua non videatur aliquid obscurum, libenter accipiunt: verbi causa, ut est libellus *Hester* aut *Judith*, vel etiam *Tobiae*, aut mandata *Sapientiae*. Si vero legatur ei liber Levitici, offenditur continuo animus etc.). — Daß die nicäniſche Synode ſich ebenfalls mit dem Bibelkanon beſchäftigt habe, wollte man ſchon aus *Hieron.* praef. in Judith ſchließen, wo es heißt: quia hunc librum synodus Nicaena in numero sanctarum scripturarum legitur computasse etc. Hieronymus konnte ſich aber ſo äußern, auch wenn er nur eine Nachricht vor ſich hatte, nach welcher die nicäniſchen Väter in irgend einer Verhandlung das Buch Judith einmal wie ein kanoniſches citirt haben ſollten (vgl. Hefele, Conciliengeſchichte I. S. 355). Es iſt auf dieſe Notiz, die ja für Hieronymus ſelbſt nicht beſtimmend war, um ſo weniger Gewicht zu legen, da auch die folgenden griechiſchen Kirchenväter, welche Mittheilungen über den Kanon geben, Cyrill von Jeruſalem, Gregor von Nazianz und Amphilochius den hebräiſchen Kanon feſthalten

Digitized by Google

(ſ. die Verzeichniſſe bei Hody S. 647 und in Keil's Lehrb. der Einl. in's A. T. S. 699 f.). Beſondere Beachtung verdient die Aeußerung Cyrill's von Jeruſalem in der vierten Katecheſe Kap. 33 ff. Er weist die Katechumenen an, nur die 22 kanoniſchen Bücher des Alten Teſtaments zu leſen; *καὶ μοι μηδὲν τῶν ἀποκρύφων ἀναγίνωσκε. Ὁ γὰρ τὰ παρὰ πᾶσιν ὁμολογούμενα μὴ εἰδὼς, τί περὶ τὰ ἀμφιβαλλόμενα ταλαιπωρεῖς μάτην;* auch die Apoſtel und die alten Biſchöfe haben ſich nur an dieſe 22 Bücher (unter denen auch Baruch bei Jeremia aufgezählt wird) gehalten. Ueber jene Anaginoskomenen ſchweigt Cyrill gänzlich, ſo daß die Vermuthung nahe liegt, er habe dieſelben zu den Apokryphen gerechnet, wogegen freilich *Touttée*, diss. III. c. 13. geltend macht, daß Cyrill einmal das Buch der Weisheit als ſalomoniſch citire und einigemal von Stellen des Buchs Sirach Gebrauch mache. So viel erhellt aber jedenfalls aus der obigen Stelle, daß in Jeruſalem jenen Anaginoskomenen nicht dieſelbe Bedeutung für die Unterweiſung der Katechumenen eingeräumt worden ſeyn kann, wie in Alexandrien. Mit Cyrill ſtimmt überein der 60. Kanon der zwiſchen 343—381 gehaltenen Synode von Laodicea, ein Kanon, deſſen Aechtheit von Einigen, jedoch mit unzureichenden Gründen, beſtritten worden iſt. (Gegen Spittler, krit. Unterſuchung des 60. Laodic. Kanons 1777, wieder abgedruckt im 8. Bd. der ſämmtl. Werke S. 66 ff. ſ. Bickell in den Studien und Kritiken 1830, S. 591 ff. und neueſtens Hefele, Conciliengeſchichte Bd. I. S. 750.) Indem hier als *ὅσα δεῖ βιβλία ἀναγινώσκεσθαι τῆς παλαιᾶς διαθήκης* eben mit Ausnahme des Buches Baruch, das übrigens in der alten lateiniſchen Ueberſetzung des Synodalkanons auch fehlt, nur die Bücher des hebräiſchen Kanons aufgeführt werden, iſt jene von Athanaſius angenommene mittlere Klaſſe von Schriften wenigſtens von der kirchlichen Vorleſung beſtimmt ausgeſchloſſen, wenn auch Kanon 59. bei den verbotenen *ἀκανόνιστα βιβλία*, wie die Hervorhebung der *ἰδιωτικοὶ ψαλμοὶ* zeigt, zunächſt an Bücher anderer Art gedacht worden ſeyn mag. Epiphanius, der, wie bereits früher erwähnt wurde, den hebräiſchen Kanon, nur mit eigenthümlicher Anordnung, feſthält, bezeichnet haer. 8. die Bücher Sirach und Weisheit als bei den Juden beſtritten (*ἐν ἀμφιλέκτῳ*); dieſelben ſeyen, ſagt er, de mens. et pond. c. 4. (ed. Petav. II. 162), brauchbar und nützlich, aber nicht zur Zahl der heiligen Schriften gerechnet und deßhalb nicht in der heiligen Lade aufbewahrt worden*). Dagegen adv. haer. III. haer. 76. (I. p. 941) führt er nach den neuteſtamentlichen Schriften beide noch als *θεῖαι γραφαὶ* auf. Die von Athanaſius gemachte Unterſcheidung dreier Klaſſen findet ſich noch in dem Verzeichniß, welches dem conſtantinopolitaniſchen Patriarchen Nicephorus († 828) beigelegt wird, nur daß hier die mittlere Klaſſe den von einem andern Geſichtspunkt ausgehenden Namen der Antilegomenen führt. Es werden nämlich aufgezählt: 1) *ὅσαι εἰσὶ θεῖαι γραφαὶ ἐκκλησιαζόμεναι καὶ κεκανονισμέναι*, die Schriften des hebräiſchen Kanons mit Einſchluß des Buchs Baruch, aber mit Ausſchluß des Buchs Eſther; 2) *ὅσαι ἀντιλέγονται τῆς παλαιᾶς*, drei Bücher Makkabäer, Weisheit, Lieder Salomo's, Eſther, Judith, Suſanna, Tobit; 3) *ὅσα ἀπόκρυφα τῆς παλαιᾶς*, Henoch, Patriarchen, Gebet Joſephs, Teſtament des Moſes u. ſ. w. (ſ. Credner, zur Geſch. des Kanons S. 117 ff.). Mit dem Verzeichniß des Nicephorus ſtimmt im Weſentlichen die Synopsis scripturae sacrae überein, eine unter den Werken des Athanaſius befindliche Schrift, welche faſt von allen Neueren dieſem Kirchenvater abgeſprochen, aber von den Meiſten doch als ein Produkt des 4. Jahrhunderts betrachtet wird, wogegen Credner (a. a. O. S. 127 ff.) in derſelben einen um das 16. Jahrhundert geſchriebenen Commentar zu dem Verzeichniß des Nicephorus ſehen will. Welches Schwanken übrigens in der griechiſchen Kirche in der Begrenzung des altteſtamentlichen Kanons ſtattfand, erhellt auch daraus, daß

*) An dieſe Stelle hat ſich das Mißverſtändniß geknüpft, als leite Epiphanius das Wort *ἀπόκρυφος* von *ἀπό* und *κρύπτη* ab und erkläre es „aus der Bundeslade ausgeſchloſſen.“ Hievon findet ſich aber bei Epiphanius lediglich nichts.

Digitized by Google

der 85. der ſogenannten apoſtoliſchen Kanones (nach der Geſtalt, in welcher dieſelben durch die Trullaniſche Synode 692 für die morgenländiſche Kirche Geltung erlangt haben) als *βιβλία σεβάσμια καὶ ἅγια* des A. T. neben den Büchern des hebräiſchen Kanons noch drei Makkabäerbücher (in einigen MSS. auch Judith) aufzählt und daneben die Weisheit Sirachs als Lehrbuch für die Jugend bezeichnet. Den Laien vollends mußte der Unterſchied zwiſchen kanoniſchen Schriften und bloßen Anaginoskomenen, welche letzteren ihnen doch kräftig empfohlen wurden (wie z. B. Johannes von Damaskus, der ſich an den hebräiſchen Kanon hält, doch die Bücher Weisheit und Sirach für treffliche Schriften erklärt), mehr oder weniger unverſtändlich bleiben*).

In der abendländiſchen Kirche ſteht der Auffaſſung der Sache, die wir bei Athanaſius gefunden haben, am nächſten Rufinus, expos. in symb. apost. p. 26, der ſich hiebei auf die Ueberlieferung ſtützt. Die Schriften des hebräiſchen Kanons ſind die inſpirirten, von den Vätern in den Kanon eingeſchloſſenen, ex quibus fidei nostrae assertiones constare voluerunt. Neben dieſen ſind alii libri, qui non canonici, sed *ecclesiastici* a majoribus appellati sunt, die Bücher Weisheit, Sirach, Tobias, Judith und Makkabäer, quae omnia *legi* quidem in ecclesiis voluerunt; non tamen proferri ad auctoritatem ex his fidei confirmandam. Ceteras vero scripturas *apocryphas* nominarunt, quas in ecclesiis legi noluerunt. Dagegen machen ſich jetzt im Abendland zweierlei von dieſer Auffaſſung der libri ecclesiastici abweichende Anſichten geltend. Auf der einen Seite war es Hieronymus, der jene mittlere Klaſſe ebenfalls unter die Kategorie der Apokryphen ſtellte und ſo den bisherigen Gebrauch dieſes Wortes weſentlich erweiterte. Ihm gilt als Grundſatz, daß die Kanonicität der altteſtamentlichen Schriften durch die urſprünglich hebräiſche, die der neuteſtamentlichen durch die griechiſche Abfaſſung bedingt iſt (ep. 71. ad Lucinium §. 5.); nur auf das hebräiſche A. T. ſehen der Herr und die Apoſtel zurückgegangen (praef. in Paralip. vgl. mit c. Rufinum 2, 34.). Was nun im A. T. außerhalb der aus dem Hebräiſchen überſetzten Schriften ſtehe, inter *apocrypha* esse ponendum (prol. gal.)**). Ueber dieſe Apokryphen redet er zuweilen in einem ſehr geringſchätzigen Tone; das 3. und 4. Buch Eſra enthalte Träume (praef. in Esr.), die alexandriniſchen Anhänge zum Daniel nennt er naenias (c. Rufin. 2, 33.) u. dergl. Die ſtärkſte Stelle aber findet ſich ep. 107 ad Laetam (der er Rathſchläge über die Erziehung ihrer Tochter gibt), §. 12.: caveat omnia apocrypha (nach dem Zuſammenhang mit dem Vorhergehenden muß er hiebei auch an jene Anaginoskomenen gedacht haben). Et si quando ea non ad dogmatum veritatem, sed ad signorum reverentiam legere voluerit, sciat non eorum esse, quorum titulis praenotantur: multaque his admixta vitiosa, et grandis esse prudentiae aurum in luto quaerere. Hiemit ſtimmt freilich nicht ganz überein, wenn er praef. in libros Salom. in Bezug auf die Bücher Weisheit und Sirach ſagt: sicut Judith et Tobiae et Machabaeorum libros *legit* quidem ecclesia, sed eos inter canonicas scripturas non recipit: sic et haec duo volumina *legat ad aedificationem plebis*, non ad auctoritatem ecclesiasticorum dogmatum confirmandam. — Auf der andern Seite wurden von Auguſtinus die Bücher jener mittleren Klaſſe für würdig gehalten, unter die kanoniſchen eingereiht zu werden. Er zählt de doctr. chr. 2, 8. vierundvierzig Bücher des altteſt. Kanons, und unter dieſen Tobias, Judith, zwei Makkabäer, das Buch Weisheit und den ecclesiasticus (Sir.). In Bezug auf die zwei letztgenannten, die er gleich dem Pſalter und den drei ſalomoniſchen Schriften zu den prophetiſchen Büchern rechnet, bemerkt er: de

*) Ueber den äthiopiſchen Bibelkanon ſ. Dillmann in dem Art. Aethiopiſche Bibelüberſetzung und in Ewalds 5. bibl. Jahrbuch S. 144 ff.

**) Wenn es in den Vorreden des Hieronymus zu den Büchern Tobias und Judith heißt, dieſe Bücher ſeyen von den Hebräern zu den Hagiographen gerechnet worden, ſo iſt, wie der Zuſammenhang in beiden Stellen und die Aeußerung über dieſe Bücher im prol. gal. klar zeigt, beidemal ſtatt hagiographa zu leſen *apocrypha*.

Digitized by Google

quadam similitudine Salomonis esse dicantur; hiemit vgl. de civ. D. 17, 20.: propter eloquii nonnullam similitudinem, ut Salomonis dicantur, obtinuit consuetudo; non autem esse ipsius, non dubitant doctiores; eos tamen in auctoritatem, maxime occidentalis, antiquitus recepit ecclesia. In der Hochſchätzung dieſer Bücher mag Auguſtinus durch die Verehrung, die er für die LXX hegte, beſtärkt worden ſeyn; zunächſt aber ſtützt er ſeine Anſicht auf die Ueberlieferung, die — man erinnere ſich an das über Tertullian Geſagte — beſonders in der lateiniſch-afrikaniſchen Kirche der Vermiſchung der Anaginoskomenen mit den kanoniſchen Schriften längſt günſtig geweſen ſeyn muß. Mit Nachdruck wird überhaupt von Auguſtinus den Häretikern gegenüber für den Schriftkanon das katholiſche Traditionszeugniß geltend gemacht. Auctoritas scripturarum, heißt es c. Faust. 33, 9, ab ipsius praesentiae Christi temporibus per dispensationes apostolorum et certas ab eorum sedibus successiones episcoporum usque ad haec tempora toto orbe terrarum custodita, commendata, clarificata pervenit (vgl. ebendaſ. 13, 5.). Dieſem hellen Lichte der Ueberlieferung gegenüber heißen die Bücher, mit denen ſich die Häretiker tragen, *apocryphi*, non quod habendi sint in aliqua auctoritate secreta, sed quia *nulla testificationis luce declarati* de nescio quo secreto, nescio quorum praesumtione prolati sunt (ebendaſ. 11, 2.). Hiemit iſt zu vergleichen de civ. D. 15, 23.: (scripturae) *apocryphae* nuncupantur, eo *quod earum occulta origo non claruit patribus*, a quibus usque ad nos auctoritas veracium scripturarum certissima et notissima successione pervenit. Iſt auch in dieſen Apokryphen einiges Wahre, ſo überwiegt doch das Falſche. So mag Henoch immerhin Einiges geſchrieben haben; die Hebräer haben doch mit Recht das, was ſeinen Namen trägt, vom Kanon ausgeſchloſſen, quia ob antiquitatem suspectae fidei judicata sunt, nec utrum haec essent quae ille scripsisset, poterat inveniri, non talibus proferentibus, qui ea per seriem successionis reperirentur rite servasse. Pſeudonymität hebt auch Auguſtinus als ein Hauptkennzeichen des Apokryphiſchen hervor: multa sub nominibus et aliorum prophetarum et recentiora sub nominibus apostolorum ab haereticis proferuntur, quae omnia sub nomine apocryphorum auctoritate canonica diligenti examinatione remota sunt. Hiemit vgl. de civ. D. 18, 38. Was nun aber die kanoniſchen Schriften ſelbſt betrifft, ſo ſtatuirt Auguſtinus unter ihnen einen Rangunterſchied, bei dem er, wenn derſelbe gleich zunächſt mehr der Eintheilung der neuteſtamentlichen Schriften in Homologumenen und Antilegomenen verwandt iſt, doch auch jene Vorleſeſchriften im Auge zu haben ſcheint. Der verſtändige Schriftforſcher, ſagt er de doctr. chr. 2, 8., tenebit hunc modum in scripturis canonicis, ut eas, quae ab omnibus accipiuntur ecclesiis catholicis, praeponat eis, quas quaedam non accipiunt; in eis vero, quae non accipiuntur ab omnibus, praeponat eas, quas plures gravioresque (nach dem vorher Geſagten namentlich diejenigen, quae apostolicas sedes et epistolas accipere meruerunt) accipiunt, eis, quas pauciores minorisque auctoritatis ecclesiae tenent. Hiernach kann es nicht auffallen, wenn Auguſtinus ſich zuweilen in einer Weiſe äußert, als lege er jenen Schriften nicht die gleiche Auctorität bei, wie denen des hebräiſchen Kanons. So betrachtet er de civ. D. 17, 20. die Stellen Weish. 2, 12 ff. Sir. K. 36. als meſſianiſche Weiſſagungen, fügt aber bei: adversus contradictiones non tanta firmitate proferuntur, quae scripta non sunt in canone Judaeorum. Am meiſten macht ihm um der Circumcellionen willen die Erzählung vom Selbſtmord des Rhazis 2 Makk. 14, 37 ff. zu ſchaffen; vgl. ep. 61. und c. Gaudentium I, 31. (38.). An der letzteren Stelle äußert er: hanc quidem scripturam, quae appellatur Machabaeorum, non habent Judaei sicut legem et prophetas et psalmos, quibus Dominus testimonium perhibet tanquam testibus suis (Luc. 24, 44.); sed recepta est ab ecclesia non inutiliter, *si sobrie legatur vel audiatur*. (Weiteres dieſer Art gibt Keerl, die Apokryphen des A. T. S. 132 f.) Im Allgemeinen aber iſt zu ſagen, daß Auguſtinus die Bedeutung der Sache ſich nicht klar gemacht hatte. — Durch Auguſtin's Anſehen kam es auf den Synoden zu Hippo 393 und zu Carthago 397 dahin, daß der Kanon des A. T. ganz ſo, wie Auguſtinus de doctr.

Digitized by Google

chr. 2, 8. ihn angegeben hat, beſtimmt worden iſt (ſ. Hefele, Conciliengeſchichte II. S. 55). Die Anordnung der altteſtamentlichen Schriften iſt in dem betreffenden Synodaldekret folgende: Pentateuch, Joſua, Richter, Ruth, vier Bücher der Könige, zwei Bücher Chron., Job, Pſalter, fünf ſalomoniſche Bücher, zwölf kleine Propheten, Jeſaja, Jeremia, Daniel, Ezechiel, Tobias, Judith, Eſther, zwei Bücher Eſra, zwei Bücher Makkabäer. Ueber die Beſtätigung dieſes Verzeichniſſes ſolle aber noch die transmariniſche Kirche befragt werden, — ein Zuſatz, der, wie Keerl S. 136 ſehr richtig erinnert, eine gewiſſe Unſicherheit des Concils in dieſer Sache deutlich zu merken gibt. Der römiſche Stuhl ſtimmte bei, indem Innocenz I. in der epist. ad Exsuperium und Gelaſius I. in einer angeblich auf einer römiſchen Synode 494 erlaſſenen Dekretale de libris recipiendis et non recipiendis daſſelbe Verzeichniß wiederholten. (Nach Credner a. a. O. S. 148 ff. hätte übrigens die Dekretale des Gelaſius die Geſtalt, in der ſie jetzt vorliegt, erſt durch ſpätere Ueberarbeitung gewonnen.) Doch bleiben die beiden von Hieronymus und Auguſtinus vertretenen Anſichten auch ferner neben einander in Geltung*). Caſſiodorus, der dieſelben de instit. div. litt. c. 12—14. zuſammenſtellt, meint, ſie ſeyen zwar verſchieden, aber nicht im Widerſpruch mit einander; ihm iſt beſonders wichtig, daß er bei beiden Anordnungen der bibliſchen Bücher bedeutungsvolle Zahlen herausbringt. Selbſt der Pabſt Gregor d. Gr. glaubt in Jobum expos. mor. 19, 13. (ed. Froben. I. 662), da er ein Citat aus 1 Makk. geben will, entſchuldigend voranſchicken zu müſſen: non inordinate agimus, si ex libris non canonicis, sed tamen ad aedificationem ecclesiae editis testimonium proferamus. Das Buch Tobias citirt er hom. IX. in Ezech. mit der Formel: per quendam sapientem dicitur. Doch macht er von den Büchern Weisheit und Sirach in ſeinen Werken ſehr fleißigen Gebrauch. Die lange Reihe der Vertreter der Anſicht des Hieronymus während des Mittelalters von Beda und Alcuin an hat Keerl a. a. O. S. 140 f. zuſammengeſtellt. Beſonders kommen in Betracht die Victoriner (ſ. Liebner, Hugo v. Sct. Victor S. 129 und Bd. VI. dieſer Encyklop. S. 312) und Nicolaus *de Lyra* (ſ. über ihn Keil, Lehrb. der Einl. in's A. T. S. 705, wo auch die ganz eigenthümlichen Anſichten des Junilius und des Abts Notker mitgetheilt ſind)**); ſelbſt noch im 16. Jahrhundert verfochten Cardinäle der römiſchen Kirche, wie Ximenes und Cajetan, mit Nachdruck die Regel des Hieronymus. — Auf proteſtantiſcher Seite war es zuerſt Carlſtadt, der, zunächſt durch Luthers Verwerfungsurtheil über den Brief des Jakobus veranlaßt, in dem 1520 erſchienenen de canonicis scripturis libellus (wieder abgedruckt bei Credner a. a. O. S. 316 ff.) auch den Unterſchied der auguſtiniſchen und hieronymianiſchen Anſicht über den Kanon zur Sprache brachte, wobei er ſich ſelbſt auf die Seite der letzteren ſtellte, übrigens das von Hieronymus in Betreff der erbaulichen Lectüre der Apokryphen Zugeſtandene vorſichtig limitirte (ſ. die genaue Darlegung der Sache bei Jäger, Andr. Bodenſtein von Carlſtadt 1856. S. 112 ff.). Aus Carlſtadts Schrift läßt ſich deutlich abnehmen, daß damals im Allgemeinen die herrſchende Anſicht zu Gunſten der hieronymianiſchen Auffaſſung war. Beachtungswerth iſt, daß, wie Jäger S. 115 bemerkt, ſchon im Streit mit Eck von Luther die aus den Apokryphen entnommenen Argumente für das Fegfeuer abgewieſen wurden, ohne daß der erſtere ſich beſonders lebhaft für die Gleichſtellung dieſer Schriften mit den kanoniſchen wehrte. — Luther hat unter den Apokryphen zuerſt das Gebet Manaſſe's überſetzt und daſſelbe der kurzen Unterweiſung, wie man beichten ſoll, 1519 als „zu der Beicht ſehr dienlich“

*) Vgl. die eine reiche Fundgrube darbietende tabellariſche Zuſammenſtellung in ***Hody***, de bibl. textibus etc. S. 653 ff.

**) Ueber das ſpäter zur Stützung des tridentiniſchen Beſchluſſes allegirte angebliche Dekret des florentiniſchen Concils ſ. Keerl S. 150. Welte, in der Abh. über das kirchl. Anſehen der deuterokan. Bücher, theol. Quartalſchrift 1839. S. 246 betrachtet das Dekret als ächt. Hody a. a. O. S. 659 hat es als ein Dekret Eugens IV. gefaßt.

Digitized by Google

angehängt (Erl. Ausg. der deutſchen W. Bd. 21. S. 252). Merkwürdig iſt, daß er den anſtößigen 8. Vers unangetaſtet gelaſſen hat. Vom Jahre 1529 an ließ er dann nach und nach die einzelnen apokryphiſchen Bücher mit Vorreden erſcheinen. Die Züricher und Straßburger Bibelausgaben von 1529 geben die Apokryphen nach der Ueberſetzung des Leo Judä als »die Bücher, die bei den Alten unter bibliſche Geſchrift mit gezählt ſind, auch bei den Ebreern nit gefunden« (ſ. Panzer, Geſch. der deutſchen Bibelüberſ. Luthers S. 264, 290 f.). Die von Luther ſelbſt beſorgte erſte vollſtändige Ausgabe der heil. Schrift von 1534 enthält unter der Ueberſchrift: »Apokrypha; das ſind Bücher, ſo nicht der heil. Schrift gleich gehalten, und doch nützlich und gut zu leſen ſind«, Judith, Weisheit, Tobias, Sirach, Baruch, 1 und 2 Makkabäer, die Anhänge zu Eſther und Daniel, das Gebet des Manaſſe. Das 3. und 4. Buch Eſra wollte Luther, wie er in der Vorrede zum Baruch ſagt, nicht verdeutſchen, »weil ſo gar nichts darinnen iſt, das man nicht viel beſſer in Aesopo oder noch geringeren Büchern kann finden, ohne daß im 4. Buch dazu eitel Träume ſind. — — Es ſoll und mag ſie ſonſt verdollmetſchen, wer da will, doch in dieſer Bücher Zahl nicht mengen« (d. W. Bd. 63. S. 104). Ueber den Werth der von ihm überſetzten Apokryphen hat Luther nicht in Bauſch und Bogen abgeurtheilt, ſondern an denſelben gelobt, was zu loben, gerügt, was zu rügen war; am ſtärkſten hat er ſich wider das Buch Baruch und das 2. Buch der Makkabäer, am meiſten anerkennend über die Bücher Weisheit und Sirach ausgeſprochen (vgl. außer den Vorreden zu den Apokryphen in Bd. 63. S. 91 ff. auch die Aeußerungen in den Tiſchreden, Bd. 62. S. 130 ff.). — In den lutheriſchen Bekenntnißſchriften wird in Betreff des Schriftkanons nichts feſtgeſetzt. Doch iſt durch die Beſtimmung der Concordienformel (R. p. 570 ff. 632 ff.), nach welcher die prophetiſchen und apoſtoliſchen Schriften A. und N. T. die einzige Lehrnorm bilden und dieſem keine andere Schriften gleich geachtet werden ſollen, der dogmatiſche Gebrauch der Apokryphen des A. T. ausgeſchloſſen. Aus letzteren werden zwar Apol. a. cf. R. p. 117 u. 224 ein paar Stellen citirt, aber nur weil die Gegner ſie geltend gemacht hatten, freilich auch ohne ausdrückliche Verwerfung derſelben als apokryphiſcher. — Indem für die lutheriſche Theologie die Stellung und Bezeichnung der Apokryphen des A. T. in der lutheriſchen Bibelüberſetzung maßgebend blieb, ſah ſie ſich genöthigt, zwei Klaſſen der Apokryphen anzunehmen. So unterſcheidet Chemnitz im examen conc. Trid. (Frankf. Folioausg. von 1609 S. 54) ſehr beſtimmt die kirchlichen Leſeſchriften, die man nicht eigentlich (non proprie) kanoniſche nennen kann, weil ſie keine dogmatiſche Auctorität haben und bei Lehrſtreitigkeiten nicht geltend gemacht werden dürfen, von dem genus scriptorum, quae adulterina et falsa sunt. Auch auf die erſtere Klaſſe werde der Name Apokryphen, gemäß der auguſtiniſchen Definition deſſelben, mit Recht übergetragen, propterea quod non satis certis testificationibus constitit, an essent a prophetis vel apostolis sive editi sive comprobati. Später wurde der Unterſchied beider Klaſſen ſo formulirt: libri apocryphi sunt 1) qui in *codice* quidem, sed non in *canone* biblico exstant, neque immediato Dei afflatu scripti sunt, 2) qui continent fabulas, errores ac mendacia ac proinde non sunt in ecclesia legendi (Hollatius); oder: prioris generis libri dicuntur apocryphi, qui sunt *absconditi* i. e. originis absconditae et occultae; posterioris generis libri dicuntur apocryphi sensu eo, quod sint *abscondendi* nec in ecclesia legendi (Gerhard). — Mit dieſer lutheriſchen Auffaſſung der Apokryphen des A. T. ſind die älteren reformirten Symbole, welche Beſtimmungen über den Kanon enthalten, vollkommen im Einklang. Die *Gallicana* Art. 4. befaßt dieſelben augenſcheinlich unter den alii libri ecclesiastici, qui ut sint *utiles*, non sunt tamen ejusmodi, ut ex iis constitui possit aliquis fidei articulus. Hiemit vgl. conf. helv. post. c. 1. (p. 468 ed. Niem.). Die *Belgica* geſtattet Art. 6. die Leſung der ſogenannten Apokryphen in der Kirche und die Entlehnung von Beweisſtellen aus denſelben, inſoweit ſie mit den kanoniſchen Schriften übereinſtimmen. Die *Anglicana* begrenzt Art. 6. ihren Gebrauch ſo: legit quidem ecclesia *ad exempla vitae et formandos mores*, illos tamen ad dog-

Digitized by Google

mata confirmanda non adhibet, eine Beſtimmung, welche noch ſpäter der Oxforder Theologe Prideaux (opp. theol. ed. Turic. 1672. S. 539) durch die Behauptung, daß die alte Kirche einen Canon morum und einen Canon fidei unterſchieden habe, ſo wie durch die Vergleichung mit der Vorleſung der Homilien u. ſ. w. zu rechtfertigen ſucht. In dem Common prayer book ſind die Leſeſtücke vom 28. Sept. bis 23. Nov. aus den altteſtam. Apokryphen genommen. Doch iſt unverkennbar, daß dieſe Bücher in der reformirten Kirche bald mit mehr Ungunſt behandelt werden, als in der lutheriſchen, indem man die vielen in denſelben ſich findenden Irrthümer ſchärfer hervorhob. (Vgl. z. B. ein Verzeichniß derſelben bei Prideaux a. a. O. S. 538.) Die Thorner Declaration (ed. Niem. p. 671) läßt noch die Leſung ad aedificationem ecclesiae zu, bedroht aber jeden mit dem Anathema, der dieſe Bücher zu dem Kanon rechne. Auch auf der Dortrechter Synode kam die Frage zur Verhandlung, ob nicht, wie Gomarus u. a. forderten, die Apokryphen, namentlich das apokryphiſche Buch Eſra, das Buch Tobiä (aus dem die Jugend Fabeln über die Vertreibung von Dämonen einſauge), das B. Judith und die Erzählung vom Bel ganz von der Bibel getrennt werden ſollen. Die Entſcheidung fiel in der 10. Sitzung (ſ. die Acta der Syn. S. 21 f. vgl. auch Heidegger, enchiridion biblicum ed. IV. p. 317) gegen den Antrag des Gomarus aus, indem die Synode es zwar als wünſchenswerth erkannte, daß dieſe Bücher nie mit der heil. Schrift verbunden worden wären, aber doch aus Beſorgniß vor Aergerniſſen ohne die Zuſtimmung anderer reformirter Kirchen die althergebrachte Verbindung nicht aufheben wollte. Dabei wurde aber verfügt, daß die Apokryphen, zur Belehrung über den Unterſchied derſelben von den kanoniſchen Büchern, mit einem beſondern Titel und einer Vorrede verſehen, daß ſie ferner mit kleineren Typen als die kanoniſchen Bücher gedruckt, beſonders paginirt und mit Randanmerkungen, in denen die Widerſprüche einzelner Stellen mit der kanoniſchen Wahrheit hervorzuheben ſeyen, verſehen werden ſollen. Die Confeſſion der Weſtminſterſynode beſchränkte ſich K. 1. §. 3. darauf, im Allgemeinen auszuſprechen, daß die Apokryphen in der Kirche kein anderes Anſehen genießen und nicht anders gebraucht werden dürfen als andere menſchliche Schriften. Von jetzt an darf — mit Ausnahme der anglikaniſchen Kirche — als reformirte Praxis betrachtet werden, was Heidegger a. a. O. S. 316 (wo auch andere reformirte Auctoritäten angegeben ſind) ausgeſprochen hat, daß die Apokryphen der Privatlektüre zu überlaſſen ſeyen, nicht öffentlich auf der Kanzel geleſen und erklärt werden ſollen, wie dies die Theologen der Augsb. Conf. und auch andere Orthodoxe gethan haben, was weder als nothwendig, noch als nützlich, noch als rathſam zu betrachten ſey. Es war ohne Zweifel zunächſt der Gegenſatz gegen die römiſche Kirche, wodurch dieſe größere Strenge in Behandlung der Apokryphen veranlaßt wurde. Die tridentiniſche Synode hatte in der vierten Sitzung die Kanonicität jener Bücher ſanctionirt, übrigens mit Ausſchluß des Gebetes Manaſſe's, des 3. und 4. B. Eſra, obwohl dieſe Schriften in der Vulgata ſich befanden und des 3. B. der Makkabäer, das überhaupt nie in der lateiniſchen Kirche Eingang gefunden hatte. Das B. Baruch, das in den alten Verzeichniſſen fehlt, weil es unter dem Buche des Jeremia befaßt wurde, iſt nur ausdrücklich genannt (Hieremias cum Baruch). Die Bücher ſind ſo geordnet, daß jene ſpäteren denen des hebräiſchen Kanons untermiſcht ſind. An Widerſpruch gegen dieſes Decret hatte es auf der Synode ſelbſt nicht gefehlt. Es war namentlich der Antrag geſtellt worden, daß die kanoniſchen Bücher wenigſtens in zwei Klaſſen getheilt werden ſollen, ſolche, die jederzeit und ohne Widerſpruch für kanoniſch gehalten werden und ſolche, über deren Kanonicität Zweifel ſtattgefunden haben. Die Synode lehnte jedes derartige Anſinnen ab (vgl. in Betreff der Verhandlungen über dieſen Gegenſtand Welte in der theol. Quartalſchrift 1839. S. 231 ff.). Unter den Auctoritäten, welche das Tridentinum für ſein Decret allegirt, ſteht merkwürdiger Weiſe auch der 59. (60.) Kanon der laodiceniſchen Synode. Weil jener Kanon unter den ausgeſchloſſenen Apokryphen die älteren Anaginoskomenen nicht ausdrücklich nennt, ſoll er ein Zeuge für die Kanonicität der letzteren ſeyn! — Bei den ſpäteren römiſchen

Digitized by Google

Theologen erſcheint theils eine ſtrengere, theils eine laxere Auffaſſung des tridentiniſchen Decrets. Die erſtere vertritt natürlich Bellarmin. Er unterſcheidet allerdings (de verbo Dei I, 4) drei Klaſſen heiliger Schriften: 1) ſolche, deren Auctorität in der katholiſchen Kirche nie bezweifelt worden iſt, 2) ſolche, deren Auctorität, obwohl ſie wahrhaft prophetiſch und apoſtoliſch ſind, doch nicht immer unangefochten war, 3) ſolche, die zwar von einzelnen Lehrern als göttliche Schriften behandelt, aber nie durch das öffentliche Urtheil der Kirche approbirt worden ſind. Zu der zweiten Klaſſe rechnet er im A. T. neben dem B. Eſther eben die vom Tridentinum kanoniſirten *ἀναγινωσκόμενα*. Aber auch die Schriften dieſer Klaſſe ſind infallibilis veritatis, wie die übrigen (K. 10.), weßhalb Bellarmin (K. 11 ff.) die hiſtoriſche Treue der BB. Tobi, Judith u. ſ. w. zu vertheidigen bemüht iſt. Ehe die Sache von einem allgemeinen Concil entſchieden war, lehrt Bellarmin weiter, durfte man die Kanonicität dieſer Bücher bezweifeln, ohne dem Vorwurf der Häreſie zu verfallen — durch dieſe Bemerkung wird die aus der Auctorität des Hieronymus ſich ergebende Einwendung niedergeſchlagen —; jetzt aber hat die Kirche alle Zweifel beſeitigt. Sie iſt zu ſolcher Entſcheidung befugt auf dem Grund der alten Zeugniſſe und der Vergleichung der bezweifelten Bücher mit den anerkannten, endlich ex communi sensu et quasi gustu populi christiani. Nicht aber hat die Kirche ſich herausgenommen, aus nichtkanoniſchen Büchern willkürlich kanoniſche zu machen, wie ihr die Proteſtanten vorwerfen, unter denen doch die Calviniſten daſſelbe thun, was das Tridentinum gethan hat, indem ſie den Unterſchied zwiſchen den Homologumenen und Antilegomenen des N. T. aufheben*). Auf der andern Seite haben *du Pin* (dissert. prelim. sur la bible I. 1.) *Lamy* (app. bibl. ed. 1723 II, 5., in der Jenaer Ausg. 1709. K. 18.) und unter den Theologen der neueren Zeit beſonders Jahn (Einl. in's A. T. I, 141 ff.) das tridentiniſche Decret ſo gedeutet, daß der Unterſchied proto- und deutero-kanoniſcher Schriften auch ferner als Bezeichnung verſchiedener Auctorität dieſer Schriften feſtzuhalten ſey, daß demnach die deuterokanoniſchen Schriften nicht zur dogmatiſchen Beweisführung, ſondern nur zur religiöſen Erbauung verwendet werden dürfen. (Lamy ſprach den BB. Tobiä und Judith auch den geſchichtlichen Werth ab.) Dieſe Anſicht kann ſich mit einigem Schein darauf berufen, daß das Tridentinum die aufgezählten Bücher für heilig und kanoniſch erkläre, *prout* in ecclesia catholica legi consueverunt, wornach auch die altkirchliche Auffaſſung der Anaginoskomenen in ihrem Rechte bleibe, et in veteri vulgata latina editione habentur, wornach die Anſicht des Hieronymus, deſſen Vorreden ſogar in der officiellen Ausgabe der Vulgata mit abgedruckt werden, anerkannt ſey. Allein zu dieſer Auslegung ſtimmt weder die offenbar abſichtliche Vermiſchung der deuterokanoniſchen Bücher mit den übrigen in dem Kataloge des Kanons, noch der Schlußſatz des Decrets, in welchem keine Spur davon iſt, daß das jactum fidei confessionis fundamentum etc. ſich nicht unterſchiedslos auf alles vorher Genannte beziehe.

Auch auf die griechiſche Kirche hat die proteſtantiſche Beſtimmung des altteſt. Kanons zurückgewirkt. Noch Metrophanes Kritopulos hatte in ſeiner Confeſſion von 1625 die Anſicht der älteren griechiſchen Kirche feſtgehalten, daß die BB. Tobit, Judith u. ſ. w. zwar, weil *πολλὰ ἠθικὰ πλείστου ἐπαίνου ἄξια* enthaltend, nicht zu verwerfen ſeyen, aber doch, da die Kirche ſie nie als kanoniſch und authentiſch betrachtet habe, zu dogmatiſcher Beweisführung nicht gebraucht werden dürfen. (S. die appendix librorum symbolicorum eccl. orientalis ed. Weissenborn. S. 106 f.) Als jedoch Cyrillus Lucaris in ſeiner Confeſſion (libri symb. eccl. or. ed. Kimmel p. 42) alle Schriften des A. T. außer den 22 der hebräiſchen Bibel für apokryphiſch erklärte, ging darüber zwar noch die Confeſſion des Mogilas mit Stillſchweigen hinweg, um ſo heftiger aber wurde dieſe proteſtantiſche Ketzerei von der Synode zu Jeruſalem in der Confeſſion des

*) Vgl. was über die Frage, in welchem Sinn die Kirche Schriften kanoniſiren könne, Welte, im Weſentlichen übereinſtimmend mit Bellarmin, in der Quartalſchrift 1855 S. 58 ff. gegen Haneberg bemerkt hat.

Digitized by Google

Doſitheus bekämpft. Dieſelbe fügte nun (p. 467 ed. Kimmel) zu den im laodiceniſchen Verzeichniß aufgeführten Schriften noch die BB. Weish., Judith, Tob., die Zuſätze zu Dan., die BB. Makk. und Sir., welche Cyrill unverſtändiger und boshafter Weiſe für Apokryphen erklärt habe, als γνήσια τῆς γραφῆς μέρη hinzu. Dieſe Auffaſſung iſt ſeitdem in der griechiſchen Kirche allgemein zur Herrſchaft gekommen; die officielle Moskauer Ausgabe der θεία γραφή von 1821 hat die Apokryphen alle, ſelbſt das 3. und 4. Buch Eſra. Bei dem erbitterten Widerſtand, welche die durch engliſche Miſſionare verſuchte Bibelverbreitung von Seiten der griechiſchen Hierarchie gefunden hat, mußte die Weglaſſung der Apokryphen der Anklage, daß die Proteſtanten die heilige Schrift verſtümmeln, einen Vorwand leihen. Hiemit ſind wir auf die neueren Apokryphenſtreitigkeiten in der evangeliſchen Kirche geführt. Ueber das erſte Stadium derſelben in den Jahren 1825—27 ſ. den Art. Bibelgeſellſchaft Bd. II. S. 215 f. Der nach heftigem, hauptſächlich von Schottland aus angefachtem Kampfe von der brittiſchen Bibelgeſellſchaft anerkannte Grundſatz, daß die heilige Schrift nur mit Ausſchluß der Apokryphen zu verbreiten ſey, hatte damals auf dem Continent ſtarken Widerſpruch gefunden. Erſt in der neueſten Zeit, ſeit 1850, hat ſich auch in Deutſchland ein heftiger Apokryphenſtreit erhoben, zu dem beſonders die von dem Verwaltungsrath des badiſchen Vereins für innere Miſſion ausgeſchriebene Preisaufgabe das Signal gegeben hat. Aus der reichen hierher gehörigen Streitliteratur ſind von Seiten der Apokryphengegner neben den mehr populär gehaltenen Schriftchen von Joh. Schiller, Kluge u. A. namentlich die gründlich in alle Streitpunkte eingehenden Schriften von Ph. Fr. Keerl (die Apokryphen des A. T., gekrönte Preisſchrift 1852; das Wort Gottes und die Apokryphen des A. T. 1853; Sendſchreiben an die Freunde des lauteren Wortes Gottes 1854; endlich die bedeutendſte: die Apokryphenfrage auf's Neue beleuchtet 1855), nächſt dieſen die Schrift von Wild: Es iſt ein Bann unter dir Iſrael ꝛc.“ 1854, — auf der entgegengeſetzten Seite Stier, die Apokryphen 1853, die Abhandlungen von Hengſtenberg in der evang. Kirchenz. 1853. Nr. 54 ff. und 1854 Nr. 29 ff., ferner die bereits öfters angeführte Abh. von Bleek in den Stud. u. Krit. 1853. II. hervorzuheben. Auf beiden Seiten ſind neben manchen Uebertreibungen, in denen der polemiſche Eifer ſich Luft gemacht hat, gewichtige Gründe geltend gemacht worden; doch kann der Schreiber dieſes, der sine ira et studio den Verhandlungen gefolgt iſt, ſich nur dahin ausſprechen, daß ihm das größere Recht auf Seiten der Apokryphengegner zu ſeyn ſcheint. Das Gewicht des kirchlichen Herkommens iſt allerdings nicht gering anzuſchlagen. So gewiß Schriften, die der kirchliche Brauch von jeher aus dem bibliſchen Codex ausgeſchloſſen hat, ausgeſchloſſen bleiben müſſen, auch wenn ſie (wie Keerl, die Apokr.-Frage S. 292 ff., in Bezug auf die philoniſchen Schriften — deren unpopulären Karakter verkennend — nachzuweiſen ſucht) der Aufnahme ſo würdig als die beſten Apokryphen wären: ebenſo gewiß iſt, daß, ſchon aus Rückſicht auf das ſchwer zu vermeidende Aergerniß, von einem alten kirchlichen Herkommen nicht leichtfertig abgewichen werden ſoll. Iſt aber ein Herkommen als verwerflich erwieſen, dann vermag auch eine mehr als tauſendjährige Dauer das Unrecht nicht zum Rechte zu ſtempeln. Nun ſind die Anklagen, die gegen die Apokryphen erhoben worden ſind, von den Vertheidigern der letzteren keineswegs genügend entkräftet. Freilich haben die Gegner die Grenzlinie des Kanoniſchen und Apokryphiſchen ſchärfer gezogen, als im Hinblick auf die Stellung, welche nicht nur das jüdiſche und chriſtliche Alterthum, ſondern auch die Väter unſerer Kirche zu einigen Büchern des Kanons eingenommen haben, auch nur geſchichtlich ſich rechtfertigen läßt*); ſie haben ferner die beziehungsweiſe ſtattfindende Verwandtſchaft der beſſern Apokryphen mit einigen Hagiographen nicht gebührend anerkannt, Manches in den erſteren aus dem Zuſam-

*) Und was ſoll denn mit allem Eifern „für das lautere Wort Gottes und nichts als das Wort Gottes,“ z. B. gegen Luthers Ausſpruch über das B. Eſther, der eben aus dem Reſpekt vor dem Wort Gottes gefloſſen iſt, eigentlich bewieſen ſeyn?

Digitized by Google

menhang geriſſen in ein zu ungünſtiges Licht geſtellt, ja einzelne Anklagen erhoben, die auch gegen kanoniſche Bücher ſich kehren ließen. Aber bei dem allem bleibt doch der Unterſchied des Kanoniſchen und Nicht-kanoniſchen in ſeinem guten Rechte und darf nicht ſo verwiſcht werden, wie dies ſelbſt von Bleek geſchehen iſt. Es bleibt, trotz Hengſtenberg'ſcher Machtſprüche, unwiderleglich, daß ſelbſt in den edleren Apokryphen der ächt bibliſche Inhalt vielfach mit heterogenen Elementen verſetzt iſt, und daß ſie in manchfachen Widerſpruch mit dem Geiſte des altteſtam. Geſetzes und der aus dieſem geborenen Weisheit, ſo wie mit der theokratiſchen Verheißung treten. Für jeden, der einen unbefangenen Blick in den organiſchen Zuſammenhang beider Teſtamente hat, muß es als undenkbar ſich herausſtellen, daß Chriſtus und die Apoſtel in derſelben Weiſe an die Apokryphen hätten anknüpfen können, wie an die kanoniſchen Schriften des A. T.: was die Apokryphenfreunde zwar nicht leugnen, aber auch nicht in ſeine Conſequenzen verfolgen wollen. Weiter handelt es ſich in dieſem Streite in der That nicht um eine bloße Schulfrage, ſondern um eine wirklich praktiſche Angelegenheit. Mag immerhin bei dem Apokryphenſturme Manches auf Rechnung dieſer Bücher geſetzt worden ſeyn, was einen viel allgemeineren und tiefer liegenden Grund hat, ſo ſind doch (vgl. z. B. Wild a. a. O. S. 29 ff.) der groben Mißbräuche, die an den Gebrauch der Apokryphen ſich geknüpft haben, ſo viele aufgedeckt worden, daß man kein Recht hat, die Apokryphenbeſtreiter einer unnöthigen πολυπραγμοσύνη zu beſchuldigen. Wenigſtens die Frucht dürfte der lange Streit tragen, daß die Apokryphen künftig dem evangeliſchen Volk in ſtrengerer Sonderung dargeboten, daß ſie nicht mehr als etwas behandelt werden, ohne das die Bibel unvollſtändig wäre. (Sehr entſchieden ſtellt dieſelbe Forderung Ewald im 7. bibl. Jahrbuch S. 209.) Der umſichtig erwogene Beſchluß der Bergiſchen Bibelgeſellſchaft (ſ. die Schrift: „die Apokryphenfrage“ Darmſtadt 1854 S. 15), Apokryphen nur auf ausdrückliches Verlangen der Bibelkäufer abzugeben, kann nicht getadelt werden. Für das geſchichtliche Verſtändniß der theologiſchen Eigenthümlichkeit der von der wiſſenſchaftlichen Theologie lange vernachläßigten Bücher kann natürlich eine reelle Förderung nicht erzielt werden, wenn immer nur darauf ausgegangen wird, dieſelben den kanoniſchen Büchern entweder durchaus widerſprechend, oder durchaus entſprechend erſcheinen zu laſſen. Für dieſen Zweck wäre auf dem Grunde, den Nitzſch in der trefflichen Abhandlung „über die Apokryphen des A. T. und das ſogenannte Chriſtliche im Buch der Weisheit“ (deutſche Zeitſchr. 1850. Nr. 47 ff.) gelegt hat, weiter zu bauen; werthvolles Baumaterial hat Keerl in der letztgenannten ſeiner Schriften geliefert. Oehler.

Kanon des Neuen Teſtaments. Dem Kanon des A. T., von welchem der vorausgehende Artikel handelt, entſpricht der Kanon des N. T.; und es wäre nun auch von dieſer Sammlung von Schriften, die unter dem Geſammttitel der καινὴ διαθήκη zuſammengefaßt ſind, zu zeigen, wie ſie ſich als eine Sammlung heiliger Schriften in der chriſtlichen Kirche gebildet hat. Die Entſtehung dieſer neuteſtamentlichen Sammlung hat eben an jenem altteſtamentlichen Kanon im Allgemeinen ihren Vorgang und ihr Vorbild, und den unmittelbaren geſchichtlichen Anknüpfungspunkt. Das A. T. diente nämlich als die von Chriſtus zeugende und in ihm erfüllte, von Gott eingegebene Schrift zur Grundlage für die Lehre Chriſti und der Apoſtel (vgl. d. vorig. Art.), ſowie für die Erbauung der chriſtlichen Gemeinde (Apg. 17, 11. 2 Tim. 3, 16.), wie denn auch die Vorleſungen aus dem A. T., welche in den Synagogen ſtattfanden, aller Wahrſcheinlichkeit nach in der chriſtlichen Gemeinde zunächſt der apoſtoliſchen Zeit beibehalten wurden (1 Tim. 4, 13.). Hieran konnte daher ein ähnlicher Gebrauch der neuteſtamentlichen Schriften, ſobald ſie einmal vorhanden waren, zu öffentlicher Vorleſung in der Gemeinde, und für die Zwecke der Lehre um ſo leichter ſich anſchließen und damit eine Sammlung derſelben als kanoniſcher im gleichen Sinne, wie er für die altteſtamentlichen Schriften galt, ſich geſtalten. Fragen wir nun zuerſt die neuteſtamentlichen Schriften ſelbſt, ob in ihnen Spuren von ihrer Anagnoſis und einer ſolchen lehrhaften Benützung vorhanden ſind, welche auf den Anfang einer kanoniſchen Sammlung hinweiſen würden. Der Apoſtel

Digitized by Google

Paulus gibt Kol. 4, 16. die Anweiſung, daß ſein Brief an die Koloſſer auch in der laodiceniſchen Gemeinde geleſen werden ſolle, und der ἐκ Λαοδικείας ebenſo auch von den Koloſſern. Dieſer Austauſch konnte ſo auch anderwärts entſtehen, namentlich zunächſt unter benachbarten Gemeinden und konnte, indem auch die Abſchriften ſich vervielfältigten, ſich weiter fortpflanzen, wie auch aus der nachapoſtoliſchen Zeit von Polycarp ep. ad Philipp. cap. 13. und Euſebius, K.-Geſch. III, 36. 37. V, 25. ein ſolcher Austauſch von Briefen der Führer der Gemeinden bezeugt wird. Daß nun aber die apoſtoliſchen Briefe, nachdem ſie zum erſtenmale in den Gemeinden, für die ſie beſtimmt waren, öffentlich vorgeleſen, in dieſen und ſofort auch in andern wieder ſpäter regelmäßig zu kirchlicher Vorleſung gebraucht worden, und dieſe Anagnoſis alsbald dieſelbe Bedeutung wie die Anagnoſis der altteſtamentlichen Schriften erhalten (Thierſch, Verſuch der Herſtellung des hiſtoriſchen Standpunktes für die Kritik der neuteſtamentlichen Schriften S. 345), das iſt weder erweislich, noch nach der ganzen Art der apoſtoliſchen Gemeinde und nach der Stellung der Apoſtel und apoſtoliſchen Männer irgend wahrſcheinlich. Die Apoſtel und die apoſtoliſchen Männer machen die göttliche Auctorität ihrer Lehre geltend und ſtützen ſie auf den Beſitz des Geiſtes, und begründen ſofort das, was ſie lehren, theils mit dem A. T., theils mit der geſchichtlichen Ueberlieferung von Chriſtus, 1 Kor. 11, 23; 15, 3—7. Wenn ſie daher, wie Paulus, ſich auch hin und wieder auf ihre eigenen Briefe berufen, 1 Kor. 5, 9. 2 Kor. 7, 8. 2 Theſſ. 2, 15 u. ſonſt, ſo kann das nicht den Sinn haben, als ob ſie damit ihre Schriften als ſolche, als heilige deklarirten und, indem ſie die Leſung derſelben verlangten, ſie in gleiche Kategorie mit den altteſtamentlichen geſtellt hätten oder hätten ſtellen wollen; denn eine neue heilige Literatur mit ihren Schriften zu ſchaffen, konnte ihnen gar nicht in den Sinn kommen, ſie fanden vielmehr ihren Beruf nur darin, die nun offenbar gewordene Heilswahrheit zu verkündigen und in den Gemüthern zu befeſtigen; ihre Schriften als Gelegenheitsſchriften, wie ſie es meiſtens waren, ſollten daher nur ein Zeugniß ſeyn. Um ſo weniger konnte es ihre Abſicht ſeyn, in ihren Schriften als ſolchen eine Urkunde der Auctorität zu ſchaffen, als es für ſie vielmehr weſentlich war, eine ſolche im A. T. ſchon zu beſitzen und ſie geltend zu machen, weil die chriſtliche Heilswahrheit insbeſondere auch als die πλήρωσις des A. T. erkannt werden ſollte; davon können wir ganz abſehen, daß, wie ſchon von Manchen behauptet worden, der eſchatologiſche Hintergrund ihres Glaubens, die erwartete nahe Vollendung aller Dinge, nicht daran denken ließ, einen neuen Ring heiliger Literatur zu bilden, ihn an die vorhandene anzureihen und ſo die Gemeinde auch daran zu knüpfen. Insbeſondere auch die Entſtehung der geſchichtlichen Schriften des N. T., alſo namentlich der Evangelien, kann unter keinem andern Geſichtspunkt betrachtet werden. Aus Stellen wie Joh. 19, 35. u. 20, 31. folgt gewiß, daß den Verfaſſern das Geleſenwerden ihrer Geſchichtsdarſtellung von großer Wichtigkeit für den Glauben der Gemeinde war, aber wie ſoll daraus unmittelbar ſchon „ein Angereihtwerden und Coordinirtwerden derſelben mit den γραφαῖς des alten Bundes folgen“? Die zuverſichtliche Behauptung, daß die ſynoptiſchen Evangelien ſchon vor der Entſtehung des johanneiſchen allgemein verbreitet, angenommen und zur Anagnoſis eingeführt worden, iſt aus dem Prinzip ihrer Anordnung und Aufeinanderfolge um ſo weniger begründet, als nicht gezeigt iſt, wann dieſe Anordnung, und nicht gezeigt werden kann, daß ſie ſo frühe entſtanden ſey. Ebenſo wenig kann das irgend etwas beweiſen, „daß Stellen pauliniſcher Briefe und überhaupt neuteſtamentlicher Schriften auf Reden Chriſti hindeuten, wie unſre Evangelien ſie geben“ (Guericke), um ſo weniger wenn man zugleich der mündlichen Ueberlieferung eine ſo große Bedeutung für die Entſtehung der Evangelien zuſchreibt. — Nun ſoll aber weiter im zweiten Briefe Petri, welcher, ſelbſt wenn er nicht für petriniſch gehalten werde, doch jedenfalls ein uraltes Dokument ſey, eine zuverläſſige und deutliche Stelle vorliegen, Kap. 3, V. 15. 16., „welche klar ſchon auf eine neuteſtamentliche Sammlung, nämlich auf eine Sammlung von pauliniſchen Briefen und ſelbſt auch noch andern neuteſtamentlichen Schriften hindeute.“ Zuvörderſt aber iſt die Anführung einer pauliniſchen Schrift

Digitized by Google

als γραφή — wie ſie ſich kaum bei den apoſtoliſchen Vätern findet, ſchon als ſolche von den Gegnern der Aechtheit dieſes Briefes nicht mit Unrecht geltend gemacht worden. Allein auch abgeſehen davon, und abgeſehen von den ſonſtigen ſtarken Verdachtsgründen gegen die Aechtheit des fraglichen Briefes überhaupt — die wenigſtens noch nicht als genügend aufgelöst betrachtet werden können, ſo iſt nicht einmal die Vorausſetzung einer Sammlung aller pauliniſchen Briefe und weiter einer Sammlung neuteſtamentlicher Schriften überhaupt ſo ganz ſicher in der Stelle enthalten, als man häufig aus entgegengeſetztem Intereſſe behauptet. Die Worte: ὡς καὶ ἐν πάσαις ταῖς ἐπιστολαῖς· λαλῶν ἐν αὐταῖς περὶ τούτων — ſind nur ſo zu faſſen, daß der Verfaſſer auf alle die Briefe Pauli hinweiſen will, in welchen von „dieſen Dingen“, d. h. den letzten die Rede iſt und nicht auf alle Briefe des Paulus überhaupt, ſo daß dies für ſich, ſelbſt wenn der Artikel ταῖς geleſen wird, noch nichts für eine Sammlung beweist; doch muß ſo viel zugegeben werden, daß, ſofern die Leſer darauf verwieſen werden, die pauliniſchen Briefe ſchon eine allgemeinere Verbreitung erlangt hatten. Was endlich noch das καὶ τὰς λοιπὰς γραφὰς betrifft, ſo iſt wieder nicht ganz ſicher, was darunter zu verſtehen iſt, allerdings weniger wahrſcheinlich altteſtamentliche Schriften, ſondern andere, wie ſie zur Zeit der Abfaſſung des zweiten Briefes Petri der chriſtlichen Gemeinde zur Belehrung und Erbauung dienten, neuteſtamentliche Schriften, aber auch wohl andere (Buch Henoch); daß aber nur neuteſtamentliche Schriften und eine Sammlung derſelben darunter zu verſtehen, wie viele vorausſetzen, bleibt immerhin ungewiß. Jedenfalls aber, auch wenn man eine Sammlung neuteſtamentlicher Schriften in der Stelle findet, ſollte man nicht überſehen, daß der Verfaſſer ſich V. 15. dem Apoſtel Paulus gleichſtellt, und daher nicht wohl auf ſeine Schriften den Begriff kanoniſcher Dignität ähnlich den altteſtamentlichen Schriften kann angewendet haben, wofür auch der Ausdruck κατὰ τὴν δοθεῖσαν σοφίαν zu ſchwach wäre. — Doch genug von dieſer Stelle, die, ſelbſt in ſich ſo ſchwierig und verdächtig, eher Stützen für ſich bedarf, als daß ſie zur Stütze für Anderes benützt werden ſollte und für etwas, für das ſich ſonſt aus dieſer Zeit lediglich kein ſichrer hiſtoriſcher Beweis führen läßt; denn der Erzählung bei *Photius*, bibliothec. cod. 254, daß ſchon der Apoſtel Johannes den neuteſtamentlichen Kanon feſtgeſtellt habe, wird niemand mehr hiſtoriſchen Werth beilegen wollen, da dieſelbe ohne Zweifel aus einem Mißverſtand deſſen entſtund, was Euseb. h. eccl. 3. 24. und Hieronym. catalog. 9. von dem Ergänzungszwecke des Evangeliums Johannes gegenüber von den andern Evangelien ſagen, und wohl auch aus der geſchichtlich richtigen Vorausſetzung, daß Johannes die letzte neuteſtamentliche Schrift ſchrieb. Thierſch allerdings meint, obwohl nicht auf dieſe Angabe des Photius hin, ſondern aus innern Gründen: der Urkanon ſey im erſten Jahrhundert zu Stande gekommen durch eine höchſt natürliche, ſich von ſelbſt ergebende Thätigkeit der Chriſtengemeinden und ihrer Vorſteher; auf die einfachſte Weiſe habe ſich in ziemlicher Uebereinſtimmung die Bekanntſchaft und der Gebrauch gerade dieſer Schriften gebildet, der Apoſtel und apoſtoliſche Männer haben wahrſcheinlich kaum nöthig gehabt, das Werden dieſes Kanons zu leiten, ſondern nur durch ihre Auctorität den ſchon gewordenen Brauch zu ſanktioniren; nicht durch eine Synode, nicht durch ein Kirchengeſetz, aber durch eine bei der damaligen Innigkeit des Verkehrs unter den Chriſten und bei dem Vorhandenſeyn eminenter Perſönlichkeiten habe ſich dieſe Uebereinkunft ſehr einfach gebildet. Weil ein eigentlich hiſtoriſcher Beweis für dieſe Meinung nicht geführt werden kann, ſoll durch pſychologiſche Einſicht in den Karakter der Zeit das Richtige getroffen werden; und dieſe Einſicht ſoll beſtehen in der Unterſcheidung einer durchaus produktiven und conſtitutiven Anfangszeit bis 100, in welche die Feſtſtellung des Urkanon (der Geſammtheit der ὁμολογούμενα) fiel und einer konſervativen Periode bis in's 4. Jahrhundert, die mit höchſter Treue das Traditionelle feſthielt. Der Wendepunkt ſoll der Tod des Johannes ſeyn; „wann ſonſt ſollte jene innere Umgeſtaltung eingetreten ſeyn, durch welche die erſte ſchöpferiſche Kraft der Kirche ſich in treue gewiſſenhafte Bewahrung des einmal Gehofften, Anvertrauten und Ueberlieferten verwandelt hat; das Gefühl der eingetretenen Schwäche und Verlaſſenheit mußte

Digitized by Google

unmittelbar die höchſte Treue und Anhänglichkeit für das Empfangene erzeugen ꝛc.“ Allein man kann und muß ja wohl dieſen Unterſchied zwiſchen der Zeit der Apoſtel und der apoſtoliſchen Männer und der nächſten nachapoſtoliſchen Zeit zugeben und iſt darum keineswegs genöthigt, den darauf gebauten Schluß als richtig anzuerkennen. Aus dem produktiven und konſtitutiven Karakter der apoſtoliſchen Zeit folgt nicht die Nothwendigkeit der Feſtſtellung des Urkanon, ebendarum auch und ebenſo wenig aus dem konſervativen Karakter der folgenden Zeit, daß ſie nur den Urkanon als ſolchen feſtgehalten und nicht vielmehr gerade ihn zu bilden wenigſtens angefangen. Wir haben aber dies, ſoweit es möglich iſt, zu beweiſen. Dafür wenden wir uns zur Erörterung deſſen, was aus den Schriften der apoſtoliſchen Väter ſich in Beziehung auf die lehrhafte Benützung neuteſtamentlicher Schriften und ihre Anagnoſis in der Gemeinde ergibt. Die häufig wiederholte Behauptung, daß die Schriften der apoſtoliſchen Väter ſchon manche Hindeutungen auf eine neuteſtamentliche Sammlung enthalten und noch viel deutlicher manche ausdrückliche Anführung neuteſtamentlicher Schriften als normativer, bedarf jedenfalls einer genaueren Begrenzung. Die Citationen aus neuteſtamentlichen Briefen geſchehen bekanntlich häufig ohne eine Citationsformel und ohne Nennung des Namens der Schrift und des Schriftſtellers, und werden oft zu Anſpielungen, die oft nicht einmal ſicher als ſolche ſich erkennen laſſen. Genannt wird nur der erſte Brief Pauli an die Korinthier bei Clemens Roman. ep. I. ad Cor. cap. 47. mit der Formel: *ὑμῖν ἔγραψεν*, dann in Polykarp's Brief an die Philipper iſt erinnert an Pauli Brief an die Philipper, im Brief des Ignatius an die Epheſier 12. an Pauli Brief an die Epheſier; alſo nur da wird Paulus namentlich genannt, wo es ſich um Gemeinden handelt, an die er ſchrieb. Sonſt finden wir in der Regel nur eine ſtillſchweigende Benützung oder eine unbeſtimmtere Citationsformel; die auffallendſte Polycarp. ad Ephes. cap. 12., wo eine Stelle aus dem Epheſerbrief, zugleich wahrſcheinlich mit Rückſicht auf die entſprechende Pſalmſtelle, angeführt iſt, nach der lateiniſchen Ueberſetzung mit ut his scripturis dictum est. Ganz anders aber iſt die Citationsweiſe altteſtamentlicher Schriften, nicht nur mit der Formel *ἡ γραφὴ λέγει· γέγραπται*, ſondern *λέγει τὸ πνεῦμα ἅγιον, ὁ προφήτης λέγει, λέγει ὁ κύριος* etc. Der Schluß iſt daher gewiß nicht grundlos, daß, wenn die neuteſtamentlichen Briefe ganz in derſelben Weiſe wie die altteſtamentlichen als kanoniſch betrachtet und behandelt worden wären, einmal die Citation überhaupt eine beſtimmtere und dann insbeſondere eine der Citation der altteſtamentlichen Schriften gleiche ſeyn müßte. Noch etwas anders verhält es ſich mit den Evangelien. Es werden wohl einzelne Thatſachen der evangeliſchen Geſchichte und Ausſprüche Chriſti angeführt, ſo bei Polycarp. ad Philipp. 2. Clem. Rom. ad Cor. I. cap. 13. 46. Ignatius ad. Ephes. 14. 19., aber immer nur mit der Formel: *ὁ κύριος λέγει· ὁ χριστὸς λέγει*, ohne daß je eine vermittelnde Schrift genannt wird; über die ſcheinbare Ausnahme Clem. Rom. II. ad Cor. cap. 2. und Ep. Barnabae cap. 4. vgl. Gieſeler, über die Entſtehung und früheſten Schickſale der Evangelien, S. 55. Der Schluß, den Gieſeler daraus zieht, daß die apoſtoliſchen Väter hier nicht aus der Schrift, ſondern aus der mündlichen Ueberlieferung citiren, liegt nahe, aber wenn wir auch ſchriftliche Quellen vorausſetzen, können wir nicht mit Sicherheit ſagen, ob dieſes oder jenes unſerer jetzigen kanoniſchen Evangelien citirt iſt, und wenn auch, können wir wenigſtens keine Sammlung vorausſetzen und keinerlei kanoniſche Dignität derſelben; höchſtens können wir in der Nebeneinanderſtellung altteſtamentlicher Ausſprüche mit der Formel: *λέγει τὸ πνεῦμα ἅγιον* und der Ausſprüche Chriſti — wie ſie z. B. Clem. Rom. ad Cor. I, 13. und Polycarp. ad Philipp. cap. 2. erſcheint, die Brücke erkennen, auf welcher der Begriff des Kanoniſchen von den altteſtamentlichen auf die neuteſtamentlichen Schriften übergeht. Aber man hat nun auch ſogar poſitive Zeugniſſe für das Vorhandenſeyn einer neuteſtamentlichen Sammlung bei den apoſtoliſchen Vätern finden zu können geglaubt. Sehen wir ab von den jedenfalls ſehr problematiſchen Stellen Polykarp's ad Philipp. 3, 12. 13., ſo wird dafür ein um ſo größeres Gewicht gelegt auf Stellen ignatianiſcher Briefe, in welchen bereits eine doppelte Sammlung neuteſtamentlicher Schrif-

Digitized by Google

ten mit dem Namen τὸ ἐναγγέλιον und ὁ ἀπόστολος genannt ſeyn ſoll. Wir können uns freilich hier nicht näher einlaſſen auf die verſchiedenen Deutungen der betreffenden Stellen, wie ſie von Leſſing, Schmidt, Rettig u. A. vorgetragen wurden, und müſſen uns hier mit einigen Bemerkungen begnügen. Es iſt keine „Sophiſtik,“ zu läugnen, daß in den Stellen ad Smyrnaeos cap. 7. und cap. 5. das Evangelium als heilige Schrift neben die Schriften des Moſes und der Propheten geſtellt ſey (Thierſch. S. 425), gerade die zweite Stelle, wo αἱ προφητεῖαι, νόμος μωσέως und τὸ εὐαγγέλιον καὶ τὰ ἡμέτερα παθήματα zuſammengeſtellt werden, beweiſt klar genug, daß nicht die Schrift, ſondern das Sachliche in's Auge gefaßt iſt, man vgl. dafür namentlich auch die Stelle ad Philadelph. cap. 9. οἱ γὰρ ἀγαπητοὶ προφῆται κατήγγειλαν εἰς αὐτόν, τὸ δὲ εὐαγγέλιον ἀπάρτισμά ἐξιν ἀφθαρσίας. In der Stelle ad Philadelph. cap. 8.: ἤκουσα τινων λεγόντων ὅτι, ἐὰν μὴ ἐν τοῖς ἀρχαίοις εὕρω, ἐν τῷ εὐαγγελίῳ οὐ πιςεύω — ziehe ich mit Credner, Niemeyer, Jacobſon und Hefele die Lesart ἀρχαίοις vor, ſofern der alte Ueberſetzer ſchon es mit antiquis vaticiniis gibt; die Häretiker glauben nicht an das Evangelium, wenn ſie nicht in den alten Weiſſagungen einen urkundlichen ſchriftlichen Beweis finden, was das Evangelium als ein mündliches vorausſetzt, wie denn auch nachher den ἀρχαῖα nicht das geſchriebene Evangelium, ſondern der lebendige Chriſtus entgegengeſetzt wird. Aber auch wenn man ἀρχεῖα lieſt, beweiſt die Stelle noch viel entſchiedener, daß Ignatius auf Syngraphen alſo geſchriebene Evangelien keinen Werth legt, ſondern den perſönlichen Chriſtus jenen Zweifeln entgegenſetzt, vgl. Gieſeler S. 163. 164. Darnach wird ſich nun auch die Hauptſtelle bei Ignatius, auf die man ſich beruft, zurecht legen, ad Philadelph. 5.: προσφυγὼν τῷ εὐαγγελίῳ ἐν σαρκὶ Χριστοῦ καὶ τοῖς ἀποστόλοις ἐν πρεσβυτερίῳ ἐκκλησίας. Gerade das „Seltſame der Worte“ läßt nicht wohl eine andere einfache Deutung derſelben zu als dieſe: ich nehme meine Zuflucht zu dem, was Chriſtus verkündigt und gethan hat, oder der Verkündigung von Chriſtus, als wäre er lebendig da, und dem Bericht der Apoſtel, wie wenn ſie wie einſt das Presbyterium der Kirche bildeten; man vergleiche dafür die Stelle ad Smyrn. VIII. Anfang; ad Magnes. cap. VII., ad Trall. VII., wo Chriſtus, der Biſchof und die Verordnungen der Apoſtel zuſammen genannt ſind. Daß hier von ſchriftlichen Urkunden die Rede iſt, und von zwei Sammlungen — iſt mit Sicherheit aus der Stelle nicht zu entnehmen. Iſt es der eine in der Kirche und ihren Leitern lebendig gegenwärtige und wirkſame Chriſtus, und in der Kirche der Biſchof, auf welche Ignatius ſtets wieder mit begeiſtertem Worte die Gläubigen hinweiſt, ſo kann er ſchon gar nicht das Intereſſe für die normative Dignität der neuteſtamentlichen Schriften haben, ſo ehrwürdig ihm dieſelben auch ſeyn mögen, wie denn auch bei der Schilderung der Ketzereien die Abweichung von der normativen Dignität der neuteſtamentlichen Schriften nicht hervorgehoben wird. Nur das eine kann man auch hier ſagen, daß die Nebeneinanderſtellung von προφῆται, εὐαγγέλιον, ἀπόστολοι uns den Weg zeigt, wie der Begriff kanoniſcher Schriften allmählig auf die neuteſtamentlichen übergehen konnte und, was zunächſt vom Inhalt des Evangeliums und der apoſtoliſchen Verkündigung geſagt wurde, auf die Urkunden übergetragen wird. Findet man in dem mehr ideal und innerlich gehaltenen Begriffe des Epiſkopats bei Ignatius verglichen mit der concreteren äußerlicheren Ausprägung deſſelben bei Irenäus und den Folgenden wohl nicht mit Unrecht ein der Aechtheit der ignatianiſchen Briefe günſtiges Zeichen, ſo müßte man umgekehrt ſagen: wenn in den ignatianiſchen Briefen Evangelium und Apoſtel ſchon ebenſo als Urkunden neben das A. T. hingeſtellt würden, wie bei Irenäus und Tertullian, ſo würde dies die Aechtheit ſehr verdächtig machen. — Weiter iſt nun auch zu beachten, daß von der vorausgeſetzten regelmäßigen Anagnoſe des als normativ gedachten Urkanon bei den apoſtoliſchen Vätern lediglich keine Spur vorkommt, was doch keineswegs ſo irrelevant ſeyn kann, wie es Thierſch darſtellt. Das erſte beſtimmte Zeugniß von einer regelmäßigen Anagnoſis neuteſtamentlicher Schriften iſt die bekannte Stelle in der Apol. I. des Juſtin: τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγινώσκεται μέχρις ἐγχωρεῖ. Unter dieſen ἀπομνημον. ἀποστολ.

Digitized by Google

glauben wir nun allerdings nach den Unterſuchungen von Semiſch und Andern als das wahrſcheinlichſte, wenn auch nicht außer allem Zweifel ſtehende unſere kanoniſchen Evangelien verſtehen zu dürfen, wenigſtens zunächſt dieſe. Nun hat man aber geſagt (Thierſch S. 355 und ihm nach Harnack, der chriſtliche Gemeindegottesdienſt im apoſtoliſchen und altkatholiſchen Zeitalter S. 243), daß dieſer Ausdruck ἀπομνημονεύματα entweder auch andere vorausſetzlich zum Urkanon gehörige Schriften bezeichnen könne, was entſchieden der Sprachgebrauch wenigſtens bei Juſtin verbietet, oder ſynekdochiſch per denominationem a potiori auch die andern neuteſtamentlichen Schriften darunter mitverſtanden ſeyn können, wofür man ſich auf Parallelen wie Irenäus lib. II. ep. 27. §. 2. apostol. Constitut. II. B. cap. 59 beruft. Aber wenn auch dies nicht gerade unmöglich wäre, ſo wird es doch bei Juſtin dadurch verboten, daß wo Juſtin ſonſt von ἀπομνημ. ἀποστ. redet, er darunter lediglich nur die Evangelien verſteht und daher ſehr unklar und mit der Bezeichnung ἀπομνημ. irreleitend geſprochen hätte, wenn er in unſerer Stelle noch andere Schriften darunter hätte ſubſumiren wollen. Im Gegentheil macht das Nebeneinander von συγγραμμ. προφητ. und ἀπομν. ἀποστ. es wahrſcheinlich, daß bei dieſer Anagnoſe die Hauptſache war, die Erfüllung des A. T. in Chriſto damit vor Augen zu ſtellen. Man kann auch an das älteſte römiſche lectionarium dafür erinnern, daß gerade die Evangelien es waren, die man vorlas. Aber es handelt ſich auch noch um die Bedeutung dieſer Anagnoſe. „Die Denkwürdigkeiten werden mit den Schriften des A. T. in eine und dieſelbe Reihe geſtellt, werden alſo in demſelben Sinn wie dieſe für heilige, dem Glauben und Leben der Kirche zur Richtſchnur geſetzte Religionsurkunden, für göttlich privilegirte Erbauungsmittel der Chriſtenheit angeſehen; es wird als feſtes unbeſtrittenes Herkommen der Vorzeit vorausgeſetzt, daß ſie inmitten der Chriſtenheit dieſelbe allgemeine Anerkennung und Geltung genößen als die heiligen Urkunden des alten Teſtaments“ — ſo Semiſch, d. apoſt. Denkwürigkeiten Juſtins S. 62. Ob man aber das ſo ganz unumwunden ſagen kann, wenn man bedenkt, wie allmählig der Natur der Sache nach der Uebergang von der Auctorität des heiligen Gegenſtandes in den Urkunden zu der Auctorität der Urkunden ſelbſt, und der Uebergang von unbewußter Kanoniſirung, die jedenfalls vorausgeht, zu bewußter iſt? wenn man ferner bedenkt, daß ſich die Idee einer Inſpiration neuteſtamentlicher Schriften als ſolcher bei Juſtin nicht nachweiſen läßt, während er dieſelbe doch bei'm A. T. entſchieden vorausſetzt? denn in Stellen wie Apologie I. 39 u. 50 iſt doch immer nur ſo viel geſagt, daß die Apoſtel durch die δύναμις θεοῦ zu Apoſteln, zu Verkündigern des Evangeliums befähigt wurden. Ebenſo bemerkenswerth iſt die verſchiedene Citationsweiſe des A. und N. T. bei Juſtin, mag dieſelbe ſehr viel Aehnlichkeit haben in der Freiheit, mit welcher Juſtin beiderſeits verfährt, ſo iſt ſie doch darin karakteriſtiſch verſchieden, daß das A. T. als inſpirirte Schrift citirt wird (λέγει τὸ πνεῦμα ἅγιον etc.) aber neuteſtamentlichen Schriften wie die ἀπομν. meines Wiſſens nirgends; und das läßt ſich auch nicht genügend erklären aus der „Beſonderheit ſeines apologet. Standpunktes“, vermöge der er die Wahrheit des Evangeliums vorzugsweiſe aus dem alten Teſtament zu erweiſen hatte. So groß kann der Unterſchied zwiſchen den (verlorenen) antihäretiſchen und apologetiſchen Werken Juſtins und die Verſchiedenheit der in beiden verfolgten Methode nicht geweſen ſeyn, daß nicht in den uns vorzugsweiſe erhaltenen apologetiſchen die Art der Benützung des N. T. ſich ausgedrückt hatte, wie ſie vorausſetzlich in den antihäretiſchen Statt gefunden haben ſollte; wir werden eher den ungekehrten Schluß zu machen berechtigt ſeyn. Daß noch nicht an eine geſchloſſene Evangelienſammlung mit voller kanoniſcher Dignität zu denken iſt, würde auch dadurch beſtätigt, wenn ſich beweiſen ließe, daß Juſtin noch andere als kanoniſche Evangelien benützte; und daß überhaupt noch keine Sammlung neuteſtamentlicher Schriften mit kanoniſcher Dignität vorhanden war, würde wahrſcheinlich, wenn auch andere als neuteſtamentliche Schriften zu lehrhaftem und erbaulichem Zwecke angewendet worden ſind. Ob der Beweis nun, daß Juſtin außer dem Evangelium Matthäi, Marci, Lucä, Johannis, nicht noch andere wie das Hebräerevangelium benützt habe,

Digitized by Google

durch die verdienſtlichen Unterſuchungen von Semiſch vollſtändig geführt ſey, iſt zu bezweifeln. Wenn man aber auch zur Erklärung dieſer Abweichungen und Zuſätze nur auf die mündliche Ueberlieferung recurriren wollte, ſo würde auch dies nur die Vorſtellung von der kanoniſchen Dignität der *ἀπομνημ.* herunterdrücken. Doch wir reden davon und der Benützung anderer als neuteſtamentlicher Schriften im Zuſammenhang mit den allgemeinen Gründen gegen das Vorhandenſeyn eines neuteſtamentlichen Kanon in der Kirche vor der zweiten Hälfte des 2. Jahrh., die wir nun in's Auge faſſen. Ein weſentlicher Grund, warum man bis in die zweite Hälfte des 2. Jahrh. weniger ein Intereſſe hatte, auf die vorhandenen neuteſtamentlichen Schriften den Begriff kanoniſcher Dignität anzuwenden, lag in der lebendigen Tradition und dem großen Werthe, den man ihr beilegte. Wenn ſich die Kunde von Chriſtus noch mündlich fortpflanzte und man die wahre Lehre auch noch auf dem Wege der Ueberlieferung von den Lehrern, die zum Theil noch Schüler der Apoſtel und apoſtoliſchen Männer geweſen waren, empfing, wenn man überdies im A. T. die zureichende ſchriftliche Norm zu beſitzen überzeugt war, ſo konnte das Intereſſe, auf die vorhandenen neuteſtamentlichen Schriften den Begriff kanoniſcher Dignität anzuwenden und ſie als Sammlung abzuſchließen, noch nicht in dem Grade vorhanden ſeyn. Dafür hat man von jeher das Wort des Papias bei Euſeb. K.G. 3, 39 geltend gemacht: *οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης.* Dieſe Stelle kann unbefangen angeſehen nichts Anderes ausſagen als daß, weil er in Beziehung auf evangeliſche Geſchichte und Lehre noch aus mündlicher Ueberlieferung ſchöpfen konnte, die Bücher keinen ſolchen Werth hatten. Darunter verſteht er nun gewiß auch die Evangelien, die er kannte, nicht „die in jener Zeit entſtehenden Produkte gelehrter theologiſcher Literatur," denn warum dieſe —? er will allerdings nicht die vorhandenen Evangelien herabwürdigen, weil er ſich ſonſt um ihre Entſtehung nicht ſo, wie er es that, bekümmert hätte, aber er konnte ſie offenbar auch nicht als kanoniſche Schriften anſehen, wenn er ſich für berechtigt hielt, ihnen eine Nachleſe an die Seite zu ſtellen. Ebenſo bemerkenswerth iſt, wie Hegeſippus bei Euſeb. K.G. IV, 22 die Orthodoxie der Kirche in ihrem Anſchluß an Geſetz, Propheten und den Herrn findet, ohne irgend die Norm apoſtoliſcher Schriften zu erwähnen. Ein ſpezielles Datum dafür, daß man im altteſtamentlichen Kanon die zureichende Norm zu beſitzen glaubte, kann man auch in der Nachricht von Melito finden, Euſeb. IV, 26, daß er ſich um den altteſtamenntlichen Kanon ſo ſehr bemühte, aber nicht ebenſo um einen neuteſtamentlichen, Beiträge zur Geſch. d. neuteſt. Kanon von Weber S. 218, aber wenn auch nach der Art, wie dies bei Euſebius erzählt iſt, dies bedeutſam erſcheint, läßt ſich daraus zuviel nicht ſchließen, weil die Veranlaſſung nicht beſtimmt genug bezeichnet iſt. Man kann daher wohl ſagen, daß bis dahin das Bedürfniß nach einem neuteſtamentlichen Kanon noch nicht zu deutlichem und allgemeinem Bewußtſeyn gekommen war. Es lagen aber auch eigenthümliche Schwierigkeiten für das Zuſtandekommen einer kanoniſchen Sammlung in dem Mangel an kirchlicher Conföderation und einheitlichem Zuſammenhang, ſo daß die Entſtehung einzelner Sammlungen mehr nur die Sache einzelner Gemeinden und Perſonen geweſen ſeyn mag, davon abgeſehen, daß auch der Gegenſatz judenchriſtlicher und heidenchriſtlicher Richtung der Einigung über eine Sammlung im Wege ſtund. Es iſt klar, daß es eines wichtigen Anſtoßes bedurfte, um über das bisherige unbeſtimmtere, unbewußte und ſchwebende Verhältniß zu den neuteſtamentlichen Schriften hinauszukommen, und den Begriff kanoniſcher Sammlung in Beziehung auf ſie feſter in's Auge zu faſſen. Wir können dieſen Anſtoß nur finden in den häretiſchen, d. h. vor allem den gnoſtiſchen Bewegungen des 2. Jahrh. und der damit zuſammenhängenden literariſchen Thätigkeit; denn die Erſchütterung der chriſtlichen Wahrheit, und das Schwanken, das durch jene Bewegungen in Glauben und Lehre der Kirche kam, regte das Bedürfniß, eine feſte Baſis zu gewinnen, um ſo lebendiger an. Die Häretiker, indem ſie mit der überlieferten Lehre in der Kirche in Widerſpruch traten, und vermöge ihres dogmatiſchen Standpunkts vielfach das A. T. nicht als Auc-

Digitized by Google

torität anerkannten und anerkennen konnten, mußten für ihre Beſtrebungen eine andere Stütze ſuchen und fanden ſie in den apoſtoliſchen Schriften; überhaupt aber brachte es, wie Reuß in ſ. Geſch. d. h. Schrift des N. T. §. 508. gut bemerkt, die Natur einer ſogenannten Gnoſis oder tiefern Erkenntniß religiöſer Wahrheiten mit ſich, daß ſie als die große Deuterin aller Räthſel eher geneigt war, ſich an ein Vielen verhülltes Schriftwort zu lehnen, als der ſchlichte Glaube, welchen die ungelehrten Mitglieder der Kirche aus der näheren und allgemeiner zugänglichen Quelle erhalten konnten; daher die lebhafte exegetiſche Thätigkeit dieſer Gnoſtiker, in welcher allerdings die Anerkennung einer gewiſſen Auctorität der von ihnen behandelten Schriften liegt, oder wenigſtens der Schein einer ſolchen nach Außen, wenn es ihnen auch für ſich vermöge ihres ganzen Standpunktes weniger ernſt damit ſeyn konnte. Sie legten ſich aber auch ſogenannte Sammlungen evangeliſcher und apoſtoliſcher Schriften in ihrem Sinne an, wie Marcion, vgl. den Art. Es iſt verkehrt zu ſagen, daß Marcion den erſten Anfang der Bildung eines neuteſtamentl. Schriftkanon überhaupt gemacht; vielmehr wie er ſich die einzelnen neuteſtamentlichen Schriften nach ſeinem Bedürfniß und dogmatiſchen Intereſſe zurichtete, ſo auch wohl die vorhandenen Sammlungen derſelben; aber mit ſeiner Sammlung einen Kanon aufzuſtellen, das kann ihm um ſo weniger in den Sinn gekommen ſeyn, als er durch die ganze Art, wie er mit dem Texte der geſammelten Schriften umgeht, vielmehr beweist, daß er ihnen kein göttliches Anſehen beilegte. Man kann daher auch der Sammlung Marcions nicht die kritiſche Bedeutung zuerkennen, welche ihr manche Neueren zuerkennen wollen (z. B. Kern, Tübg. Zeitſchr. 1839. 2. Heft), weil er kein rein hiſtoriſches Intereſſe hatte, ſondern das dogmatiſche Intereſſe ihn in ſeiner Wahl wohl allein geleitet hat. Aber welche Bedeutung hat nun dieſe ganze Stellung der Gnoſtiker zu den neuteſtamentlichen Schriften überhaupt für unſere Frage? Man hat geſagt: die ganze Art, wie ſie mit den neuteſtamentlichen Schriften umgehen, wie ſie ſtatt die Aechtheit anzugreifen und ſo der läſtigen Auctorität ſich zu entledigen, auf ganz andern, gefährlicheren und erfolgloſen Wegen zu Werke gehen, beweiſe klar das Vorhandenſeyn eines feſten Urkanon. Allein es lag ja gar nicht in ihrem Intereſſe, dieſe Schriften und ihre Aechtheit anzugreifen, wenn ſie vielmehr eine Auctorität, eine *μαρτυρία* in denſelben ſuchten. Ihr Verfahren beweist alſo nur das Vorhandenſeyn dieſer Schriften, das daß ſie nicht erſt in dieſer Zeit geſchaffen und umgeſchaffen worden ſind, aber noch keineswegs einen feſten Kanon; wenn derſelbe ſchon vorhanden geweſen, wie hätten ſie in der Weiſe ſich mit Erzeugung und Umbildung von Evangelien befaſſen können wie ſie es doch thaten? Wenn nun aber dieſem Treiben gegenüber die Stellung zu den neuteſtamentlichen Schriften in der Kirche relativ eine andere wurde, wie mag man ſich darüber wundern? Nicht freilich haben die Lehrer der Kirche die neuteſtamentlichen Schriften jetzt erſt mehr zu beachten angefangen, auch haben ſie jetzt nicht erſt angefangen ſie zu ſammeln, ſondern der falſche Gebrauch lehrte den Werth dieſer Dokumente deutlicher erkennen, und mit Bewußtſeyn noch höher ſtellen, als es bisher geſchehen war, ſie den altteſtamentlichen mehr und mehr näher rücken und unter den Begriff kanoniſcher Dignität ſubſumiren. Die Willkür, mit der man die apoſtoliſchen Schriften behandelte und Apokryphen ſchmiedete, lehrte ſchärfer das Urſprüngliche und Aechte ſondern und es zuſammenfaſſen. Es iſt klar, wie die Conſolidirung der Kirche zu einer zuſammenhängenden und gegliederten Gemeinſchaft, der Uebergang zum Katholicismus, welcher ſich in der Mitte des zweiten Jahrhunderts vollzog, im Zuſammenhang mit jener häretiſchen Bewegung wenn auch nicht allein als Folge derſelben, für jene Sammlung und Autoriſirung der apoſtoliſchen Schriften einen feſten Anhalt und Mittelpunkt darbot. Ob man aber ſagen kann: daß die Abſtumpfung des juden- und heidenchriſtlichen Gegenſatzes, der zur Entſtehung der katholiſchen Kirche geführt, und ebendamit die Verdunklung des Gegenſatzes von Buchſtaben und Geiſt, ſowie die Verwiſchung des Unterſchiedes der alt- und der neuteſtamentlichen Offenbarung weſentlich dazu gewirkt, die apoſtoliſchen Schriften auf gleiche Linie mit den altteſtamentlichen zu ſtellen und ſo die Kanoniſirung jener einzuleiten, möchte ſich noch ſehr fragen.

Digitized by Google

Es kann kein Streit ſeyn, daß in den Vätern der zweiten Hälfte des 2. Jahrh. eine gewiſſe Abſtumpfung des rein evangeliſchen Standpunktes, eine geſetzliche Anſchauung vom Weſen des Chriſtenthums ſich darſtellt und darin ein gewiſſes »mittleres Feld« gegeben war, auf welchem die Vorliebe für die eine oder andere Klaſſe von Schriften zurücktrat, und das Intereſſe ſich in dem Gemeinſamen des Beſitzes der ererbten apoſtoliſchen Schriften zuſammenfand. Aber die Gleichſtellung der apoſtoliſchen und altteſtamentlichen als inſpirirter und die damit gegebene Kanoniſirung der erſteren kann nicht geradezu als Folge eines dogmatiſchen Standpunktes, und ſo gewiſſermaßen als Rückfall betrachtet werden, wenn nicht überhaupt die Idee der Inſpiration und eines Kanon in ſich falſch ſeyn ſoll, ſondern als eine innere Nothwendigkeit und Conſequenz, die allerdings an dem Gegebenſeyn des altteſtamentlichen Kanon und ſeiner durch die geſchichtlichen Verhältniſſe bedingten Herrſchaft und einſeitigen Vorherrſchaft bis in die Mitte des 2. Jahrh. ſich entwickelte. Daß nun aber dieſe Kanoniſirung der neuteſtamentlichen Schriften nicht in Folge einer ausdrücklichen Convention der bedeutenderen Sprecher und Führer der Hauptkirchen zu Stande kam, verſteht ſich faſt von ſelbſt, und daß dieſer Prozeß von verſchiedenen Punkten zugleich ausging (obwohl die Hypotheſe, daß Kleinaſien hier eine beſondere Rolle ſpielte (Reuß, §. 298.), Manches für ſich hat), liegt in der Natur der Sache; daß aber gleichwohl im Ganzen daſſelbe Reſultat herauskam, beruht nicht nur auf der lebendigen äußeren Gemeinſchaft der Hauptkirchen, ſondern folgt vor allem aus der innern Nothwendigkeit. Es iſt ganz verkehrt, dies lächerlich machen zu wollen damit, daß ſo eigentlich eine plötzlich über die Kirche kommende Inſpiration poſtulirt werde, durch welche ſie über den Kanon in's Klare und Gewiſſe gekommen ſeyn ſoll, oder daß wenigſtens ein Inſtinkt für dieſes Faktum zu Hülfe genommen werde. Ja, ein Inſtinkt war es allerdings, aber der Inſtinkt der Wahrheit, in welchen ſich das Walten der Vorſehung hüllt, das bei aller ſcheinbaren äußern Zufälligkeit und bei allem zugelaſſenen menſchlichen Irrthum den Gang der Erkenntniß in der Kirche weiterführt. Dieſe Anſicht von dem chriſtlichen habent sua fata libelli iſt gewiß innerlich wahrſcheinlicher und geſchichtlich glaubwürdiger als die Suppoſition eines durch apoſtoliſche Sanction gebildeten Urkanon; eine Hypotheſe, die, ſo handgreiflich ſie iſt, doch wieder geſchichtlich ſich nicht greifen läßt, ſondern nur als mouche volante vor den kranken Augen einer gar zu begehrlichen Kritik in der Luft ſchwebt. Aber wir müſſen nun das Faktum ſelbſt noch etwas näher in's Auge faſſen. Unverkennbar iſt ſchon das Allgemeine, daß der Begriff kanoniſcher Auctorität jetzt auf neuteſtamentliche Schriften angewendet wurde. So führt Theophilus von Antiochien ad Antolycum III. B. p. 126 (Köllner Ausgabe von Justin. Opera) mitten unter den Auctoritäten aus dem A. T. die *φωνὴ εὐαγγέλιος*, welche *ἐπιτατικωτερον διδάσκει* an; ebendaſelbſt III. Buch S. 100 ſagt er: *ὅθεν διδάσκουσιν ἡμᾶς αἱ ἁγίαι γραφαὶ καὶ πάντες οἱ πνευματοφόροι ἐξ' ὧν Ἰωάννης λέγει.* Paulus wird citirt mit der Formel *ὁ θεῖος λόγος* III. S. 126 und ſonſtige prophetiſche und apoſtoliſche Schriften ſind gleichgeſtellt in ihrer Beweiskraft *διὰ τὸ τοὺς πάντας πνευματοφόρους ἐνὶ πνεύματι θεοῦ λελαληκέναι.* Irenäus weiter nennt adv. haer. III. 1. das evangelium in *scripturis* fundamentum et columnam fidei nostrae, das Evangelium, was ihm gleich der neuteſtamentlichen Schrift überhaupt iſt, und Propheten (= A. T.) ſind nach II, 27. universae scripturae. Tertullian weiſt de praescript. haer. cap. 36. darauf hin, wie die römiſche Kirche das Geſetz und die Propheten mit evangeliſchen und apoſtoliſchen Schriften verbinde und daraus ſchöpfe. Clemens v. Alexandrien ſtellt wiederholt Geſetz, Propheten und Evangelium, worunter er aber auch die Briefe befaßt, zuſammen, Strom. III. p. 455 ed. Sylburg *νόμος δὲ ὁμοῦ καὶ προφῆται σὺν τῷ εὐαγγελίῳ ἐν ὀνόματι χριστοῦ εἰς μίαν συνάγονται γνῶσιν*, ebendaſ. V. p. 561, und befaßt alle drei Schriftenklaſſen als *αἱ γραφαὶ* zuſammen IV. p. 475. Für die Gleichſtellung des Alten und Neuen Teſtaments beweist auch die nicht nur genauere Citation des N. T., ſondern auch die ganz gleichartige aus dem A. und N. T. in den Formeln *ἡ γραφὴ λέγει, τὸ πνεῦμα ἅγιον λέγει*, scriptum est, scrip-

Digitized by Google

tura dicit etc. Was dann weiter das Vorhandenſeyn einer kanoniſchen Sammlung bei dieſen Vätern betrifft, ſo iſt die kanoniſche Zuſammenfaſſung der Evangelien bei Irenäus klar, ſofern ſeine Deduktion der Nothwendigkeit des *εὐαγγέλιον* als eines *τετράμορφον* III. ep. XI. §. 8. eine Sammlung vorausſetzt und zwar „eine jenſeits der hiſtoriſchen Erinnerung liegende“ (Reuß). Ebenſo redet Tertullian advers. Marcionem V. 2. von einem evangelicum instrumentum, de bapt. 15. evangelicae litterae etc.; desgleichen Clem. v. Alex. Strom. VII. 706. Dieſe Sammlung der Evangelien war ohne Zweifel zuerſt geſchloſſen wegen der größeren Wichtigkeit, die ſie für die Kirche hatte; diente ſie ja doch auch zuerſt zur Anagnoſis. Etwas anders verhält es ſich mit den übrigen neuteſtamentlichen Schriften; ſie werden bei den vorhin angeführten Vätern der Apoſtel, *ὁ ἀποστολος, τα ἀποστολικὰ* genannt, Clemens, Strom. VII. p. 706. Iren. adv. haeres. I, 3. apostolus, apostolicae litterae, Tertullian. de baptism. 15. de praescript. haer. c. 36. Dieſe Sammlung war nicht abgeſchloſſen und wir können ihre Grenzen nicht ſicher beſtimmen. Vorzugsweiſe ſind es nur die Apoſtelgeſchichte, 13 pauliniſche Briefe, 1. Brief Petri, 1 Johannis, Apokalypſe, welche von den genannten Kirchenlehrern als apoſtoliſch citirt wird, während beim Hebräerbrief das Urtheil ſchwankte, 2. Brief Petri, 3 Johannis, Brief Jakobi nicht ausdrücklich citirt werden, und auch beim zweiten Brief Johannis und Brief Judä nach der Art ihrer Citation zweifelhaft bleibt, daß ſie in der Sammlung waren (vergl. über das Einzelne die Einleitungen in's N. T.). Die Griesbach'ſche Frage, ob die Evangelien und Briefe unabhängig von einander geſammelt wurden, müſſen wir wohl, ob gleich es ſich nicht beweiſen läßt, inſofern bejahen, als dies das Erſte war. Daß nun aber die beiden Theile, die man als evangelium und apostolus ideal zuſammenfaßte im Begriffe der Schrift, auch real zuſammengeſchrieben werden, das folgt wenigſtens aus dem Geſammttitel scripturae, scriptura, *γραφὴ, γραφαὶ* und dem tertullianiſchen totum instrumentum utriusque testamenti adv. Praxeam cap. 15. und ebendaſelbſt cap. 20.: instrumentum vel quod magis usui est dicere, testamentum um ſo weniger ſicher, als zunächſt das Intereſſe der Bezeichnung gewiß eher in der Gleichſtellung der neuteſtamentlichen mit den altteſtamentlichen nach der Dignität lag. Nun kommt aber, um ein richtiges Urtheil über dieſe Sammlung und ihre Bedeutung bei den Vätern dieſer Zeit zu gewinnen, noch eine wichtige Erſcheinung in Betracht, die wir etwas näher berückſichtigen müſſen, nämlich der häufige Gebrauch, welcher nicht nur in den Schriften der Väter für den doktrinellen Zweck, ſondern auch in der kirchlichen Anagnoſe von nicht apoſtoliſchen Schriften gemacht wird. Die Berufungen des Juſtin, um dies hier noch mit zu berückſichtigen, auf die Sibylle und den Hyſtaspis in der Cohort. ad Graec. und Apolog. I. vergl. Semiſch, Monographie über Juſtin Bd. I. S. 224. Bd. II. S. 208, ähnlich dann ſpäter noch bei Clemens v. Alex., wollen wir hier weniger premiren, weil die Verallgemeinerung des Weiſſagungsbegriffs darum noch nicht in ſich ſchließt, daß ſie dieſe Bücher als heilige betrachteten. Wichtiger iſt der Gebrauch von verſchiedenen innerkirchlichen, aber nicht apoſtoliſchen Schriften. Irenäus citirt bekanntlich den Paſtor Hermä mit der Formel *καλῶς εἶπεν ἡ γραφὴ* IV. 20. (Euseb. V. 8.), Clemens v. Alex. gebraucht ihn gleichfalls wie eine heilige Urkunde. Den Verfaſſer des Barnabasbriefs und Clemens Romanus als Verfaſſer der Briefe an die Korinthier nennt Clemens *ἀπόστολοι*, Strom. II. 8. IV. 17.; auffallend iſt auch, wie er die Briefe Judä, Barnabas und *ἀποκάλυψις Πέτρου* ebenſo wie kanoniſche Schriften commentirt hat nach Euſeb. Kirchengeſch. VI. 14., mag er auch anderwärts noch ein gewiſſes kritiſches Bewußtſeyn vom Unterſchied zwiſchen den ächten und kanoniſchen Schriften und andern verrathen, wie beim Evangelium der Aegyptier, Strom. III. B. p. 465, ed. Sylburg. Tertullian iſt hierin nüchterner als die Griechen, aber er will doch auch de habitu mulier. cap. 2. das Buch Henoch als ein der judaica litteratura ebenbürtiges inſpirirtes Buch rechtfertigen. Aber auch der kirchliche Gebrauch nichtapoſtoliſcher Schriften in dieſer Zeit iſt bemerkenswerth. Dionyſius von Korinth meldet den Römern, Euſeb. Kirchengeſch. IV. 23., daß zu Korinth die Briefe ihrer Biſchöfe Clemens und Soter

Digitized by Google

an die Gemeinde am Sonntag geleſen werden; dies aber iſt einfach daraus zu erklären, daß dieſe Briefe als Erinnerung an die Vorzeit lokales Intereſſe hatten. Aber eben der erſte Brief des Clemens an die Korinthier iſt „an Geltung und Autorität den Schriften des Kanon näher gerückt worden als irgend ein außerkanoniſches Buch“, denn Euſebius nennt den Brief hist. eccl. III. cap. 16, *ἐν πλείσταις ἐκκλησίαις δεδημοσιευμένην*, im öffentlichen kirchlichen Gebrauch ſeyend, wobei man auch die Aufnahme in den Cod. Alexandrin. des N. T. und die Rechnung deſſelben unter die neuteſtamentlichen Schriften in den apoſtoliſchen Conſtitutionen Kanon 85. nicht unterſchätzen darf, da dies doch immerhin eine allgemeinere Anſicht vorausſetzt. Wenn man nun aber den ſpäteren Unterſchied von *ἀναγινωσκόμενα* und *ἐνδιάθηκα* einerſeits, und ecclesiastica und canonica andererſeits ohne Weiteres auf die Zeit des 2. und 3. Jahrh. anwenden will, ſo hat man dazu kein geſchichtlich erweisliches Recht; ebenſowenig aber folgt freilich aus den angeführten Datis, daß man gar keinen Unterſchied zwiſchen den apoſtoliſchen und den andern kirchlich gebrauchten Schriften gemacht habe, ſondern nur das folgt, daß der Begriff der kanoniſchen Dignität noch eine gewiſſe Weite und Dehnbarkeit und ſogar für die erbaulichen Zwecke der Kirche noch nicht die excluſive Bedeutung hatte. Daſſelbe liegt im Allgemeinen auch dem doctrinalen Gebrauche zu Grunde, den die Väter in ihren Schriften von den nicht apoſtoliſchen Schriften machen. Wenn der Begriff der *γραφή* auf dieſelben angewendet wird, und der Begriff der Apoſtolicität d. h. der Inſpiration, und ſie zur dogmatiſchen Beweisführung benutzt werden, ſo folgt daraus keineswegs, wie man ſo häufig obenhin meint, daß dieſe Väter gar keinen Unterſchied zwiſchen den apoſtoliſchen und nichtapoſtoliſchen Schriften machen, oder die letzteren juſt ganz ebenſo zum Kanon rechnen, wie die erſtern, ſondern es ſpricht ſich darin, um es mit einem Worte zu ſagen, bereits der Unterſchied einer doppelten Quelle der religiöſen Wahrheit, der Schrift und der Tradition, die letztere als ſchriftliche gedacht, aus, oder die ſpätere katholiſche Anſchauungsweiſe, welche nicht ein rein geſchichtliches, ſondern ein dogmatiſches Urtheil zur Vorausſetzung hat. Dies führt uns nun von ſelbſt noch auf eine weitere Frage, nach welchen Grundſätzen die Väter dieſer Zeit und ob ſie nach ſolchen verfuhren in der Bildung des Kanon. Sieht man die Dinge unbefangen an, ſo wird man zugeben müſſen, daß die mündliche Ueberlieferung von der chriſtlichen Wahrheit, wie ſie in der Kirche vorhanden und in der Glaubensregel zuſammengefaßt war, die erſte und nächſte Norm bildete, nach welcher über den Werth der gegebenen Schriften geurtheilt wurde. Allerdings erkannte man wie als die wahre Lehre nur die von den Apoſteln her überlieferte, ſo auch als die allen vorzuziehenden Zeugen dieſer Wahrheit die Schriften, die von Apoſteln und apoſtoliſchen Männern herſtammten, und zwar nicht nur, weil ſie den Unterricht unmittelbar von Chriſtus empfangen, Augen- und Ohrenzeugen waren, ſondern auch und vor Allem, weil ſie inſpirirt waren, wie Theophilus v. Antiochien nach den obigen Stellen ſagt: *πνευματοφόροι*, oder wie Tertullian: proprie Apostoli spiritum sanctum habent, qui plene habent, non quasi ex parte quod ceteri de exhortat. castitatis cap. 4., wo dies namentlich auch bezogen iſt auf die documentorum lingua; ähnlich ſagt Clemens v. Alex. in ſeinen Stromata: *ἕκαστος ἴδιον χάρισμα ἔχει ἀπὸ θεοῦ, ὁ μὲν οὕτως, ὁ δὲ οὕτως, οἱ δὲ ἀπόστολοι ἐν πᾶσι πεπληρωμένοι*; und dieſer Geiſtesbeſitz wird ſpeziell dann auch als Inſpiration ihrer Schriften gedacht. Die Kanonicität beſtimmt ſich alſo nach dem Merkmal des Apoſtoliſchen. Aber es fragt ſich dann weiter, woran man den apoſtoliſchen Urſprung dieſer oder jener Schrift erkannte? Es iſt einſeitig zu behaupten, nur nach einem dogmatiſchen Maßſtab habe man das beſtimmt, ſofern man in einer Schrift das in der Kirche als apoſtoliſche Wahrheit Geglaubte und Gelehrte wiederfand, es iſt einſeitig, einem Irenäus alles hiſtoriſche Urtheil und Intereſſe abzuſprechen, nur darum, weil er allerdings manches Abgeſchmackte, Spielende und Unhiſtoriſche ſagt und zufällig kein moderner Kritiker war. Selbſt in der Stelle Tertullians de praescr. haer. ep. 36., die man häufig citirt als Beweis eines nur dogmatiſchen Urtheils in Beziehung auf den Urſprung apoſtoliſcher

Digitized by Google

Schriften: percurre ecclesias apostol. per quas ipsae adhuc cathedrae apostolorum suis locis praesidentur apud quas authenticae eorum litterae recitantur sonantes vocem repraesentantes faciem — ſelbſt in dieſer Stelle klingt doch das Intereſſe für die geſchichtliche Ueberlieferung als ſolche durch. Aber eben ſo einſeitig wäre es, ja noch einſeitiger, wenn man verkennen wollte, daß es ſich in allewege nicht zuerſt und vorzugsweiſe um eine hiſtoriſche Kritik der Zeugniſſe und eine gelehrte Forſchung dabei handelte, was ſchon nicht immer mehr möglich war, ſondern um Annahme der unvordenklich als apoſtoliſch überlieferten Schriften auf eine dogmatiſche Ueberzeugung hin. Das geht klar aus Tertullians Schriften gegen Marcion und de praescr. haeret. hervor, wo ſo deutlich zu ſpüren iſt, wie die Plerophorie von dem gegenwärtigen gemeinſamen Beſitz ſich wie mit einem Schritte unmittelbar in die apoſtoliſche Zeit zurückverſetzt und gleichſam von Innen heraus den ununterbrochen ſtetigen und unantaſtbaren Zuſammenhang der Geſchichte erkennt und proklamirt, de praescr. cp. 28.: quod apud multos unum invenitur, non est erratum; audeat ergo aliquis dicere illos errasse, qui tradiderunt, nicht als ob nicht auch darin eine gewiſſe Wahrheit und ein gewiſſes Recht liegen würde, wenn es gleich kein vollgültiger Beweis iſt. Ebenſo zeigt auch die Anwendung, welche Clemens v. Alex. von dem Worte ἀπόστολος auf Clemens von Rom und Barnabas macht, deutlich, daß das dogmatiſche Intereſſe das Urtheil über den Werth und Geltung der Schriften leitete. Die Abhängigkeit des Urtheils über die in der Kirche vorhandenen Schriften von dem dogmatiſchen Standpunkt, wie er im kirchlichen Gemeinglauben gegeben war, hat aber zu ihrer einfachen Conſequenz auch wieder eine wenigſtens relative Gleichgültigkeit gegen den ſo gebildeten Schriftkanon, der zuletzt, wie wir ja bei Tertullian ſehen, de praesc. cap. 19., ſich wieder der Tradition, der in der Kirche lebendig vorhandenen Wahrheit unterordnet.

Wir haben nun die Geſchichte der kanoniſchen Sammlung verfolgt bis zu dem Punkte, wo ſie zuerſt in einer feſteren, wenn auch keineswegs noch genau begrenzten und abgeſchloſſenen Geſtalt uns entgegentritt, — und es handelt ſich ſofort im weiteren Verlaufe nur um den Ausbau des Angefangenen in materieller und formeller Beziehung. Die Sammlung ſelbſt erweiterte ſich und grenzte ſich allmählich ſchärfer ab und ebendamit erhält auch der Begriff des Kanoniſchen ſelbſt eine größere Beſtimmtheit; freilich läßt ſich zum voraus erwarten, daß zunächſt — im Zuſammenhang mit dem Entwickelungsgange der Kirche überhaupt, die eingeſchlagene Richtung in der Bildung des Kanon wenigſtens im Ganzen genommen dieſelbe bleiben werde. Das Nächſte, was uns die Geſchichte nun darbietet in Beziehung auf die Entwickelung der kanoniſchen Sammlung, iſt die alte ſyriſche Ueberſetzung des N. T., die Peſchito (vgl. d. Art.). Dieſelbe gehört an das Ende des 2., ſpäteſtens den Anfang des 3. Jahrhunderts, und enthält außer den von Irenäus, Tertullian, Clemens als kanoniſch behandelten Schriften noch weiter den Brief Jakobi und an die Hebräer, läßt dagegen die Apokalypſe weg, wie denn auch Cosmas Indicopleustes in der Mitte des 6. Jahrhunderts berichtet, daß die ſyriſche Kirche nur 3 katholiſche Briefe in ihrer Peſchito habe, 1 Petri, 1 Johannis und Brief Jakobi, was ergänzt wird durch die Angabe des Neſtorianiſchen Metropoliten Ebed Jeſu im neſtor. Jahrhundert, daß der 2 Petri, 2 und 3 Joh., Brief Judä und die Apokalypſe nicht in der Peſchito vorhanden ſeyen, daher das Vorhandenſeyn der 4 genannten katholiſchen Briefe in der bodleyaniſchen Handſchrift der Peſchito, und die in einer Leydener Handſchrift vorgefundene ſyriſche Ueberſetzung der Apokalypſe, deren Sprache überdies ganz vom Karakter der Peſchito abweicht, nichts beweiſen können. Freilich hat nun Hug in ſeiner Einleitung in's Neue Teſtament 1. Bd. S. 356, 3. Ausg. behauptet: die fehlenden Briefe und die Apokalypſe haben urſprünglich auch in der Peſchito geſtanden und ſeyen erſt im 4. Jahrhundert weggelaſſen worden, aber er beweist das eigentlich nicht, und es iſt auch ganz unglaublich und gegen alle Analogie, daß, was einmal die Kirche durch eine recipirte Ueberſetzung geheiligt hatte, wieder weggelaſſen worden in einer Zeit, in welcher das Anſehen der Ueberlieferung immer höher ſtieg und

Digitized by Google

die fraglichen Schriften nicht nur überhaupt mehr und mehr zu kanoniſchem Anſehen gelangten, ſondern auch insbeſondere die bedeutendſten Lehrer der ſyriſchen Kirche dieſelben benutzten. Das Fehlen der Apokalypſe in der Peſchito, wenn auch auffallend, läßt ſich doch auch aus mancherlei Gründen erklären, insbeſondere aus einer ſchon damals ſich regenden dogmatiſchen Antipathie, wie ſie unſtreitig nachher mehrere der antiocheniſchen Theologen hegten. Umgekehrt iſt nun die Aufnahme des Hebräerbriefs zu erklären aus der Vorausſetzung der pauliniſchen Abfaſſung, die des Jakobusbrief mag man mit Reuß aus einem Mißverſtändniſſe erklären, welches die 3 katholiſchen Briefe den 3 Zeugen der Verklärung Chriſti zuſchrieb. Die Bedeutung der Peſchito nun hinſichtlich der Geſchichte des Kanon iſt nicht gering anzuſchlagen. Die Aufnahme der in dieſer Ueberſetzung enthaltenen Schriften ſetzt um ſo mehr, wenn dieſe Ueberſetzung ſobald ein ſo großes Anſehen in der ſyriſchen Kirche gewann, den Vorgang nicht nur der nächſten Umgebung, ſondern auch in dem größeren Ganzen der Kirche in der Anerkennung dieſer Schriften voraus, und die gemeinſchaftliche Ueberzeugung von dem apoſtoliſchen Urſprunge und Karakter derſelben als dem Grund dieſer Anerkennung, — mehr freilich aber auch nicht. Ebenſo wichtig müßte für uns eine andere Sammlung ſeyn vermöge des vorausſetzlichen Urſprungs derſelben, nämlich aus dem Schooße der römiſchen Kirche, deren Anſehen und Einfluß nun bereits zu ſteigen anfing, wenn nur die Beſchaffenheit des von ihr erhaltenen Textes eine ſolche wäre, daß ſie ein ſicheres Urtheil erlaubte. Es iſt dies der ſogenannte muratoriſche Kanon, aufgefunden am Anfang des vorigen Jahrhunderts auf der Ambrosiana zu Mailand von Muratori, zuerſt herausgegeben in Muratori's Antiquitates italicae medii aevi Tom. III. p. 854, und ſonſt häufig abgedruckt; vergl. Guericke, Einleitung in's N. T. S. 589. Es kann an dieſem Orte nicht unſere Aufgabe ſeyn, in die Emendation des grenzenlos verdorbenen Textes, in die Deutung deſſelben, und in eine vollſtändige Kritik der darauf gebauten Hypotheſen einzutreten, vgl. darüber Credner, zur Geſchichte des Kanon 1847, S. 69. Wieſeler, der Kanon des N. T. v. Muratori ꝛc., Stud. u. Kritiken 1847, 4. Heft. Hug, Einleitung in's N. T. *J. van Gilse*, de antiquissimo libr. sacr. N. T. catalogo qui vulgo fragmentum Murat. appellatur Amsterd. 1852. Guericke, Einleitung in's N. T. ꝛc. Wir begnügen uns, einige wichtigere Punkte auszuheben. Unzweifelhaft genannt ſind in dem Verzeichniß Evangel. Lukas und Johannis, Apoſtelgeſchichte, 13 pauliniſche Briefe, 2 Johannisbriefe, Brief Judä, Apokal. Johannis; dagegen enthält der Kanon keine Spur vom Brief Jakobi. Wie man den fehlenden 1 Petribrief und den Hebräerbrief aus den Worten des Kanon herauslocken wollte, aber in ſehr unſicherer Weiſe, darüber vgl. Hug, Guericke, Thierſch S. 385; beim Hebräerbrief kann das Fehlen weniger auffallen, da er ja in der abendländiſchen Kirche zur Zeit des Irenäus und Tertullian überhaupt keine Anerkennung fand; dagegen erklärt ſich das Fehlen der Evang. Matthäi und Marci einfach, da der Text mit einer Lücke beginnt, und das Evangelium Lucä als drittes bezeichnet iſt. Zu beachten iſt weiter, wie in der Epistola ad Laodicenses et Alexandrinos und alia plura ſolches ausgeſchieden wird, quae in ecclesiam catholicam recipi non potest, weil fel cum melle misceri non congruit, wie ferner von Paſtor Hermä geſagt wird, daß er nicht öffentlich geleſen werden dürfe, und am Schluſſe Ketzeriſches geradezu verworfen wird. Wir ſehen alſo hier deutlich das Bewußtſeyn des Unterſchiedes unter den in der Kirche vorhandenen Schriften, und die Abſicht der Ausſonderung der gültigen und anerkannten, — ob gerade für den Zweck der Anweiſung der Katechumenen einer beſtimmten Gemeinde, iſt aus dem Texte nicht ſicher zu erſehen. Für die Zeit der Entſtehung unſeres Fragmentes ergibt ſich aus dem über die Abfaſſung des Paſtor Hermä Geſagten, daß ſie in die Jahre 170—180 oder auch noch etwas ſpäter fallen müßte, womit auch die Auswahl der Schriften zuſammenſtimmt. Für Rom als den Urſprungsort des Verzeichniſſes ſpricht Manches im Texte, und ſelbſt wenn das Verzeichniß urſprünglich griechiſch geweſen wäre, wie Manche wollen (vgl. d. griech. Herſtellung v. Böttticher, Guericke, Zeitſchrift für luther. Theologie 1854, Heft 1.), was

Digitized by Google

aber keineswegs evident iſt, ſo wäre auch dies kein zwingender Grund dagegen. Daß der Verfaſſer ſpeziell Cajus, der Presbyter in Rom um 200 geweſen, wie Muratori will, hat wenigſtens das Urtheil des Cajus über die Apokalypſe gegen ſich; Bunſen will das Verzeichniß dem Hegeſippus zuſchreiben. Im Ganzen genommen gewinnen wir damit nur das Urtheil einer Kirche, der römiſchen, was aber von Bedeutung wäre, ſofern es mit dem der übrigen ſo ziemlich zuſammenträfe, und das älteſte wirkliche Verzeichniß anerkannter Bücher; mehr aber als dies zu ſagen, und auch nur dies mit voller Zuverſicht anzunehmen, verbietet uns der ganze vorliegende Karakter des Bruchſtücks.

Gehen wir weiter herab im dritten Jahrhundert in die Zeit nach Irenäus, Tertullian, Clemens v. Alex., ſo zieht für unſern Gegenſtand Origenes ganz beſonders unſere Aufmerkſamkeit auf ſich. Seine große äußere und innere Befähigung zu einer wiſſenſchaftlich genauen kritiſchen Unterſuchung unſerer Frage muß zunächſt ein günſtiges Vorurtheil in uns erwecken; ſeine ausgebreitete, durch viele Reiſen gewonnene und durch ſeinen Aufenthalt in Alexandrien unterſtützte Literaturkenntniß und das kritiſche Intereſſe, das er ſelbſt wiederholt ausſpricht (Tom. in Joh. XIII. p. 226: *ἐξελάζοντες περὶ τοῦ βιβλίου* [nämlich das *κήρυγμα Πέτρου*] *πότερόν ποτε γνήσιον ἐστιν ἢ νόθον η μικτὸν*), geben ſeinem Urtheil und ſeinen Mittheilungen ein beſonderes Gewicht. Aber man muß doch, um den Werth ſeines Urtheils und ſeiner Mittheilungen richtig zu beſtimmen, den Standpunkt, auf den er ſich ſtellt, und den Geſichtspunkt, von dem er ausgeht, feſt im Auge behalten. Origenes ſpricht es mit aller Entſchiedenheit aus, daß man ſich hinſichtlich der heiligen Schriften an die Ueberlieferung in der Kirche zu halten habe, über welche augenſcheinlich die göttliche Vorſehung gewaltet habe, und die *ὅρια αἰώνια, ἃ ἔστησαν οἱ πατέρες*, nicht verrücken dürfe. Vgl. ad Jul. Afric. Op. I. p. 16 (de la Rue); dies zunächſt in Beziehung auf die altteſtamentlichen Schriften (vgl. den vorangehenden Artikel), aber es iſt unverkennbar, daß er ein ähnliches Walten der Vorſehung auch in Beziehung auf die neuteſtamentlichen Schriften vorausſetzt, vermöge deſſen die chriſtliche Gemeinde ein ähnliches *χάρισμα διακρίσεως πνευμάτων* hat, wie das altteſtamentliche Bundesvolk, um das Aechte auszuſcheiden, vergl. Hom. in Luc. I. op. III. p. 32, 33, — und er daher ſelbſt nil aliud probare will, nisi quod ecclesia, wenn gleich nun hier bei den neuteſtamentlichen Schriften inſofern die Sache ſich etwas anders ſtellt, als es ſich nicht um eine abgeſchloſſene Sammlung wie beim Alten Teſtament, ſondern um eine theilweiſe noch offene, ſich erſt ſchließende handelt. Immerhin aber hält Origenes diejenigen neuteſtamentlichen Schriften, die bisher in der Kirche anerkannt waren, feſt, und wenn er ſich auch darüber ein eigenes kritiſches Urtheilt erlaubt, ſo geſtattet er ihm doch ſchließlich keinen Einfluß auf ſeine Anerkennung. Wenn man nun aber von der Hauptſtelle ausgeht, in welcher er ſich über alle neuteſtamentlichen Schriften zumal ausſpricht, und die Apoſtel mit allen 27 ſpäter kanoniſirten Schriften als dejectores der omnes idolatriae machinae et philosophorum dogmata hinſtellt, Hom. VII. in Josuam op. II. p. 412, ſo ſcheint darin zunächſt die Vorausſetzung des feſtabgeſchloſſenen neuteſtamentlichen Kanon zu liegen, — und doch führt er anderwärts bei einzelnen der neuteſtamentlichen Schriften das Schwanken der Ueberlieferung in der Kirche ganz beſtimmt an. Man müßte daher entweder die Bedeutung jener Hauptſtelle damit beſchränken, daß wir ſie nicht mehr im Original beſitzen, alſo das Urſprüngliche nicht ſicher mehr erkennen können, oder müßten wir nach einer andern Ausgleichung dieſes Widerſpruchs ſuchen. Dieſe wird ſich nun wohl auch finden laſſen, indem wir näher in's Einzelne eingehen. Origenes ſcheint in der oben aus dem Comm. in Joh. angeführten Stelle überhaupt drei Klaſſen von Schriften unterſcheiden zu wollen, *γνήσια, μικτὰ* und *νόθα*, und verſteht unter *γνήσια* ſolche Schriften, welche die reine Lehre enthalten und inſofern zur Richtſchnur dienen; ſolche Schriften können aber nach ſeiner Anſicht zunächſt nur die ſeyn, welche von Apoſteln und apoſtoliſchen Männern herrühren, weil dieſe den heiligen Geiſt *κατ' ἐξοχὴν* hatten und im Glauben feſtſtunden, Hom. in Lucam I. Karakteriſtiſch iſt nun in dieſer Beziehung ſeine Anſicht vom Hebräerbrief;

Digitized by Google

in einer Homilie bei Euſeb. Kirchengeſch. VI. 25, ſagt er bekanntlich, daß die *νοήματα* pauliniſch, aber die *φράσις* und *σύνθεσις*, Styl und Darſtellung nicht pauliniſch ſeyen, ſondern einen verarbeitenden Schüler verrathen, inſofern aber hat er nichts dagegen einzuwenden, wenn ihn eine Kirche als pauliniſch betrachtet. Das Intereſſe für die authentiſche Abfaſſung durch Paulus tritt daher hinter dem für den apoſtoliſchen Inhalt und Geiſt ſo zurück, daß er anderwärts den Brief ohne Weiteres als pauliniſch aufführt, Hom. I. in Joh. praef., epist. ad Afric. p. 19. 20. Wenn er nun ſo geneigt iſt, das dogmatiſche Intereſſe vorwalten zu laſſen, ſo werden wir bei dem, was er als *γνήσιον* feſthält, dies nicht immer als Reſultat hiſtoriſch-kritiſcher Unterſuchung betrachten dürfen, mag er auch bei einzelnen dieſer Schriften auf hiſtoriſche Zeugniſſe zurückgehen und eine gewiſſe Kritik üben; denn er iſt immer geneigter, das Ueberlieferte eben als ſolches auch feſtzuhalten und anzuerkennen, als den Zweifeln, die ſich ihm darboten, nachzugeben. Man ſieht dieſes Ueberwiegen des dogmatiſchen Geſichtspunktes auch in ſeinem Urtheil über die bisher noch nicht allgemein anerkannten katholiſchen Briefe; er gibt bei ihnen gewiſſenhaft an, daß ſie nicht allgemein anerkannt wurden, iſt aber für ſeine Perſon ſichtlich eher geneigt, ſie anzuerkennen als zu verwerfen, und belobt ſie wie den Brief Judä und Jakobi, cf. Euseb. VI. 25. in Joh. tom. XIX. coll. Comment. in ep. ad Rom. ep. 5. divina Jacobi epistola und Comm. in Matth. XIII. op. III. p. 463. *Ἰούδας ἔγραψεν ἐπιστολὴν — τῶν τῆς οὐρανίου χάριτος ἐρρωμένων λόγων πεπληρωμένην.* Kann er ſie und ebenſo den zweiten und dritten Johannesbrief auch, wenn es ſich um die Frage nach der Aechtheit handelt, inſofern den andern nicht ganz gleichſtellen, weil einmal Zweifel vorhanden ſind, ſo hindert ihn dies doch nicht, für ſeine Perſon wegen des Inhalts über dieſe Zweifel wegzukommen und ſie dann wieder als kanoniſche zu gebrauchen; in dieſem Sinne läßt ſich die Stelle Hom. VII. in Jos. zurechtlegen; ſie enthält nur ſeine Anſicht und ſchließt daher die vorhandenen Zweifel über einzelne Schriften nicht aus. Auf dieſe nicht allgemein anerkannten Schriften geht wohl ſeine Bezeichnung *μικτά*. Unter *νόθα* kann er nur die Schriften verſtanden haben, die nicht ächt und auch wegen ihres Inhaltes verwerflich ſind, wie auch ſein Lehrer, Clemens Strom. III. 437 (Potter) das Wort gebraucht hat und wie der Zuſammenhang der Stelle tom. XIII. in Joh. beweiſt. Daß er darunter Schriften wie den Paſtor Hermä verſtanden, iſt nicht zu beweiſen; er ſelbſt wenigſtens bezeichnet ihn in den Stellen, wo er ihn anführt, nicht auf dieſe Weiſe. Man könnte das nur ſagen von der Vorausſetzung aus, daß Origenes überhaupt das ganze Gebiet der in der erſten Kirche vorhandenen und irgendwie gebrauchten Schriften mittheilen wollte; aber dies iſt wohl nicht der Fall, denn in jener Stelle handelte es ſich nur um die Frage, ob das *Κήρυγμα Πέτρου* von Petrus ſey und demnach apoſtoliſchen Geiſt habe, oder zweifelhaft ſey in Beziehung auf ſeinen apoſtoliſchen Urſprung, aber doch apoſtoliſchen Inhalt habe, oder keines von beidem zutreffe; von andern Schriften, die gar nicht den apoſtoliſchen Namen tragen, iſt hier nicht die Rede. Aber wie ſtellt ſich nun Origenes zu den andern nicht apoſtoliſchen Schriften? Dies müſſen wir um ſo mehr fragen, als man ihm auch den Vorwurf macht, daß er die Grenzen des Kanoniſchen nicht ſtreng einhalte, und entſchieden nicht apoſtoliſchen Schriften kanoniſches Anſehen beilege; ſo wenn er den Brief des Barnabas ein katholiſches Sendſchreiben nenne, contra Cels. I. p. 378; aber es iſt unerweislich, daß das Wort *καθολικοὶ* hier einen andern Sinn hat, als den einer größeren allgemeineren Beſtimmung, da er ja das *καθολικοὶ* von *ὁμολογούμενοι* ſonſt deutlich unterſcheidet, Euseb. VI, 25. vgl. Lücke, Stud. u. Kritik. 1836, S. 646; nirgends ſtellt er ihn den apoſtoliſchen Schriften gleich; das Gleiche gilt vom erſten Brief des Clemens, vgl. de Principiis II. op. I, 174, tom. in Joh. VI, 153. Wenn er aus den Actis Pauli eine Stelle als Ausſpruch Chriſti anführt, Tom. in Joh. XX. p. 522, ſo beweiſt das um ſo weniger eine Anerkennung der Schrift, als er auch das Wort: werdet geſchickte Geldwechsler, öfters als Wort Chriſti anführt. In Beziehung auf die apokryphiſchen Evangelien iſt er noch weit nüchterner als ſein Lehrer Clemens und bezeichnet ſie in der

Digitized by Google

Hom. I. in Luc. als nicht inſpirirt, und benutzt er auch an einigen Stellen das Hebräerevangelium, ſo ſtellt er es doch nicht in eine Kategorie mit den quatuor recepta evangelia. Auffallen könnte nun aber das günſtige Urtheil über den Paſtor Hermä, er nennt dieſes Buch eine inſpirirte und ſehr nützliche Schrift, tom. in Ep. ad. Rom. X. p. 683. Hom. in Luc. XXXV. p. 973, führt aber auch op. III. p. 644 daſſelbe an als *φερομένη μὲν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ γραφὴ οὐ παρὰ πᾶσι δὲ ὁμολογουμένη θεῖα εἶναι.* Daß er es nun ebenſo zum Kanon gerechnet wie die anerkannten apoſtoliſchen Schriften, das folgt aus ſeinem Urtheil keineswegs, vielmehr ſondert er deutlich diejenigen apoſtoliſchen Schriften, die ihm den Kanon der richtigen Lehre abgaben, aus, und faßt ſie wie ſein Lehrer Clemens als Evangelium und Apoſtel zuſammen, und beides wieder mit dem Alten Teſtament als *ἡ διαθήκη*, und nennt die darunter befaßten Bücher *τα ἐνδιαθηκα*; über den Gebrauch des Ausdrucks canonicae scripturae, der nur in den lateiniſch vorhandenen Schriften vorkommt, vergleiche den vorigen Artikel. Wenn er nun aber gleichwohl auch noch von heiligen inſpirirten Schriften außer dieſen redet, ſo iſt das auch bei ihm zunächſt ebenſo zu erklären, wie bei ſeinen nächſten Vorgängern: daß er in dieſen andern Schriften eine zweite Quelle göttlicher Wahrheit findet, hat aber denn doch, wie theilweiſe auch ſchon bei Clemens, auch noch den beſtimmteren Sinn, daß auf ſeinem ſpekulativen Standpunkt das Traditionsprinzip noch eine ganz andere und umfaſſendere Bedeutung gewinnt, indem es zur *διαδοχὴ τοῦ πνεύματος* wird, in welcher der Unterſchied zwiſchen Apoſteln und Lehrern der Kirche auch wieder relativ ſich aufhebt, Tom. in Joh. XXXII. p. 420, 431, mögen auch die Propheten und Apoſtel oben anſtehen. Geht ja doch Origenes ſogar noch weiter und macht in der Bibel ſelber Unterſchiede, einen Kanon im Kanon aufſtellend; nicht nur klaſſificirt er die Schriften der Bibel nach ihrem Werthe, Tom. in Joh. I. 4., ſondern er erklärt auch die Ausſprüche Chriſti für gewichtiger als die der Apoſtel, und ſtellt die Stellen an die Spitze, wo Gott ſelbſt redend eingeführt wird, in welchen Beſtimmungen Redepenning, Origenes 1. Bd. S. 252, mit Recht die Anfänge der ſpäteren Unterſcheidung der Schrift vom Worte Gottes findet; freilich iſt dies eben nur in der geiſtreich taſtenden, noch nicht feſtbegrenzten Weiſe ausgeſprochen, wie ſie dem Origenes überhaupt eigen iſt. Aus dem Bisherigen mag nun auch erhellen, daß man dem Origenes ſeine hiſtoriſche Kritik hinſichtlich des Kanon, ſo weit er ſie übt, zwar verdanken mag, aber im Ganzen genommen ſie doch nicht ſo hoch anſchlagen kann, als es Manche wollen. Die Veränderungen, die ſonſt im 3. Jahrhundert im Morgen- und Abendland mit der Sammlung der neuteſtamentlichen Schriften vor ſich gingen, waren nicht bedeutend; nur daß in der morgenländiſchen Kirche der Hebräerbrief, wohl mit in Folge des günſtigen Urtheils des Origenes, nach und nach die Aufnahme ſich errang, vgl. Bleek, Commentar I. S. 132 ff. Die Briefe des Jakobus, 2 Petri, Judä, Johannis werden wenig benutzt, und das, was Euſebius über ſie im nächſten Jahrhundert ſagt, erlaubt uns nur ſo viel zu ſchließen, daß der Gebrauch derſelben wohl zunehmen mochte, aber die Bedenken gegen ſie doch weit noch nicht überwunden waren. Indem mehr und mehr wenigſtens das Gefühl für das Nichtapoſtoliſche, entſchieden Unächte und Verwerfliche ſich ſchärfte, war damit auch eine Veranlaſſung gegeben, deſto leichter das nur Zweifelhafte, das doch eine apoſtoliſche Art zu verrathen ſchien, dem Anerkannten von Stufe zu Stufe näher zu rücken. Umgekehrt bildete ſich aber bei der Apokalypſe, die früher und auch jetzt noch bei vielen ein großes Anſehen genoß, auch ein entſchieden abgünſtiges Urtheil. Dionyſius v. Alexandrien, ein Schüler des Origenes, um die Mitte des 3. Jahrhunderts, redet bei Euſebius, Kirchengeſch. VII, 24. von *τινὲς τῶν πρὸ ἡμῶν*, welche *ἠθέτησαν καὶ ἀνεσκεύασαν πάντη τὸ βιβλίον*, und ſie nicht einmal als eine kirchliche, ſondern als eine häretiſche, von Cerinth verfaßte Schrift anſehen wollen. Dieſem Urtheil widerſpricht er ſelbſt, indem er ſie für die Schrift eines heiligen und inſpirirten Mannes erklärt, nur für eine Schrift des Evangeliſten will er ſie wegen des Styls und der Darſtellung nicht halten. Im Abendland mußten wenigſtens die Chiliaſten an

Digitized by Google

der alten Verehrung der Apokalypſe feſthalten, aber es fehlte auch hier nicht an Gegnern, wie uns wenigſtens Euſebius III, 28. meldet: daß Cajus dem Häretiker Cerinth zur Laſt gelegt, daß er *δι' ἀποκαλύψεων ὡς ὑπὸ ἀποστόλου μεγάλου γεγραμμένων τερατολογίας ψευδόμενος εἰσάγει*, was mit überwiegender Wahrſcheinlichkeit auf die johanneiſche Apokalypſe zu beziehen iſt. Auch der Hebräerbrief konnte, weil er mit den dogmatiſchen Fragen der abendländiſchen Kirche in dieſer Zeit in Conflikt kam, von dem auf ihm laſtenden Verdachte ſich nicht befreien, Euſebius, III, 3. Ueberhaupt war hier im Abendland, wo das tertullianiſche Traditionsprinzip in dogmatiſchen Dingen eine noch viel ſtrengere und äußerlichere Herrſchaft übte als in der griechiſchen Kirche, am wenigſten ein hiſtoriſch-kritiſches Urtheil über den Kanon zu erwarten.

Aus dem erſten Drittel des 4. Jahrh. erhalten wir nun weiter ein wichtiges Zeugniß durch den Kirchenhiſtoriker Euſebius, ſofern er uns den Stand der Anſichten über die in der Kirche vorhandenen heil. Schriften mit ſeinem eigenen Urtheile vorführt; dies vor Allem in der berühmten und vielbeſprochenen Hauptſtelle Kirchengeſch. III, 25., mit der noch einige andere Stellen zu vergleichen ſind. Die erſte Frage iſt hier, in wie viele Klaſſen Euſebius die in der Kirche vorhandenen heiligen Schriften eintheile; darüber hat ſich im Gegenſatz zu verſchiedenen falſchen früheren Auffaſſungen im Allgemeinen die jetzt ziemlich übereinſtimmende Anſicht dahin feſtgeſtellt, daß Euſebius drei Hauptklaſſen unterſcheide. Die erſte Hauptklaſſe nennt er *ὁμολογούμενα*, die zweite *ἀντιλεγόμενα* oder *νόθα*. Daß dieſe beiden Ausdrücke im Allgemeinen die gleiche Klaſſe bezeichnen ſollen, ergibt der Text der Hauptſtelle von ſelbſt; denn Euſebius ſagt zur zweiten Klaſſe übergehend: *τῶν τε ἀντιλεγομένων* etc. und fährt dann, nachdem er ſie einzeln aufgeführt, fort: *ἐν τοῖς νόθοις κετατετάχθω καὶ* und ſchließt zuletzt: *ταῦτα μὲν πάντα τῶν ἀντιλεγομένων εἴη*. Ehe er nun weiter geht zur dritten Hauptklaſſe, ſpricht er von den zwei erſten als *τάς τε κατὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴν παράδοσιν ἀληθεῖς καὶ ἁπλάστους καὶ ἀνωμολογημένας γραφὰς* und *καὶ τὰς ἄλλας παρὰ ταύτας, οὐκ ἐνδιαθήκους μὲν ἀλλὰ καὶ ἀντιλεγομένας, ὅμως δὲ παρὰ πλείστοις τῶν ἐκκλησιαστικῶν γιγνωσκομένας*. Dazu kommt noch der ſonſtige Gebrauch der Worte *ἀντιλεγόμενος* und *νόθος* in parallelen Stellen. Vom Brief Jakobi, der in der Hauptſtelle zu den Antilegomenen gerechnet iſt, ſagt er II, 23.: *ἰστεὸν, ὡς νοθεύεται*, vom Paſtor Hermä, der in der Hauptſtelle unter den *νόθοις* aufgezählt iſt, bemerkt Euſeb. III, 3.: *ἰστεὸν ὡς ἀντιλέλεκται*. In der Hauptſtelle iſt der Brief Judä unter den *Ἀντιλ.*, und der Brief des Barnabas und die Apokalypſe Petri unter den *νόθοις* aufgeführt; VI, 14. rechnet er aber dieſe Schriften zu den Antilegomena (über die nichtigen Einwendungen dagegen vgl. Lücke, über den neuteſtamentlichen Kanon des Euſebius S. 18 ff.). Zuletzt findet das Geſagte ſeine Beſtätigung in einer Parallelſtelle, welche die Bücher der Apoſtel und apoſtoliſchen Zeit gleichfalls in drei Klaſſen theilt, und die zweite ebenſo beſtimmt wie III, 25., nämlich III, 31. Die dritte Hauptklaſſe führt Euſebius III, 25. ſo an: er habe nun die nach der kirchlichen Ueberlieferung wahren Schriften, und dann die andern, die Antilegomenen unterſchieden, damit man ſowohl dieſe ſelbſt kennen möge als auch die unter dem Namen von Apoſteln von Häretikern an's Licht geſtellten, wozu er rechnet die Evangelien des Petrus, Thomas, Matthias und einige andere, ſowie die Acta des Andreas, Johannes und der andern Apoſtel. Keine dieſer Schriften habe irgend ein Kirchenlehrer von den Apoſteln an, der Anführung werth geachtet; weder Styl noch Inhalt ſey apoſtoliſch, *ὅθεν οὐ δ' ἐν νόθοις αὐτὰ κατατακτέον*, ſondern ſie ſeyen als *ἄτοπα πάντη καὶ δυσσεβῆ* zu verwerfen; III, 31. werden dieſelben Schriften als *παντελῶς νόθα καὶ τῆς ἀποστολικῆς ὀρθοδοξίας ἀλλότρια* bezeichnet. — Die zweite Frage iſt nun, was dieſer Klaſſenunterſchied nach Euſebius bedeuten ſoll, oder welchen Begriff er mit ihrer Bezeichnung verbinde. Dafür iſt auszugehen von der Bezeichnung *ὁμολογούμενα*; darunter verſteht er zunächſt die allgemeine Uebereinſtimmung über die Kanonicität, darüber, daß eine Schrift zu den den Glauben normirenden zu zählen iſt. Das folgt daraus, daß er ſie zur *διαθήκη* rechnet und die *ἀντιλεγόμενα* als

Digitized by Google

οὐκ ἐνδιάθηκα bezeichnet, vgl. VI, 13.; er nennt ſie auch ἀναμφίλεκτα, ἀναντίῤῥητα ὁμολόγηται III, 31. und ſonſt. Aber ὁμολογούμενος hat weiter auch die allgemeinere Bedeutung: allgemein als ächt, als von den Verfaſſern herrührend, deren Namen die Schriften an der Stirne tragen, anerkannt; das geht deutlich daraus hervor, daß III, 25. die ὁμολογούμενα auch ἄπλαστοι καὶ ἀληθεῖς genannt werden, und im Gegenſatz dazu die von Häretikern unter apoſtoliſchen Namen unterſchobenen Schriften αἱρετικῶν ἀνδρῶν ἀναπλάσματα, ebenſo daraus, daß III, 3. γνήσιος und ὁμολογούμενος in Beziehung auf den 1 Petribrief neben einandergeſetzt wird, worin liegt, daß die Aechtheit mit unter dem ὁμολογ. mitbefaßt iſt. Uebrigens muß auch die Bedeutung der andern Klaſſen ein Licht zurückwerfen auf die der erſten Klaſſe. Ἀντιλεγόμενος iſt nun zuvörderſt III, 25. = οὐκ ἐνδιάθηκος, d. h. der Mangel an Uebereinſtimmung hinſichtlich der Kanonicität ſchließt ſie aus der erſten Klaſſe aus; ebenſo III, 5. „Offenbar hat in dieſer letzteren Stelle durch das Vorausſetzen des ἐνδιαθ. der Hauptbegriff des Wortes ὁμολ. hervorgehoben werden ſollen, da das καὶ nichts weniger als eine Scheidung bezeichnet. Iſt aber dies, dann muß der Mangel an Uebereinſtimmung über die Kanonicität der ἀντιλ. das erſte und vornehmſte Merkmal der zweiten Klaſſe ſeyn“ (Lücke). Etwas ſchwieriger iſt die Frage, ob der Widerſpruch gegen die Authentie auch ein Merkmal der zweiten Klaſſe ſey. Abgeſehen von dem, was aus den ὁμολογούμενα folgt, iſt dies zu begründen aus der Zuſammenſtellung von νόθα und ἀντιλεγόμενα, und aus dem Gegenſatz der dritten Hauptklaſſe zu der zweiten. Die ἀντιλεγ. ſind auch νόθα, wie wir geſehen; wenn nun aber doch durch das κατατετάχθω δὲ ἐν τοῖς νόθοις καὶ eine Unterſcheidung eingeführt, und zwei Unterabtheilungen in der Klaſſe durchgeführt werden, ſo iſt feſtzuſtellen, was das νόθος bei Euſebius bedeuten ſoll, ſofern es von dem ἀντιλεγ. auch wieder relativ unterſchieden wird. Schon die einzelnen aufgeführten Beiſpiele III, 25 zeigen, daß dies lauter Schriften ſind, deren Aechtheit bezweifelt wurde; dafür ſpricht nun auch der ſonſtige Sprachgebrauch des Euſebius; νόθος bezeichnet bei ihm zunächſt unächt, nicht authentiſch, genauer für unächt gehalten = νοθευόμενος II. 23; III. 3. bemerkt er, daß der Hirte des Hermas nicht zu den ὁμολογουμ. gerecht werden könne, weil einige an ſeiner Aechtheit gezweifelt; damit iſt alſo das νόθος III. 25 erklärt; vgl. weiter II. 23 das über Jakobus- und Judasbrief Geſagte. Wir müſſen nun aber auch noch die dritte Klaſſe im Verhältniß zu der zweiten in's Auge faſſen. Die dritte Klaſſe ſoll nicht einmal zu den νόθοις gerechnet werden, als ἄτοπα πάντη καὶ δυσσεβῆ, als ἀναπλάσματα αἱρετικῶν, und ἐκκλησιαστικῆς ὀρθοδοξίας ἀλλότρια. Dieſes Negative muß nun einen Rückſchluß auf die zweite Klaſſe erlauben. Enthält die dritte Unächtes und Unterſchobenes, ſo enthält die zweite, als von der erſten unterſchiedene, zwar nicht das anerkannt Aechte, aber auch das nur Zweifelhafte, das Nichteinſtimmigſeyn des Urtheils über die Aechtheit. Weiter ſodann ſind die Schriften der zweiten Klaſſe nicht von häretiſchen Menſchen und von allen rechtgläubigen unerwähnt, wie die dritte Klaſſe, ſondern poſitiv einigen, vielen, ja den meiſten Kirchenlehrern bekannt, ſind wie der Paſtor Hermä 3, 3. von den älteſten Schriftſtellern gebraucht, und wie 2, 23. von den Briefen des Jakobus geſagt wird: obwohl nicht von vielen Aelteren erwähnt, doch in den meiſten Kirchen öffentlich gebraucht; endlich ſind die Schriften der zweiten Klaſſe nicht δυσσεβῆ und häretiſch dem Inhalt nach, vielmehr von vielen als möglich erachtet wegen ihres erbaulichen und wahren Inhalts; III. 3. heißt es vom zweiten Brief Petri, daß er πολλοῖς χρήσιμος φανεῖσα von vielen eifrig geleſen worden, vom Paſtor Hermä, daß man ihn zum Elementarunterricht für nothwendig gehalten; ohnedieß im zweiten und dritten Brief Johannis, Brief Jakobi und Judä ſetzte Euſebius ohne Zweifel apoſtoliſchen Inhalt und Karakter voraus, da er ſie ja noch vor die νόθα im engern Sinn ſtellt. Hieraus geht nun hervor, daß νόθα nicht nur das negative Merkmal enthält: nicht als ächt anerkannt, ſondern auch das poſitive: um ſeines Inhalts willen in der Kirche geſchätzt und gebraucht. Es wird dies auch beſtätigt durch den ſcheinbaren Widerſpruch zwiſchen III, 25 u. III. 31, daß die dritte Klaſſe dort οὐ δ' ἐν νόθοις κατατακτέον ſeyn ſoll, hier aber mit

Digitized by Google

παντελῶς νόθα bezeichnet wird; Euſebius bedarf keiner »Verzeihung« wegen dieſes Gebrauchs, ſofern das παντελῶς andeutet, daß er nur einen engern und weitern Sinn mit dem Worte νόθος verbindet, Schriften, die unächt ſind und doch rechtgläubig, ſind νόθα, Schriften, die unächt und auch nicht einmal rechtgläubig ſind, ſind παντελῶς νόθα. Hiemit verknüpft ſich von ſelbſt noch die Beſtimmung des Verhältniſſes der beiden Unterabtheilungen, der zweiten Hauptklaſſe. Daß dieſe Unterſcheidung gar keine Bedeutung habe im Sinne des Euſebius, iſt nicht glaublich ſchon wegen der äußeren Sonderung, und wegen des Inhalts, den er ihnen zuweiſt. Die Schriften der erſten Unterabtheilung ſind gerade diejenigen, die in der Kirche mehr und mehr auch zu kanoniſchem Anſehen gelangten, die der zweiten ſolche, welche, abgeſehen von der Apokalypſe, wovon nachher, immer entſchiedener nun in eine zweite Stufe zurückgeſtellt wurden. Die Unterſcheidung des Euſebius wird daher auch wohl nichts anders bedeuten, als den Zug, welchen die erſte Abtheilung bereits gegen die Homologumenen hin nahm, der Zweifel an dem apoſtoliſchen Urſprung und Geiſte war hier geringe, und darum die Geneigtheit ſie dem Kanon näher zu rücken vorhanden, während bei den νόθα zwar immerhin auch der kirchliche Gebrauch wegen ihres Inhalts Statt fand, aber theils die Zweifel über die Aechtheit ſtärker waren (*Πράξεις Παύλου, ἀποκάλυψις Πέτρου*), theils das Gefühl wenigſtens, wie doch dem Geiſte nach die Antilegomenen, Jakobus Brief, 2. u. 3. Joh., Judä und 2. Brief Petri über dieſen Schriften und einem Paſtor Hermä und Barnabas Briefe ſtehen, ſich regte. Das liegt aber auch allerdings mehr ſtillſchweigend als ausgeſprochen in dieſer Sonderung der beiden Abtheilungen; — und wir können ein klares Bewußtſeyn darüber weder in der Kirche, noch bei Euſebius ſelbſt vorausſetzen, der ſich ſonſt beſtimmter darüber hätte ausſprechen müſſen, und durch das Nebeneinander der Unterſcheidung und der Zuſammenfaſſung beider Unterabtheilungen das Schwanken in der Kirche und ebenſowohl auch in ſeiner eigenen Anſicht verräth, ein Schwanken, das insbeſondere in dem kirchlichen Gebrauch der beiden Unterabtheilungen von Schriften ſich ausſprach, welcher im Allgemeinen der gleiche noch war, aber ein ungleicher zu werden anfing. Aber wie haben wir das Ganze der Relation des Euſebius über die beſprochenen Schriften anzuſehen? Will er damit das Reſultat ſeiner eigenen Forſchung ausſprechen und ſein kritiſch motivirtes Urtheil abgeben, oder nur die in der Kirche herrſchende Anſicht mittheilen? Zunächſt iſt er allerdings auch hier der Hiſtoriker, der die Anſichten der älteren Kirchenſchriftſteller, ſowie die der Kirche ſeiner Zeit über die heiligen Schriften (*θεῖαι γραφαί*) mittheilen will; dies zu belegen iſt nicht nothwendig; aber allerdings iſt ebenſo klar, daß er auch ein Urtheil dabei ausſprechen will, ſein eigenes perſönliches Urtheil. Nur muß man das Verhältniß dieſes ſeines Urtheils zu dem der Ueberlieferung und der Kirche richtig beſtimmen. Man darf ihn darum, weil er allerdings die ſchriftſtelleriſchen Zeugniſſe genau abwägt als Hiſtoriker, und in ſeinem Urtheile über dieſe oder jene Schriften und die darüber aufgeſtellten Anſichten ein »gewiſſes kritiſches Bewußtſeyn« verräth (II. 23. III. 3. III. 36. III. 39.) — man darf ihn darum nicht ohne Weiteres zum Kritiker in modernem Sinne ſtempeln, wie ſo viele Neuern, die ihn ſo zuverſichtlich als eine hiſtoriſche Auctorität behandeln; oder er iſt als Kritiker in ſeinem Sinne und auf ſeinem Standpunkte zu betrachten; ſeine Kritik bezieht ſich nämlich vor allem auf den faktiſchen Thatbeſtand des Urtheils und des Gebrauchs in der Kirche, ſofern er denſelben genau und gewiſſenhaft nachweiſen wollte; ob er aber dieſe kirchliche, ſchriftliche und mündliche Ueberlieferung einer rein objectiven hiſtoriſchen Kritik unterwerfen wollte — und weiter ob er es auch nur konnte, iſt eine andere Frage. Wo die Ueberlieferung einſtimmig iſt, da folgt er ihr ohne Weiteres, und man würde offenbar zu viel ſagen, wenn man behaupten wollte: er habe ihr nachgerechnet und durch dieſe Nachrechnung das Facit beſtätigt; wo aber Ungewißheit und Verſchiedenheit der Anſichten iſt, da referirt er gewiſſenhaft dieſem Stand der Anſichten, und ſein eigenes Urtheil beſteht nur in einer genauen Bilanz der herrſchenden Anſichten (vgl. darüber Lücke a. a. O. S. 35 ff.), an deren Reſultat er ſich hält. Daraus begreift es ſich nun auch,

Digitized by Google

daß »das Schwanken der Ueberlieferung ſich ſeinem eigenen perſönlichen Urtheile mittheilte« (Reuß) und er in ungewiſſen Fällen nicht zu entſcheiden wagt, wie ſich das ſo karakteriſtiſch in ſeinem Urtheile über die Apokalypſe zeigt. Er führt ſie in der Hauptſtelle III, 25 zweimal auf, das einemal unter den Homologumenen mit einem εἴγε φανείη, das zweitemal unter den Antilegomenen zweiten Ranges — εἰ φανείη. — das Urtheil den Leſern überlaſſend; daß er ſelbſt für ſeine Perſon geneigter geweſen, ſie zu den Homologumenen zu rechnen, geht aus der Vergleichung von III, 24 Schluß und III. 39 keineswegs mit Sicherheit hervor. Nicht ganz derſelbe Fall war es bei dem Hebräerbrief. Nach III, 25 iſt er wohl unter die ὁμολογούμενα gerechnet, da er III, 3 ausdrücklich von τοῦ δὲ Παύλου πρόδηλοι καὶ σαφεῖς αἱ δεκατέσσαρες redet, weiter 14, 38 vgl. Bleek, Einl. S. 149; den Widerſpruch dagegen in der römiſchen Kirche bezeichnet er als nur partialen III, 3. und inſofern führt er ihn 6, 14 als ἀντιλεγομένη auf. Daraus iſt nicht zu ſchließen, daß er III, 25 vergeſſen, ihn unter den Antilegomenen aufzuführen, ſondern es verräth ſich darin, daß er ihn nicht unter den Antilegomenen aufführt, ſondern ſtillſchweigend zu den Homologumenen zählt, wohl nur ſeine Vorliebe für den Brauch der griechiſchen Kirche, dem er vorzugsweiſe folgt. Die Mittheilungen des Euſebius haben für uns daher, wenn wir Alles zuſammenfaſſen, weſentlich den Werth, den Stand der damaligen Anſicht in der Kirche über den Kanon und die Zugehörigkeit zu ihm uns kennen zu lehren, und uns insbeſondere zu zeigen, wie immermehr eine Sonderung unter den für den Zweck der Lehre und Erbauung in der Kirche gebrauchten Schriften in der Anſchauung und Praxis der Kirche vor ſich ging. Dieſes Letztere iſt es auch, was die nächſte Zeit und die weitere Geſchichte des Kanon in der alten Kirche beſonders karakteriſirt. Durch dieſe beſtimmte Sonderung mußte namentlich die Stellung der euſebianiſchen Mittelklaſſe, durch welche der Begriff des Kanon und Kanoniſchen bisher am meiſten ſchwankend geblieben war oder auch den Schein des Schwankenden erweckte, eine andere werden. Diejenigen Bücher, die ſchon einen Zug nach der obern Klaſſe hatten, und durch den Namen, den ſie trugen, und den öffentlichen Gebrauch einen Schutz gewannen, welcher die gegen ſie vorhandenen Zweifel mehr und mehr in die Minderheit drängte, — dieſe Antilegomenen mußten nun mehr und mehr in den Kanon einrücken, mochte auch der Zweifel gegen ſie noch nicht ganz verſtummen. Wichtig war es, daß dieſe Sonderung ſeit der Mitte des 4. Jahrh. ſich nun auch einen beſtimmteren Ausdruck geſchaffen hat in der jetzt erſt aufkommenden neuen Bezeichnung, resp. der Veränderung der Bezeichnung für die verſchiedenen Klaſſen der hier in Betracht kommenden Schriften; wie das klarer und beſtimmter werdende Urtheil einwirkte auf die Bezeichnung, ſo mußte auch die Bezeichnung im weiteren Verlaufe auf das Urtheil beſtimmend zurückwirken. Wie nun der Ausdruck: Kanon, der urſprünglich Bezeichnung des Inhaltes der chriſtlichen Wahrheit als normativer war, auf die Sammlung der Schriften übergetragen wurde, welche die normative Wahrheit enthielten und demnach βιβλία κανονικά, κεκανονισμένα genannt wurden, welche Bedeutung in zweiter Linie mit der Bezeichnung libri ecclesiastici, ἀναγινωσκόμενοι verbunden wurde, und welche Veränderung endlich mit dem Sprachgebrauch hinſichtlich der Anwendung der Bezeichnung: apokryphiſch vor ſich ging, darüber vergleiche den vorhergehenden Artikel über den altteſtamentlichen Kanon. Mit der genaueren Unterſcheidung hängen weiter auch zuſammen die häufiger werdenden Bücherverzeichniſſe, welche wir ſeit der Mitte des 4. Jahrh. bei den griechiſchen Vätern finden, wie bei Athanaſius († 372) fragm. ep. festal. op. I. p. 591 ed. Maur., ſodann die dem Athanaſius fälſchlich beigelegte Synops. scr. sacrae op. Athan. II, 126, welche Credner zur Geſchichte des Kan. S. 127 in's 10. Jahrhunderts herabdrücken will ohne zureichende Gründe, Gregor von Nazianz Carm. 33, Amphilochius von Ikonium (um 380) in ſeinen Jambi (opera Gregorii Nazianz.), Cyrillus von Jeruſalem in ſeiner Catecheſe IV. ed. Maur. S. 67, Epiphanius Häreſ. 76. Sehen wir aber auch das Einzelne noch etwas genauer an, ſo blieb das Urtheil in der griechiſchen Kirche noch einigermaßen beweglich in Beziehung auf die Antilegomenen des N. Teſtaments. Die

Digitized by Google

Apokalypſe erkannten, die meiſten griechiſchen Väter nicht als kanoniſch an; Cyrillus von Jeruſalem führt ſie unter den kanoniſchen Schriften nicht an, auch Gregor von Nazianz erwähnt ſie nicht in ſeinem Verzeichniß. Amphilochius ſagt, daß einige die Apokalypſe ἐγκρίνουσιν, die Mehrzahl aber νόθην λέγουσιν, dagegen aber führt ſie Athanaſius auf, und die Syn. sc. sacrae betont dieſe Kanonicität in einer Weiſe, welche eine abſichtliche Polemik gegen die vorhandenen, wenigſtens früher vorhandenen Zweifel zu verrathen ſcheint. Der Hebräerbrief curſirt ohne weiteres bei den griechiſchen Vätern nun als pauliniſch und Amphilochius tadelt, daß einige (wohl Abendländer) ihn als νόθος bezeichnen. Die übrigen früher angefochtenen neuteſtamentlichen Briefe werden in den angegebenen Verzeichniſſen der griechiſchen Lehrer unter den kanoniſchen Schriften aufgeführt, und nur von Didymus († 392) wird die Aeußerung gegen den zweiten Brief Petri angeführt: non est ignorandum praesentem epistolam esse falsatam quae licet publicetur non tamen in canone est, wo das falsata = νοθευόμενος, für unächt gehalten, zu nehmen iſt. In allem dieſem ſehen wir nur die Macht des Herkommens und des Anſehens der Kirchenlehrer wirken, und keinerlei Kritik, weder hiſtoriſche noch dogmatiſche, — und nur die antiocheniſche Schule machte hier wenigſtens theilweiſe eine Ausnahme, namentlich Theodor von Mopſueſtia († 428); ſeine kritiſchen Anſichten über altteſtamentliche Bücher ſind uns aber näher bekannt, als die über neuteſtamentliche; nach Leontius von Byzanz ſoll er alle katholiſchen Briefe verworfen haben; daß die Antiochener auch die Apokalypſe nicht ſehr hochgehalten, müſſen wir mit Lücke wahrſcheinlich finden. Daß aber dieſe Kritik keine rein hiſtoriſche geweſen, ſondern vielmehr eine dogmatiſche in ihrer Weiſe, iſt nach der ganzen Tendenz dieſer Schule vorauszuſetzen. Schließlich iſt nur noch zu bemerken, daß das, was ſo in der griechiſchen Kirche ſich wie von ſelbſt durch das Herkommen und den Einfluß angeſehener Kirchenlehrer gebildet hatte, auch noch durch die Entſcheidung einer Synode geſetzlich feſtgeſtellt worden iſt, nämlich die Synode zu Laodicea um's Jahr 360. Sie verbietet in ihrem 59. Kanon das Vorleſen von nichtkanoniſchen Büchern, und gibt dann im 60. die kanoniſchen Bücher alten und neuen Teſtaments einzeln an, nennt unter den letztern die ſieben katholiſchen und übergeht die Apokalypſe. Die Spittler'ſchen Gründe gegen die Aechtheit dieſes 60. Kanon (vgl. Spittler, ſämmtl. Werke Bd. 8. S. 66) ſind nicht durchſchlagend; vergleiche die Beleuchtung von Bickell, Stud. und Kritiken 1830 III. Heft und Hefele, Conciliengeſch. Bd. I. S. 750. Uebrigens ſind dies ja nur die Beſchlüſſe einer Provinzialſynode, aber da ſie jedenfalls der zweiten Hälfte des 4. Jahrh. angehören, repräſentiren ſie uns im Allgemeinen wenigſtens die Anſicht der griechiſchen Kirche jener Zeit. So ſchließt ſich in der zweiten Hälfte des 4. Jahrh. der Schriftkanon in der griechiſchen Kirche im Weſentlichen ab.

Auch in der lateiniſchen Kirche gelangt der neuteſtamentliche Kanon mit dem Ende des 4. und Anfang des 5. Jahrh. zum Ziele ſeiner Feſtſtellung. Anfänglich wirkten zwar bei einzelnen Vätern der lateiniſchen Kirche auch die in der griechiſchen Kirche früher ausgeſprochenen Zweifel noch nach, wie bei Hilarius von Pictavium † 368, welcher die fünf angefochtenen katholiſchen Briefe nicht citirt. Wie weit die Bedenken gegen den 2. u. 3. Johannisbrief, 2. Brief Petri, Judä, die Hieronymus referirt, auch auf lateiniſche Väter zu beziehen ſind, läßt ſich nicht ſicher ausmachen. Jedenfalls aber führt Philaſtrius von Brixen († 387) haeres. 88. die katholiſchen Briefe ſchon als kanoniſch an und ebenſo Rufinus † 410 in ſeiner Expos. in Symb. apostol. Die Zweifel gegen den Hebräerbrief in der lat. Kirche berührt Philaſtrius haeres. 89 als noch vorhandene, und Hieronymus ſagt uns noch beſtimmter in Jos. 3, 6. latina consuetudo non recipit, in Matth. 26. multi latini dubitant, dann Epist. ad Dardan. ed. Vallarsi v. 1756 I. Bd. S. 971 und ſonſt. Von großer Bedeutung iſt nun aber die eigene Stellung des Hieronymus und ſofort die des Auguſtin zum Kanon. Hieronymus ſchien zwar durch ſeine ausgebreitete Gelehrſamkeit, durch ſeine umfaſſende Kenntniß der Literatur der griechiſchen Kirche, namentlich der exegetiſchen, in Stand geſetzt, die Frage vom Kanon wiſſenſchaftlich in's Auge zu

Digitized by Google

faſſen, um ſo mehr als es ihm auch nicht an eigenem Urtheil fehlte. Allein ſein ganzes Intereſſe und Streben war an ſich ſchon ein mehr gelehrtes auf das Vielwiſſen gehendes, als ein wiſſenſchaftliches auf ſelbſtändige Erforſchung der Wahrheit gerichtetes. Daran wurde er aber auch weiter gehindert durch ſeinen Mangel an Karakter und ſein beſchränktes und furchtſames Weſen, vermöge deſſen er der Ueberlieferung und der herrſchenden kirchlichen Meinung nicht entſchieden entgegen zu treten wagt und für die Erhaltung des Rufes ſeiner Rechtgläubigkeit ängſtlich bemüht iſt. So tritt er gewiſſermaßen als Vermittler zwiſchen der Anſicht und dem Brauche der griechiſchen und der lateiniſchen Kirche auf, den Abendländern die Zweifel der Griechen über die neuteſtamentlichen Antilegomenen vortragend, vgl. de viris illustribus cp. 1. 2. 4. 5. 9. Epist. ad Dardan.), und dagegen den Griechen die lateiniſche Anſicht empfehlend, wie von der Apokalypſe (Ep. ad Dardan.); er ſtellt ſich dabei ſcheinbar auf einen ganz ſelbſtändigen Standpunkt, indem er in dem genannten Briefe an den Dardanus hinſichtlich des Hebräerbriefs ſich nicht an die consuetudo latinorum, wie hinſichtlich der Apokalypſe nicht an den Brauch der Griechen binden zu wollen erklärt und dann ſchließt: nos utrumque suscipimus nequaquam hujus temporis consuetudinem sed veterum scriptorum auctoritatem sequentes, allein eine conſequente und feſte auf innerer und äußerer Kritik ruhende Ueberzeugung hat er ſich darum doch nicht gebildet, denn z. B bei'm Hebräerbrief ſchwankt er trotz ſeiner Zuverſichtlichkeit in der eben angeführten Stelle, und ſeines freilich ſchwachen Verſuches, die dissonantia stili sermonisque von den übrigen pauliniſchen Briefen aus einer hebräiſchen Urſchrift zu erklären, er ſchwankt fortan nicht etwa nur über die Perſon des Verfaſſers, ſondern auch die Zuläßigkeit in den Kanon. Die Bedenken gegen die angefochtenen katholiſchen Briefe führt er zwar an, aber ad Paulin. Ep. LIII. op. Vall. I. p. 180 nennt er die septem epistolas des Jakobus, Petrus, Johannes und Judas ohne Weiteres unter den kanoniſchen; denn was er de vir. illustr. cap. IV. vom Judasbrief ſagt: a plerisque rejicitur, tamen auctoritatem vetustate jam et usu meruit et inter sanctas scripturas computatur, das galt für ihn wohl bei allen dieſen Antilegomenen. Vor Hieronymus hat nun Auguſtin jedenfalls die Entſchiedenheit und Konſequenz voraus, aber auch nur die Entſchiedenheit und Konſequenz des Traditionsprinzips, das er vor allem geltend macht bei dieſer Frage, aber freilich auch nur ſo geltend macht, wie es mit ſeinem eigenen dogmatiſchen Intereſſe und Geſchmack zuſammentrifft. Contra Faustum lib. 33. cap. IX. ſagt er: si auctoritatem scripturarum omnibus praeferendam sequi vultis, eam sequamini, quae ab ipsius praesentiae Christi temporibus per dispensationes Apostolorum et certas ab eorum sedibus successiones episcoporum usque ad haec tempora toto orbo terrarum custodita, commendata, clarificata pervenit; dahin gehört auch richtig erklärt das viel citirte aber meiſt falſch gedeutete Dictum Auguſtin's contra epist. Manich. cap. 5.: si invenisses aliquem, qui evangelium nondum credit, quid faceres dicenti tibi: non credo; ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae auctoritas commoveret; nach dem ganzen Zuſammenhang will Auguſtin ſagen: man könne nicht an das Evangelium glauben, ohne die Ueberzeugung vom apoſtoliſchen Urſprung der neuteſtamentlichen Schriften, dieſe Ueberzeugung könne aber nicht vorhanden ſeyn ohne die auctoritas traditionis ecclesiae; ſo hat auch Melanchthon die Stelle gedeutet, cf. *Clausen*, Augustinus sacrae scripturae interpres p. 41. Was alſo die Kirche als apoſtoliſche Schriften überliefert hat, das müſſen auch wir als ſolche und als kanoniſch feſthalten. Nun ſcheint er zwar auf dieſe Ueberlieferung als ſolche eine gewiſſe Kritik anwenden zu wollen in der Stelle de doctrina christiana. II. cap. 8., wo er ſagt: in canonicis autem scripturis ecclesiarum catholicarum quamplurium auctoritatem sequatur (der divinarum scriptur. solertissimus indagator), inter quas sane illae sint, quae apostolicas sedes habere et epistolas accipere meruerunt. Tenebit igitur hunc modum in scripturis canonicis, ut eas, quae ab omnibus accipiuntur ecclesiis catholicis, praeponat eis, quas quaedam non accipiunt; in eis vero, quae non accipiuntur ab omnibus, praeponat eas, quas plures gravioresque accipiunt,

Digitized by Google

eis, quas pauciores minorisque auctoritatis ecclesiae tenent. Si autem alias invenerit a pluribus alias a gravioribus haberi, quanquam hoc facile invenire non possit, aequalis tamen auctoritatis eas habendas puto. Er hat dabei, was das N. T. betrifft, wohl den früheren Unterſchied der Homologumenen und Antilegomenen im Auge; aber auch abgeſehen davon, daß dieſe von ihm verlangte Kritik eigentlich keine hiſtoriſche Kritik der Schriften ſelbſt, ſondern nur eine Abwägung des Anſehens der verſchiedenen Kirchen iſt und der davon abhängig gemachten Geltung und Bedeutung der Schriften — macht er ſelbſt nicht einmal davon einen wirklichen Gebrauch weder in der Theorie, noch viel weniger in der Praxis; er citirt alle neuteſtamentlichen Antilegomenen ohne alle Bedenklichkeit als kanoniſche Schriften, er macht, ſoviel mir bekannt, keinen Unterſchied, ob er die Belegſtellen aus dieſen oder andern Schriften des N. T. nimmt. Nur beim Hebräerbrief berührt Auguſtin de peccator. meritis I, 27. die Zweifel, weil ſie weſentlich in der abendländiſchen Kirche vorhanden waren, und ſagt dann hier, wo es ihm taugt: magis me movet auctoritas ecclesiarum orientalium, quae hanc quoque in canonicis habent; ſein Schwanken, indem er den Brief bald als pauliniſch, bald als die Schrift eines andern citirt, bezog ſich gewiß nur auf den Verfaſſer, aber nicht auf die kanoniſche Dignität des Briefes. Im Uebrigen aber bekümmert er ſich um die dubia, wie ſie in der griechiſchen und ſelbſt auch in der lateiniſchen vorhanden waren, lediglich nicht; denn zuerſt iſt es doch nicht das Zeugniß der Kirche und Kirchen, was ihm über die kanoniſche Dignität entſcheidet, ſondern der Inhalt der Schriften, ſeine Ueberzeugung von ihrer Uebereinſtimmung mit dem katholiſchen Glauben, was man deutlich ſieht aus der merkwürdigen Aeußerung de praedest. sanctorum I, 27., wo Auguſtin den Vorwurf des Hilarius von Arelate über ein Zeugniß aus dem liber sapientiae als non canonicum, das er angewendet, zurückweiſt mit der Bemerkung „non debuit repudiari sententia libri sapientiae qui meruit in ecclesia Christi de gradu lectorum tam longa annositate recitari, et ab omnibus christianis, ab episcopis usque ad extremos laicos fideles, poenitentibus, catechumenis cum veneratione divinae auctoritatis audiri, cf. auch contra Gaudentium I, 38. de civ. Dei XVIII. cap. 36.; es bezieht ſich dies freilich mehr auf ſeine Anſicht vom altteſtamentlichen Kanon, wo er ohne alle geſchichtliche Gründe, mit Verleugnung der Praxis der Griechen nicht nur, ſondern auch der Anſichten bedeutender Lehrer der lateiniſchen Kirche die Apokryphen des A. T. für kanoniſch erklärt, weil ſie einmal in der öffentlichen Vorleſung angewendet wurden und weil ihm ihr Inhalt convenirte. Auguſtins Anſicht über den Kanon iſt nun aber um ſo wichtiger geworden, weil ſie durch ſeinen Einfluß und Namen auch zu kirchlicher Geltung gelangte. Die von Auguſtin geleitete Synode zu Hippo (393) beſtätigte beim N. T. alle 27 Bücher und fügt bei: ut de confirmando isto canone transmarina ecclesia consulatur. Der Verdacht gegen die Aechtheit der Akten, betreffend das Concil zu Hippo, wird, was wenigſtens das Hiehergehörige betrifft, aufgehoben dadurch, daß das Concil zu Carthago 397 faſt wörtlich dieſelbe Entſcheidung ausſpricht, nur daß das Concil zu Hippo nennt Pauli ap. ep. XIII. ejusdem una ad Hebraeos., das Concil zu Carthago ep. Pauli numero XIV. Die Beſtätigung von Rom aus erfolgte dann einige Jahre ſpäter durch den Biſchof Innocenz; dazu kam ſpäter noch ein dem römiſchen Biſchof Gelaſius zugeſchriebenes Dekret: de libris recipiendis et non recipiendis, vgl. die Zweifel gegen die Aechtheit bei Credner zur Geſchichte des Kanon S. 149 ff.; bemerkenswerth ſind die Varianten in den verſchiedenen codices, die auf noch fortdauernde Meinungsverſchiedenheit beim Hebräerbrief und johanneiſchen Briefen hindeuten. Hiemit war nun der Kanon des N. T. auch im Abendlande geſetzlich und faktiſch abgeſchloſſen. Die Meinung, welche manche katholiſche Gelehrte ausgeſprochen haben: es ſey damit nicht ein offizieller Offenbarungskanon, ſondern nur ein kirchlicher Vorleſungskanon aufgeſtellt worden, beruht auf einer unrichtigen Diſtinktion, indem eben bei Auguſtin ganz klar iſt, wie für ihn dieſer Unterſchied gerade ſich aufhebt; aus Schriften, die öffentlich in der Kirche vorgeleſen werden und werden dürfen, darf auch ein canonicum testimonium genommen werden, vgl. die oben

Digitized by Google

angeführte Stelle de praed. sanct. I. 27. Dies führt uns noch auf ein allgemeineres Urtheil über die Schließung des Kanons in der griechiſchen und lateiniſchen Kirche in ihrem Verhältniß zu einander. Die lateiniſche Kirche hat in der endlichen Schließung des Kanon der Bibel überhaupt ſich weniger kritiſch bewieſen als die griechiſche, indem ſie den altteſtamentlichen durch Aufnahme der Apokryphen erweiterte, und ſo in Beziehung auf ſie den frühern Unterſchied der ecclesiastica und canonica scripta aufhob, und auf das, was zur Erbauung zu dienen ſchien und durch den Gebrauch in der Kirche geheiligt war, ohne weiteres den Stempel der Kanonicität druckte, während offenbar die griechiſche Kirche wenigſtens in der Ausſchließung der altteſtamentlichen Apokryphen ſich ſtrenger an den Grundſatz hielt, nur das aufzunehmen in den Kanon, was ſeinen göttlichen Urſprung legitimiren könne, und den Gebrauch für die Lehre und Erbauung ſtrenger auseinanderhielt, obwohl ſie dann beim N. T. aus Veranlaſſung des Gebrauchs für die öffentlichen Vorleſungen, aber wohl auch aus einem gewiſſen Gefühle, daß die Antilegomenen ſich durch ihren Inhalt den kanoniſchen Schriften näher ſtellen und jedenfalls näher als die altteſtamentlichen Apokryphen, die Zweifel gegen die Antilegomenen überwand, vergl. Reuß, Geſch. der neuteſt. Literatur §. 325. Ein durch eine wohlbegründete hiſtoriſche und dogmatiſche Kritik ſicher geſtelltes Reſultat haben wir damit allerdings nicht, immerhin aber doch im Allgemeinen betrachtet das Reſultat »einer durch einen ziemlich richtigen Takt« geleiteten Wahl, das auf die Nachwelt jetzt unter der Aegide der kirchlichen Auctorität überging, der Zeit wartend, wo die freigewordene wiſſenſchaftliche Erkenntniß daſſelbe theils beſtätigen, theils berichtigen ſollte. Wie der ſo abgeſchloſſene Kanon von den einzelnen Landeskirchen aufgenommen und theilweiſe modifizirt wurde und wie ſich der Kanon bei den von der katholiſchen Kirche abgefallenen Sekten und einzelnen Häretikern geſtaltete, übergehen wir hier als für die Geſammtgeſchichte des Kanon und ſeiner Bildung weniger wichtig. Ehe wir nun weiter gehen in der Geſchichte des Kanon, könnte auch noch geredet werden von der Ordnung, in welcher in der alten Kirche die einzelnen neuteſtamentlichen Schriften innerhalb der Sammlung aufgeführt zu werden pflegen. In Beziehung auf das Spezielle dieſes Punktes müſſen wir auf die Einleitungen in's N. T. und die einzelnen Artikel der Real-Enc. über die neuteſtamentl. Schriften verweiſen und beſchränken uns auf wenige Bemerkungen. Bei den Evangelien, die am frühſten zuſammengeſchrieben wurden, beſtimmte ſich die Ordnung theils nach chronologiſchen Vorausſetzungen, wonach das Matthäusevangelium als das frühſte, das Johannesevangelium als das ſpäteſte galt, Markus ſofort vor Lukas geſchrieben ſeyn ſollte, wie Irenäus, Origenes, Hieronymus und Auguſtin behaupten. Nach der Rangordnung geſtellt erſcheinen aber auch das Matthäus- und Johannesevangelium vor dem Lukas- und Markusevangelium als Werken von Apoſtelſchülern, vgl. Hug, Einleitung. 2. Th. S. 1 ff. Die Apoſtelgeſchichte reihte ſich in der Regel an die Evangelien an als das letzte geſchichtliche Buch, erſcheint aber auch an andrer Stelle. Von den Briefen werden meiſt die katholiſchen, als die allgemeineren, vorangeſtellt, bei den Griechen, vgl. den 60. Kan. der Laodicenerſynode, Cyrillus von Jeruſalem, Athanaſius; die Lateiner dagegen Hieronymus, Auguſtin, Concil. Hippon. etc., ſtellen die pauliniſchen Briefe den katholiſchen voraus. Dem größten Wechſel unterworfen iſt die Stelle des Hebräerbriefs im Zuſammenhang mit den verſchiedenen Anſichten von ihm. Die Ordnung der einzelnen pauliniſchen Briefe iſt gleichfalls verſchieden; Marcion ſcheint ſie nach der ihm wahrſcheinlichen Zeitordnung zu ſtellen, ſpäter aber geſtaltete ſich die Reihenfolge nach der vorausgeſetzten Rangordnung der Gemeinden und Perſonen, denen die Briefe beſtimmt waren; aber auch hier blieb noch mancherlei Verſchiedenheit und Schwanken. Auch die Reihenfolge der katholiſchen Briefe iſt nicht immer die gleiche, der Judasbrief gewöhnlich zuletzt, Jakobus bei den Griechen vor den Petribriefen, bei den Lateinern umgekehrt; über die Benennung: katholiſche Briefe vgl. d. Art. katholiſche Briefe. Wenden wir uns nun zum weiteren Verlauf der Geſchichte des Kanon, ſo hat die Uebergangszeit zum Mittelalter von der zweiten Hälfte des ſechsten Jahrhunderts bis an's Ende

Digitized by Google

des XI., oder Anfang des XII. saec. ſchon vermöge ihres ganzen Karakters den kirchlichen Beſtand hinſichtlich des Kanon in der Hauptſache weder ändern wollen noch auch können. Zwar griffen nicht nur einzelne Lehrer wie Kosmas um 535, Junilius um 550, Iſidor von Sevilla † 636, Nicephorus von Conſtantinopel † 828 in ſeiner Stichometrie auf ältere Anſichten zurück oder führen wenigſtens die früheren Zweifel an, während Joh. v. Damaskus außer den 27 Büchern noch die apoſtoliſchen Kanones zum N. T. rechnet, ſondern ſogar auch Synoden wie die zu Aachen 789 gehen auf den laodiceniſchen Kanon zurück, die Apokryphen des A. T. und die Apokalypſe weglaſſend. Im Ganzen genommen jedoch wollten dieſe Abweichungen, was namentlich das N. T. betrifft, wenig bedeuten, ſofern ſie kaum auf einem wirklichen kritiſchen Intereſſe und eignen Urtheil beruhen; etwas mehr Gewicht hat dies beim A. T., ſofern das zurückgedrängte Bewußtſeyn vom Unterſchied der altteſtamentlichen Apokryphen von den andern altteſtamentlichen Schriften ſich immer wieder regte. Aber jedenfalls verlor ſich das praktiſche Moment aller ſolcher Fragen über den Kanon und auch das Intereſſe dafür immer mehr, je mehr nun im Mittelalter ſelbſt die Schrift und der Schriftgebrauch hinter die Tradition und ihre Auctorität zurücktraten in der kirchlichen Wiſſenſchaft wie im kirchlichen Leben, was ſich merkwürdig ausſpricht bei *Hugo a Sancto Victore* in der Eintheilung des N. T. in drei Klaſſen, die erſte die Evangelien enthaltend, die zweite die apoſtoliſchen Briefe, die Apokalypſe und Apoſtelgeſchichte, die dritte die Dekretalen oder Kanones und die Schriften der gelehrten und heiligen Väter, des Hieronymus, Auguſtin, Origenes, Beda und vieler anderer Rechtgläubigen, deren ſo unendlich viele ſind, daß man ſie nicht zählen kann, Didascal. lib. IV. cap. 2. Man kann nun freilich nicht ſagen: er ſtelle damit die dritte Klaſſe völlig den beiden andern gleich, aber was Hugo mit andern Scholaſtikern von den altteſtamentlichen Apokryphen ſagt: leguntur sed non scribuntur in canone, gilt auch hier; ſie werden in zweiter Linie doch auch als kanoniſch betrachtet, eine Unterſcheidung, die in der wirklichen Praxis der Wiſſenſchaft und Erbauung denn doch wieder ihre Bedeutung faſt ganz verliert.

Ein ganz neues Intereſſe gewann der Begriff des Kanon durch die Reformation, ſofern dieſe ihrem Prinzip nach darauf ruhte, in Sachen des chriſtlichen Glaubens und Lebens die göttliche Auktorität mit Ausſchließung jedweder menſchlichen als Norm an die Spitze zu ſtellen, eine Auktorität, die nur dem zugeſchrieben werden konnte, was als das reine Wort Gottes ſich erkennen ließ. Die Führer der Reformation haben demgemäß in ihren Schriften, und die beiden proteſtantiſchen Kirchen in ihren Symbolen ſich dahin ausgeſprochen, daß ſie die Norm und Regel des Glaubens nur in den prophetica und apostolica scripta Vet. et N. Testamenti finden, und dieſe als kanoniſch gelten laſſen. Form. Con. Epit. p. 570. Solida declar. p. 632; daſſelbe und ſchon früher die Reformirten Conf. helv. I. cp. 1, credimus SS. canonicas sive prophetarum et Apostolorum utriusque Testamenti ipsum verum esse verbum Dei — et in hac scr. sacr. habet ecclesia plenissime exposita quaecunque pertinent cum ad salvificam fidem tum ad vitam deo placentem recte informandam, conf. gall. 5, anglic. 6, belgica 7 etc. Nur einige reformirte Symbole geben auch ein namentliches Verzeichniß der zum Kanon zu rechnenden Bücher; gallic. art. 3, belgica 4, conf. anglic. art. 6. westmonariensis cap. 1, §. 2. In einzelnen Symbolen der reformirten Kirche iſt auch eine Begründung des Begriffs Kanon und Kanonicität, wenigſtens im Allgemeinen, verſucht, cf. conf. belgc. 5, gallic. 4. Dort heißt es: hosce libros solos pro canonicis recipimus non tam, quod ecclesia eos pro hujusmodi recipiat et approbet, quam inprimis quod spiritus sanctus in cordibus nostris testatur a deo profectos esse comprobationemque in se ipsis habeant conf. gall. 4: hosce libros agnoscimus esse canonicos, non tantum ex communi ecclesiae consensu, sed etiam multo magis ex testimonio et intrinseca Sp. sancti persuasione, quo suggerente edocemur illos ab aliis eclesiasticis libris discernere. Durch das non tam der belgica und der non tantum der gallicana ſoll natürlich der Kirche keine dogmatiſche Auktorität in dieſen Dingen zugeſchrieben werden, was die Scoticana ſogar für

Digitized by Google

blasphemiſch erklärt, §. 19., ſondern es iſt damit nur das geſchichtliche Zeugniß, im höchſten Fall auch ihr dogmatiſches Urtheil gemeint, was die in dieſem Punkt am beſtimmteſten ſich ausſprechende Conf. Westmonariensis beſtätigt, wenn ſie ſagt cap. 1, §. 4. und §. 5.: auctoritas scripturae sacrae propter quam ei debetur fides non ab ullius aut hominis aut ecclesiae pendet testimonio sed a solo ejus autore Deo, und: testimonium ecclesiae efficere quidem potest ut de sacra Scriptura quam honorifice sentiamus plena tamen persuasio et certitudo de ejus autoritate divina non aliunde nascitur quam ab interna operatione sp. sancti per verbum et cum verbo ipso in cordibus nostris testificantis. Die Conf. Anglicana art. 6. ſagt nun freilich: canonici libri de quorum auctoritate in ecclesia nunquam dubitatum est, und ganz ebenſo Brenz in der Conf. Wurtembergica, aber damit iſt doch keine Auktorität der Kirche und Tradition anerkannt, ſondern die Kanonicität als concessum vorausgeſetzt, über das mit den Katholiken zu ſtreiten iſt, ohne daß geſagt würde, worauf ſie ruhe. Im Ganzen genommen blieb man damit allerdings auf einem ähnlichen, wenn auch nicht demſelben Standpunkte ſtehen, wie die verlaſſene Kirche, namentlich die alte; hatte dieſe unläugbar die Kanonicität der einzelnen neuteſtamentlichen Schriften weit weniger auf den Grund geſchichtlicher Zeugniſſe über ihren apoſtoliſchen Urſprung hin anerkannt, als wegen ihres apoſtoliſchen Inhalts, wegen ihrer Uebereinſtimmung mit der Glaubensregel, und hatte ſie davon aus auch allmählig die Zweifel an den Antilegomenen überwunden, — ſo ſtellt ſich nun auch die proteſtantiſche Kirche, indem ſie das Zeugniß des h. Geiſtes vor allem geltend macht als Maßſtab der Kanonicität, auf einen ähnlichen dogmatiſchen Standpunkt, aber ſie gibt demſelben nun eine andere und die allein ſichere Grundlage, indem ſie die Auktorität der Kirche in dieſen Dingen zurückweist, und das Zeugniß des h. Geiſtes wieder an das Wort bindet, an dem es ſich legitimiren muß. Freilich volle wiſſenſchaftliche Sicherheit und Klarheit war mit dieſer Grundlage des Kanon und der Kanonicität noch nicht gewonnen, ſo lange nicht dieſer Maßſtab des innern Geiſteszeugniſſes der ſubjektiven Willkür dadurch entnommen wurde, daß er wirklich an der Schrift ſelbſt ſich wieder legitimirte, und einen objektiven Halt gewann, mit andern Worten durch die analogia fidei in der Anwendung auf die einzelnen Schriften auch ſeine objektive Beſtätigung fand, und ſo lange nicht andrerſeits zu dieſer innern Kritik auch eine äußere hiſtoriſche über den geſchichtlichen Urſprung dieſer Schriften hinzutrat, und der innere dogmatiſche Maßſtab für die Kanonicität mit der hiſtoriſchen Kritik in Verhältniß geſetzt wurde; das letztere um ſo mehr, da doch der Proteſtantismus ſeinem Prinzip nach auch von dem Grundſatze ausgehen muß, daß das Urſprüngliche und Aechtchriſtliche auch durch das Zeugniß der Geſchichte als ſolches ſich muß erweiſen laſſen. Fragen wir nun, wie weit durch die Männer der reformatoriſchen Zeit ſelbſt und die nachfolgenden orthodoxen Lehrer der proteſtantiſchen Kirche das, was wir ſoeben als Forderung vom Prinzip des Proteſtantismus aus bezeichnet haben, erkannt und geleiſtet worden, ſo zieht zuerſt die Art unſere Aufmerkſamkeit auf ſich, wie Luther in der Beſtimmung der kanoniſchen Dignität der neuteſtamentlichen Schriften verfährt. Luther ſtellt ſich vorzugsweiſe auf den dogmatiſchen Standpunkt, indem er die Kanonicität einer Schrift davon abhängig macht, ob ſie Chriſtum zeige, treibe oder nicht, oder mit der Grundlehre der Rechtfertigung allein durch den Glauben, mit dem, was nach Luther die Regel des Glaubens iſt, übereinſtimme. Die Hauptſtellen darüber ſind enthalten in ſeiner Vorrede zum N. T., Walch Bd. XIV, S. 105 und der Vorrede zum Jakobusbrief, ebenfalls Walch Bd. XIV, S. 148; dort ſagt Luther: du mußt recht urtheilen unter allen Büchern und den Unterſchied nehmen, welches die beſten ſind; denn nämlich iſt Johannis Evangelium und Pauli Epiſteln, ſonderlich die zu den Römern, und Peters erſte Epiſtel der rechte Kern und Mark unter allen Büchern — — Summa: Johannis Evangelium und ſeine erſte Epiſtel, Pauli Epiſteln, ſonderlich die zu den Römern, Galatern, Epheſern und Peters erſte Epiſtel, das ſind die Bücher, die dir Chriſtum zeigen und Alles lehren, das dir zu wiſſen noth und ſelig iſt, ob du ſchon kein ander Buch noch Lehre nimmer-

Digitized by Google

mehr ſeheſt noch höreſt; in der zweiten Stelle ſagt Luther: darinnen ſtimmen alle rechtſchaffenen Bücher überein, daß ſie alleſammt Chriſtum predigen und treiben; auch iſt das rechte Prüfſtein, alle Bücher zu tadeln, wenn man ſiehet, ob ſie Chriſtum treiben oder nicht, ſintemal alle Schrift Chriſtum zeiget; was Chriſtum nicht lehret, das iſt nicht apoſtoliſch, wenn es gleich Petrus und Paulus lehrete, wiederum was Chriſtum prediget, das iſt apoſtoliſch, wenn es gleich Judas, Hannas, Pilatus und Herodes thät. Von dieſem Grundſatze aus glaubt er den Hebräerbrief, Jakobusbrief, Brief Judä, Apokalypſe nicht unter die Hauptbücher rechnen zu können; er ſagt in der Vorrede des N. T.: Bisher haben wir die rechten gewiſſen Hauptbücher gehabt, dieſe vier nachfolgenden aber — eben die genannten — haben vor Zeiten ein ander Anſehen gehabt, — und ſtellt ſie demgemäß nun auch an's Ende des N. T. Seine ungünſtige Meinung über den Jakobusbrief äußert Luther ſchon in der 1519 erſchienenen Reſolution zu den Leipziger Theſen: stilus epistolae illius longe infra apostolicam majestatem; dann 1520 in der Schrift der captiv. babylonic: hanc epistolam non esse Apostoli Jacobi, nec apostolico spiritu dignam, multi valde probabiliter asserunt. Im Jahr 1522 ſpricht er ſich etwas milder aus, ſucht aber auch äußere kritiſche Gründe nebſt den dogmatiſchen auf, warum die Epiſtel nicht dem Apoſtel Jakobus angehören könne, — und ſchließt: darum kann ich ihn nicht unter die rechten Hauptbücher ſetzen, will aber damit Niemand wehren, daß er ihn ſetze und hebe, wie es ihm gebühret, denn viel guter Sprüche ſonſt darinnen ſind, Walch Thl. XIV, S. 148; dagegen im Jahr 1524 nennt er St. Jakobs Epiſtel eine recht ſtröherne Epiſtel, denn ſie doch keine evangel. Art an ihr hat, Walch Thl. 14, S. 105. Beim Hebräerbrief gleicht er den Anſtoß, den er an einem Theile des Inhalts nimmt, dem harten Knoten cp. VI, 10., der Buße Eſau's XII, 17., und die Anerkennung, daß er ſo viel Treffliches über das Prieſterthum Chriſti enthalte, dadurch mit einander aus, daß er ihn einem Apoſtelſchüler zuſchreibt, wofür er aber auch andere, als dogmatiſche Gründe geltend macht (z. B. cp. 2, v. 3.), Walch Thl. XIV, S. 146. Solche äußere Gründe führt er auch gegen den Brief Judä an Thl. XIV, S. 150, Thl. 9, S. 1336. In Beziehung auf die Apokalypſe will er zwar ſein Urtheil nicht als allgemein verbindlich hinſtellen, glaubt aber doch um des ſo ſchwer zu enträthſelnden, eigenthümlichen Inhaltes willen, und weil Chriſtus darin weder gelehret noch erkannt wird, das Buch nicht für apoſtoliſch halten zu können. Vorrede z. Apok. v. J. 1522, Walch XIV, S. 13., wogegen er in der Vorrede v. 1534, Thl. XIV, S. 154 und ſonſt ſich etwas milder ausdrückt. Etwas auffallend iſt, daß er 2 und 3 Johannis und 2 Petri zwar nicht unter den Hauptbüchern nennt, ſondern je nur die erſte auf den entſprechenden Apoſtel laufende Epiſtel, aber ſie nun doch nicht verwirft, wohl weil er ſich ſcheute, ſie von den erſten Briefen beider Apoſtel zu trennen (Tweſten, Dogmtk. 1. Bd. S. 443). Indem Luther die von ihm angefochtenen Schriften, wenn er ſie auch zuletzt ſtellt, doch immerhin in ſeine Ueberſetzung aufnimmt, will er ihnen noch ein gewiſſes Anſehen zweiten Ranges laſſen. Durch Luther's kühne dogmatiſche Kritik zunächſt beim Jakobusbrief wurde die beſondere Schrift Karlſtadt's de canon. scripturis Vit. 1520 hervorgerufen, die zwar das Verdienſt hat, zuerſt dieſe Frage zum Gegenſtand einer beſondern Unterſuchung gemacht und insbeſondere den Begriff der Kanonicität beſtimmter auf die einzelnen bibliſchen Bücher angewendet zu haben, im Uebrigen aber die Sache nicht ſehr erheblich gefördert hat, weil das Verfahren dabei ein ziemlich prinziploſes und wenig conſequentes war. An Luther tadelt er die ſubjektive Willkür, mit welcher er über neuteſtamentliche Schriften urtheile: demiror — Jacobi epistolam displicuisse, quae nil sententiarum usquam habet, quod non possit canonicis litteris communiri. Si fas est vel parvum vel magnum facere quod placet, futurum tandem erit, dignitates et auctoritates librorum a nostra pendere facultate (vgl. Credner z. Geſch. d. Kanon p. 360 und Jäger, Andreas Bodenſtein von Carlſtadt, S. 96 ff.); er fürchtet von ſolchen Grundſätzen die Zertrümmerung des überlieferten Kanon, den man zu erhalten die Pflicht habe: aliter sentire de receptis litteris non queo, nisi quod nos ad sui custodiam urgeant. Er will

Digitized by Google

das Urtheil über die Kanonicität bibliſcher Schriften ganz unabhängig machen von der Frage nach der Form und Inhalt, insbeſondere dem dogmatiſchen Karakter der Schriften, und als Norm der Entſcheidung nur das Urtheil der alten Kirche gelten laſſen (vgl. Jäger S. 98 ff.), ohne daß er jedoch dieſe Norm irgendwie näher begründet und begrenzt. Im Weſentlichen iſt es der Kanon des Hieronymus, auf den er ſich zurückzieht im Gegenſatz zu dem des Auguſtin, den er eifrig bekämpft, aber er bleibt ſich nicht einmal in dieſer ſeiner Anſicht vom Kanon und der Anwendung ſeiner Grundſätze im Einzelnen gleich, wie das ſeinem deſultoriſchen und unſteten Weſen ganz entſpricht. Indem er auf dieſe Weiſe die Feſtigkeit des Kanon zu erhalten ſtrebt gegen die dogmatiſche Kritik Luther's, ſtumpft er dieſe ab durch eine Verläugnung der Unterſchiede in der Schrift, die ihn auch an die Grenzen der Verläugnung des rein evangeliſchen Standpunkts führt. Gleichwohl ſtatuirt er nun einen Rangunterſchied unter den bibliſchen in specie neuteſtamentlichen Schriften, und wenn er die Unſicherheit des Verfaſſers nicht gelten laſſen will als Beweis gegen die Kanonicität, ſo iſt das doch ein Moment für ihn, die betreffende Schrift in eine niedere Klaſſe innerhalb des Kanon zu ſetzen. Aber er unterſcheidet nun doch auch die bibliſchen Schriften nach innern Merkmalen; in die erſte Klaſſe gehören die Evangelien als totius veritatis divinae clarissima lumina, ſie ſind summae dignitatis; die zweite Klaſſe, libri secundae dignitatis bilden die apoſtoliſchen Schriften aus dem bezeichnenden Grunde: oportet enim servos dominis obsequi, atque sicut spiritus apostoli in carne non fuit par Domino, ita quoque pectus Paulinum sub litteris non habet auctoritatis tantundem, quantum habet Christus, die dritte Klaſſe die Antilegomena des N. T.; hier nun wird nur die Unſicherheit des Verfaſſers als Grund angegeben (vgl. über das Einzelne die Nachweiſungen bei Jäger). Noch merkwürdiger iſt aber, wie Karlſtadt unter den Beſtandtheilen der kanoniſchen Schriften ſelbſt einen Unterſchied hinſichtlich der dogmatiſchen Auktorität zu machen geneigt iſt, wenn er ſagt: si vacasset cursum per Biblia fecissem atque indicassem voces Dei verbave quae Deus dominus locutus est, eaque esse summae majestatis atque ad ea referenda universa. Das iſt nun eben auch wieder ein dogmatiſcher Maßſtab, wie Luther einen aufſtellte, nur freilich geht Karlſtadt von dem mehr formalen Geſichtspunkt verſchiedener Stufen der Auctorität der in der Schrift Sprechenden aus, Luther aber von dem Materiellen des dogmatiſchen Inhalts und ſeinem Verhältniß zu dem, was er als Regel des Glaubens betrachtet. Die Zweifel, welche Luther wieder angeregt hatte gegen die genannten neuteſtamentlichen Schriften, fanden trotz des Proteſtes von Karlſtadt unter den Lutheranern auch noch ferner Anklang, wie bei Melanchthon, in den Magdeburger Centurien, Flacius in der Clav. Sacr. Scr. (er redet von 7 libri dubii im N. Teſtament. Beſonders aber iſt es Chemnitz, welcher im Gegenſatz zu den tridentiniſchen Feſtſetzungen über den Kanon dieſen Punkt ſchärfer in's Auge faßt. Wie Chemnitz im Examen Conc. Trident. den Unterſchied der kanoniſchen Schriften von den Apokryphen im A. T. ſtreng feſthält, ſo will er nun auch nicht alle neuteſtamentliche ohne weiteres wie das Tridentiner Concil als kanoniſch gelten laſſen, und führt daher aus dem chriſtlichen Alterthum alle dubia in Beziehung auf die neuteſtamentlichen Antilegomenen auf ut, wie er im Abſchnitt de canon. scriptura ſagt, non tantum notus sit Catalogus Scriptor. N. T., quae non habent satis certa, firma et consentientia auctoritatis suae testimonia, sed ut praecipue notari possent rationes, quare de illis dubitatum fuerit, und zeigt weiter, wie unberechtigt das Tridentiner Concil geweſen, durch einen bloßen Machtſpruch ohne Beweiſe aus dem Alterthum aus Zweifelhaftem ein Gewiſſes zu machen; pendet enim tota haec disputatio a certis firmis et consentientibus primae et veteris ecclesiae testificationibus; quae ubi desunt, sequens ecclesia sicut non potest ex falsis facere vera, ita nec ex dubiis potest certa facere sine manifestis et firmis documentis. Die Zweifel beſtehen alſo noch zu Recht; darum ſollen aber dieſe Schriften nicht abjiciendi et damnandi ſeyn; die als kanoniſch anerkannten und anzuerkennenden müſſen die regula fidei geben, und aus den andern — nullum dogma exponi debet ex illis, quod non habet certa testimonia in canonicis, was ſie

Digitized by Google

ſagen iſt zu verſtehen juxta analogiam eorum, quae manifeste traduntur in libris canonicis; hanc esse vetustatis sententiam, nullum est dubium. Damit bezeichnet er dieſe Schriften als deuterokanoniſch und rechnet dahin die Antilegomenen des Euſebius, insbeſondere auch die Apokalypſe. Mit Chemnitz ſtimmt noch überein Aegid. Hunnius in ſeiner disput. de script. Thes. 119 seq., noch mehr Oſiander, Hafenreffer; ſie nennen dieſe Schriften apocryphi, und reſerviren gewöhnlich dabei, daß ſie doch größeres Anſehen haben, als die Apokryphen des Alten Teſtamentes, cf. *Gerhard Cotta*, Exeges. uber. Tom. II, p. 184 seq; aber dieſe Anſchauung hat ſich bald genug verloren. Ehe wir dies in's Auge faſſen, werfen wir zuvor noch einen Blick auf die Anſichten der reformirten Lehrer. Die reformirten Symbole, welche ein namentliches Verzeichniß der kanoniſchen Schriften des N. T. geben, begreifen darunter auch die Antilegomenen des N. T., ſie damit unmittelbar dem Zweifel entziehend; aber Oekolampad hatte noch geſagt: in Nov. Test. IV. Evangelia cum Actis apost. XIV ep. Pauli et VII Cath. una cum apocalypsi recipimus; tametsi apocalypsin cum ep. Jacobi et Judae et ultima Petri et duabus posterioribus Joannis non cum ceteris conferamus. Zwingli erklärt auf der Berner Disputation opera (Schul. et Schulthess), II, 1. 169. die Apokalypſe für kein bibliſch Buch, den Hebräerbrief aber für kanoniſch, auch wenn Paulus nicht der Verfaſſer wäre, denn er ſey von den Rechtgläubigen allweg durch den Geiſt erkannt (vgl. Zwingli v. Sigwart p. 47). Calvin dagegen findet am Jakobusbrief und Judäbrief nichts auszuſetzen, betrachtet zwar den Paulus nicht als Verfaſſer des Hebräerbriefs, den zweiten Brief Petri als wahrſcheinlich nicht petriniſch, will aber ausdrücklich ihrer kanoniſchen Dignität nichts derogiren und citirt die Apokalypſe als kanoniſch; ſo läßt es ſich begreifen, wie die von ſeinem Geiſt abhängigen Bekenntniſſe, die ein Verzeichniß der neuteſtamentlichen kanoniſchen Schriften aufſtellen, die Antilegomena ohne weiteres aufnehmen. Auch andere reformirte Theologen wie Beza urtheilen in derſelben Weiſe, vgl. auch die Calviniani, die Gerhard anführt l. cit. p. 185. 186. Die Reformirten ſind ſo vorangegangen in der Gleichſtellung der Antilegomenen des N. T. mit den Homologumenen hinſichtlich der kanoniſchen Dignität; und die ſpäteren orthodoxen lutheriſchen Theologen ſind nachgefolgt und haben die frühere Anſicht von den Antilegomenen beſeitigt. Gerhard verweiſt l. cit. auf Menzer und Schröder, welche bereits dieſe Umwendung verrathen; Menzer: Novi testamenti eccles. libri in nostris ecclesiis *fere* eandem obtinent cum scripturis canonicis auctoritatem und Schröder: sunt quidam libri N. T. nomine apocryphorum a nonnullis notati, sed ratione fere nulla alia, quam quod de ipsis dubitatum fuit, non utrum ex afflatu spir. sancti conscripti, sed utrum ab apostolis, quibus inscribuntur, in lucem proditi sint, beide ſtellen den Grundſatz auf: ut liber pro canonico habeatur, non requiritur necessario ut constet de auctore secundario seu scriptore, satis est si constet de primo auctore spir. sancto; ſie heben damit den Unterſchied hinſichtlich der kanoniſchen Dignität ſelbſt auf. Dieſer Anſicht ſchließt ſich auch Gerhard an mit ſeiner Unterſcheidung der libri canon. N. T. primi et secundi ordinis und ebenſo Quenſtädt mit ſeiner Unterſcheidung von proto und deutero-canonici libri, und ſo bleibt es fortan; der Widerſpruch Baier's in ſeinem Comp. theol. positiv. cap. II, §. 38, nota c bezieht ſich nur auf das Geſchichtliche, während er in Beziehung auf die kanoniſche Dignität dieſer Antilegomenen beiſtimmend ſagt: hodie lis nulla superest. So iſt es begreiflich, daß Hollaz zuletzt die Unterſcheidung von proto- und deutero-kanoniſch für unnöthig erklärt, cum hodie evangelici doctores omnes deuterocanonicis libris divinam auctoritatem assignent. Bei den reformirten Dogmatikern findet ſich nicht einmal die Diſtinktion, welche die Lutheraner machen, und Wolleb ſagt geradezu: quaestio, an script. sacrae sint Dei verbum, homine christiano est indigna. Schweizer, ref. Dogm. I. S. 216. War nun auch auf dieſe Weiſe das urſprüngliche kritiſche Bewußtſeyn eingeſchlummert, ſo iſt doch nicht zu überſehen, daß der Grundſatz, es komme nicht auf den menſchlichen, ſondern den göttlichen Autor an, doch auch bei der Beſtimmung des Kanon und der Kanonicität eine relative Berechtigung hat, wenn gleich die andere Seite, daß

Digitized by Google

auch der menſchliche Autor in Betracht komme, nicht außer Acht gelaſſen werden darf. Daß nun in dieſer Beziehung allerdings die Begründung der Lehre vom Kanon eine mangelhafte bei den Vätern des Proteſtantismus geblieben, wird ſich zeigen, indem wir noch kurz erörtern, worauf das kanoniſche Anſehen einer Schrift nach der Anſicht der Proteſtanten ſich ſtützt. Die kanoniſche Auktorität d. heil. Schrift überhaupt beruht objektiv darauf, daß ſie vom h. Geiſt eingegeben iſt, und ſubjectiv auf dem Zeugniß des h. Geiſtes, indem alle innern und äußern Kriterien nur fidem humanam, nicht divinam begründen. Dies ſtellten die Proteſtanten gegenüber der katholiſchen Anſicht, wornach das Anſehen der Schrift abhängt vom Anſehen der Kirche und ihrer dogmatiſchen Auktorität, wie Baier ſagt: testimonium ecclesiae non dignitatem largitur canonicis aut normativis libris scripturae sacrae, ſie, die Kirche, kann nicht movere ad assensum fidei divinae sua virtute, ſie kann nur hinweiſen und hinführen auf die Schrift, ſie hat ministeriale indicium, nicht magisteriale judicium iſt ansa credendi non causa, medium *per* quod non *propter* quod von der Kirche, und zwar die primitiva ecclesia hat, wie Chemnitz im Exam. Conc. Tridentini bemerkt, auctoritatem *ut a teste*, cujus tempore scripta illa edita et approbata fuerunt. Uebrigens iſt zu beachten, wie Chemnitz ausdrücklich bemerkt: die primitiva ecclesia habe nicht nur nach geſchichtlichen Zeugniſſen gewußt, welche Schriften von Apoſteln und apoſtoliſchen Männern als inſpirirte herrühren, ſondern auch aus der Lehre darüber urtheilen können: poterat judicare illa, quae scripta erant, esse illam ipsam doctrinam, quam apostoli viva voce tradebant; von der primitiva ecclesia hat dann die sequens das Zeugniß übernommen als custos testificationis primitivae ecclesiae, vgl. ähnliche Aeußerungen der Reformirten, Schweizer, ref. Dogm. 1. Bd., 206 ff.

Bei dieſem Gewicht, das auf die Zeugenſchaft und das Urtheil der Urkirche gelegt wird, iſt keineswegs ihre Unfehlbarkeit vorausgeſetzt, ſo daß wir uns darauf geradezu verlaſſen könnten und dürften, ſondern nur die äußere und innere Befähigung, die uns geneigt machen kann, ihrem Zeugniß menſchlichen Glauben zu ſchenken, wenn nun auch noch, wie Gerhard ſagt, internum sp. sancti testimonium accedere muß, um die volle Gewißheit zu verſchaffen. Wenn ſoweit die Sache noch einfach erſcheinen kann, wird ſie allerdings etwas ſchwieriger, ſobald es ſich um Anwendung im Einzelnen handelt. Man hat nämlich gefragt, ob die Meinung der alten lutheriſchen Dogmatiker die ſey, daß, wie jeder Einzelne zur fides divina an die Offenbarung Gottes in Chriſto nur durch das testim. sp. sancti gelangt, ſo auch der Einzelne durch das testim. sp. sancti von der Göttlichkeit jedes einzelnen Buches der heiligen Schrift könne überzeugt werden; dagegen könne das ſprechen, daß die meiſten kirchlichen Dogmatiker von dem testimon. sp. sancti nur ſprechen, wo ſie nach dem Grunde der göttlichen Gewißheit der Auctorität der heil. Schrift fragen. Auch Chemnitz erwähne beim Einzelnen das testim. sp. sancti nicht, ſondern verweiſe, um die Kanonicität der einzelnen Bücher zu erweiſen, allein auf das Zeugniß der älteſten Kirche, — und ebenſo machen die orthodoxen Dogmatiker die Frage über die Kanonicität der einzelnen Bücher immer nur auf Grund der hiſtoriſchen Zeugniſſe ab. Das Wahrſcheinlichſte ſcheine daher, anzunehmen, daß unſern Dogmatikern die Frage, ob für die Kanonicität eines einzelnen Buches der gleiche Beweis zu führen ſey, wie für die göttliche Auctorität der Schrift überhaupt, noch gar nicht zu klarem Bewußtſeyn gekommen (ſ. Schmid, lutheriſche Dogmatik, 3. Aufl. S. 59). Dieſe Frage müßte ſich aber noch etwas genauer beantworten laſſen. Chemnitz geht allerdings bei der Unterſuchung der Kanonicität der einzelnen Bücher zunächſt auf das Zeugniß der älteſten Kirche zurück, aber er ſetzt nun offenbar auch voraus, daß die zweifelhaften und widerſprochenen Schriften des N. T. ſolche waren, weil ihre Verfaſſer nicht in derſelben Weiſe, wie die Verfaſſer der ächten apoſtoliſchen Schriften, inſpirirt waren; ſonſt hätte er ihnen das gleiche kanoniſche Anſehen zuſchreiben müſſen, was er nicht thut. Auf das Zeugniß des heiligen Geiſtes geht aber Chemnitz überhaupt hier nicht ein, auch nicht für die Begründung des kanoniſchen Anſehens der Schrift überhaupt, weil es für

Digitized by Google

ihn von Werth iſt, zu zeigen, daß der Proteſtantismus das Zeugniß der Geſchichte für ſich habe, und als die Fortſetzung der wahren Urkirche ſich erweiſe. Die ſpäteren Dogmatiker, welche die Frage vom Kanon und Kanonicität ſyſtematiſch erörtern, ſtellen zuerſt die Lehre von der kanoniſchen Dignität der Schrift im Allgemeinen feſt, aber ſie unterſuchen nun auch weiter die Kanonicität der einzelnen Schriften und ſtellen die Regeln dafür auf: welche Bücher die theopneuſten und darum die kanoniſchen ſind; und dieſe Regeln für die Beſtimmung der Kanonicität der einzelnen Bücher ſind nun das Teſtimonium der Kirche, wozu kommen müſſen interna χριτήρια et ipsius spiritus sancti testimonium, cf. *Gerhard*, loc. theolog. lib. 1. cap. 1. §. 13. cap. 20. §. 30.; ja Quenſtädt ſagt nun noch viel beſtimmter I. S. 136, Systema, Leipz. 1715: distinctae sunt quaestiones, an Evangelium Matthaei sit canonicum et an Evang. Matthaei sit a Matthaeo conscriptum; prius pertinet ad fidem salvificam, posterius ad cognitionem historicam; sive enim Philippus, sive Bartholomaeus illud conscripserit Evangelium, quod sub Matthaei nomine legitur, nihil facit ad fidem salvificam; ecclesia primitiva vero de autore alicujus libri canonici testari potest, quia vidit sacrarum scripturarum autographa. Quod vero Evangelium Matthaei et Lucae sint scripta canonica, non vero evangelium, quod sub Thomae vel Bartholomaei nomine circumfertur, illud sola ecclesiae testificatio persuadere nequit, sed necesse est, ut accedat internum sp. sancti testimonium; es wird alſo hier das testim. sp. sancti auch für die einzelne Schrift geltend gemacht. Nun iſt freilich wahr, daß Gerhard, wenn er in der exegesis die einzelnen kanoniſchen Bücher des N. T. durchgeht, ſich nicht auf das Zeugniß des heiligen Geiſtes beruft, indem er hier nur die Frage nach dem menſchlichen Verfaſſer unterſucht, von dem ja die Kanonicität nach ihm nicht abhängt; es liegt ihm nun bei den Antilegomenen allerdings daran, die vorhandenen Bedenken gegen den menſchlichen Verfaſſer, wie er traditionell vorausgeſetzt wird, aus äußeren und inneren Gründen zu widerlegen, wie er beim Brief Jakobi und Judä zu zeigen ſucht, daß ſie nichts eines Apoſtels Unwürdiges lehren, und andeutet, daß der Hebräerbrif trotz der aufgeworfenen Bedenken et canonicam et apostolicam esse. — Gerhard ſetzte nun ganz gewiß voraus, daß man von jeder dieſer einzelnen auch der angezweifelten Schriften durch das testim. sp. sancti gewiß werden könne, daß ſie Gottes Wort enthalte und ſomit kanoniſche Geltung mit Recht habe, aber führt es nicht im Einzelnen an, weil er fühlt, wenn auch vielleicht nicht klar erkennt, daß das kein den andern und äußern Argumenten coordinirtes einzelnes Argument ſeyn kann, ſondern nur zu Geltung kommen kann, indem die einzelne Schrift im Complexe der andern geleſen wird, und mit ihnen ſich vereinigt zu dem widerſpruchsloſen Geſammteindruck der Göttlichkeit, darin liegt nun aber freilich ein Mangel der Erörterungen der Väter unſrer Kirche, daß ſie jenes Allgemeine eines testimon. sp. sancti für die Göttlichkeit der Schrift, und die daraus fließende Kanonicität nicht auch beſtimmter in's Verhältniß ſetzen zu der einzelnen neuteſtamentlichen Schrift, und ſo am Einzelnen jene Ueberzeugung des Glaubens auch zur wiſſenſchaftlich vermittelten objektiven Erkenntniß erheben. Der an der Schrift im Allgemeinen erzeugte religiöſe Glaube weiß, was er glaubt und weiß auch innerlich, daß das, was er glaubt, göttliche Wahrheit iſt, und daß die Schrift, durch die er zu Stande gekommen, Gottes Wort iſt; nun muß er mit ſeinem Inhalt die einzelnen Schriften vergleichen, oder er beurtheilt ſie nach der Analogie des Glaubens und weiſt ihnen davon aus ihre Stellung im Kanon an. Dieſen Weg hat Luther eingeſchlagen; mag man auch die Art der Anwendung nicht billigen, ſo kann man das Prinzip doch nicht verwerfen, wie Twesten, Dogm. 1. B. S. 453 ganz richtig vom Standpunkt des Proteſtantismus aus bemerkt. Man kann allerdings ſagen: durch die Aufſtellung der analogia fidei und die Bildung des dogmatiſchen Syſtems aus allen neuteſtamentlichen Schriften ſey faktiſch das in Anſpruch genommene testim. sp. sancti, welches den Schild der Kanonicität über alle einzelnen Schriften hinhält, gerechtfertigt; immerhin aber hätte das auch geſchehen ſollen in Beziehung auf die einzelnen Schriften als ſolche; das geſchah aber nicht, weil die analogia fidei zu raſch dogmatiſirt wurde (vgl. meinen Art. bibl. Hermeneu-

Digitized by Google

tik), und geſchah nicht, weil die geſchichtliche Anſchauung von der Bibel in specie dem N. T. nicht genügend zur dogmatiſchen in's Verhältniß geſetzt wird. Es iſt ſchon bemerkt worden, daß der Grundſatz: es komme nicht auf den menſchlichen, ſondern auf den göttlichen Autor an, wenn es die Kanonicität gilt, ſein relatives Recht hat, und es iſt damit der hiſtoriſchen Kritik eine freie Bahn geöffnet, daher Schleiermacher ſagen kann: »die Authentie der Schrift beſteht nicht darin, daß jedes Buch von der Perſon herrühre, der es beigelegt wird, ſondern darin, daß in den von der Kirche überlieferten Kanon nicht Beſtandtheile aufgenommen wurden, welche einer häretiſchen oder apokryphiſchen Richtung angehören. Die kritiſchen Fragen müſſen der größten Freiheit und ſtrengſten Gewiſſenhaftigkeit anvertraut werden.« So gleichgültig iſt aber darum doch die Frage nach dem auctor secundarius nicht, wie es dem erſten Anblick nach die Meinung der orthodoxen proteſtantiſchen Lehrer zu ſeyn ſcheint; denn kanoniſch, inſpirirt und apoſtoliſch ſind ja doch Wechſelbegriffe, und die Inſpiration reicht nach der Vorausſetzung der Proteſtanten nicht über eine beſtimmte Zeit, eben die der Apoſtel, und über einen beſtimmten Kreis hinaus, der eben nur von Apoſteln und apoſtoliſchen Männern ausgefüllt wird, und Gerhard iſt in concreto ſo wenig gleichgültig, wer die neuteſtamentlichen Schriften verfaßt habe, daß er ſogar um jeden Preis den pauliniſchen Urſprung des Hebräerbriefes zu retten ſucht; und daß dieſe hiſtoriſche Frage in der That für die Begründung des Kanon und der Kanonicität eine weſentliche Bedeutung hat, erhellt daraus, daß das dogmatiſche Urtheil über eine Schrift an dem hiſtoriſchen über ihren Urſprung eine die ſubjektive Willkür zügelnde Schranke, nicht nur ſeine Beſtätigung finden muß, was ſich am klarſten an dem Schickſale der Apokalypſe zeigt; das dogmatiſche Urtheil wollte ſie immer wieder aus dem Kanon drängen, aber das unbefangene hiſtoriſche Urtheil, das in ihr eine der beſtbezeugten Schriften erkennt, muß ſie gegen die dogmatiſche Willkür ſicher ſtellen. Die wiſſenſchaftliche Rechtfertigung des Kanon und der Kanonicität einzelner Schriften iſt nicht vollendet, wenn nicht auch geſchichtlich nachgewieſen wird, daß, wir wollen es möglichſt weit ausdrücken, dieſe Schriften der ſchöpferiſchen Urzeit des Chriſtenthums angehören, und ſo ſchon auch vermöge ihrer menſchlichen Entſtehung die dogmatiſche Vorausſetzung nicht aufheben, ſondern beſtätigen, und zugleich auch auf ein richtiges Maß zurückführen. Wie wir an einen hiſtoriſchen Chriſtus glauben, nicht an einen idealen, ſo hat es uns Werth zu wiſſen, daß die neuteſtamentlichen Schriften uns eine hiſtoriſche Kunde von dem, was Chriſtus geredet und gethan, ſowie von dem, was ſeine Apoſtel gelehrt und gethan haben, geben, und uns auch ſchon vermöge ihrer geſchichtlichen Beſchaffenheit geben können. Das Verhältniß nun dieſer hiſtoriſchen Kritik der neuteſtamentlichen Schriften zur dogmatiſchen Beſtimmung ihrer Kanonicität iſt noch unvollſtändig bei den orthodoxen Lehrern der proteſtantiſchen Kirche durchgeführt; iſt ja ſogar die hiſtoriſche Kritik ſelbſt, die geübt wird, noch eine ziemlich unvollkommene, indem ſie von einem noch zu zuverſichtlichen Vertrauen auf die Tradition und das Zeugniß der alten Kirche ausgeht. Iſt demnach das, was wir oben als Forderung erkannten vom Prinzip des Proteſtantismus aus, nicht vollſtändig geleiſtet und noch kein feſtes wiſſenſchaftlich vermitteltes Reſultat gewonnen, ſo dürfen wir doch billigerweiſe nicht verkennen, wie die Elemente dazu vorhanden ſind, und der Anfang gemacht iſt. Man mag es ferner mit Reuß (Geſch. d. neuteſt. Lit. §. 335) anerkennen, »daß die ſämmtlichen ſymboliſchen Bücher der Lutheraner ſowie die der Reformirten außer den niederländiſchen, franzöſiſchen und engliſchen die Frage von der Kanonicität der einzelnen Schriften unentſchieden ließen und mit de Wette es tadeln, daß in den franzöſiſchen, niederländiſchen und engliſchen Bekenntniſſen durch Aufſtellung von Verzeichniſſen die Kanonicität der einzelnen bibliſchen Bücher als Glaubensartikel feſtgeſtellt worden, ja man könnte darin auch einen gewiſſen prinzipiellen Unterſchied finden, aber auf der andern Seite noch darüber ſtreiten, ob darin dogmatiſirende Strenge auf der einen und »weiſe Vorſicht« auf der andern Seite zu erkennen ſey; jedenfalls aber liegt das Recht und die Pflicht der Fortbildung der Lehre vom Kanon auf proteſtantiſchem Standpunkt tiefer in ſeinem Prinzip. Indem wir uns jetzt weiter wenden

Digitized by Google

zum Katholicismus, können wir uns in Beziehung auf unſre Frage ganz kurz faſſen. Der tridentiniſche Katholizismus beſtätigt einfach den auguſtin-carthaginenſiſchen Kanon, ſchlägt mit ſeiner Entſcheidung sessio IV. 8., indem er alle einzelnen neuteſtamentlichen Schriften, auch die früheren Antilegomenen namentlich aufführt, alle auch jetzt noch nicht in der katholiſchen Kirche ganz verſtummten Bedenken nieder, und drückt darauf den Stempel einer ökumeniſchen Kirchenverſammlung, der bisher noch gefehlt hatte. Von da ab konnte daher von einem ernſtlichen Zweifel in Beziehung auf den neuteſtamentlichen Kanon nicht mehr die Rede ſeyn, — und kritiſche Unterſuchungen können nur die Bedeutung und den Werth haben, das zu beſtätigen, was die Kirche vermöge ihrer Auctorität ausgeſprochen hat, ſind aber an ſich nicht nothwendig, vgl. *Bellarmin*, Controvers. lib. IV. de verbo divino. Die tridentiniſchen Dekrete haben ſofort auch ihre Rückwirkung auf die griechiſche Kirche geäußert in der Kanoniſirung der altteſtamentlichen Apokryphen, vergl. den vorigen Art.; in Beziehung auf das N. T. bleiben aber auch Cyrillus Lucaris und Metrophanes ganz bei der vollen Anerkennung der Antilegomenen als kanoniſch, *Kimmel*, libr. symb. eccles. oriental. p. 42 und Appendix p. 106. Die Synode zu Jeruſalem 1672 ging davon natürlich noch weniger ab und Leo Allatius (geſt. 1669) de libr. eccl. graecae führt zwar an, daß früher über die Antilegomenen des N. T. Zweifel vorhanden geweſen ſeyen, aber die Wahrheit habe geſiegt, und es herrſche nun bei den Griechen die Ueberzeugung: ep. catholicas et Apocalypsin ipsam et veram et genuinam esse scripturam. Unter den kleineren proteſtantiſchen Parteien haben nur die Arminianer und Socinianer die Zweifel über die Antilegomenen fortgeſetzt; doch hält Hugo Grotius die Apokalypſe als johanneiſch feſt; der dogmatiſche Begriff vom Kanon wurde ohnedies bei ihnen, namentlich den Socinianern ſchwankend, weil der Begriff der Inſpiration zurückgedrängt wird, und die Vernunft in ein andres Verhältniß zur Schrift geſtellt wird. Schließlich noch ein Wort über die Anſicht der Neuen Kirche der Swedenborgianer über den neuteſtamentlichen Kanon. Sie erklärt im N. T. nur die vier Evangelien und die Apokalypſe für inſpirirt und damit kanoniſch, und ſtellt daher die übrigen in einen zweiten Rang zurück, wie ſie auch im inſpirirten Worte wieder Stufen annimmt, wo der Herr ſelbſt, ein Engel ꝛc., redet. Kritiſche Unterſuchungen haben für ſie eigentlich keinen Werth, ſofern es in allewege nicht auf den menſchlichen, ſondern den göttlichen Urſprung der Schrift ankomme, vgl. Katechismus der Neuen Kirche v. J. 1828, deutſch von Tafel 1830, und, *Swedenborg*, vera religio christiana.

Hiemit beſchließen wir unſere Erörterung, ſofern nun in der weiteren Geſchichte keine Fixirung oder Weiterbildung des Kanon als Norm des Glaubens und der Lehre für eine Kirchengemeinſchaft mehr Statt findet, ſondern nur eine hiſtoriſche und dogmatiſche Kritik des beſtehenden Kanon in der theologiſchen Wiſſenſchaft Platz greift. Die kritiſchen und auflöſenden Bewegungen in der theologiſchen Wiſſenſchaft innerhalb des 18. Jahrh. haben vor allem auch die Frage vom Kanon ergriffen, ja ſie begannen gewiſſermaßen bei dem Theologen, deſſen Name an die Spitze dieſer Bewegungen zu ſtellen iſt, bei Semler mit »der freien Unterſuchung des Kanon.« Dieſe Unterſuchungen bewegten ſich immer mehr dem Ziele zu, den dogmatiſchen Begriff vom Kanon aufzuheben und an ſeine Stelle einen rein hiſtoriſchen zu ſtellen (wie ſchwankend übrigens Semler ſelbſt hierin noch iſt, darüber vgl. die treffenden Bemerkungen von Baur, Theol. Jahrb. 1850 S. 518) — das heißt aber den Begriff vom Kanon ſelbſt aufzugeben und ihn zu vertauſchen mit dem der authentiſchen Urkunden des Urchriſtenthums; mochte innerhalb dieſes Begriffs auch wieder von einer gewiſſen dogmatiſchen Auctorität geredet werden, ſo iſt dieſe doch eigentlich nur eine von der Vernunft zu Lehen getragene, mithin etwas ganz anders als der kirchliche Begriff von Kanon und Kanonicität. Die Luſt, im Gegenſatz von dieſer Kritik ſich wieder auf den alten ſtrengdogmatiſchen Begriff von Kanon und und Kanonicität zurückzuziehen, iſt zwar im Zuſammenhang mit den allgemeinen reſtauratoriſchen Tendenzen bei Manchen vorhanden, aber die Conſequenz verläßt ſie in der

Digitized by Google

Regel bei der Durchführung im Einzelnen, weil die Grundvoraussetzung der Inspiration, wie sie gefaßt werden will, in schwierige Conflikte mit den Resultaten der Auslegung und der historischen Kritik kommt, denen dann der apologetische Eifer mehr oder weniger erliegt. Es sind nun allerdings auch anerkennenswerthe Versuche gemacht worden, den dogmatischen Begriff vom Kanon so weiter zu bilden, daß den Forderungen und Resultaten einer besonnenen biblischen Kritik die gebührende Rechnung getragen wird und der Begriff von Inspiration im Verhältniß dazu beweglicher und elastischer gemacht wird, aber über Versuche und Anfänge dieser Art ist man in der That noch nicht hinausgekommen und ebendarum nicht hinausgekommen, weil die Vorbedingungen, der richtige Begriff und die richtige Anwendung der biblischen Kritik und die Fortbildung des Inspirationsbegriffes noch nicht genügend erfüllt sind, ja das Interesse dafür gegenwärtig sogar zurückgedrängt erscheint. Die Lösung der Aufgabe, den Begriff des Kanon und seine Anwendung im Sinne des Prinzips des Protestantismus zu bestimmen, ist also noch zu erwarten.

Zu vergleichen über die Geschichte des Kanon sind außer den älteren Werken: Credner zur Geschichte des Kanons. Halle 1847; Reuß, das zweite Buch seiner Geschichte der neutestamentlichen Literatur, und für die älteste Geschichte des Kanon: die angeführte Schrift von Thiersch, Herstellung des historischen Standpunkts für die Kritik der neutestamentlichen Schriften. Erlangen 1845. Landerer.

Kanonen- und Dekretalensammlungen. In den ersten drei Jahrhunderten bezeichnete Kanon (*ὁ κανὼν ἐκκλησιαστικὸς, ὁ κανὼν τῆς ἐκκλησίας*) die theils auf schriftlicher, theils auf mündlicher Ueberlieferung beruhende Richtschnur für das Leben der gesammten Kirche. (Vergl. Bickell, Gesch. des Kirchenrechts Bd. 1. S. 2 u. ff., Credner, zur Geschichte des Kanons, S. 3 u. ff.) Als die Synoden die Hauptträger der Entwicklung des kirchlichen Lebens geworden waren, und namentlich die allgemeinen Synoden, wurden die Bestimmungen dieser auch canones genannt, die Beschlüsse der Partikularsynoden aber erst später, nachdem diese durch ihre Aufnahme in die großen und weitverbreiteten Kanonensammlungen ein den Beschlüssen der allgemeinen Concilien gleiches Gewicht und Ansehen erhalten hatten. Mit der Ausbildung und Entwicklung des Primats der römischen Bischöfe wurde der Begriff Kanon auch auf die Dekretalen dieser übertragen, und endlich nach dem Sprachgebrauche des Mittelalters jede kirchliche Bestimmung mit dem Ausdruck Kanon bezeichnet, im Gegensatz zu den bürgerlichen Rechtsregeln, *νόμος*, lex. So sagt Gratian in princ. Dist. III. §. I.: Ecclesiastica constitutio canonis nomine censetur. Concilienschlüsse und päpstliche Dekretalen waren die beiden Hauptarten der canones (Gratian zu c. 2. Dist. III.: Canonum alii sunt decreta pontificum, alii statuta conciliorum), neben ihnen finden wir aber in den späteren Kanonensammlungen vielfach auch Excerpte aus den Schriften der Kirchenväter, aus Briefen und Erlassen der Bischöfe, Stellen der heiligen Schrift, einzelne Kapitel aus Bußordnungen, selbst Auszüge aus den römischen Rechtssammlungen, den fränkischen Capitularien, den Erlassen deutscher Kaiser u. s. w. aufgenommen.

In den ersten Jahrhunderten trat für die christliche Kirche ein Bedürfniß von Sammlungen der kirchlichen Normen nicht hervor, da Verfassung und Disciplin in den Anordnungen Christi und der Apostel überall eine genügende Grundlage hatten, und die kirchlichen Verhältnisse damals überhaupt noch sehr einfach waren. Erst mit der weiteren Entwicklung und Ausbildung der Kirche, und mit der Einführung der Synoden beginnen derartige Sammlungen. Daß die sogenannten apostolischen Constitutionen und Kanones nicht bis in die Zeit der Apostel hinaufreichen, sondern einer späteren Zeit angehören, ist unzweifelhaft (s. d. Art.). Die erste Erwähnung eines Codex canonum finden wir in den Akten des Concils von Chalcedon (451). Hier wurde aus einem Codex ein c. 6, 83, 84, 95, 96 vorgelesen, und diese Kanones sind, wie eine Vergleichung zeigt, der c. 6 der Synode von Nicäa (325) und c. 4, 5, 16, 17 der Synode von An-

Digitized by Google

tiochia (332). Es ist hiernach sehr wahrscheinlich, daß dieser griechische Codex die Kanones mehrerer Concilien in einer fortlaufenden Nummernreihe enthielt, mit dem Concil von Nicäa (20 Kanones) begann, vielleicht mit dem von Antiochia schloß, und zwischen beiden die 25 Schlüsse von Ancyra (314), 14 Schlüsse von Neucäsarea (314) und 20 von Gangra (um 365) aufgenommen waren. Außer dieser Sammlung gab es aber gewiß noch andere, welche nach Form und Inhalt von jener verschieden waren, z. B. eine, in der ältesten lateinischen Uebersetzung des Abendlandes noch erkennbare Sammlung, vielleicht die älteste von allen, in welcher die Kanones von Antiochia fehlten, andere, welche außer jenem Material noch die Kanones der Synoden von Laodicea (zw. 347 und 381), Constantinopel (381) und Chalcedon (451) enthielten, noch andere, in welchen außerdem die Kanones von Sardica (347) und Ephesus (431) aufgenommen waren, und auch darin differirten diese Sammlungen, daß nicht alle die Kanones sämmtlicher Synoden in einer fortlaufenden Zahlenreihe auf einander folgen ließen, sondern die Beschlüsse jeder Synode für sich zählten. (Vergl. überhaupt über diese ältesten griechischen, sowie die Kanonensammlungen überhaupt, *Petr.* et *Hieron. Ballerinii*, De antiquis tum editis tum ineditis collectionibus et collectoribus canonum, P. I, in Opp. Leonis M. Tom. III. Venet. 1757, und in *Gallandius*, De vetustis canonum collectionibus dissertationum sylloge, Venet. 1778. fol. p. 97—121, Mogunt. 1790. 4. Tom. I. p. 248 seqq.) Daß der auf der Synode von Chalcedon gebrauchte Codex canonum, oder irgend eine andere der erwähnten Sammlungen einen officiellen Karakter gehabt und von der gesammten Kirche gewissermaßen recipirt worden sey, ist eine durchaus irrige Behauptung, und der sogenannte Codex canonum ecclesiae universae, welchen Christoph Justeau im J. 1610 zu Paris herausgegeben hat, und welcher in der Bibliotheca juris canon. vet. op. Guil. Voelli et Henr. Justelli, Par. 1661, Tom. I. p. 29 seqq., sowie von G. Theod. Meiers, Helmstädt 1663 in 4. wiederum, zuletzt in der Patrologia ed. Migne, Paris 1848. Tom. 67. col. 27 seqq., und hier zum Theil mit den Druckfehlern der alten Ausgabe, abgedruckt wurde, ist nichts weiter als ein verunglückter Versuch von Justeau, aus verschiedenen Sammlungen und Handschriften einen angeblich authentischen griechischen Codex zusammenzustellen; sowohl der Titel, als die Anordnung der Sammlung ist ein Werk des Herausgebers.

In der abendländischen Kirche waren anfänglich von den oben erwähnten griechischen Concilienschlüssen nur die von Nicäa recipirt (Innoc. I. ep. ad Theophil. Alex. eccl. episc., bei Schönemann, Pontific. Romanorum epistolae genuinae, Götting. 1796. p. 539. Innoc. I. ep. ad cler. et popul. Const. c. 3., bei Schönemann a. a. O. S. 549), und außerdem die von Sardica im lateinischen Originale. Bereits im 5. Jahrh. gab es aber hier Sammlungen auch anderer griechischer Kanones in lateinischen Uebersetzungen, wodurch dieselben allmählig ebenfalls Geltung und Anwendbarkeit erlangten. Besonders drei solcher Uebersetzungen sind hier hervorzuheben: 1) die sogenannte spanische oder isidorische Uebersetzung, darum mit diesem Namen, aber mit Unrecht, bezeichnet, weil sie sich später in der lange Zeit dem Isidor von Sevilla zugeschriebenen großen spanischen Kanonen- und Dekretalensammlung wiederfindet. Diese älteste Uebersetzung umfaßte ursprünglich wahrscheinlich nur die in der oben erwähnten ältesten griechischen Sammlung enthaltenen Concilien von Nicäa, Ancyra (hier Ancyritani canones genannt), Neocäsarea und Gangra (*Ballerinii* a. a. O. P. II. c. 2. nr. 13.), als ihr Vaterland wird bald Italien (Richter, Kirchenrecht, 4. Aufl. S. 116), bald Spanien (Walter, Kirchenrecht, 11. Ausg. S. 124) angegeben. Hinsichtlich der Zeit ihrer Abfassung steht nur soviel fest, daß diese Uebersetzung der Nicäischen Kanones in Gallien bereits im J. 439 (Concil. Regense c. 3.) bekannt war, und im Concil. Epaonens. v. J. 517, c. 31. canones Ancyritani nach dieser Uebersetzung citirt werden. Eine andere, gleich näher zu erörternde Uebersetzung (prisca) umfaßte außer jenen vier griechischen Concilien noch die Concilien von Antiochien (341), Constantinopel (381) und Chalcedon (451), und wurde eine Zeit lang zur Ergänzung jener ersten sogenannten isidorischen

Digitized by Google

Sammlung benutzt (*Ballerin.* P. II. c. 6.), bis auch für die so eben genannten griechischen Concilien, sowie für das von Laodicea (zw. 347 u. 381) jene eigenthümliche Uebersetzung angefertigt wurde, welche die isidorische oder spanische Sammlung karakterisirt. Diese Uebersetzung der griechischen Kanones ist enthalten in einer wahrscheinlich in Gallien am Ende des 5. Jahrh. verfaßten Sammlung, welche zuerst Paschasius Quesnell aus einem Oxforder Codex herausgegeben hat (Opp. S. Leonis, Paris 1675. T. II.) unter dem Titel *Codex ecclesiae Romanae.* Die dieser Bezeichnung zu Grunde liegende Ansicht des Herausgebers, daß diese Sammlung von der römischen Kirche autorisirt und recipirt worden sey, ist unbegründet, wie namentlich von den *Ballerinii*, welche dieselbe im 3. Bande ihrer Ausgabe der Opp. Leonis M. p. 1 u. ff. verbessert edirt haben, in ihren Adnotationes und Observationes in Diss. I. Paschas. Quesnelli de codice canonum ecclesiasticorum (Galland. a. a. O. S. 287 u. ff.) nachgewiesen worden ist. Vgl. auch Walter, Kirchenrecht S. 154 Anm. 1. Diese Sammlung enthält in 98 Capiteln in bunter Reihe die oben erwähnten griechischen Concilienschlüsse, die Sardicensischen mit denen von Nicäa verbunden, in der isidorischen Uebersetzung mit Ausnahme derer von Chalcedon, welche aus der prisca translatio genommen sind, ferner afrikanische Kanones, päbstliche Dekretalen, kaiserliche Rescripte u. A. Dieselbe Uebersetzung der griechischen Synoden ist benutzt in der Breviatio canonum des Karthagischen Diakon Fulgentius Ferrandus, von welcher sowie von der großen spanischen oder isidorischen Sammlung, die, wie oben erwähnt, dieser translatio zu ihrem Namen verholfen hat, unten das Nähere mitgetheilt werden soll.

2) Verschieden von jener Uebersetzung ist die sogenannte *versio* oder *translatio prisca*, welche wahrscheinlich in Italien verfaßt, in der zweiten Hälfte des 5. Jahrh. die Kanones von Ancyra (Ancyrenses), Neocäsarea, Nicäa, Antiochien, Gangra, Constantinopel und Chalcedon enthielt, und vielfach, wie bereits oben erwähnt, zur Ergänzung der isidorischen Uebersetzung, sowie in andern, namentlich italischen Sammlungen benutzt wurde (Ballerin. a. a. O. c. 4. 6. 7.). Den Namen „prisca translatio“ hat dieselbe erhalten auf Grund einer Aeußerung des Dionysius exiguus in der Vorrede zu seiner gleich näher zu karakterisirenden Sammlung. Hier heißt es: „Quamvis carissimus frater noster Laurentius assidua et familiari cohortatione parvitatem nostram regulas ecclesiasticas de graeco transferre pepulerit, confusione credo priscae translationis offensus: nihilominus tamen ingestum laborem tuae beatitudinis consideratione suscepi.“ Die gesperrten Worte glaubte man auf diese, wie schon hervorgehoben, wahrscheinlich auch in Italien verfaßte und in andere italische Sammlungen übergegangene Uebersetzung beziehen zu müssen (Walter, a. a. O. S. 125, Anm. 4.), wie es aber scheint, mit Unrecht, da es sehr zweifelhaft ist, ob zur Zeit des Dionysius bereits eine Sammlung aller griechischen Kanones in dieser Version bestanden habe, von welcher wir ohnehin bis jetzt nur eine, und noch dazu unvollständige Handschrift kennen. Auch mir ist es wahrscheinlicher, daß Dionysius in den obigen Worten nicht etwa die Unverständlichkeit einer bestimmten Uebersetzung bezeichnen wollte, sondern die confusio in den vorhandenen Uebersetzungen überhaupt, namentlich den Umstand, daß in den verschiedenen Sammlungen bald diese, bald jene Version, oder gar beide neben einander vorkommen (Richter, a. a. O. S. 117 Anm. 2.). Diese sogenannte Prisca ist zuerst nach einem unvollständigen Codex herausgegeben von Justeau in der Bibliotheca jur. canon. T. I. p. 275, sodann verbessert und ergänzt von den *Ballerinii* (Opp. Leon. M. T. III. p. 473).

Eine ganz besondere Wichtigkeit hat 3) erlangt die Uebersetzung und Sammlung, welche der Mönch *Dionysius exiguus* (s. d. Art.), aus Scythien gebürtig, wahrscheinlich in Rom, auf Veranlassung des Bischofs Stephan von Salona am Ende des 5. Jahrh. verfaßte. Diese Sammlung enthält nächst einer Vorrede, welche an den Bischof Stephan gerichtet ist, 50 canones apostolorum, und aus einer griechischen Sammlung der Kanones von Nicäa, Ancyra (Ancyrani), Neocäsarea, Gangra, Antiochia, Laodicea und Constantinopel, unter 165 fortlaufenden Nummern, diese wie jene erstere in einer selbständigen latei-

Digitized by Google

nischen Uebersetzung, sodann aus einer andern Handschrift 27 Kanones von Chalcedon, neu übersetzt, ferner aus dem lateinischen Original 21 Kanones von Sardica und zuletzt die Akten der Synode von Carthago v. J. 419 in 138 Nummern. Außer diesem Werke, von welchem sogar ein früherer Entwurf noch erhalten ist (*Ballerin.* P. III. c. 1. n. 3), veranstaltete Dionysius auf Anregung des römischen Presbyter Julian einige Zeit nachher eine Sammlung von „*praeteritorum* sedis apostolicae praesulum constituta," „quotquot a me reperta sunt," wie es in der an Julian gerichteten Vorrede heißt. Diese Sammlung enthält Dekretalen des Siricius, Innocentius I., Zosimus, Bonifacius, Cölestinus, Leo I., Gelasius und Anastasius II., und zwar sind sämmtliche Dekretalen dieser Päbste in Kapitel (tituli) getheilt unter besonderen Zahlenreihen für jeden. Nach jener Aeußerung des Dionysius in der Vorrede kann man daher annehmen, daß derselbe die zweite Arbeit unter dem Nachfolger des Anastasius, Symmachus (498—514) verfaßt habe. Von einer dritten Sammlung, welche Dionysius auf Befehl des Pabstes Hormisda (514—523) veranstaltete, und welche nur die griechischen Kanones enthielt, von diesen aber neben einander den Urtext und die lat. Uebersetzung, ist nur die Vorrede erhalten (*Biener*, de collect. can. eccl. Graec. p. 11). Die beiden ersten Werke des Dionysius, welche bald zu einer Sammlung verbunden wurden, erhielten vor anderen früheren und späteren Sammlungen entschieden den Vorzug, die Päbste selbst citirten die Kanones öfters nach denselben, Cassiodor bezeugt (de instit. divin. c. 23), daß die canones des Dionysius „hodie" († 536) in der römischen Kirche allgemein und vorzugsweise in Gebrauch seyen; in Afrika, in der fränkischen Kirche, in Spanien, in England und Irland wurden sie vielfach benützt und excerpirt, und unter Karl dem Großen erhielt diese Sammlung in ihrer spätern Gestalt sogar die Autorität eines officiellen Codex canonum. Dieselbe wurde nämlich später mit mannigfachen Zusätzen versehen, sowohl in ihrem ersten Theile, in welchem außerdem die ursprünglichen in fortlaufender Reihe gezählten 138 afrikanischen Schlüsse abgetheilt wurden in 33 canones Concilii Carthaginiensis und 105 canones conciliorum diversorum Africanae provinciae, als auch besonders im zweiten Theile, indem hier im Laufe der Zeit die Dekretalen der Päbste Hilarius, Simplicius, Felix, Symmachus, Hormisda und Gregor's II. hinzugefügt wurden. Einen so vermehrten Codex schenkte Pabst Hadrian im J. 774 Karl dem Großen, und seit dem Capitulare ecclesiasticum v. J. 789 wurde diese Hadrianische Sammlung in den fränkischen Kapitularien lange Zeit ausschließlich zum Grunde gelegt, und es ist sehr wahrscheinlich, daß dieselbe auf der Reichssynode zu Aachen im J. 802 als Codex canonum der fränkischen Kirche förmlich recipirt worden ist (vgl. meine Beiträge zur Gesch. d. falschen Dekretal. S. 8 u. ff.).

Die älteste Ausgabe dieses Codex Dionysio-Hadrianeus ist die von Wendelstein, Mogunt. 1525. fol., nach dieser die von Fr. Pithou (Codex canon. vetus eccl. Roman. Paris 1609. 1687); die Dionysische Sammlung, mit zwei Zusätzen im zweiten Theile ist abgedruckt in der Biblioth. jur. canon. Tom I. p. 101 und nach dieser, mit den späteren Additamenta als Anhang, in der Patrologia ed. Migne, Tom 67 (Paris 1848), col. 135 seqq. Die übrigen Ausgaben s. bei Richter, Kirchenr. S. 119 Anm. 5. Es erscheint mir angemessen, die späteren Kanonensammlungen, in welchen zum Theil die bis jetzt erwähnten älteren Uebersetzungen benutzt sind, nach den Ländern, denen sie angehören, zu gruppiren.

In Afrika beruhte die Disciplin außer den Nicäischen Kanones auf den Beschlüssen zahlreicher einheimischer Concilien. Eine besondere Wichtigkeit erhielt die Karthagische Synode v. J. 419, deren Akten außer den eigenen canones noch die Beschlüsse der unter Aurelius von Carthago seit dem J. 393 abgehaltenen Synoden einverleibt wurden. Diese Sammlung afrikanischer Kanones ist es, welche Dionysius, freilich unvollständig und theilweise abgekürzt, in 138 Kapiteln in seine Kompilation aufgenommen hat. Hiernach wurde dieselbe später in's Griechische übersetzt und in griechische Kanonensammlungen aufgenommen. Die von Justeau (Paris 1615) in griechischer und in lateinischer

Digitized by Google

Sprache unter dem ganz willkürlichen Titel „*Codex canonum ecclesiae Africanae*“ herausgegebene, und hiernach in der Biblioth. jur. can. T. I. p. 305 sqq., und von Bruns in der Biblioth. ecclesiast. (Berol. 1839) Vol. I. p. 155 seqq. abgedruckte Sammlung enthält nur den eben erwähnten griechischen sowie den Dionysischen Text der Synodalakten v. J. 419. Außer dieser existiren noch andere Collektionen afrikanischer Kanones, welche ich aber ihrer geringeren Wichtigkeit wegen übergehe. (Vergl. *Ballerin.* a. a. O. P. II. c. 3.) Wohl aber bedürfen zwei systematische Sammlungen einer besonderen Erwähnung. Um's J. 547 verfaßte Fulgentius Ferrandus, Diakon der Karthagischen Kirche, ein Excerpt der griechischen Kanones nach der sogenannten isidorischen Uebersetzung, und der afrikanischen Concilienschlüsse bis zum J. 427, in 232 Capiteln unter dem Namen *Breviatio canonum (Ballerin.* P. IV. c. 1.). Dieselbe ist zuerst herausgegeben von Fr. Pithoeus, Paris 1588, außerdem u. A. in der Biblioth. jur. can. T. I. p. 448, zuletzt in der Patrologia ed. Migne a. a. O. col. 949. Ein anderes systematisches Werk, die *Concordia canonum* ist um's J. 690 von einem afrikanischen Bischof Cresconius verfaßt. Dasselbe enthält die ganze Dionysische Sammlung nach Materien unter 300 Titeln geordnet. Das sogenannte *Breviarium Cresconii*, welches früher vielfach als eine selbständige Arbeit desselben Verfassers angesehen wurde, und sich in mehreren Handschriften der Dionysischen Sammlung dieser, ohne die Concordia, vorangestellt findet, ist nichts weiter, als ein aus 300 kurzen Rubriken bestehender Index (titulorum praenotatio, wie sie Cresconius in der Vorrede selbst nennt) zur Concordia canonum (*Ballerin.* P. IV. c. 3.). Diese ist abgedruckt in der Biblioth. jur. can. T. I. App. p. 33.

In Spanien bestand im 6. Jahrh. eine Sammlung von Concilien und päbstlichen Dekretalen, welche wegen der Reichhaltigkeit und übersichtlichen Anordnung des Materials, wegen ihrer unläugbaren Eigenschaft eines kirchlichen Nationalcodex, und wegen der späteren Einverleibung der sogenannten falschen oder pseudoisidorischen Dekretalen in dieselbe, ein besonderes Interesse zu erwecken geeignet ist. Wiewohl ihre ältere Geschichte noch immer im Dunkeln liegt, so läßt sich doch nach den Untersuchungen der *Ballerinii* (P. III. c. 4.), von *De la Serna Santander* (Praef. histor. crit. in veram et genuinam collectionem veterum canonum ecclesiae Hisp., Bruxell. ann. reipubl. Gall. VIII.), Eichhorn (die spanische Sammlung der Quellen des Kirchenrechts, i. d. Zeitschr. f. geschichtl. Rechtswissensch. Bd. 11. S. 119 u. ff.), Richter (Kirchenrecht §. 68.) und Phillips (Kirchenrecht, Bd. 4. §. 172.) Folgendes als höchst wahrscheinlich annehmen: Bereits auf der Synode zu Braga v. J. 561 wurden aus einem Codex „tam generalium synodorum canones quam localium“ vorgelesen (Bruns, a. a. O. T. II. p. 32), aus demselben, wie es scheint, auch ein Brief des Vigilius an den Profuturus (das. S. 33). Einen besonderen Einfluß auf die Vervollständigung dieser Sammlung hat das nach dem Uebertritt der bisher arianischen Westgothen zur katholischen Kirche im J. 589 abgehaltene dritte Concil von Toledo ausgeübt, welches in seinem can. 1. ausdrücklich erklärt: „maneant in suo vigore conciliorum omnium constituta, simul et synodicae sanctorum praesulum Romanorum epistolae,“ die Wiederherstellung der kirchlichen Ordnung und Disciplin rief natürlich das Bedürfniß einer möglichst vollständigen Sammlung des bis dahin vorhandenen Rechtsstoffes hervor. Der Inhalt und die Beschaffenheit dieser Sammlung am Ende des 6. oder Anfang des 7. Jahrh. läßt sich ungefähr ermessen aus einer Abbreviatio canonum, welche die *Ballerinii* P. IV. c. 4. beschrieben haben. Dieselbe zerfällt in 2 Theile, deren erster Excerpte aus Kanones griechischer, afrikanischer, gallischer und spanischer Concilien, und der zweite Dekretalen der Päbste, gleichfalls abgekürzt, enthält. Die Anordnung dieses Materials im ersten Theile ist sehr roh und mangelhaft, unter den griechischen Kanones stehen die des Concil. Arelatense I., unter den hierauf folgenden gallischen die karthagischen, darauf folgen spanische bis zum Conc. Caesaraugustan. I., und dann in bunter Ordnung gallische, spanische und afrikanische Kanones. Das jüngste Concil ist das von Huesca (598). Zur Zeit des Bischofs Isidor von Sevilla († 636) war diese Sammlung bereits mit einer Vorrede versehen, da diese, und zwar

Digitized by Google

mit Hinweisung auf die Sammlung: „quorum gesta in hoc corpore condita continentur," wörtlich in die Etymologieen des Genannten (VI. 16) aufgenommen ist. In dieser Zeit wurden namentlich das zweite Concil von Sevilla (618) und das vierte von Toledo aufgenommen. Die Beschaffenheit der Sammlung in dieser Zeit läßt sich noch erkennen aus den den Handschriften der spanischen Collektion in ihrer späteren Gestalt vorgesetzten Inhaltsverzeichnissen, welche vielfach weniger angeben, als der Text wirklich enthält, und welche hiernach nicht ohne guten Grund als Indices für die ältere Redaction angesehen werden können, welche auch nach den mannigfachen Zusätzen und Ergänzungen im Text unverändert blieben, weil es vielleicht an Raum für diese Nachträge fehlte, und die auch von späteren Abschreibern mit dem wirklichen Inhalte der Sammlung nicht in Einklang gebracht wurden (Vgl. *Ballerin.* P. III. c. 4. §. 2.). In Folge dieser Ergänzungen, welche sowohl ältere als neuere Concilien und Dekretalen umfaßten, hat diese Sammlung wohl schon im 7. Jahrh. die Gestalt erhalten, in welcher sie uns in der einzigen Ausgabe vorliegt (Collectio canonum ecclesiae Hispanae ex probatissimis et pervetustis codicibus nunc primum in lucem edita a publ. Matrit. Biblioth. Matrit. 1808. fol.; der zweite Theil ist später erschienen unter dem Titel: Epistolae decretales ac rescripta Roman. Pontificum, Matrit. 1821. fol.). Der erste Theil der Sammlung enthält nach der oben erwähnten Vorrede zuerst *Concilia Graecorum*, nämlich die oben sub 1. bereits beschriebene sogenannte spanische Uebersetzung der Kanones von Nicäa, Ancyra, Neocäsarea, Gangra, Antiochien, Laodicea, Constantinopel und Chalcedon, nach denen von Gangra, die Schlüsse von Sardica aus dem lateinischen Original, und vor denen von Chalcedon das dritte Concil von Constantinopel (681), welches die 14. Synode von Toledo (684) recipirt hatte, und unter dem Namen des Concils von Ephesus zwei Briefe des Cyrillus. Hierauf folgen *Africae concilia*, nämlich 7 Concilien von Carthago, ein Concilium Milevitanum (402) und Teleptense (418). Das vierte Karthagische Concil, dessen Kanones in anderen Sammlungen, zum Theil in anderer Ordnung, unter dem Namen „Statuta ecclesiae antiqua" mitunter auch als Schlüsse eines Concilium apud Valentias citirt werden, gehört gar nicht der afrikanischen Kirche an; wahrscheinlich sind diese Kanones auf einer Synode von Valentia, welches zur Provinz Neu-Karthago (Carthaginiensis) in Spanien gehörte, abgefaßt worden (vgl. meine Ausg. des *Regino* p. 479 not. m.). Die *Concilia Galliae* umfassen 16 Synoden in folgender Reihe: Arelatense I. (314), II. (443), III. (524), Valentinum (374), Tauritanum (401), Regiense (439), Arausicanum (441), Vasense I. (442), II. (529), Agathense (506), Aurelianense I. (511), II. (533), Epaunense (517), Carpentoratense (527), Arvernense I. (535), II. (549). Hierauf folgen endlich 36 *Concilia Hispaniae:* Eliberitanum (305), Tarraconense (516), Gerundense (517), Caesaraugustanum I. (380), II. (592), III. (691), Ilerdense (523), Valletanum (524), 17 Toletana (398, 531, 589, 633, 636, 638, 646, 653, 655, 656, 675, 681, 683, 684, 688, 693, 694), Bracarense I. (563), II. (572), III. (675), Hispalense I. (590), II. (618), Barcinonense I. (540), II. (599), Narbonense (589), Oscense (598), Egarense (614), und Emeritense (666). Den Kanones der zweiten Synode von Braga ist einverleibt eine kleine Sammlung in 84 Capiteln, welche der aus Pannonien gebürtige Erzbischof Martin von Braga († um 580) durch freie Uebertragung und Excerpirung griechischer, afrikanischer, gallischer und spanischer Concilienschlüsse verfaßt hat (vgl. *Ballerin.* P. IV. c. 2.). Der zweite Theil der Sammlung enthält 103 Dekretalen der Päbste von Damasus bis Gregor I. († 604), unter ihnen alle diejenigen, welche Dionysius in sein Werk aufgenommen hatte, und welche hieraus in die spanische Collektion übergegangen sind. — Ueber eine zu Ende des 7. oder Anfang des 8. Jahrh. verfaßte systematische, in 10 Bücher getheilte Abbreviatio der letztern vergl. *Ballerin.* P. IV. c. 5. und *Mansi* Concil. coll. T. VIII. col. 1179 sqq.

Die hier in den Hauptzügen entwickelte Geschichte dieser merkwürdigen Sammlung, namentlich die Thatsache ihrer allmähligen Entstehung schließt die Frage nach dem Verfasser derselben an sich schon aus; daß Isidor von Sevilla einen direkten Antheil an der

Digitized by Google

Vervollständigung derselben gehabt, ist durch nichts bewiesen; keine einzige Handschrift der ächten spanischen Kompilation bringt denselben irgendwie in eine Beziehung zur Abfassung der Sammlung, und die bereits oben erwähnte Aufnahme der Vorrede in die Etymologieen läßt hiefür ebensowenig einen Schluß auf die Verfasserschaft Isidor's zu, als dies der Fall ist in Beziehung auf die zahlreichen sonstigen in diesem Werke enthaltenen Beispiele und Belege aus fremden Werken. Isidor ist erst vom Verfasser der sogenannten falschen Dekretalen durch die erdichtete, den Namen jenes führende Vorrede mit der spanischen Sammlung, welcher er diese einverleibte, in Verbindung gebracht worden, seitdem sprach man von einer isidorischen, und nachdem die Fälschung entdeckt worden, von einer pseudoisidorischen Sammlung. Die bisherige Ausführung zeigt, daß die Bezeichnung „isidorisch" für die ächte spanische Compilation, und in Folge dessen auch für die alte Uebersetzung der griechischen Kanones auf einem Irrthum beruht.

Die altbrittische, schottische und irische Kirche entwickelten ihre rechtliche Ordnung und Disciplin selbständig in eigenen Synoden, von denen nur wenige erhalten sind. Einige Kanonensammlungen aus dem 5. und 6. Jahrh. haben entschieden den Karakter von Bußordnungen und sind bereits oben im Artikel: Bußbücher berücksichtigt worden (vgl. meine Bußordnungen der abendländ. Kirche, Halle 1851. S. 5 u. ff.). In der angelsächsischen Kirche beruhte die kirchliche Disciplin lange Zeit ebenfalls auf einheimischen Concilien. Im 7. Jahrh. bereits wurde hier die Dionysische Sammlung benutzt, wie die Herdford'sche Synode (673) zeigt (meine Bußordnungen S. 24). Abgesehen von den Bußordnungen Theodor's, Beda's und Egberts (s. den Art.: Bußbücher) sind uns angelsächsische Kanonensammlungen nicht erhalten, und die dem Erzbischof Egbert von York († 767) zugeschriebenen Werke: De jure sacerdotali und Excerptiones sind zuverläßig fränkischen Ursprungs (vgl. meine Bußordnungen, S. 45). Dagegen ist eine irländische Sammluug zu erwähnen, welche wahrscheinlich dem 8. Jahrh. angehört und ein außerordentlich reiches Material enthält, die sogenannte Collectio canonum Hibernensium, von welcher bis jetzt nur Bruchstücke gedruckt sind (*d'Achery*, Spicileg. ed. de la Barre, T. I. p. 491 sqq., *Martene*, Thesaur. nov. T. IV. col. 1. sqq.). Dieselbe zerfällt in 65 Bücher oder Titel und behandelt das gesammte Gebiet der kirchlichen Disciplin. Die einzelnen Capitel sind entnommen der heiligen Schrift, den Werken des Clemens, Basilius, Hieronymus, Augustinus, Origines, Ambrosius, Cassianus, Isidorus, Patricius, Gildas, Theodorus von Canterbury u. A., den vitae patrum, vitae monachorum, zahlreichen griechischen, afrikanischen, gallischen, spanischen und irländischen Synoden und Dekretalen der Päbste. Die griechischen und afrikanischen Kanones sind theils aus der Dionysischen Sammlung, nicht selten mit der Bezeichnung des Dionysius als Quelle, theils aus der spanischen Collektion geschöpft. Dies Werk verdient sowohl wegen seiner Wichtigkeit für die Kenntniß der irischen Kirchendisciplin, als auch wegen vieler nur in ihm erhaltener gallischer, altbrittischer u. a. Kanones durch den Druck vollständig bekannt zu werden. Die Sammlung in 9 Büchern, von welcher *Ang. Mai* i. Spicileg. Roman. T. VI. p. 397 seqq. die Vorrede und die Capitelüberschriften mitgetheilt hat, ist vorzugsweise aus jener entnommen, von welcher sich Handschriften u. A. in Paris, de l'ancient fonds Nr. 3182, Sangerm. Nr. 121 u. 938, in St. Gallen, Nr. 243, in Cambrai, Nr. 619, in Darmstadt, Nr. 127 befinden.

Im fränkischen Reiche gab es schon vor der Reception des Dionysischen Werks außer der bereits oben erwähnten von Quesnell herausgegebenen Sammlung, zahlreiche Collektionen von Kanones griechischer, gallischer, spanischer Concilien und päbstlicher Dekretalen, die *Ballerinii* haben mehrere derselben beschrieben (P. II. c. 5 u. 10, vgl. auch meine Bußordnungen, S. 35), es bedarf hier aber keines näheren Eingehens in dieselben, da sie eine besondere Wichtigkeit und Verbreitung nicht erlangt haben und auch an sich kein sonderliches wissenschaftliches Interesse zu erwecken geeignet sind. Bereits oben habe ich hervorgehoben, daß wahrscheinlich im J. 802 auf der Reichssynode zu Aachen die vermehrte Dionysische Sammlung, wie sie Pabst Hadrian dem Kaiser Karl

Digitized by Google

d. Gr. zum Geschenk gemacht hatte, als offizieller Codex der fränkischen Kirche förmlich recipirt worden sey. Schon vorher finden wir seit dem Capitulare ecclesiasticum vom J. 789 eine umfassende und ausschließliche Benutzung derselben auf den Reichstagen und in den Kapitularien, und nach der Reception bezeichnete man sie vielfach vorzugsweise als den codex canonum oder liber canonum (meine Beiträge zur Gesch. der falschen Dekretalen, S. 9 u. ff. 58.). Neben ihr wurde übrigens am Ende des 8. Jahrh. auch die große spanische Sammlung im fränkischen Reiche bekannt, Bischof Rachion von Strasburg ließ sich im J. 787 eine Abschrift derselben anfertigen, welche, wie aus einer Aeußerung Hincmar's v. Rheims (Opusc. contra Hincmarum Laudun. c. 24. Opp. ed. Sirmond. T. II. p. 476) zu entnehmen ist, Riculf v. Mainz im fränkischen Reiche verbreiten ließ (meine Beitr. z. Gesch. d. falsch. Dekret. S. 53. 54.). Seitdem ergänzte und vermehrte man den Hadrianischen Codex canonum durch Abschnitte aus der Hispana (*Ballerin.* P. III. c. 5.). Eine besondere Wichtigkeit aber erhielt die letztere dadurch, daß gegen die Mitte des 9. Jahrh. im fränkischen Reiche mit ihr zahlreiche falsche Dekretalen vereinigt wurden; über diese sogenannte pseudoisidorische Sammlung s. den betreffenden Artikel. Der in diesen Sammlungen enthaltene kirchenrechtliche Stoff war zu massenhaft und zu wenig, oder doch nur chronologisch geordnet, es trat mithin sehr bald das Bestreben hervor, denselben durch Sichtung, durch zweckmäßige Auswahl der wichtigeren Bestimmungen und Ausscheidung zahlreicher Wiederholungen, sowie durch systematische Anordnung eine größere praktische Brauchbarkeit zu geben. Auf diese Weise sind zunächst im fränkischen Reiche im 8. und 9. Jahrh. eine große Anzahl systematischer Kanonensammlungen entstanden, von denen ich als die wichtigsten folgende hervorhebe:

Zunächst gehören hierher drei Sammlungen, welche mit einander nahe verwandt sind, 1) eine canonum collectio in 381 Capiteln, welche bald selbständig, bald als viertes Buch eines irrthümlich dem Erzbischof Egbert v. York zugeschriebenen Werkes vorkommt. Diese dem Ende des 8. Jahrh. angehörende Sammlung, welche ich in meinen Beiträgen zur Geschichte der vorgratianischen Kirchenrechtsquellen S. 3 u. ff. genauer beschrieben, und Richter herausgegeben hat (Antiqua canonum collectio... Marburg. 1844), ist besonders dadurch interessant, daß sie unmittelbar vom Abt Regino für dessen unten zu erwähnendes Werk benutzt wurde, und eine Reihe irrthümlicher Inscriptionen in diesem, welche in das Decretum Burchardi, und das Gratian'sche Dekret übergegangen waren, nur aus ihr erklärt und emendirt werden konnten. 2) Die sogenannte *Collectio Acheriana*, so genannt von ihrem Herausgeber d'Achery (Spicileg. ed. II. T. I. p. 510). Wie die vorige Sammlung, gehört auch diese, welche in zahlreichen Handschriften erhalten ist, wahrscheinlich dem Ende des 8. oder Anfang des 9. Jahrh. an; die einzelnen Kanones sind ohne Ausnahme der Hadrianisch-Dionysischen und der spanischen Sammlung entlehnt und in drei Bücher getheilt (s. meine angef. Beiträge, S. 9). 3) Die Kanonensammlung (*Poenitentialis*), welche Bischof Halitgar von Cambrai um's J. 825 in Folge einer Aufforderung des Erzbischofs Ebbo von Rheims verfaßte. Dieselbe besteht aus fünf Büchern, von denen die beiden ersten aus den Schriften Gregor's I. und Prosper's, die Vorrede dagegen und der größte Theil der drei letzten Bücher fast ganz aus der vorigen Sammlung entlehnt ist, außerdem ist noch das sub 1. erwähnte Werk benutzt. Sie ist abgedruckt in *Canisius*, lectiones antiq. ed. Basnage, T. II. P. II. p. 87 seqq. Vergl. über dieselbe und ihre mannigfache, zum Theil eigenthümliche Benutzung in späteren Werken meine Bußordn. S. 80 u. ff. Diesen drei Collektionen ist eigen eine besondere Berücksichtigung des Bußwesens, und sie sind wahrscheinlich durch die von mir a. a. O. 77 u. ff. karakterisirte damalige Beschaffenheit der Bußordnungen unmittelbar hervorgerufen worden (s. d. A. Bußbücher, Bd. 2. S. 467). Dasselbe gilt von mehreren Sammlungen des Hrabanus Maurus, namentlich dem *Liber poenitentium ad Otgarium* archiep. Mogunt. v. J. 841 und der *Epistola ad Heribaldum* v. J. 853 (Opp. Colon. 1626. T. VI. *Hartzheim*, Concil. Germ. T. II. p. 190). Auch sie sind größtentheils aus der Hadrianischen und spanischen Sammlung excerpirt, und

Digitized by Google

haben, wie die vorigen, vorzugsweise den Zweck, in Betreff der Bußdisciplin die sententiae patrum, canones und decretales wieder zur Geltung zu bringen. Ueber die fränkischen Bußbücher s. diesen Art.

Einen zum Theil ähnlichen Karakter haben die sogenannten *Capitula episcoporum*. Es sind dies kleine Kanonensammlungen, welche einzelne Bischöfe aus den vorhandenen größeren Werken zum Theil mit Benutzung eigener Verordnungen und des lokalen Rechts, zur Reglung der kirchlichen Disciplin für ihre Diöcesen, meist unter Zuziehung der Diöcesansynoden abfaßten (vgl. De capitularibus diatriba II. bei *Ang. Mai*, Scriptor. veter. nova collect. T. VI. P. II. p. 146 seqq.). Dahin gehören namentlich die *Statuta Bonifacii Mogunt.* v. J. 745 (abgedr. bei *Mansi*, Concil. T. XII. col. 383), die *Capitular. Theodulphi Aurel.* u. J. 797 (*Mansi* T. XIII. col. 993, *Baluz.* miscell. ed. Mansi, T. II. p. 99), Capit. *Ahytonis* (Hattonis, Attonis) *Basil.* u. 820 (*Mansi* T. XIV. col. 393, *Pertz*, Monum. T. III. p. 439, hier aber irrthümlich einer italien. Synode zugeschrieben), Capitula *Herardi Turonensis* v. J. 858 (*Baluz.* Capit. reg. Francor. T. I. col. 1283), Capit. *Hincmari Remens.* v. J. 852—877 (Hincm. Opp. ed. Sirmond. T. I. p. 709, *Mansi* T. XV. col. 475), Capit. *Walteri Aurel.* v. J. 871 (*Mansi* T. XV. col. 505), Capit. *Rodulfi Bituricens.* u. J. 870 (*Baluz.* Miscell. T. II. p. 104), Capitul. *Attonis Vercellens.* u. J. 940 (Opp. ed. Burontius del Signore, Vercell. 1768. T. II. p. 267). Die Sammlung des Bischof Remedius von Chur, welche zuerst Goldast (Rer. Aleman. script. T. II. P. II. p. 121) unter diesem selbst erfundenen Namen herausgegeben hat, und zuletzt Kunstmann (Tübingen 1836), ist nichts Anderes als ein Excerpt aus den falschen Dekretalen in 80 Kapiteln. S. unten das über die Kanonensammlung des Erzbischofs Rotger v. Trier Bemerkte. Ueber die Capitula *Angilramni* s. diesen Art.

Der große Einfluß der weltlichen Gewalt auf die kirchlichen Verhältnisse zur Zeit der Karolinger fügte zu den bisherigen kirchlichen Satzungen ein reichhaltiges, vielfach auch die kirchliche Disciplin umfassendes, Material hinzu in den Kapitularien der fränkischen Könige, welche seitdem in späteren Kanonensammlungen vielfach benutzt und excerpirt worden sind. Das praktische Bedürfniß rief schon früh auch hiefür systematische Zusammenstellungen hervor, zunächst eine des Abt's Ansegisus in vier Büchern (s. d. Art.), welche aber, da sie nur Kapitularien enthält, zu den Kanonensammlungen nicht gerechnet werden kann. Wohl aber verdient diesen Namen ein Werk, welches Benedictus Levita in Mainz in 3 Büchern, wie er selbst sagt, zur Ergänzung der Ansegisischen Sammlung verfaßt hat, für welches aber zum geringsten Theile die fränkischen Reichsgesetze benutzt sind, sondern nächst einigen deutschen Volksrechten und römischen Rechtsquellen, die Bibel, Schriften der Kirchenväter, Kanonensammlungen. (S. d. A. Bd. 2. S. 44.) Dies Werk hat ein besonderes Interesse durch die nahe Beziehung erhalten, in welcher dasselbe, wie noch jetzt Viele meinen, zur pseudoisidorischen Sammlung stehen soll, insofern namentlich diese in bedeutendem Umfange von Benedict excerpirt sey. Vergl. dagegen meine Beiträge zur Gesch. d. falsch. Dekretalen, S. 56 u. ff.

Seit dem 9. bis 12. Jahrhundert entstanden eine große Anzahl von Kanonensammlungen, welche ebenfalls den Zweck hatten, das überreiche in den zahlreichen früheren Werken zerstreute Material in Verbindung mit neueren kirchlichen Satzungen zu einem übersichtlichen und dem praktischen Bedürfnisse entsprechenden Ganzen zu vereinigen. Im Gegensatz zu den vorhin erwähnten compendiösen, meist nur lokalen Interessen dienenden systematischen Sammlungen, sind diese späteren großentheils von bedeutendem Umfange und von der Art, daß sie weit über die Grenzen der Diöcese, in welcher sie entstanden, hinaus benutzt werden konnten. Viele von ihnen haben eine große Verbreitung und damit eine hohe praktische Wichtigkeit erlangt; für die Zwecke dieser Encyklopädie wird es genügen, aus der Masse derartiger Sammlungen nur diejenigen hervorzuheben, welche ein besonderes wissenschaftliches Interesse zu erwecken geeignet sind. Dahin gehören etwa folgende: 1) die bis jetzt ungedruckte *Collectio Anselmo dedicata*, so genannt,

Digitized by Google

weil sie dem Archipräsul Anselmus, wahrscheinlich Anselm II. von Mailand (883—897) gewidmet ist. Sie ist ohne Zweifel in Italien verfaßt und besteht aus zwölf Büchern, deren einzelne Kapitel aus einer Handschrift der Hadrianischen, aber mit karthagischen, gallischen und spanischen Concilien aus der Hispana vermehrten Sammlung, aus den falschen Dekretalen, dem Registrum Gregor's I., zwei unter Zacharias (743) und Eugen (826) gehaltenen römischen Synoden, den Justinianischen Rechtsbüchern und dem Novellenauszuge Julian's entlehnt sind. Höchst wahrscheinlich ist aber das zuletzt erwähnte römisch-rechtliche Material erst später von einem andern Sammler hinzugefügt worden (vgl. Richter, Beiträge zur Kenntniß d. Quellen des canon. Rechts, Lpz. 1834, S. 36 u. ff., und Savigny, Gesch. d. Röm. R. i. M. Bd. 2. S. 288, B. 7. S. 71). Das Werk ist wichtig theils wegen der in ihr zuerst hervortretenden umfassenden Benutzung der Justinianischen Rechtsbücher, theils weil Burchard von Worms einen großen Theil seines Dekrets, von welchem weiterhin die Rede seyn wird, aus demselben entnommen hat; da Burchard's Werk fast ganz in das Decretum Gratiani übergegangen ist, so erhellt die Bedeutung der vorliegenden Sammlung für die Kritik des letzteren.

2) Die *Libri duo de causis synodalibus et disciplinis ecclesiasticis* des auch als Chronisten bekannten Regino, Abts von Prüm († 915). Die neueste Ausg. ist von mir besorgt (Lpz. 1840); vergl. außerdem meine Beiträge zur Gesch. d. vorgratian. Kirchenrechtsquellen Abh. 1. Auf Veranlassung des Erzbischofs Rathbod von Trier stellte Regino um's J. 906 aus den oben sub 1—3 bereits erwähnten fränkischen systematischen Sammlungen des 7. u. 8. Jahrhunderts aus fränkischen und deutschen Concilienschlüssen, einigen falschen Dekretalen, den Kapitularien, dem Breviarium Alaricianum und Julian, aus Bußordnungen u. A. dies Werk zusammen, welches als Leitfaden (manualis codicillus, enkyridion, wie die an den Erzbischof Hatto von Mainz gerichtete Vorrede sagt) für den Bischof oder seine Stellvertreter bei Abhaltung der Visitationen und der Sendgerichte dienen sollte. Sowie die Thätigkeit des Bischofs sich hierbei theils in einer Beaufsichtigung der Kirchen und Kleriker seiner Diöces, theils in der Bestrafung der von Laien begangenen Sünden und Verbrechen äußerte, so theilte auch Regino seine Sammlung nach diesen beiden Hauptrichtungen in zwei Theile und stellte jedem derselben in der damaligen kirchlichen Praxis wahrscheinlich übliche Instruktionen voran, von denen die erste die einzelnen bei der Kirchenvisitation zu beachtenden Punkte angibt und zugleich die Hauptpflichten der Kleriker kurz berührt, die zweite ein Verzeichniß der bei den Sendgerichten nöthigen Fragstücke enthält. Dieses noch jetzt wegen ihrer unmittelbaren Beziehung auf die Sendgerichte und das in ihnen damals geltende Verfahren, sowie wegen ihrer Benutzung durch Burchard, interessante Werk hat später mancherlei Anhänge und Aenderungen erfahren, und ist in einer Reihe späterer Sammlungen vielfach excerpirt worden, so z. B. in einer ungedruckten in einer Wolfenbüttler Handschr. (int. Helmstad. nr. 454. saec. X.) enthaltenen Collektion von 248 Kap., deren erste 100 den von Goldast fälschlich dem Remedius von Chur zugeschriebenen Auszug aus den falschen Dekretalen bilden; die übrigen sind theils aus Regino excerpirt, theils aus ächten und unächten Dekretalen, griechischen, afrikanischen, spanischen, gallischen, englischen und deutschen Concilien, und aus patristischen Schriften. Die Wichtigkeit dieser Sammlung für die Ergänzung einiger deutschen Concilienakten, und die Gründe, welche es wahrscheinlich machen, daß dieselbe der bisher vermißte *Liber ecclesiasticarum sanctionum* des Erzbischof Rotger von Trier sey, habe ich in den Krit. Jahrb. für deutsche Rechtswiss. Bd. 3. S. 485 hervorgehoben; vergl. auch meine angef. Beiträge S. 29, 162—164, 167 u. ff. und Phillips, Kirchenr. Bd. 4. S. 123 Anm. 13. Wegen anderer Sammlungen, in denen Regino benutzt ist, s. dieselben Beiträge, S. 20 u. ff.

3) Das *Decretum* (Liber decretorum collectarium) des Bischofs Burchard von Worms in 20 Büchern, dessen Abfassung zwischen 1012 und 1023 fällt, da die Formata im Lib. II. c. 227 die erstere Jahrzahl hat, das Concil von Seligenstadt vom Jahr 1023 in der Sammlung selbst noch nicht benutzt, wohl aber derselben als Anhang bei-

Digitized by Google

gefügt ist. Von der an den Probst Brunicho gerichteten Vorrede existiren zwei verschiedene Recensionen, deren eine in allen bisherigen Ausgaben steht, die andere von den *Ballerin.* P. IV. c. 12. n. 4. mitgetheilt ist. Letztere scheint die ursprüngliche, jene eine spätere Emendation zu seyn (Baller. a. a. O.). Veranlassung dieses Werks war, wie Burchard selbst in der Vorrede sagt, „quia canonum jura et judicia poenitentium in nostra dioecesi sic sunt confusa atque diversa et inculta, ac sic ex toto neglecta et inter se valde discrepantia et pene nullius auctoritate suffulta, ut propter dissonantiam vix a sciolis possint discerni. Unde fit plerumque, ut confugientibus ad remedium poenitentiae tam pro librorum confusione, quam etiam presbyterorum ignorantia nullatenus valeat subveniri.“ Das sehr bedeutende in 20 Bücher vertheilte Material umfaßt das gesammte Gebiet der kirchlichen Disciplin und Ordnung, und ist vorzugsweise aus der Collectio Anselmo dedicata entnommen. Letztere offenbar meint Burchard in seiner Vorrede, wo er von einem „nucleus canonum“, welche von Einigen „corpus canonum“ genannt werde, spricht. Außerdem sind besonders noch Regino und Bußordnungen benutzt (vergl. Richter, Beiträge S. 52 u. ff.). Eine Eigenthümlichkeit Burchard's ist die, daß er vielfach Concilienschlüsse, Excerpte aus den römisch-rechtlichen Sammlungen, den Kapitularien, und den Bußordnungen in den betreffenden Inscriptionen einem der älteren Päbste oder Concilien, oder einem Kirchenvater zuschreibt, offenbar, um hierdurch die Autorität dieser canones zu sichern und zu erhöhen. Viele der letztern sind dann mit den falschen Inscriptionen in spätere Sammlungen, namentlich in das Gratian'sche Dekret übergegangen. Besonders interessant ist das 19. Buch, welches eine Bußordnung bildet, von Burchard selbst mit dem Namen „Corrector“ bezeichnet wird (Liber hic corrector vocatur et medicus, quia correctiones corporum et animarum medicinas plene continet), und vielfach auch als ein ganz selbständiges Werk vorkommt. Bemerkenswerth sind hier namentlich eine Reihe von Capiteln, welche die Unzuchtsfälle und die „consuetudines superstitiosae“ betreffen; dieselben sind offenbar aus der kirchlichen Praxis entnommen und geben ein höchst karakteristisches Bild der damaligen sittlichen und geistigen Cultur; vergl. meine Bußordnungen, S. 90 u. ff. 628 u. ff. — Das Decretum Burchardi, von welchem bis jetzt gegen 30 Handschriften bekannt sind, ist öfters herausgegeben, Colon. 1543, fol., Paris. 1549, 8., Colon. 1560, fol., zuletzt nach der Pariser Ausgabe in der Patrologia ed. Migne, Tom. 140, Paris. 1853, col. 537 seqq.

4) Die ungedruckte *Collectio duodecim partium*, welche wahrscheinlich von einem Deutschen bald nach Beendigung der Burchard'schen Sammlung, aber noch vor dem, auch hier nicht benutzten, Concil von Seligenstadt (1023) verfaßt ist. Aug. Theiner hat in seinen Disquisitiones criticae (Rom. 1836) p. 308 seqq. auf die Wichtigkeit dieser Sammlung zuerst aufmerksam gemacht, er irrt aber darin, daß er dieselbe für die Quelle des Burchard'schen Dekrets hält, denn eine genauere Untersuchung hat ein umgekehrtes Verhältniß zwischen beiden dargethan (vergl. meine Beiträge, S. 34 u. ff.). Fast das ganze Werk Burchards ist in diese Collectio übergegangen, außerdem sind benutzt die Coll. Anselmo dedicata und Bußordnungen; besonders interessant aber ist dieselbe durch eine große Anzahl fränkischer und deutscher Concilienschlüsse und Capitularienfragmente, welche zum Theil, wie es scheint, unmittelbar aus den Akten und Originalien geschöpft sind (s. meine Beiträge, S. 40 u. ff.).

5) Die noch ungedruckte Sammlung des Bischofs Anselm von Lucca, des Zeitgenossen Gregors VII. († 1086), in 13 Büchern. Dieselbe ist dadurch besonders wichtig, daß sie fast ganz in das Gratian'sche Dekret übergegangen ist, und eine Reihe von päbstlichen Dekretalen enthält, welche, wahrscheinlich aus dem römischen Archive entnommen, erst aus ihr bekannt geworden sind. Die gewöhnliche Annahme, daß Anselm die ersten 6 Bücher aus der Coll. Anselmo dedicata, die 7 letzteren aus Burchard geschöpft habe, halte ich in ihrem ersten Theile, nach einer genauen Vergleichung beider Werke, für unbegründet. Vergl. *Ballerin.* P. IV. c. 13. Theiner a. a. O. S. 363.

Digitized by Google

Ang. Mai hat im Spicil. Rom. T. VI. p. 316 seqq. die Kapitelüberſchriften abdrucken laſſen.

6) Die ebenfalls noch ungedruckte Kanonenſammlung des Cardinals *Deusdedit*. Dieſelbe iſt, wie die Vorrede zeigt, dem Pabſte Victor III. (1086—1087) dedicirt und zerfällt in 4 Bücher. Nicht zu verwechſeln mit dieſer collectio canonum iſt ein anderes unter Urban II. von demſelben Autor verfaßtes Werk „adversus invasores, simoniacos reliquosque schismaticos“ in ebenfalls 4 Büchern. Vergl. *Ballerin.* P. IV. c. 14. Die reiche Benutzung der „in tomis Lateranensis Basilicae“, „in archivo sacri palatii Lateran.“ befindlichen Dokumente verleiht dieſer Kanonenſammlung, aus welcher übrigens Mehreres ebenfalls in das Decretum Gratiani übergegangen iſt, ein beſonderes Intereſſe. (*D. Zaccaria*, de duab. antiq. can. coll. P. II. bei *Galland.* de vetust. can. collect. ed. Mogunt. T. II. p. 743.)

7) Dem Biſchof Ivo von Chartres († 1117) werden zwei Kanonenſammlungen zugeſchrieben, das *Decretum* in 17 Büchern, und die *Pannormia* in 8 Büchern. Bis jetzt iſt das gegenſeitige Verhältniß beider Werke noch immer beſtritten, und wenn gleich die früher oft geläugnete Verfaſſerſchaft Ivo's hinſichtlich der Pannormia gegenwärtig als feſtſtehend angeſehen werden kann, ſo iſt dieſelbe doch in der neueren Zeit in Beziehung auf das Decretum bezweifelt worden, namentlich deßhalb, weil ein ſo verworrenes, plan- und geiſtloſes Werk des umſichtigen Verfaſſers der Pannormia unwürdig ſey (vergl. *Ballerin.* P. IV. c. 16. Savigny, Geſch. d. röm. R. i. M. Bd. 2. S. 303 u. ff. Theiner, über Ivo's vermeintliches Dekret, S. 26 u. ff.). In meinen angef. Beiträgen S. 59 u. ff. habe ich dagegen die Autorſchaft Ivo's aufrecht zu halten verſucht. Hiernach beabſichtigte derſelbe zunächſt nur die Zuſammenſtellung eines möglichſt reichhaltigen Materials, als Vorarbeit für die Pannormia. Zu dieſem Zwecke benutzte er mehrere ſyſtematiſche Sammlungen, von denen aber nur Burchard als Quelle mit Sicherheit nachzuweiſen iſt, und ſtellte aus ihnen in 17 Rubriken den Stoff ſo zuſammen, daß er die Ordnung und Reihenfolge der einzelnen Kapitel und die Eigenthümlichkeit jeder Sammlung beibehielt. Auf dieſe Weiſe ſind faſt ganze Bücher des Burchard'ſchen Werks unverändert aufgenommen, neben denen ſich nicht ſelten ziemlich genau noch zwei und mehr ebenſo zuſammenhängende Quellenmaſſen unterſcheiden laſſen. Aus dieſer Vorarbeit, welche für die Oeffentlichkeit gar nicht beſtimmt war, ſtellte Ivo ſeine Pannormia in 8 Büchern zuſammen, benutzte aber für das 3. und 4. Buch, wegen der beſonderen Wichtigkeit der hier behandelten Lehren vom Primat, der Ordination der Biſchöfe und Kleriker, ihrem gegenſeitigen Verhältniſſe und ihrer Stellung zum Pabſte, noch außer der Collectio Anselmo dedicata, und der Coll. Anselmi die kirchliche Geſetzgebung ſeiner Zeit über jene Lebensfragen der Hierarchie. Beide Sammlungen Ivo's ſind aber auch deßhalb bemerkenswerth, weil ſie in umfaſſender Weiſe von Gratian benutzt worden ſind. Das Decretum iſt herausgegeben von *Molinaeus*, Lovan. 1661, fol. und von *Fronto* in den Opp. Ivonis, Paris 1647, fol., die Pannormia von Seb. Brandt, Baſ. 1499, 4. und von *Melch. a Vosmediano*, Lovan. 1557, 8., beide ſtehen in der neueſten Ausg. der Werke Ivo's, in der Patrologia ed. Migne. T. 161. (Paris 1855, 4.), das Decretum nach der *Fronto*'ſchen die Pannormia nach dem zuletzt erwähnten Drucke.

8) Von Gratian iſt ebenfalls, freilich in minderem Grade, benutzt eine andere noch ungedruckte Sammlung, welche unter dem Namen *Collectio trium partium* bekannt iſt. Der erſte Theil enthält päbſtliche Dekretalen bis Urban II. († 1099) in chronologiſcher Ordnung, aber nur fragmentariſch in für jeden Pabſt beſonderen Capitelreihen, in gleicher Weiſe ſind im 2. Theile chronologiſch die Concilienſchlüſſe geordnet. Vielleicht ſind dieſe beiden Theile eine chronologiſche Zuſammenſtellung der in einer uns unbekannten ſyſtematiſchen Sammlung enthaltenen Dekretalen- und Kanonenexcerpte (ſ. meine Beiträge S. 49). Der dritte Theil bildet eine ſelbſtändige Kanonenſammlung, und iſt ein Excerpt aus Ivo's Dekret, nicht, wie Theiner (a. a. O. S. 17 u. f.) behauptet, aus

Digitized by Google

Burchard geschöpft und Quelle der Ivo'schen Sammlungen (vergl. meine Beiträge 3. Abh. Savigny a. a. O. Bd. 2. S. 311 u. ff.).

9) Vielfach benutzt von den Correctores Romani (s. d. Artikel: Kanonisches Rechtsbuch) ist eine von einem Cardinalpriester Gregorius nach dem Jahre 1124 vorzugsweise aus der Coll. Anselmi und Anselmo dedicata verarbeitete, noch ungedruckte, Sammlung in 8 Büchern, welche in der Regel unter dem Namen „*Polycarpus*" citirt wird, da der Verf. in seiner an den Bischof Didacus von Compostella gerichteten Vorrede, seinem Werke diesen Namen selbst beigelegt hat (vergl. *Ballerin.* P. IV. c. 17. *Theiner*, Disquis. crit. p. 341. Phillips a. a. O. S. 36, Anm. 58, 59).

10) Das Werk des Algerus, Scholastikers zu Lüttich († vor 1128) *de misericordia et justitia* ist keine eigentliche Kanonensammlung, sondern ein selbständiges System der kirchlichen Disciplin in 3 Büchern, dessen einzelne Sätze durch Excerpte aus ächten und unächten Dekretalen, Schriften der Kirchenväter und einigen Concilienschlüssen bewiesen werden, welche, wie es scheint aus Burchards und Anselms Collectionen entlehnt sind. Richter hat in s. Beiträgen S. 7 u. ff. zuerst eine nicht unerhebliche Benutzung dieses Werks durch Gratian nachgewiesen. Sie ist abgedruckt in *Martene*, Thesaur. anecd. T. V. p. 1020. — Vergl. über eine große Anzahl anderer Kanonensammlungen Walter, Kirchenr. §. 100.

Ueberblicken wir diese lange Reihe von Sammlungen, welche verschiedenen Jahrhunderten und Ländern angehören, so kann es nicht auffallen, daß das Bedürfniß eines Werkes, welches mit Beseitigung dessen, was in Folge der Entwickelung der kirchlichen Verhältnisse unpraktisch geworden war, oder was eine nur lokale Bedeutung hatte, das wirklich Praktische und Anwendbare aus den früheren Collectionen zusammenstellte, sehr lebhaft hervortrat. Dazu kamen die vielfachen Widersprüche unter den einzelnen canones, welche die Handhabung der kirchlichen Disciplin außerordentlich erschwerten. Sicardus († 1215, s. d. Art. Glossen und Glossatoren, Bd. V. S. 192) klagt in seiner Summa canonum über die „desuetudo juris canonici; venerat enim in desuetudinem, ut ecclesiastica negotia potius consuetudinibus, quam canonibus regerentur" (Phillips a. a. O. S. 140, Anm. 3). Diesen Uebelständen suchte Gratian, ein Mönch im Kloster St. Felix zu Bologna abzuhelfen. Ob derselbe dem Camaldulenser- oder dem Benediktinerorden angehörte, ist bestritten, jedoch ist das Erstere wahrscheinlicher (s. *Sarti*, de clar. archigymnas. Bonon. professoribus T. I. P. I. p. 261, dagegen *Savioli*, Annali Bolognesi, Bass. 1784, T. I. P. I. p. 361). Auch die Zeit der Abfassung dieses Werks ist controvers, indem diese in das Jahr 1127, oder 1130, oder 1141, 1151, 1161 gesetzt wird. Mit Unrecht hat man sich vielfach auf eine von Gratian in seinem Decretum nach c. 31. C. II. qu. 6. angeführte Appellationsformel berufen, in welcher die Jahrzahl 1105, oder nach andern Handschriften 1141 oder 1161 genannt ist; denn für die Entstehungszeit des Dekrets beweist diese Formel nichts, da Gratian dieselbe füglich aus einem andern Werke entnommen haben konnte (vergl. Savigny a. a. O. Bd. 4. S. 132 u. ff.). Das einzige bestimmte Zeugniß ist die Aeußerung des Huguccio in seiner Summa zu der eben angeführten Stelle des Dekrets, daß letzteres abgefaßt sey zu der Zeit, wo Jakobus in Bologna das römische Recht, und Roland Bandinelli, welcher um's Jahr 1150 Cardinal wurde (der nachmalige Pabst Alexander III.), die Theologie lehrte, woraus sich als Abfassungszeit ungefähr die Mitte des 12. Jahrh. ergeben würde (s. Phillips, Bd. 4. S. 144 u. ff.). Sehr früh kommt dies Werk unter dem Namen „discordantium canonum concordia" vor (Savigny, Bd. 3. S. 515), außerdem aber als Decreta (c. 6. X. De despons. impub. IV. 2.), Liber decretorum, Volumen decretorum, die gewöhnlichste Bezeichnung ist: *Decretum Gratiani*. Dasselbe ist vorzugsweise aus den oben sub nr. 3, 5, 7, 8—10. erwähnten Sammlungen zusammengestellt, und zerfällt in 3 Theile, von denen der erste in 101 Distinctiones, und jede dieser in canones zerfällt. Die ersten 20 Distinktionen bilden eine Art von Einleitung über die Quellen des Rechts, die übrigen 81 behandeln die Lehre von den kirchlichen Personen,

Digitized by Google

und diesen Abschnitt bezeichnet Gratian selbst wiederholt als *Tractatus ordinandorum* (Phillips a. a. O. S. 158, Anm. 25). Der zweite Theil zerfällt in 36 causae (Rechtsfälle), deren jede Gratian in eine Reihe von quaestiones (Rechtsfragen) auflöst, welche er durch canones beantwortet. In diesem Abschnitt ist, freilich unter vielfacher Beimischung anderer Gegenstände, besonders behandelt die Lehre von der geistlichen Gerichtsbarkeit, den kirchlichen Verbrechen und dem gerichtlichen Verfahren, von causa 27 an das Eherecht, welchen letzteren Theil Gratian selbst den Tractatus conjugii nennt (zu c. 20. Dist. 4. De consecr.). In der causa 33. qu. 3. hat Gratian einen besonderen Tractatus de poenitentia eingerückt, welcher in 7 Distinktionen zerfällt. Der dritte Theil, De consecratione, umfaßt die Religionshandlungen, namentlich die Sakramente, in 5 Distinktionen. In der Summa des Sicardus ist die Notiz enthalten, daß die Eintheilung des ersten und dritten Theils in distinctiones von Paucopalea, die des zweiten Theils in causas aber von Gratian herrühre (Phillips S. 156, Anm. 19). Eine Eigenthümlichkeit dieses Werkes besteht darin, daß Gratian sich nicht begnügte, die einzelnen canones zur Erläuterung der betreffenden Lehren zu sammeln und nach einem gewissen, freilich sehr mangelhaften Systeme zu ordnen, sondern daß er selbst in den beiden ersten Theilen diese Lehren durch meist kurze Erörterungen (dicta Gratiani) behandelt, und an diese die canones als Beläge anschließt; vielfach tritt in diesen dicta auch das Bestreben hervor, die in den Kanones hervortretenden Widersprüche auszugleichen und zu beseitigen.

Wie sehr das Decretum, trotz der mancherlei Mängel, dem praktischen Bedürfnisse entsprach, zeigt der Beifall und die Verbreitung, welche es erlangte. Die älteren Sammlungen wurden durch dasselbe verdrängt, und das Werk, welches der Cardinal Laborans im Jahre 1182 in 6 Büchern herausgab, und welches im Wesentlichen das im Dekret enthaltene Material in besserer Anordnung enthielt (vgl. *Theiner*, Disquis. crit. p. 401 sqq.), blieb gleichwohl unbeachtet. Ganz besonders aber verdankte das Dekret seine allgemeine Anerkennung und praktische Wichtigkeit dem Einflusse der Doktrin.

Dasselbe erschien zu derselben Zeit, wo namentlich Bologna der Mittelpunkt der berühmten Legistenschule war. Die geistige Thätigkeit der Glossatoren des römischen Rechts wurde Vorbild und Muster für die wissenschaftliche Behandlung auch des Gratian'schen Dekrets, Gratian selbst hielt zuerst Vorträge über sein Werk und wurde so Begründer einer neuen Schule der Kanonisten oder Dekretisten, welche, neben ihren Vorlesungen, nach der Methode der andern Schule auch durch Glossen die einzelnen Theile des Dekrets erklärten und erläuterten (s. über die Glossatoren des Decretum den Art.: Glossen und Glossatoren des römischen und kanonischen Rechts, Bd. V. S. 191). Hierdurch wurde dasselbe in den weitesten Kreisen bekannt, und seine Autorität mußte auch in der Praxis um so mehr gehoben und gesichert werden, als die Päbste selbst dasselbe benutzten und in ihren Dekretalen citirten (c. 6. X. De despons. impub. IV. 2.; c. 20. X. De elect. I. 6.) Gleichwohl ist dasselbe nie von irgend einem Pabste ausdrücklich bestätigt, oder als authentischer Codex der Kirche recipirt worden; schon *Joann. Andreae* († 1348) sagt in s. Novella in c. 2. X. De rescript. (I. 3.): Non obstat, si dicis, librum decretorum fuisse per Papam approbatum, quia nec hoc constat. Auch von Eugen III., unter welchem Gratian sein Werk wahrscheinlich vollendete, ist eine solche Bestätigung nicht erfolgt, da das Calendarium archigymnas. Bonon., welches allein von einer solchen Bestätigung berichtet, ein von Alex. Machiavelli († 1766) erdichtetes Werk ist (vergl. Savigny Bd. 3. S. 11). Es war vorzugsweise der Einfluß der Schule, welchem das Decretum auch seine Anwendung in der Praxis verdankte. Sehr früh schon wurden von Andern, namentlich von einem Schüler Gratian's, Paucopalea, einzelne canones zur Ergänzung hinzugefügt, anfangs wahrscheinlich unter der Form von Marginalglossen, später aber in den Text selbst aufgenommen, mit der Bezeichnung: *Palea*, welche gewiß auf jenen Paucopalea zurückzuführen, und nicht, wie früher Manche wollten, durch P. alia (post alia) zu erklären oder wörtlich mit Spreu

Digitized by Google

zu übersetzen ist (*Bickell*, Progr. de paleis, Marb. 1827). Da aber die älteren Handschriften weniger solcher Paleae haben, als jüngere, so ist anzunehmen, daß man auch die nach Paucopalea von Anderen eingeschalteten Zusätze mit dem hiefür gebräuchlich gewordenen Ausdrucke bezeichnet habe. Sarti (a. a. O. S. 280) theilt aus einem Cod. Casanat. des Dekrets eine Marginalglosse zu c. 10. C. XX. qu. 1. mit, worin es heißt: „Et vocatur Palea a suo auctore, scilicet discipulo Gratiani, qui Paucopalea vocabatur....“ In der Vorrede zu einer in einem Mainzer Codex enthaltenen Summa zum Dekret ist von Paucopalea gesagt: „Nihilominus et quaedam decreta apposuit, quae licet non sint minoris auctoritatis quam alia hic posita, tamen quia a principali auctore hujus libri non sunt, non leguntur (Savigny a. a. O. Bd. 3. S. 515 Anm.). Daß diese Zusätze übrigens sehr bald nach Gratian dem Dekret eingefügt wurden, zeigt das etwa 30 Jahr jüngere Werk des Cardinals Laborans, in welches bereits die Mehrzahl der Paleae aufgenommen worden sind (Theiner a. a. O. S. 435). Die Citirmethode hinsichtlich des Dekrets ergibt sich aus der oben angeführten Eintheilung und Anordnung des Materials von selbst. Kanonen aus dem ersten Theile werden citirt, z. B. c. 3. Dist. XXVI, aus dem zweiten Theile: z. B. c. 1. C. IV. qu. 4., aus dem tractatus de poenitentia, c. 1. Dist. II. De poenit., aus dem dritten Theile: c. 3. Dist. I. De consecr., früher wurden allgemein die canones nicht nach den Zahlen, welche überhaupt erst später im Dekret beigefügt sind, sondern nach den Anfangsworten bezeichnet.

So groß auch das Ansehen und die praktische Bedeutung des Decretum Gratiani anfänglich war, so fiel dasselbe doch in eine, durch eine fruchtbare gesetzgeberische Thätigkeit der auf der Höhe ihrer Macht stehenden Päbste ausgezeichnete Zeit, die päbstlichen Dekretalen seit dem 12. Jahrhundert enthielten ein neues außerordentlich reiches kirchenrechtliches Material, welches die bisherige kirchliche Disciplin vielfach modificirte und weiter entwickelte, und so mußte sehr bald das Werk Gratians, welches bei seinem Erscheinen gewissermaßen den ganzen geltenden Rechtsstoff der Kirche umfaßte, und insofern als Corpus juris canonici angesehen werden konnte (Sarti a. a. O. App. p. 214), theils als antiquirt, theils unvollständig erscheinen, und das Bedürfniß neuer Sammlungen hervortreten, welche, da sie fast ausschließlich Dekretalen und unter päbstlicher Autorität abgefaßte Concilienschlüsse enthalten, vorzugsweise, im Gegensatze zu den früheren Kanonensammlungen, *collectiones decretalium* genannt wurden. Aus der Reihe solcher vor Gregor IX. entstandenen Sammlungen (s. Walter, Kirchenr. §. 105.) sind besonders folgende fünf hervorzuheben:

1) Das um's Jahr 1190 vollendete *Breviarium extravagantium* des Bernardus, Probst von Pavia († als Bischof von Pavia 1213). Der Beiname „*Circa*“, welcher früher demselben vielfach gegeben wurde, beruht auf einem Mißverständnisse (s. *Richter*, De ined. decret. coll. Lips. Lips. 1836. p. 1. not. 4.). Die Bezeichnung „extravagantium“ rührt daher, weil in die Sammlung vorzugsweise solche, namentlich neuere Dekretalen aufgenommen waren, welche nicht im Dekret Gratians standen (extra decretum vagantes). Bernardus benutzte für sein Werk, durch welches er das Dekret zu ergänzen und zu vervollständigen beabsichtigte, theils einige ältere Collectionen, von denen er das Corpus canonum (wahrscheinlich die Collectio Anselmo dedicata) und Burchard ausdrücklich nennt (Phillips, S. 212, Anm. 16), theils besonders für die neueren Dekretalen drei nach Gratian verfaßte Sammlungen, den sogenannten Appendix Concilii Lateranensis in 50 Theilen (vergl. *Theiner*, Disquis. crit. p. 4 seqq.), die von Richter zuerst aufgefundene, aus jener geschöpfte sogenannte Collectio Lipsiensis in 65 Titeln (*Richter*, De ined. decr. coll. L. Lips. 1836), und die sogenannte Collectio Cassellana, welche wiederum größtentheils ein Auszug aus der 2. Sammlung ist (s. Richter a. a. O. cap. IV.). Bei Anordnung des Materials in Bücher (5), Titel und Kapitel nahm der Verfasser ohne Zweifel den Justinianischen Codex zum Muster, und der Einfluß auch der Pandekten ist ersichtlich in den diesen nachgebildeten Titeln: De verborum significatione und De regulis juris. Der Stoff ist in den 5 Büchern in der Art vertheilt, daß

Digitized by Google

das erſte Buch im Weſentlichen von den kirchlichen Aemtern und „de praeparatoriis judiciorum“, das zweite von den Gerichten und dem gerichtlichen Verfahren, das dritte von den Klerikern und Mönchen, das vierte vom Eherecht, das fünfte von den Verbrechen und Strafen handelt, ein Syſtem, welches in den ſpätern Dekretalenſammlungen ebenfalls beibehalten, und in dem Verſe: Judex, Judicium, Clerus, Connubia (Sponsalia), Crimen zuſammengefaßt wurde. Bernardus ſchrieb über ſein Werk ſelbſt eine Summa, daſſelbe wurde von der Schule in Bologna recipirt, und erhielt als erſte anerkannte Extravaganten-Sammlung die Bezeichnung Volumen primum oder Compilatio prima. Von den Gloſſatoren derſelben ſind vorzugsweiſe zu nennen Melendus, Laurentius, Vincentius, Alanus, Richardus, Joannes Faventinus, Tancredus (vgl. Phillips S. 216 u. ff.). Das Breviarium iſt in den unten zu erwähnenden Geſammtausgaben der vorgregorianiſchen Compilationes gedruckt, eine neue Ausgabe wurde begonnen, aber leider nicht vollendet von J. A. Riegger, Freiburg 1779.

2) Im Auftrage von Innocenz III. verfaßte der päbſtliche Notar Petrus Collivacinus aus Benevent eine Sammlung der von Innocenz in den erſten 11 Regierungsjahren erlaſſenen Dekretalen (ſeit 1198). Hiefür benutzte er theils die Arbeit des Rainerius, Diakons von Pompoſi (Theiner a. a. O. S. 19), welche in 41 Titeln Dekretalen deſſelben Pabſtes aus deſſen drei erſten Regierungsjahren enthielt, theils die Sammlung des Bernhardus, Archidiakons von Compoſtella, welche die Dekretalen des Innocenz bis zum zehnten Jahre dieſes Pontificats umfaßte, theils die Regeſten ſelbſt bis zum Jahre 1210. Die beiden erwähnten Zwiſchenſammlungen waren von der Schule nicht anerkannt worden, die Arbeit des Bernhardus wenigſtens nur vorübergehend als Compilatio Romana (Phillips S. 225). Der Grund dieſer Nichtannahme, ſowie des von Innocenz an Petrus gerichteten Auftrags zur Abfaſſung einer neuen Zuſammenſtellung lag wahrſcheinlich darin, daß jene Sammlungen auch unächte Dekretalen enthielten. Innocenz ſandte die neue Arbeit im Jahre 1210 nach Bologna, und erklärte in ſeiner an die magistri und scholares von Bologna gerichteten Bulle, daß dieſe Dekretalen von Petrus „fideliter“ aus den Regeſten geſammelt ſeyen, „quas ad cautelam vobis sub bulla nostra duximus transmittendas, ut eisdem absque quolibet dubitationis scrupulo uti possitis, cum opus fuerit tam in judicio quam in scholis“ (Theiner S. 20). Dieſe Sammlung wurde von der Schule recipirt, und erhielt den Namen Compilatio tertia (vgl. Theiner S. 129 ff.).

3) Ihrem Inhalte nach ſteht zwiſchen beiden Sammlungen eine andere, welche, obgleich erſt nach der zuletzt erwähnten Compilation verfaßt, Compilatio secunda oder mediae decretales genannt wurde (Theiner S. 23 ff.). Dieſelbe enthält Dekretalen von Alexander III. († 1181) bis Cöleſtin III. († 1198). Zwar waren die Briefe dieſer Zwiſchenpäbſte bereits vom Magiſter Gilbertus, einem Engländer, nach dem Syſtem der Compilatio prima in 5 Büchern zuſammengeſtellt (nach 1203), ſowie auch von einem andern, ebenfalls in Bologna lehrenden Engländer, Alanus; allein dieſe beiden Sammlungen, von denen die erſte von Theiner in Brüſſel entdeckt (a. a. O. S. 121), die zweite unbekannt iſt, wurden von der Schule nicht recipirt. Die vorhandene Lücke füllte Johannes Gallenſis (Wallenſis, aus Wales) durch eine auf der Grundlage der beiden oben erwähnten Collectionen gearbeitete neue Zuſammenſtellung jener Zwiſchendekretalen aus, welche von der Schule als Compil. secunda, wie ſchon erwähnt, anerkannt worden iſt. Der Hauptgloſſator der zweiten und dritten Compilation iſt Tancred (Phillips S. 227, 228).

4) Nach dem vierten Lateranenſiſchen Concil (1215) wurde eine neue Sammlung veranſtaltet, welche nach dem gewohnten Syſteme die Kanones deſſelben und die von Innocenz ſeit 1210 erlaſſenen Dekretalen enthielt. Ihr Verfaſſer iſt unbekannt, ſie wurde aber als Compilatio quarta in Bologna anerkannt und von Johannes Teutonicus (Semeca) gloſſirt (ſ. d. Art. Gloſſen und Gloſſatoren, Bd. V. S. 192). Dieſe vier erſten recipirten Compilationen ſind zuerſt herausgegeben von Ant. Auguſtinus

Digitized by Google

(Ilerdae 1567, auch in den Opp. Lucc. 1769, T. IV.), sodann von Labbé (Antiquae collectiones decretalium cum Ant. August. et J. Cujacii not. et emend. Paris. 1609, 1621).

5) Im Jahre 1226 sandte Honorius III. eine Sammlung, welche seine eigenen Dekretalen und Constitutionen Kaiser Friedrichs II., welche dieser im Jahre 1220 bereits auf den Rath des Pabstes zur Reception nach Bologna geschickt hatte, enthielt, ebendorthin. Dieselbe wurde zwar von der Schule als Compilatio quinta anerkannt und glossirt, allein sehr bald, mit den übrigen Compilationen durch die folgende offizielle Dekretalensammlung Gregors IX. verdrängt. Sie ist herausgegeben von Cironius (Tolosae 1645) und von J. A. Riegger (Vindob. 1761). Ueber das gegenseitige Verhältniß dieser fünf Sammlungen vergl. die Tabelle bei Phillips S. 236 u. ff.

Im Jahre 1230 beauftragte Gregor IX. seinen Kapellan und Pönitentiar Raymund von Pennaforte (s. Phillips S. 258 u. ff.) mit Abfassung einer neuen Dekretalensammlung. Der Zweck und die Veranlassung derselben ist deutlich in der Publikationsbulle des Pabstes ausgesprochen: „Sane diversas constitutiones et decretales epistolas praedecessorum nostrorum, in diversa dispersas volumina, quarum aliquae propter nimiam similitudinem, et quaedam propter contrarietatem, nonnullae etiam propter sui prolixitatem, confusionem inducere videbantur, aliquae vero vagabantur extra volumina supradicta, quae tanquam incertae frequenter in judiciis vacillabant, ad communem et maxime studentium utilitatem per dilectum filium fratrem Raymundum .... illas in unum volumen resecatis superfluis providimus redigendas, adjicientes constitutiones nostras et decretales epistolas, per quas nonnulla, quae in prioribus erant dubia, declarantur.“ Demnach verarbeitete Raymund die fünf älteren Compilationen in Verbindung mit den Gregorianischen Dekretalen in eine Sammlung, mit Beibehaltung des seit dem Breviar Bernhard's üblichen, und im Einzelnen durch Aenderung und Hinzufügung einzelner Titel verbesserten Systems. Eine große Anzahl von Kapiteln der älteren Sammlungen sind, weil überflüssig, und um Wiederholungen oder Widersprüche zu vermeiden, weggelassen, andere ältere Dekretalen sind, um sie mit dem neuesten Recht in Einklang zu bringen, interpolirt, die widersprechenden Stellen gestrichen oder geändert; von vielen weitläufigen Dekretalen wurden nur die entscheidenden Stellen, mit Ausscheidung namentlich der Species facti, aufgenommen, viele Briefe wurden je nach den in ihnen enthaltenen verschiedenen Bestimmungen zerlegt, und die einzelnen Stücke in die betreffenden Titel vertheilt. Daß dies Verfahren, namentlich auch die in der Regel durch die Worte: „Et infra“ angedeutete Weglassung der sogenannten partes decisae, durch welche ein meist sehr wichtiges Interpretationsmittel entzogen wurde, unangemessen war, kann nicht geläugnet werden, allein der sehr heftige Tadel, welcher deßhalb über Raymund ausgesprochen worden ist, erscheint darum als zum Theil übertrieben und ungerechtfertigt, weil diese Abkürzungen und Zerstückelungen bereits bei seinen Vorgängern, namentlich in der Compil. I. und III. vorkommen, überhaupt aber diese Methode demselben von Gregor selbst vorgezeichnet worden war (vgl. hierüber Phillips S. 267—314). Diese „Decretalium Gregorii IX. compilatio“ übersandte der Pabst im Jahre 1234 an die Universität Bologna mit der bereits oben erwähnten Bulle, welche am Schlusse die Bestimmung enthält: „Volentes igitur, ut hac tantum compilatione universi utantur in judiciis et in scholis, districtius prohibemus, ne quis praesumat aliam facere absque auctoritate sedis apostolicae speciali“, wodurch also die bisherige Autorität der fünf älteren Compilationen, von denen die dritte und fünfte sogar von Päbsten selbst publizirt worden waren, aufgehoben wurde. Seitdem wurde diese neue Sammlung auf den Universitäten wie in der Praxis eingeführt. Obgleich die aus den früheren Sammlungen aufgenommenen Capitel bereits glossirt waren, so mußte sich diese ältere Glosse doch in Folge der oben karakterisirten Methode Raymunds vielfach als unbrauchbar erweisen, die neueren Dekretalen Gregors waren überdies noch gar nicht glossirt, es ist deßhalb sehr erklärlich, daß nun die Gregorianische Sammlung als Ganzes glossirt wurde. Vergl. hierüber d. Art. Glossen und Glossatoren,

Digitized by Google

Bd. V. S. 192, 193 und Phillips S. 315 u. ff. Daraus, daß die Gregorianiſche Compilation an die Stelle der älteren Extravagantenſammlungen getreten war, erklärt ſich die Citirweiſe jener, z. B. c. 1. X. (Extra, d. h. Extravagantium) De praesumpt. (II. 23.).

Die geſetzgeberiſche Thätigkeit der folgenden Päbſte machte ſehr bald Anhänge und Supplemente zur vorigen Sammlung nothwendig, welche zunächſt als beſondere Sammlungen von den betreffenden Päbſten den Univerſitäten zugeſandt wurden, aber beſtimmt waren, in die Gregorianiſche Compilation an den entſprechenden Orten eingereihet zu werden. Einen ſolchen Anhang überſchickte zuerſt Innocenz IV. der Univerſität Paris im Jahre 1245, enthaltend ſeine eigene in der Streitſache des Erzbiſchofs von Rheims und deſſen Suffraganen am 1. Mai d. J. erlaſſene Dekretale und eine Dekretale Gregors IX.; derſelbe wurde nachher durch die Beſchlüſſe der Synode von Lyon von demſelben Jahre vermehrt, und ſo wiederum von Innocenz den Univerſitäten zugeſandt, welche ihn recipirten und gloſſirten (namentlich Henricus Hostiensis, vergl. Phillips S. 345 u. ff.). In gleicher Weiſe wurden die Dekretalen der folgenden Päbſte, Alexanders IV., Urbans IV. und Clemens IV. in beſondere Sammlungen vereinigt; Gregor X. überſandte die auf der zweiten Synode von Lyon im Jahre 1274 gefaßten Beſchlüſſe den Univerſitäten; dieſelben wurden gloſſirt von Garſias Hiſpanus; daſſelbe endlich war der Fall mit einer aus fünf Dekretalen des Pabſtes Nicolaus III. beſtehenden Sammlung (vergl. Theiner S. 73—77). Alle dieſe Compilationen wurden aber regelmäßig nur als Anhänge zur Gregorianiſchen Sammlung behandelt, und eine Einreihung in dieſe läßt ſich in einigen Handſchriften nur hinſichtlich des vorhin erwähnten Anhangs von Innocenz IV. nachweiſen (Jacobſon, Geſch. d. Quellen des Kirchenrechts d. preuß. Staats Th. 1. Bd. 1. S. 14. Anm. 11. Theiner S. 65).

Dieſelben Gründe, welche die Verarbeitung der vorgregorianiſchen Dekretalenſammlungen in der Compilatio Gregorii IX. veranlaßt hatten, bewogen Bonifacius VIII., die nachgregorianiſchen Dekretalenſammlungen mit ſeinen eigenen zahlreichen Briefen ebenfalls zu einem Ganzen verbinden zu laſſen. In der an die Univerſitäten Bologna und Paris gerichteten Publikationsbulle dieſer neuen Sammlung hebt Bonifacius beſonders die in Beziehung auf die Aechtheit vieler Dekretalen vorhandene Unſicherheit hervor; er habe daher alle dieſe Dekretalen durch eine aus dem Erzbiſchof Wilhelm von Embrun, dem Biſchof Berengar von Bezières und dem Vicekanzler Richard von Siena beſtehende Commiſſion*) prüfen laſſen, „et tandem, pluribus ex ipsis, quum vel temporales aut sibi ipsis vel aliis juribus contrariae, seu omnino superfluae viderentur, penitus resecatis, reliquas, quibusdam ex eis abbreviatis, et aliquibus in toto vel in parte mutatis, multisque correctionibus, detractionibus et additionibus, prout expedire vidimus, factis in ipsis, in unum librum cum nonnullis nostris constitutionibus .... redigi mandavimus et sub debitis titulis collocari.“ Im Februar des Jahres 1298 veröffentlichte der Pabſt dieſe, nach dem Gregorianiſchen Syſtem in fünf Bücher, Titel und Capitel abgetheilte Sammlung unter dem Namen „Liber sextus“, weil durch ſie die fünf Bücher der Dekretalen Gregors IX. ergänzt und vervollſtändigt werden ſollten. Daher erklärt ſich die Citirweiſe der einzelnen Capitel dieſer Compilation, z. B. c. 1. De haereticis in VIto. (V. 2.). Am Schluſſe der oben erwähnten Bulle beſtimmt der Pabſt, daß die Univerſitäten dieſe Sammlung in den Schulen und Gerichten gebrauchen, außer denjenigen Dekretalen aber, welche in derſelben enthalten oder in ihr ausdrücklich reſervirt ſeyen,

*) Auch der berühmte Legiſt Dinus wurde vom Pabſt hinzugezogen, wahrſcheinlich aber, da derſelbe des kanoniſchen Rechts unkundig war, wohl nur, um zu der Sammlung einen Anhang zu verfaſſen. In der That bildet der Titel De regulis juris, welcher größtentheils Sätze des römiſchen Rechts enthält, und über welchen Dinus ſelbſt einen Commentar geſchrieben hat, einen Anhang, welcher hiernach von Dinus gearbeitet zu ſeyn ſcheint. S. Savigny a. a. O. Bd. 5. S. 449 u. ff.

Digitized by Google

keine andere seit der Gregorianischen Compilation erlassenen Constitutionen oder Briefe annehmen oder für Dekretalen halten sollen. — Vgl. überhaupt Phillips S. 355 u. ff. und über die Glossatoren dieses Liber sextus d. Art. Glossen und Glossatoren Bd. V. S. 193.

Nach Publikation des Liber sextus erließ Bonifacius noch eine Reihe Dekretalen, unter ihnen die berühmte „Unam sanctam“ gegen Philipp von Frankreich v. J. 1302, ebenso sein Nachfolger Benedikt XI.; diese wurden gesammelt und als Constitutiones extravagantium libri sexti in den Handschriften den letztern hinzugefügt, und (16 an der Zahl) vom Cardinal Johannes Monachus glossirt (Phillips S. 373 u. ff.). Während dieser Sammlung ein offizieller, authentischer Karakter ganz abging, ließ Clemens V. (1305—1314) die Schlüsse der Synode von Vienne vom Jahre 1311, sowie seine eigenen Dekretalen nach früherer Weise und dem herkömmlichen Systeme in fünf Büchern ordnen, publicirte sie im Jahre 1313, wie es scheint unter dem Namen Liber septimus, in einem im Castrum de Montiliis abgehaltenen Consistorium, und übersandte sie den Universitäten zu Orleans und Paris (s. Phillips S. 378, 379. Jacobson im Rechtslexikon Bd. 8. S. 757). Es scheint aber, als ob Clemens die weitere Verbreitung selbst verhindert und eine neue Redaktion beabsichtigt habe, welche aber erst nach seinem Tode unter seinem Nachfolger Johann XXII. vollendet wurde, welcher diese Sammlung im Jahre 1317 an die Universitäten Bologna und Paris versandte. Anfangs scheint dieselbe den Namen Liber septimus geführt zu haben (s. Phillips S. 378, Anm. 33, 386, 387), durch die Glosse selbst wurde aber die seitdem gebräuchliche Bezeichnung Constitutiones Clementinae eingeführt; dem zufolge werden die Kapitel derselben mit dem Beisatz „in Clementinis“ citirt, z. B. c. 2. De judiciis in Clement. (II. 1.) oder Clement. 2. De judic. Der große Unterschied zwischen dieser und allen früheren offiziellen Sammlungen liegt darin, daß letztere in gewisser Weise den Karakter exklusiver Gesetzbücher hatten, durch welche alle nicht aufgenommenen Extravaganten beseitigt werden sollten, erstere dagegen die seit dem Liber sextus erschienenen Extravaganten nicht ausschloß. Die Clementinen enthielten ohnehin außer den Vienner Kanones nur Dekretalen von Clemens V., in der Publikationsbulle äußert sich Johann XXII. weder über die früheren Extravaganten, noch über seine eigenen, damals bereits erlassenen, aber in die Clementinische Sammlung nicht aufgenommenen Dekretalen. Es bestanden also seitdem neben den offiziellen Compilationen Extravaganten, welche, ihre Aechtheit vorausgesetzt, unbestreitbar gesetzliche Autorität besaßen. Der Grund, weßhalb Clemens V. und sein Nachfolger das System ihrer Vorgänger aufgaben, lag offenbar vorzugsweise darin, daß jene unter den damaligen Verhältnissen, namentlich in Frankreich, befürchten mußten, ihre Sammlung durch Aufnahme von Dekretalen, welche zum Theil Gegenstand einer heftigen Opposition geworden waren, zurückgewiesen zu sehen. Ueber die Glossatoren der Clementinen vgl. d. Art. Glossen und Glossatoren Bd. V. S. 193.

Mit den Clementinen schließen die offiziellen Dekretalensammlungen ab. Das erschütterte Ansehen der Päbste, die seit dem 14. Jahrhunderte sich steigernden Kämpfe derselben mit der weltlichen Gewalt und einzelnen Nationalkirchen ließen den Erfolg derartiger Unternehmungen als sehr problematisch erscheinen, und nahmen die Thätigkeit der Päbste für andere Zwecke in Anspruch. Trotzdem sind noch mehrere Sammlungen von Extravaganten zu erwähnen, von denen zwei bis auf den heutigen Tag eine besondere Bedeutung dadurch bewahrt haben, daß sie neben dem Decretum Gratiani, der Gregorianischen Dekretalensammlung, dem Liber sextus und den Clementinen, welche man später unter dem Namen des Corpus juris canonici zusammenfaßte, in dieses aufgenommen wurden (s. d. Art. Kanonisches Rechtsbuch). Schon oben wurde die von Johannes Monachus glossirte Sammlung von 16 Extravaganten des Bonifacius VIII. und Benedikt XI. erwähnt, drei Dekretalen Johann's XXII. glossirte Guilelmus de monte Lauduno bald nach dem Jahre 1317, 20 Dekretalen desselben Pabstes, welche dieser, selbst zu einem chronologisch geordneten Ganzen verbunden zu haben

Digitized by Google

ſcheint, unter ihnen auch die vorigen drei, gloſſirte Zenzelinus de Caſſanis im Jahre 1315. In mehreren Handſchriften des Liber sextus und der Clementinae finden ſich außerdem aber noch eine größere oder geringere Zahl anderer Extravaganten früherer und ſpäterer Päbſte, ohne Ordnung und Zuſammenhang, bald dem Liber sextus, bald den Clementinen oder dem Werke eines Commentators dieſer angehängt; andere Handſchriften haben gar keine derartigen Anhänge, kurz es herrſcht in Beziehung auf die Extravaganten ſowohl in den Handſchriften, als in den älteren gedruckten Ausgaben, da Alles von der Willkür der Schreiber und Herausgeber abhing, die größte Verſchiedenheit (vgl. hierüber beſonders Bickell, über die Entſtehung und den heutigen Gebrauch der beiden Extravagantenſammlungen des Corpus juris canonici, Marburg 1825, S. 1—39, 118 u. ff.). Am Ende des 15. Jahrhunderts unternahmen die Buchhändler Ulrich Gering und Berthold Remboldt in Paris eine Herausgabe ſämmtlicher Theile des Corpus juris canonici, und wählten hiefür zu Correctoren den Profeſſor der Rechtswiſſenſchaft Vitalis de Thebes, und den Licentiaten des Rechts Johannes Chappuis. Letzterer, welchem das Decretum, der Liber sextus, die Clementinen und Extravaganten übertragen waren, veranſtaltete eine zum Theil ganz neue Redaktion der Extravaganten, welche ſeitdem bis jetzt in allen Ausgaben unverändert beibehalten worden iſt. Er theilte dieſelben nämlich in zwei beſondere Sammlungen. Die erſtere, *Extravagantes Joannis P. XXII.*, enthält die bereits oben erwähnten, von Zenzelinus gloſſirten, 20 Dekretalen Johann's XXII., aber in anderer Reihenfolge, nämlich, nach dem herkömmlichen Syſteme, wenn gleich ohne Büchereintheilung, unter 14 Titel geordnet, die zweite umfaßt 74 (urſprünglich 70) Dekretalen von Urban IV. (1261—1264) bis Sixtus IV. (1471—1484), und führt den Namen: *Extravagantes communes*, nicht weil ſie, im Gegenſatze zur erſtern, Dekretalen verſchiedener Päbſte enthält, ſondern weil in dieſelbe die in den bisherigen Ausgaben gewöhnlich vorkommenden Extravaganten aufgenommen ſind, Chappuis ſelbſt nennt ſie: „tritarum cumulus extravagantium“ (Bickell a. a. O. S. 31 Anm.). Daß aber dieſe neue Redaktion bei weitem reichhaltiger, als alle früheren Ausgaben war, geht daraus hervor, daß in dieſen höchſtens 33 Extravaganten ſtehen (Bickell a. a. O. S. 14 u. ff.). Chappuis ordnete dieſe Dekretalen nach der üblichen Weiſe in fünf Bücher, Titel und Kapitel, und zwar ſo, daß jede Extravagante ein Kapitel bildet. Da er aber für das vierte Buch, das Eherecht, in dieſen Extravaganten keinen Stoff fand, ſo bemerkte er am Schluſſe des dritten Buches: „Liber quartus vacat.“ Die Citirweiſe beider Sammlungen erhellt aus folgenden Beiſpielen: c. unicum De praebend. in Extravag. Joann. XXII. (III.), oder Extrav. unic. (Exsecrabilis) Joann. XXII. De praebend. (III.); c. 1. De praebend. in Extravag. comm. (III. 2.), oder Extrav. comm. 1. (Piae sollicitudinis) De praebend. (III. 2.).

Im Jahre 1590 veröffentlichte Petrus Matthäus zu Lyon einen Liber septimus decretalium in fünf Büchern, welche Dekretalen von Sixtus IV. bis Sixtus V. (1585—1590) enthielten, ſich mithin an die Extravagantes communes in gewiſſer Art anſchloſſen. Dieſe Privatarbeit hat, obgleich ſie in ſehr vielen älteren Ausgaben des Corp. jur. canon. unter den Anhängen abgedruckt worden iſt, keine Anerkennung und Anwendbarkeit gefunden. Dagegen wurde von Gregor XIII. eine Commiſſion niedergeſetzt zur Ausarbeitung eines authentiſchen Liber septimus, aber erſt unter Clemens VIII. war das Werk, in welches man auch die dogmatiſchen Beſchlüſſe der Synoden von Florenz und Trient aufgenommen hatte, beendigt, wurde im Jahre 1598 veröffentlicht, aber alsbald wieder zurückgenommen (vergl. hierüber beſonders Roßhirt, Geſchichte des Rechts im Mittelalter Bd. 1. S. 366 u. ff.). Auch ſpäter bis jetzt iſt keine weitere ſyſtematiſche Bearbeitung der neueren päbſtlichen Dekretalen unternommen worden, dagegen wurden vielfach chronologiſche Sammlungen derſelben in den ſogenannten Bullarien veranſtaltet (ſ. d. Art. Breve, Bd. 2. S. 373). Waſſerſchleben.

Kanoniker und Kanonissen. Das Inſtitut der Kanoniker, welches ſich namentlich ſeit dem 8. Jahrh. entwickelte und in dem kirchlichen Leben des Mittelalters eine

Digitized by Google

große Ausdehnung gewann, ist aus den Klosterinstituten der damaligen Zeit hervorgegangen. Der Ausdruck »Kanoniker« stammt von dem Worte »Kanon,« das in der Kirchensprache die Bedeutung »Kirchenmatrikel« hatte, weshalb auch ursprünglich jeder Geistliche, der in die Matrikel einer Kirche eingetragen war (Canoni s. matriculae Ecclesiae adscriptus, s. *Muratori* Diss. de Canonicis, in dessen Antiquitt. Italic. medii aevi T. V. p. 183), Kanonikus hieß, zum Unterschiede von solchen Geistlichen, die nur an Kapellen fungirten. Zu Augustins Zeiten lebten schon viele Geistliche, ohne gerade in eine Vereinigung zu treten, wie die klösterliche Verbindung sie forderte, nach einer allgemeinen, vor den Weltgeistlichen sie auszeichnenden Norm (Canon); eben dadurch konnte es geschehen, daß die Geistlichen, ohne Beziehung auf ihre kirchlichen Funktionen, überhaupt Canonici genannt wurden, ihre Lebensweise aber als vita canonica s. singularis galt. Sie lebten nach geistlichen Regeln, legten keine Mönchsgelübde ab, kamen täglich in ihrem Münster zusammen, hielten Capitel unter dem Vorsitze ihres Bischofs, beschäftigten sich mit wissenschaftlichem Unterrichte, aßen und schliefen zusammen, doch gab es noch kein gemeinsames klösterliches Leben mit einer fest bestimmten Regel für sie; ihre Verbindung zu einem solchen kanonischen Leben bestand bis auf die Zeit des Chrodegang, Bischof von Metz (s. d.), nur ausnahmsweise. Dieser führte zuerst um 760, zur Wiederherstellung der auch im geistlichen Stande ganz verfallenen Zucht, unter dem Klerus seiner Kirche die Regel eines gemeinsamen klösterlichen Lebens ein und wurde dadurch der eigentliche Begründer für die vita canonica seiner und der folgenden Zeit. Seine Regel bestand aus 32 Kapiteln (s. *Labbé* et *Cossart*, Collect. Concil. T. VII. p. 1444; *Mansi*, SS. Conciliorum nova et ampliss. Collectio. XIV. p. 313; vgl. Rettberg, Kirchengesch. Deutschlands I. S. 495), gebot das gemeinsame Leben unter der unmittelbaren Aufsicht des Bischofs, verordnete die drei gewöhnlichen Klostergelübde der Armuth, Keuschheit und des Gehorsams, befahl fromme Uebungen selbst in der Nacht nach der Folge der kanonischen Stunden, wies jeden Geistlichen an, täglich zum Capitel zu kommen, in welchem ein Abschnitt der Ordensregel (Capitulum regulae) vorgelesen werden sollte, legte die Beobachtung des Stillschweigens auf, das nur im Falle der Nothwendigkeit zu unterbrechen gestattet war, und überließ dem Bischof oder Ordensoberen die Bestimmung für den Unterhalt der Ordensbrüder aus einem Theile der Stiftsgüter und Zehnten, gestattete jedoch dem Einzelnen Eigenthum zu besitzen. Karl der Große bestätigte die Regel auf dem Concil zu Aachen 789 (Can. 71 bezeichnet den Klerikat hier ausdrücklich als vita canonica, s. *Baluzii*, Cap. I. p. 238; vgl. 369), ebenso auch Ludwig der Fromme auf dem Concil zu Aachen 816, wo sie zugleich neue Bestimmungen erhielt und auf 86 Capitel (in *Hartzheimii* Concil. German. T. I. p. 430) erweitert wurde. Die Kanoniker bildeten nun eine geistliche Corporation und namentlich entstanden an den Dom- und Collegiatkirchen Monasteria Canonicorum. Für die Kanoniker an den Domkirchen wurde der Name Canonici cathedrales gebräuchlich und sie nannte man dann vorzugsweise Domherren; die Kanoniker an den Collegiatkirchen hießen Canonici collegiales. Die Domherren (für die auch die Bezeichnung Stiftsherren oder Capitularen aufkam) bildeten als geistliches Collegium zur Berathung wichtiger Ordens- und Kirchenangelegenheiten das Domcapitel, entzogen sich aber bald der eigentlich klerikalischen Funktion und wußten sich das Vorrecht zu verschaffen, in Abwesenheit des Bischofs denselben zu vertreten und die Wahl des Bischofs in ihre Hände zu bringen.

Der nach der Karolingischen Zeit eintretende tiefe Verfall der kirchlichen Zucht wirkte auch äußerst nachtheilig auf die Kanoniker ein, die mit den Domherren und Bischöfen nach Ungebundenheit strebten. Seit dem 10. Jahrh. fing das gemeinsame Leben unter ihnen an aufzuhören; das Domcapitel zu Trier war hierzu mit dem Beispiele vorangegangen, ja es kam unter ihnen selbst zu einer Theilung der Stiftsgüter. Gegen solchen Unfug schritten die Kirchenversammlungen und Päbste — wiewohl vergebens — ein, namentlich geschah dies von den Concilien zu Rom im Jahr 1059 (bei *Mansi* T. XIX. p. 908) und 1063 (bei *Mansi* T. XIX. p. 1025), von den Päbsten Nicolaus II. und

Digitized by Google

Alexander II. Unter mancherlei Kämpfen waren die Kanoniker auch in eine Menge verſchiedener Congregationen zerfallen. Noch das Lateranconcil vom Jahr 1139 wollte die klöſterliche Einrichtung mit dem gemeinſamen Leben unter ihnen wiedereinführen; wo ſie ſich dieſer Anordnung fügten, nahmen ſie die Regel der Auguſtiner oder Prämonſtratenſer an. Petrus Damiani tadelte es namentlich, daß die Synode von Aachen 816 den Kanonikern noch eigenen Beſitz zugeſprochen hatte, und ſprach ſich hauptſächlich für die ſogenannte Regula Augustini aus, die nach deſſen Sermones II de moribus Clericorum zuſammengeſetzt wurde. Solche nach der neuen Auguſtiniſchen Regel eingerichtete Stiftungen der Kanoniker entſtanden zuerſt namentlich durch den Biſchof Altmann von Paſſau (1091) und Ludolf von Toul (1095). Noch Benedikt XIII. wirkte (1339) für die allgemeinere Einführung dieſer Regel unter den Kanonikern und beſtimmte die Art ihrer Kleidung, die von weißer, brauner oder ſchwarzer Farbe ſeyn ſollte, doch die Befolgung der ſtrengeren Lebensweiſe war nur eine Ausnahme. Für die Kanoniker, welche der Regel ſich unterwarfen, wurde der Ausdruck Canonici regulares gebräuchlich, während die anderen, welche gleich den Weltgeiſtlichen lebten, Canonici seculares genannt wurden. Das freiere, ungebundene Leben behielt die Oberhand, und ein ſchwaches Ueberbleibſel der früheren Strenge erhielt ſich nur hier und da in dem Gebrauche, daß die Domherren an hohen Feſten, oder während der Quadrageſima zu einem gemeinſamen Mahle zuſammenkamen (ſ. Hurter, Innocenz III. Th. 3. S. 352). Selbſt nicht alle Domherren waren Kleriker, wenn ſchon die Synodalgeſetze ihnen wenigſtens das Subdiakonat zur Pflicht machten. Es gelang ihnen immer mehr, den Biſchöfen gegenüber, eine unabhängige Stellung einzunehmen, und indem die anfangs nur mäßig dotirten Stellen im Domcapitel in reiche Pfründen ſich verwandelt hatten, für die Verwaltung der klerikaliſchen Funktionen auch gemiethete Vikare eintreten konnten, drängte ſich ganz beſonders der Adel in die Domherrenſtellen ein. Dieſe wurden nun beſonders in Deutſchland Verſorgungsplätze für die jüngeren Söhne adeliger Familien und die Domherren traten immer mehr in eine weltliche Stellung. Allerdings wurden von Rom aus Beſtimmungen gegen ſolchen Mißbrauch erlaſſen und noch die Dekrete des Baſeler Concils forderten, daß die Hälfte der Domherrenſtellen Männern von wiſſenſchaftlichen und kirchlichen Verdienſten zugewieſen würde, doch blieb es weſentlich nur bei dieſer Forderung. In vielen Domcapiteln wurde es ſelbſt geſetzliche Beſtimmung, daß nur ſolche Adelige, die acht bis ſechszehn Ahnen nachzuweiſen hatten, für die Anwartſchaft auf die Domherrenwürde fähig ſeyn ſollten, und um das Eindringen päbſtlicher Günſtlinge und fürſtlicher Perſonen in den Beſitz der reichen Pfründen zu verhindern, hatten die Domcapitel im 14. Jahrhundert die Anzahl ihrer Glieder feſt beſtimmt. Dadurch entſtanden die Capitula clausa. Die Exſpectanten hießen (im Gegenſatze zu den Domherren oder Canonicis majoribus) Canonici minores oder gewöhnlich Domicellaren (Domicellares); man forderte von denſelben, außer dem Nachweiſe des alten Adels, ein Alter von wenigſtens 14 Jahren, die Fertigkeit lateiniſch zu leſen und zu ſingen und die Abhaltung eines Probejahres für die Verrichtung im Kirchendienſte. Die Exſpectanz geſtaltete ſich jedoch bald genug zu einem förmlichen Handelsgeſchäfte, bei dem Reichthum und Nepotismus eine gleich wichtige Rolle ſpielte, ſo daß die Anwartſchaft auf Domherrenſtellen, die ganz eigentlich Sinecuren geworden waren, vornehmlich von den Einkaufsgeldern und Familienverbindungen abhing. Dieſe Exſpectanzen wurden noch durch das Tridentinum verboten (Sess. XXIV. Cap. 9—11. De reform.), doch kamen ſie ſpäterhin noch oftmals vor. Bei den reichsunmittelbaren Hoch- und Erzſtiftern mußten die Glieder derſelben ihre altadelige Abkunft auch nachweiſen, die Erfüllung der ihnen obliegenden Pflichten dagegen wurde den regulirten Kanonikern zugewieſen. Jene Stifter erlangten ſelbſt fürſtliche Rechte und das Stimmrecht auf den Reichstagen, das ſie bis zu ihrer Säculariſation durch den Lüneviller Frieden (1803) behielten. In den in neuerer Zeit wieder errichteten Domcapiteln (ſ. unten) finden ſich jene Exſpectanzen nicht mehr. Nach den verſchiedenen Verhältniſſen, in denen die Domherren zu ihren Pfründen, zum Capitel und zu ihren Funktionen ſtanden, hatten

Digitized by Google

sie verschiedene Namen, z. B. Canonici in floribus et fructibus, d. h. solche, die eine Präbende, aber auch Sitz und Stimme im Capitel hatten; besaßen sie nur die Präbende, dann hießen sie Canonici in floribus. Die Anwartschaft auf eine Residenzwohnung bedingte den Canonicus non curialis, der Besitz der Residenzwohnung den Canonicus curialis, — von curia, wie die meist palastähnliche Wohnung des Domherren hieß, die gewöhnlich in der Nähe des Doms war. Wer eine Stimme im Capitel und einen Stand im Chore hatte, doch ohne Einkünfte zu genießen, hieß Canonicus in herbis oder honorarius. Ferner gab es Canonici graduati, d. h. solche, welche akademische Grade besaßen, scholastici, welche die oberste Aufsicht über die Schulen bei einer Kirche führten und meist zugleich Vorsänger im Chore waren, weßhalb sie auch Chormeister oder Chorvorsteher (Praecentores, Primicerii) hießen; aus ihnen entstanden die sogenannten Domscholaster, als Aufseher oder Vorsteher an hohen Schulen u. s. w.

In der Reformationszeit erlitt das Institut der Kanoniker und Domcapitel eine große Erschütterung. Die Capitel wurden meist ganz aufgehoben, ihre Güter secularisirt, oder ihre Stiftungen in andere, den evangelischen Grundsätzen entsprechende Anstalten verwendet. Wo die Domstifter bestehen blieben, behielten sie ihre Güter, wenn schon die Domherren protestantisch geworden waren. Die Pfründen dieser Domherren, die zum Theile selbst dem weltlichen Stande angehören, daher auch keine kirchliche Corporation bilden können, sind vorzugsweise Sinecuren, die den Söhnen adeliger Familien zu Theil werden. Das protestantische Bisthum Lübeck und das aus protestantischen und katholischen Kanonikern bestehende Domcapitel zu Osnabrück, dessen Bischof abwechselnd ein Katholik und ein evangelischer Prinz aus dem Hause Hannover seyn sollte, behielt die Reichsunmittelbarkeit und die Bischofswahl, bis die Stifter mit den übrigen Domstiftern in neuerer Zeit in Folge des Lüneviller Friedens der Secularisation verfielen. In Preußen geschah dies durch das Gesetz vom 30. Octbr. 1810, doch erfolgte eine Modification desselben durch die Kabinetsordre vom 30. März 1812. Die hier noch bestehenden protestantischen Domcapitel sind die Domstifter von Brandenburg, Merseburg und Naumburg mit dem Collegiatstifte Zeitz; für Sachsen besteht das Domstift zu Meißen und das Collegiatstift zu Wurzen. Vgl. Pinder, über die evangel. Dom- und Collegiatstifter in Sachsen. Weimar 1820; Stieglitz, das Recht des Hochstiftes Meißen und des Collegiatstiftes Wurzen. Leipzig 1834.

Nach der in Deutschland erfolgten Restauration richtete die römische Curie ihr Augenmerk darauf, die Domcapitel möglichst wiederherzustellen. Dies gelang ihr zunächst in Bayern durch das Concordat vom 5. Juli 1817, und jetzt bestehen in München und Bamberg erzbischöfliche, in Augsburg, Passau, Regensburg, Würzburg, Eichstädt und Speier bischöfliche Capitel. Dann folgte Preußen, wo durch die Cabinetsordre vom 23. Aug. 1821 die Capitel von Köln, Trier, Münster, Paderborn und Aachen, ferner von Breslau, Posen, Gnesen und Kulm wiederhergestellt wurden, während das früher nicht aufgehobene Capitel von Ermeland von Neuem sanctionirt wurde. In der oberrheinischen Kirchenprovinz besteht jetzt das Capitel von Freiburg im Breisgau, von Limburg, Mainz und Fulda, in Hannover das Capitel von Hildesheim und Osnabrück, in Sachsen das Capitel von Dresden, in Oesterreich das Capitel von Wien mit dem von Linz und St. Pölten, das Capitel von Prag mit dem von Leitmeritz, Königsgrätz, Budweis und Brünn, das Capitel von Ollmütz, von Salzburg mit dem von Trient, Lavant, Brixen, Seckau und Leoben, endlich das Capitel von Laibach, Görz und Triest. Nach der für Preußen am 16. Juli 1821 erlassenen päbstlichen Bulle (s. Eichhorn's Grundsätze des Kirchenrechts II. S. 838) ist die Ernennung zum Domherrn und zum Eintritte in das Domstift in keiner Weise mehr an den Stand und die adelige Geburt geknüpft, sondern hängt vielmehr von den erlangten höheren Weihen und davon ab, daß der zu Erwählende durch Gelehrsamkeit und kirchliche Verdienste sich ausgezeichnet hat. Die Domcapitel bilden ein für sich bestehendes geistliches Collegium mit Rechten, die von denen des Erzbischofs oder Bischofs geschieden sind (vgl. Concil. Trident. Sess. V. c. 1;

Digitized by Google

VI. c. 4; XXI. c. 3; XXII. c. 3 und 4; XXIII. c. 6, 18; XXIV. c. 4, 8, 12, 16; XXV. c. 6), ſtehen jenem oder dieſem in wichtigen kirchlichen Angelegenheiten, in welchen die Stimmenmehrheit entſcheidet, berathend zur Seite, leiten die Stifter in Abweſenheit oder beim Tode des Erzbiſchofs oder Biſchofs und haben im letzten Falle die neue Wahl vorzunehmen. Ihre Mitglieder ſind wirkliche Kanoniker, doch gibt es in Preußen auch Ehrenkanoniker (honorarii) vom Kathedralcapitel zu Breslau; als ſolche gelten der Probſt der Parochialkirche zu Berlin und der Ruraldechant von Glaz. Dieſe Ehrenkanoniker haben wie die wirklichen Kanoniker das Recht, an der Biſchofswahl Theil zu nehmen, obſchon ſie außerdem nicht berechtigt ſind, im Capitel zu erſcheinen. In Oeſterreich werden auch Titulardomherren creirt.

Die durch Chrodegang regulirten Kanoniker fanden Schweſtern in den **Kanoniſſen** (Canonissae), die ſich nach dem Beiſpiele der Brüder organiſirten, die Auguſtiniſche Regel befolgten, gemeinſam lebten und Clauſur hatten. Sie legten keine feierlichen Gelübde ab, mußten aber ehelosbleiben, ſtanden ſpeciell unter der Leitung einer Aebtiſſin, im Allgemeinen unter der Obedienz der verſchiedenen Congregationen, die ſich gebildet hatten. Als ſelbſtändige Vereine verweltlichten auch ſie und die Pfründen, die ſie hatten, fielen vorzugsweiſe den adeligen Fräulein zu. Auch unter ihnen kam es zu Reformen, namentlich als ſeit dem Ende des zwölften Jahrhunderts in vielen niederländiſchen Städten die Beghinen (ſ. d. A. **Begharden, Beghinen.**) auftraten; in den adeligen Frauenſtiftern, welche damals entſtanden, begegnen wir den weltlichen Kanoniſſen (Canonissae seculares), oder **Domicellen** (Domicellae) genannt, im Gegenſatze zu den regulirten Kanoniſſen. Manche von ihnen verheiratheten ſich und verzichteten dabei auf ihre Pfründen. Bonifacius VIII. gedenkt ihrer und ſagt von ihnen (Sext. Decret. Lib. I. Tit. VI. c. 43): vivunt ut in secularibus Ecclesiis Canonici seculares. Durch die Reformation wurden auch die Stifter der Kanoniſſen ſeculariſirt und faſt durchweg in Verſorgungsanſtalten für unverheirathete adelige Fräulein proteſtantiſcher Confeſſion verwandelt; dies gilt z. B. von den Stiftern von Gandersheim, Herford, Quedlinburg, Gernrode u. A. Noch ſpäterhin entſtanden ſolche Inſtitute, z. B. in Halle 1702, in Altenburg 1705, in Frankfurt 1767, ferner in Mecklenburg, Weſtphalen und anderwärts. Zum Theil wurden ſie zugleich auch Bildungsanſtalten für adelige Töchter; bekannt iſt in dieſer Beziehung das Magdalenenſtift zu Altenburg. **Neudecker.**

Kanoniſation (canonizatio) iſt die Heiligſprechung (declaratio pro sancto) eines Seligen (beatus). Der Ausdruck canonizare heißt in das Verzeichniß (album, canon) der Heiligen eintragen und den dieſen gebührenden Cultus zuerkennen, wozu vornehmlich auch die Erwähnung in dem Gebete gehört, welches der Prieſter im Meßkanon (canon missae), bei der Conſekration der Elemente des heiligen Abendmahls, zu ſprechen hat (ſ. den Art. Diptychen. Bd. III. S. 423). Das Gedächtniß der Märtyrer, der Bekenner, der Heiligen durch ihre Erwähnung beim öffentlichen Gottesdienſte zu erhalten und zu feiern, iſt eine uralte Einrichtung in der Kirche. Dazu kam ſpäter auch ihre Anrufung im Gebete. Auguſtin (de civitate dei lib. XXII. cap. 10.) berichtet, es ſeyen bei der Adminiſtration des heiligen Mahls die Namen der Märtyrer genannt, aber nicht angerufen (ut homines Dei suo loco et ordine nominantur: non tamen a sacerdote, qui sacrificat, invocantur). Seit die Invokation üblich geworden, wurde es Sitte in den einzelnen Kirchen, viele als heilig anzurufen, deren Würdigkeit keineswegs unzweifelhaft feſtſtand. Daher verordnete Karl der Große in dem Capitulare ecclesiasticum des Jahres 789 cap. 42. (*Pertz*, Monumenta Germaniae III, 60): „Ut falsa nomina martyrum et incertae sanctorum memoriae non venerentur," in dem Capitulare Francofurtense a. 794 cap. 42. (Pertz a. a. O. 74) dies näher beſtimmend: „Ut nulli novi sancti colantur, aut invocentur, nec memoria eorum per vias erigantur; sed hii soli in ecclesia venerandi sint, qui ex auctoritate passionum aut vitae merito electi sint." Die Entſcheidung darüber ſollte von der Kirche, insbeſondere den Biſchöfen erfolgen, wie das Capitulare II. in Theodonis villa a. 805 cap. 17. (Pertz a. a. O. 134) vorſchrieb: „De

Digitized by Google

ecclesiis seu sanctis noviter sine auctoritate inventis, nisi episcopo probante minime venerentur: salva etiam de hoc et de omnibus ecclesiis canonica auctoritate.“ Seitdem wurden beſtimmte ſtrenge Formen zur Feſtſtellung der Heiligkeit eingeführt und die Anerkennung durch Synoden oder den Pabſt für nothwendig gehalten. Die ſpätern Schriftſteller haben die Behauptung aufgeſtellt, daß die Biſchöfe von Rom ſchon ſehr früh allein das Vorrecht beſeſſen hätten, Heilige anzuerkennen; doch wird dies durch die gewöhnlich angeführten Beiſpiele nicht bewieſen, da es auch nicht an ſolchen fehlt, aus welchen das Gegentheil hervorgeht (vergl. *J. H. Boehmer*, jus ecclesiasticum Protestantium lib. III. tit. XLV. §. IV. V.). Um die Verehrung eines Heiligen in der ganzen Kirche leichter zu erlangen, gab es kein geeigneteres Mittel, als die päbſtliche Beſtätigung nachzuſuchen, und dies geſchah hin und wieder wohl ſchon ſehr zeitig oder die Päbſte confirmirten auch ſelbſtändig, nachdem ohne ihre Zuziehung eine Heiligſprechung erfolgt war. So wird Nicolaus I. die Confirmation der dem Erzbiſchof Ansgarius durch ſeinen Nachfolger Rimbert 865 beigelegten Heiligkeit zugeſprochen (Münter, Kirchengeſchichte von Dänemark und Norwegen I, 320. 321) u. a. Als ein den Päbſten vorbehaltenes Recht erſcheint die Kanoniſation erſt ſeit Alexander III., deſſen Erlaß (c. 1. X. de reliquiis et veneratione sanctorum III, 45) in's Jahr 1181 gehört (ſ. *Baronius* ad h. a. Gonzalez Tellez im Commentar zur cit. Stelle). — „Illum ergo non praesumatis de caetero colere: cum, etiamsi per eum miracula plurima fierent, non liceret vobis ipsum pro sancto absque auctoritate Romanae ecclesiae publice venerari.“ Innocenz III. dehnte dieſes Recht auf die Anerkennung der Verehrung neuer Reliquien aus (c. 2. X. cit. d. i. c. 62. Conc. Lateran. a. 1215). Da aber noch ſpäter die Biſchöfe ſich für berechtigt hielten, für den Bereich ihrer Diöceſen zu kanoniſiren, wurde durch beſondere Declarationen Urbans VIII. von 1625 und 1634 dies für unſtatthaft erklärt; auch ergingen mehrere andere Verordnungen, durch welche ſowohl die Requiſiten zur Heiligſprechung als das dabei anzuwendende Verfahren ſehr genau vorgeſchrieben wurde. M. ſ. darüber *Justus Fontaninus*, codex constitutionum, quas summi pontifices ediderunt in solenni canonisatione sanctorum a Joanne XV. ad Benedictum XIII. sive ab anno 993 ad annum 1729. Romae 1729. *Ferraris*, bibliotheca canonica s. v. veneratio sanctorum nro. 26 sq. *Prosper Lambertini* (Benedict XIV.) de servorum Dei beatificatione et beatorum canonisatione. Bononiae 1734—1738. ed. II. Venet. et Patav. 1743. IV Tomi. Fol. verb. Bangen, die römiſche Curie. (Münſter 1854) S. 214 ff.

Der im Rufe eines heiligen Wandels Entſchlafene heißt piae memoriae und wird *servus Dei* genannt, ſobald darüber eine Unterſuchung angeordnet oder eingeleitet iſt. Wird ordentlich erwieſen (ſ. c. 52. X. de testibus II. 20. Honorius III.), daß die Perſon fromm gelebt und Wunder verrichtet habe, ſo kann ihre Seligſprechung (*beatificatio*) beantragt werden. Dies ſoll in der Regel erſt 50 Jahre nach dem Tode geſchehen (*Ferraris* a. a. O. Nro. 30 ff.). Auf Grund der vom Biſchofe des Orts, wo die Perſon lebte und ſtarb, angeſtellten Unterſuchung prüft eine Commiſſion der Congregatio rituum, ob ein Verfahren zur Beatifikation zuläſſig iſt, in welchem Falle die Autoriſation des Pabſtes dazu eingeholt wird. Hierauf folgt eine dreifache Prüfung über die Perſon des *venerabilis* vor der Congregatio rituum, vor den Cardinälen und in einem unter dem Vorſitze des Pabſtes gehaltenen Conſiſtorium. Nach dem Beſchluſſe des Pabſtes wird das Breve ausgefertigt, welches den venerabilis für *beatus* erklärt und zugleich den Umfang der demſelben zu erweiſenden Cultusakte beſtimmt, wie Commemoration und Invokation im Gottesdienſt, im canon missae, Errichtung eines Altars, öffentliche Ausſtellung der Reliquien u. ſ. w. (man vergl. die ſpezielleren Beſtimmungen in dem Erlaſſe Alexanders VII. von 1659 u. a. *Ferraris*, bibliotheca canonica a. a. O. Nro. 43.). Die feierliche Publikation des Beatifikationsdekrets erfolgt in der basilica Vaticana (nach der Bulle Benedicti XIV.: Ad sepulchra Apostolorum vom 23. November 1741, im Bullarium Magnum ed. Luxemb. Tom. XVI. Fol. 55). Statt der in allen ſtrengen Formen erfolgenden Seligſprechung (*beatificatio*

Digitized by Google

formalis) kann auch eine einfachere eintreten, indem der Pabſt die richterliche Sentenz über den Zuſtand des Seligen nur beſtätigt (*beatificatio aequipollens*), vergl. *Ferraris*, bibliotheca cit. nro. 6 sq. Nach erneuten Wundern durch den beatus und wiederholten Prüfungen erfolgt die Heiligſprechung (*canonisatio*), indem der Pabſt e cathedra den beatus für *sanctus* erklärt. Dies geſchieht mit erhöhten Solennitäten gleichfalls in der basilica Vaticana (ſ. *Gonzalez Tellez* zum c. 1. X. h. t. III. 45. nro. 8.). Der Cultus der Heiligen iſt umfaſſender, als der der Seligen: denn während der letztere, abgeſehen von andern Beſchränkungen, ſich nur auf einen Theil der Kirche bezieht, geht der der Heiligen über die ganze römiſche Kirche; während ferner jener nur ein erlaubter iſt, erſcheint dieſer als ein gebotener (Beatorum cultus fidelibus permittitur, canonizatorum autem praecipitur. Gonzalez Tellez a. a. O. Nro. 6.). Eine inſtruktive Darſtellung des ganzen Verfahrens findet man in folg. Schriften: Leben des Seligen A. M. Liguori v. V. A. Giattini, a. d. Ital. Wien 1835 u.: Compendio delle vite dei cinque beate canonizzati etc. Rom. 1839; deutſch München 1839.

Den Heiligencultus, auf Grund der Kanoniſation, gebietet und rechtfertigt das Tridentiniſche Concil sess. XXV. de invocatione, veneratione et reliquiis sanctorum und der Trident. Catech. P. III. Cap. II. quaest. XI. sq. Dennoch ſind auch von Seiten Römiſch-Katholiſcher ſelbſt gegen die in der Kirche beſtehende Praxis nicht unwichtige Bedenken erhoben worden (m. ſ. Kopp, die kath. Kirche im 19. Jahrh. Mainz 1830. S. 97 ff.). Viel entſchiedener haben ſich die Reformatoren dagegen erklärt und Selig- und Heiligſprechung durchaus verworfen (vergl. Augsburg. Conf. Art. 21. Apologie Art. 9.). Proteſtantiſche Schriftſteller haben auch, nach dem Vorgange Luthers u. a., die Herleitung der Kanoniſation aus dem Heidenthume und die Unhaltbarkeit des canon missae ſelbſt dargethan (m. ſ. *Chemnitius*, Examen Conc. Trident. P. II. loc. VI. P. III. loc. IV. *J. Dav. Heilmann*, consecratio sanctor. apud pontificios usitata ad *ἀποθεώσεως* vet. Rom. efficta. Halae 1704. 4. und in ſ. Opusc. pag. 111 sq.). H. F. Jacobſon.

Kanoniſches Recht, ſ. Kirchenrecht. Das Decretum Gratiani, wobei auf dieſen Art. verwieſen wurde, ſ. unter Kanonen- und Dekretalenſammlungen und unter Kanoniſches Rechtsbuch.

Kanoniſches Rechtsbuch. Mit dem Ausdruck Corpus juris canonici oder Kanoniſches Rechtsbuch bezeichnet man ſeit dem 16. Jahrhundert das Decretum Gratiani, die Dekretalenſammlung Gregor's IX., den Liber sextus, die Clementinae und die beiden Extravagantenſammlungen von Chappuis in ihrer Geſammtheit. (Ueber die einzelnen Theile vergl. oben d. A. Kanonen- und Dekretalenſammlungen.) Schon früher findet ſich das Wort Corpus juris zur Bezeichnung eines geringeren Complexes jener kirchenrechtlichen Sammlungen. So wurde Gratian's Dekret bereits im 12. Jahrhundert *Corpus juris canonici* genannt (Phillips, Kirchenrecht Bd. 4, S. 209), ſo nannte Innocenz IV. die Gregorianiſche Dekretalenſammlung in einem Schreiben an den Archidiakon P. von Bologna: *Corpus juris* (*Theiner*, Disquis. crit. p. 66). Der Kardinal Petrus de Alliaco ſpricht in ſeiner zu Anfang des Concils von Conſtanz geſchriebenen Abhandlung De necessitate reformationis c. 3. von den „*in corpore juris canonici*“ verzeichneten Reſervationen (*Hardt*, Acta concil. Constant. T. 1. P. VII. col. 280), womit er ohne Zweifel die oben erwähnten Compilationen mit Ausſchluß der damals noch gar nicht exiſtirenden Extravagantenſammlungen meinte. Bei den Verhandlungen des gedachten Concils wird überhaupt der Ausdruck Corpus juris oder Jus scriptum, Jus commune vielfach gebraucht im Gegenſatz zu den nachklementiniſchen Extravaganten (ſ. Hardt a. a. O. col. 557, 671, 999, 1001, 1022). So annullirte die Synode „omnes et singulas reservationes ecclesiarum cathedralium, abbatialium et aliarum dignitatum electivarum, quae *in corpore juris* non clauduntur,“ (*Hardt*, col. 671) und im ſog. Koſtnitzer Vergleich v. J. 1418 wurde dem Pabſte Martin zuerkannt: „(utetur) reservationibus *juris scripti* et constitutionis Execrabilis et Ad regimen modificatae ...“ (a. a. O. col. 1056, 1057). Ebenſo hob die Basler Synode i. J. 1436 alle Reſervationen auf,

Digitized by Google

reservationibus *in corpore juris* expresse clausis ... exceptis" (sess. XXIII. c. 6.). Hierauf gründet sich die von neueren Kanonisten aufgestellte Bezeichnung: *Corpus juris clausum* für das Dekret und die Dekretalensammlungen, einschließlich der Clementinae, im Gegensatze zu den Extravagantensammlungen, ein Ausdruck, welcher nichts anderes bedeutet, als die früher üblichen oben hervorgehobenen Namen. Während das Corpus juris durch seine Rezeption in der Schule wie in den Gerichten eine gesetzliche Autorität und gemeinrechtliche Anwendbarkeit erhalten hatte, war das gesetzliche Ansehen der Extravaganten vielfach bestritten, und der frühere Grundsatz der Verbindlichkeit jeder päbstlichen Verfügung wurde seit dem 15. Jahrhundert nicht mehr anerkannt. Insofern war jener Gegensatz vollkommen begründet, und man konnte mit Recht, so lange keine neue Sammlung zu den Klementinen hinzugekommen und rezipirt war, das bisherige Corpus juris als ein abgeschlossenes Ganze (clausum) ansehen. Der Name Corpus juris kommt übrigens in den älteren Drucken noch nicht vor, was sich einfach daraus erklärt, daß dieselben Anfangs nur je einzelne Theile mit der Glosse enthielten. Die editio princeps des Gratian'schen Dekrets ist die von H. Eggesteyn (Argentin. 1471 fol.), die der Gregorianischen Dekretalen wahrscheinlich in Mainz, sine loco et anno, gedruckt, eine folgende in Mainz 1473 bei Peter Schoiffer (Phillips, Kirchenr. Bd. 4, S. 342), die erste Ausgabe des Liber sextus ist in Mainz 1465 bei Joh. Fust und P. Schoiffer, die der Clementinae bei denselben 1460 erschienen. (Vergl. Bickell, Ueber die Entstehung ... der beiden Extravagantensamml. S. 89 u. ff., Schletter, Handb. d. Jurist. Literatur, Grimma 1843, S. 91. 92.) Im 16. Jahrhundert wurden diese einzelnen Theile, seit Chappuis (s. d. Art. Kanonen- und Dekretalensammlungen Bd. VII.) auch die beiden Extravagantensammlungen, gewöhnlich von derselben Offizin in 3 Bänden herausgegeben, so daß das Dekret den ersten, die Dekretalen Gregor's IX. den zweiten, die übrigen Sammlungen, sämmtlich mit der Glosse, den dritten Band bildeten. In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts ließ man in den Ausgaben vielfach die Glosse hinweg und faßte Alles in einem Bande zusammen, seit dieser Zeit findet sich auch zuerst der Gesammttitel: *Corpus juris canonici*, welcher seitdem bis auf den heutigen Tag der gebräuchliche geblieben ist. Unter den früheren Ausgaben ist die zu Paris 1499—1502 von Ulrich Gering und Berthold Rembolt besorgte insofern von besonderem Einflusse gewesen, als aus ihr die hier zuerst abgedruckten beiden Extravagantensammlungen des Johannes Chappuis in die späteren Ausgaben übergegangen sind. Von den folgenden Herausgebern sind besonders zu erwähnen Demochares (Paris 1550, 52. 4 voll. 8. ohne Glosse, Paris 1561. 3 voll. fol. mit der Glosse), welcher sich um die Kritik des Textes und namentlich auch durch Ergänzung der Inscriptionen des Dekrets verdient gemacht hat, Molinäus (Lugdun. 1554, 1559. 4.), welcher einzelnen Stellen des Dekrets kritische Apostillen beifügte, und zuerst die einzelnen Kanones, mit Ausnahme der Paleae, mit Zahlen bezeichnete, Contius (Antverp. 1569—1571. 4 voll. 8.), welcher aus den vorgregorianischen Compilationen viele partes decisae in der Sammlung Gregor's IX. ergänzt hat. (Vergl. überhaupt *Richter*, Diss. de emendator. Gratiani, Lips. 1835, p. 14 sqq.) Die Bemühungen dieser erwiesen sich aber als unzureichend. Bei den Verhandlungen des Tridentiner Concils trat vielfach das Bedürfniß einer Emendation und neuen Revision namentlich des Gratian'schen Dekrets hervor, und Pabst Pius IV. setzte zu diesem Zwecke i. J. 1563 eine Kommission von Cardinälen und anderen Gelehrten nieder, welche unter den Nachfolgern desselben, Pius V. und Gregor XIII., verstärkt und ergänzt aus 35 Mitgliedern bestand und unter dem Namen der *Correctores romani* bekannt ist. Die Arbeit derselben war im J. 1580 beendigt und i. J. 1582 wurde auf dieser Grundlage das gesammte Corpus juris canonici mit der Glosse zu Rom durch den Druck veröffentlicht in 3 Bänden. Dieser Editio Romana stehen voran zwei Breven Gregor's XIII. v. J. 1580 und 1582, von denen das erstere sich auf das Ganze, das letztere nur auf das Dekret bezieht, in welchen der Pabst wiederholt den Grundsatz ausspricht, daß an dem hier festgestellten Text keine Aenderung irgend einer Art in Zu-

Digitized by Google

kunft vorgenommen werden ſolle. (Vergl. *Theiner*, Disquis. crit. App. I. und Phillips a. a. O. S. 195 u. ff.) So ſehr auch die kritiſchen Arbeiten der Correctores Anerkennung verdienen, ſo hatten ſie ihre Aufgabe doch nur unvollſtändig gelöst, und die Unterſuchungen von *Anton. Augustinus* (De emendatione Gratiani dialogorum libri II, in Gallandi Sylloge, Venet. 1778. fol. p. 437 seqq.), *Berardus* (Gratiani canones genuini ab apocryphis discreti, Venet. 1783) u. A., ſowie die neueren Ausgaben des Corpus juris canonici zeigen, was in Beziehung auf die Textberichtigung noch zu thun übrig geblieben war. Von den folgenden Ausgaben, welche im Weſentlichen auf der Grundlage der römiſchen ruhen, ſind zu erwähnen die der Gebrüder *Pithou* (ed. Claud. le Pelletier, Paris 1687, 2 Tom. fol. u. öfters), von *J. H. Böhmer* (Halae 1747, 2 Tom. 4.), ganz beſonders aber die treffliche Ausgabe von *Aem. Ludov. Richter* (Lips. 1839, 2 Tom. 4.). Eine deutſche Ueberſetzung des Corpus jur. canon. im Auszuge haben beſorgt Bruno, Schilling und Sintenis (Leipzig 1834—1838, 2 Bde. 8.), von einer von Lang begonnenen vollſtändigen Ueberſetzung (Nürnberg und Fürth 1835, 8.) ſind nur zwei Hefte erſchienen. In den früheren Ausgaben ſtehen gewöhnlich eine Reihe von Anhängen, von denen außer den von Peter Guenois angefertigten Indices und Regiſtern (zuerſt in der Ausgabe Paris 1618) zu erwähnen ſind der arbor consanguinitatis und affinitatis mit dem Kommentar des *Joh. Andreae* hinter can. XXXV. qu. 5. des Dekrets, 47 canones poenitentiales aus der Summa aurea des Cardinals *Hostiensis* und 84 canones apostolorum nach der Ueberſetzung von Haloander hinter dem Dekrete, die Institutiones juris canonici, welche Paul Lancelot, Profeſſor in Perugia im Auftrage des Pabſtes Pauls IV. (1555—1559) verfaßte, durch welche die Parallele zwiſchen dem Corpus juris civilis und canonici, inſofern das Dekret und die Dekretalenſammlungen den Pandekten, dem Codex und den Novellen entſprachen, vervollſtändigt werden ſollte, endlich der ſog. Liber septimus des Petrus Matthäus, welcher zuerſt in die Lyoner Ausgabe des Corp. jur. can. v. J. 1671 aufgenommen wurde. (Vergl. über denſelben oben d. Art. Kanonen- und Dekretalenſammlungen.)

Eine beſondere Wichtigkeit hat die Frage über die heutige Anwendbarkeit des Corpus juris canonici. Bei der Prüfung dieſer Frage iſt zu unterſcheiden die Bedeutung deſſelben 1) für die katholiſche, 2) für die evangeliſche Kirche, 3) als Quelle des gemeinen bürgerlichen Rechts.

Für die inneren Verhältniſſe der katholiſchen Kirche iſt das Corp. jur. can. noch jetzt Quelle des gemeinen Rechts, aber mit folgenden Einſchränkungen. Die oben erwähnten Anhänge, namentlich die Institutiones von *Lancelot* und der Liber septimus haben in keiner Weiſe eine geſetzliche Autorität erhalten, die einzelnen in der letzteren Sammlung befindlichen Dekretalen haben daher nur dann Geltung, wenn ſie rezipirt ſind. Derſelbe Grundſatz iſt maßgebend in Beziehung auf die beiden Extravagantenſammlungen, deren Reception nicht nachweisbar iſt. Schon bei den Verhandlungen des Koſtnitzer und Basler Concils tritt, wie bereits oben erwähnt wurde, ein entſchiedener Gegenſatz zwiſchen dem Corpus juris (dem Jus scriptum oder commune) und den Extravaganten hervor. Welche der letzteren anwendbar oder nicht anwendbar ſeyen, ſtand bereits vor ihrer Zuſammenſtellung durch Chappuis feſt, und die Aufnahme der beiden Sammlungen des letzteren in die römiſche Ausgabe Gregor's XIII. hat in dieſer Beziehung um ſo weniger etwas geändert, als das Motiv der Aufnahme keineswegs war, denſelben hierdurch eine geſetzliche Autorität zu verleihen, ſondern nur, den Text der in dieſen, ſeit dem Anfange des 16. Jahrhunderts allen Ausgaben einverleibten, Privatcompilationen enthaltenen Dekretalen ebenfalls feſtzuſtellen und ihre Aechtheit zu conſtatiren. (Vergl. Phillips a. a. O. S. 419 ff., Lang, Bemerkungen über die Gemeingültigkeit der beiden Extravagantenſammlungen, in Weiß, Archiv der Kirchenrechtswiſſenſch. Bd. 1, S. 74, Eichhorn, Kirchenrecht Bd. 1, S. 349 u. ff.; anderer Anſicht iſt Bickell a. a. O. S. 40 u. ff.) Hiernach gelten alſo dieſe beiden Sammlungen nicht als ſolche, und die einzelnen in ihnen enthaltenen Dekretalen nur in ſoweit, als ſie, namentlich in den deutſchen Concordaten

Digitized by Google

oder durch den Gerichtsgebrauch anerkannt und rezipirt worden ſind. Uebrigens iſt dieſe Controverſe für die Praxis ziemlich bedeutungslos, da von jenen Dekretalen heut zu Tage nur ſehr wenige noch in Deutſchland anwendbar ſind.

Was ferner die übrigen Theile des Corp. jur. can., das Decretum Gratiani und der drei offiziellen Dekretalenſammlungen betrifft, ſo ſtreitet die große Mehrzahl der heutigen Kanoniſten zunächſt dem Dekret als ſolchem ebenfalls geſetzliche Autorität ab, da daſſelbe als Privatſammlung nie von der Kirche oder den Päbſten confirmirt worden ſey, und die Emendation deſſelben durch Gregor XIII., ſowie die Aufnahme in die römiſche Ausgabe, ihm, gleich den Extravaganten, keine höhere Autorität habe verleihen können und ſollen, als es bisher beſeſſen habe. Die einzelnen Stellen hätten mithin keine andere Gültigkeit, als ihnen ſchon an ſich zuſtehe, und der alleinige Werth dieſer Exzerptenſammlung beſtehe darin, daß ſie ein reichhaltiges Material für die Geſchichte des kanoniſchen Rechts darbiete (Phillips a. a. O. S. 413 u. ff., Walter, Lehrb. d. Kirchenr. §. 123, Richter, Kirchenr. §. 79). Dieſe Anſicht iſt auch in einer Entſcheidung der Rota romana ausgeſprochen, in der es heißt: „Nec refert, illos canones recenseri in Decreto a Gratiano compilato, quia cum Gratianus non publica autoritate ... illa ... capitula in suum librum contulerit, nec legis condendae autoritatem habuerit, nec ab aliquo romano pontifice liber ille tanquam authenticus et legalis approbatus fuerit, inde fit, quod quilibet canon inibi relatus ex eo tantum, quod ibi referatur, non habeat majorem autoritatem, quam in proprio loco consistens de sui natura esset habiturus. Nec Gregorius XIII. Gratiani librum tanquam legalem authentizavit, cum solum emendari jusserit, et mandaverit observari.“ (*Pegna*, decisiones rotae nr. 480, Phillips S. 414, Anm. 7.) In gleichem Sinne hat ſich wiederholt Benedikt XIV. ausgeſprochen (De canonizat. Sanct. L. IV. p. 2, c. 17, nr. 10, De synod. dioeces. Lib. VII. c. 15. nr. 6, Bullar. Luxenburg. Tom. XVI. p. 266). Trotzdem aber liegt meines Erachtens kein hinreichender Grund vor, die formelle Geltung auch des Dekrets, als Quelle des gemeinen kanoniſchen Rechts, zu läugnen. Dies Werk Gratian's, obgleich eine Privatarbeit, wurde von der Schule und den Gerichten rezipirt, bereits im 12. Jahrhundert, wie oben erwähnt, als Inbegriff des kirchlichen Rechts, als Corpus juris canonici, bezeichnet, und vielfach von den Päbſten ſelbſt in ihren Erlaſſen citirt. Dieſe rechtliche Autorität des Dekrets erhellt ferner auch aus der Bezeichnung des Breviarium von *Bernhard*, namentlich aber der Gregorianiſchen Compilation als Extravaganten-Sammlung, wodurch dieſe gewiſſermaßen als Ergänzung des Dekrets erſcheint. Daß dieſes aber ſelbſt zu Gregor's XIII. Zeit ſein bisheriges Anſehen noch nicht verloren hatte, zeigt unzweideutig die ſchon durch deſſen Vorgänger begonnene, unter ihm vollendete Reviſion von Seiten der Correctores Romani. Schwerlich würde eine ſolche von den Päbſten mit ſolchem Eifer veranlaßt und befördert worden ſeyn, wenn das Dekret nichts weiter, als eine Privatarbeit geweſen, und die bisherige geſetzliche Geltung verloren hätte. In einem Schreiben des Biſchofs Richardot von Arras an Gregor XIII. (*Theiner*, Disquis. crit. App. I. nr. 18, p. 22) heißt es: „Cum enim cupiat Sanctitas Vestra Decretum Gratiani quam emendatissimum prodire, idque ad *doctrinam ecclesiae conservandam* et *ad disciplinam instaurandam* plurimum lucis adferre queat, debet optimus quisque in eam rem omnibus nervis incumbere, cum ob utilitatem publicam, tum vero propter Vestrae Sanctitatis auctoritatem summam.“ (Vergl. auch Nr. 24 a. a. O. S. 28.) Zwar iſt nicht zu läugnen, daß der Inhalt des Dekrets großentheils durch die ſpäteren Dekretalen modifizirt und die praktiſche Bedeutung deſſelben vermindert wurde (vergl. Theiner a. a. O. Nr. 22, S. 27), allein die formelle Gültigkeit iſt dadurch nicht beſeitigt, und mit der in complexu erfolgten Rezeption des Corpus juris canonici in Deutſchland auch durch die Reichsgeſetzgebung anerkannt.

In Beziehung auf die materielle Gültigkeit der einzelnen Theile des Corpus juris canonici für die inneren Verhältniſſe der katholiſchen Kirche findet der bekannte Grundſatz, daß das neuere Recht dem älteren vorgeht, auch hier volle Anwendung; ſo iſt ein

Digitized by Google

großer Theil der im Decretum enthaltenen Stellen durch die Dekretalen antiquirt, und ebenſo Beſtimmungen der Gregorianiſchen Sammlung durch Dekretalen des Liber sextus und durch Klementinen, ja vielfach iſt die Anwendbarkeit der in dem Kanoniſchen Rechtsbuch niedergelegten Satzungen durch das neuere Recht, namentlich das Tridentiner Concil, Verordnungen neuerer Päbſte, Concordate u. dergl. beſeitigt worden. (Vergl. unten d. Art. Kirchenrecht.) Einen großen Einfluß in dieſer Beziehung hat die weltliche Geſetzgebung ſchon ſeit dem 14. Jahrhundert ausgeübt. Das kanoniſche Recht ſubſummirt unter den Begriff der causae ecclesiasticae, für welche mithin die kirchlichen Beſtimmungen maßgebend ſind, nicht bloß ſolche Gegenſtände, welche ſich auf die Sakramente, die Lehre, den Cultus und die kirchliche Disciplin beziehen, ſondern auch alle diejenigen Verhältniſſe und Rechtsinſtitute, bei denen irgendwie ein kirchliches Intereſſe in Frage kam, z. B. Verlöbniſſe, Gelübde, Eid, Teſtamente, Begräbniſſe, Beneſizien, Kirchengüter, Zehnten u. A. Ja ſelbſt rein bürgerliche Sachen konnten unter Umſtänden vor das geiſtliche Forum, und dadurch unter die Herrſchaft der kanoniſchen Satzungen gelangen (vergl. Richter, Kirchenr. §. 192, und oben d. Art. Gerichtsbarkeit, Bd. V. S. 62, 63). Die ſeit dem 14. Jahrhundert beginnende Reaktion der Staatsgewalt wider dieſe allumfaſſende kirchliche Competenz, und die legislative Umgeſtaltung des mittelalterlichen Verhältniſſes der Kirche zum Staat hat jene ungebührliche Ausdehnung des Begriffs kirchlicher Sachen weſentlich reducirt und dadurch die maßgebende Autorität der kanoniſchen Satzungen für die meiſten oben erwähnten Gegenſtände beſeitigt, um dieſe den weltlichen Gerichten, mithin der Herrſchaft des bürgerlichen Rechts, überwieſen. Aber auch abgeſehen hiervon hat das moderne Staatsrecht und das Prinzip der Einheit und Unabhängigkeit der Staatsgewalt die frühere Suprematie der Kirche und ihres Rechts gebrochen. Nach den kanoniſchen Satzungen ſteht die Kirche zufolge ihres heiligen Berufes frei und unantaſtbar der Welt gegenüber, die Kirche beſtimmt ſelbſtändig und ausſchließlich Geſetz, Umfang und Richtung ihrer Thätigkeit, jede Hemmung und Beſchränkung dieſer gilt ihr als ein Eingriff in ihre unveräußerlichen Rechte. Hiernach ſtellt die Kirche ſich über den Staat und ſein Geſetz, und ordnet ſich demſelben nur in ſoweit unter, als es nicht irgendwie dem kanoniſchen Rechte widerſpricht oder die kirchliche Thätigkeit nicht hemmt. Dieſe Auffaſſung des Verhältniſſes zwiſchen Kirche und Staat und der prinzipalen Geltung des kanoniſchen Rechts iſt unvereinbar mit der Unabhängigkeit des Staats und der Autorität des Geſetzes. (Vergl. d. Art. Kirche, Verhältniß derſelben zum Staat.) Die Staatsgewalt hat die Verpflichtung übernommen der Handhabung des Geſetzes und der Ordnung, ſowie der Förderung und Ausbildung eines nationalen Rechts; daher hat die Kirche, wie jede andere Corporation im Staate, ſich dem Geſetze des letztern unterwerfen müſſen, und wie die kirchliche Auffaſſung des Verhältniſſes zum Staate ihre rechtliche Geltung und Anwendbarkeit verloren hat, ſo iſt dies ebenſo der Fall mit einer Reihe anderer Beſtimmungen des kanoniſchen Rechts, welche in einem Widerſpruche ſtehen mit der bürgerlichen Rechtsordnung, wie z. B. die Grundſätze über die Häretiker.

Das Corpus juris canonici iſt aber 2) auch Quelle des gemeinen evangeliſchen Kirchenrechts. Obgleich Luther am 20. Dezember 1520 in Wittenberg das kanoniſche Rechtsbuch feierlich verbrannte und die Homberger Synode (c. 29. Richter's Kirchenordnungen Bd. 1, S. 68) den Beſchluß faßte: „Porro jus illud contra fas vocatum canonicum, omnino legi prohibemus," ſo hat die evangeliſche Kirche doch in Beziehung auf viele Rechtsinſtitute den hiſtoriſchen Zuſammenhang mit der katholiſchen Kirche darin anerkannt, daß ſie hiefür die Anwendbarkeit des kanoniſchen Rechts gelten ließ. Hinſichtlich der Auffaſſung des Verhältniſſes zwiſchen Kirche und Staat, des Begriffs und Umfangs der Kirchengewalt, des kirchlichen Verfaſſungsrechts, der Stellung der Gemeinden, der Sakramente u. ſ. w., konnte natürlich wegen der durchgreifenden Verſchiedenheit von einer Anwendung der kanoniſchen Satzungen keine Rede ſeyn; dagegen ſtand derſelben in der Lehre von dem kirchlichen Vermögen, den Beneſizien, dem Patronat, z. Th. im Eherecht u. A. um ſo weniger etwas im Wege, als dieſe Verhältniſſe durch die dog-

Digitized by Google

matiſchen Differenzen beider Confeſſionen nicht berührt werden. Luther ſelbſt hat ſpäter ſeine urſprüngliche Anſicht geändert, das kanoniſche Recht wurde trotz ſeiner Verbrennung in Wittenberg gelehrt und ſchon in den Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts häufig benützt, und obgleich bis in die neuere Zeit vereinzelte Stimmen ſich gegen die Anwendbarkeit des kanoniſchen Rechts auf evangeliſch-kirchliche Verhältniſſe erklärt haben (vergl. Jacobſon im Rechtslexikon von Weiske s. v. Quellen des kanon. Rechts Bd. 8, S. 768, Anm. 154, und überhaupt *J. H. Böhmer*, Jus eccles. Protest. Lib. I, Tit. 2, §. 58 sqq.), ſo iſt doch nicht zu bezweifeln, daß daſſelbe bis auf den heutigen Tag, mit den eben angegebenen Beſchränkungen, für die evangeliſche Kirche Quelle des gemeinen Rechts geblieben ſey (vergl. Eichhorn's Kirchenr. Th. 1, S. 370 u. ff.).

3) Die Suprematie der Kirche über den Staat im Mittelalter, die Normirung einer Reihe der wichtigſten Verhältniſſe des bürgerlichen Rechts durch die Kirche, weil dieſelben von dieſer als causae ecclesiasticae aufgefaßt wurden, die umfaſſende Berückſichtigung des deutſchen Rechts in der Dekretalengeſetzgebung u. A. war die Veranlaſſung, daß auch das kanoniſche Rechtsbuch in Deutſchland durch die Wiſſenſchaft, den Gerichtsgebrauch und die Reichsgeſetzgebung als Quelle des gemeinen bürgerlichen Rechts recipirt und vielfach dem römiſchen Rechte vorgezogen wurde. Schon der Schwabenſpiegel Kap. 1, 6. (Laßberg) beruft ſich auf Dekret und Dekretalen, Heinrich VII. beſtimmt in ſeiner Constitutio contra haereticos et sacrilegos vom Jahr 1312 (*Pertz*, Monum. Germ. hist. Legg. T. II. p. 536): „ut (seculares potestates) constitutiones Romanorum pontificum contra predictos vel in causa fidei editas observent et faciant ab aliis inviolabiliter observari. Wiederholt iſt in den Reichsgeſetzen ſeit dem Ende des 15. Jahrhunderts von des Reiches gemeinen Rechten die Rede, und darunter unzweifelhaft auch das kanoniſche Recht gemeint (vergl. *J. A. Riegger*, de receptione corporis juris can. in Germania, in deſſen Opusc. Friburg. 1773, p. 199; *J. H. Böhmer*, Jus eccles. Protest. Lib. I, tit. 2, §. 53 sqq.), und in der Reichshofrathsordnung v. J. 1654, tit. 7. §. 24. heißt es ausdrücklich: „So ſollen auch Unſere Kayſerl. Wahlcapitulation, alle Reichsabſchied ..., *corpus juris* civilis et *canonici* ... auf der Reichs-Hofraths-Tafel, damit man ſich deren in zweifelhafftigen Fällen gebrauchen könne, ſtets vorhanden ſeyn, und von ſelbiger nicht verruckt werden.“ In der neueren Zeit iſt aber dem kanoniſchen Rechtsbuch durch die Legislationen einzelner Länder mit Beſeitigung des gemeinen Rechts dieſe bisherige Bedeutung und Anwendbarkeit entzogen worden, z. B. in Preußen, Oeſtreich, Baden u. A.

Waſſerſchleben.

Kant, nebſt Jacobi, Fries, Fichte. Dieſe vier Philoſophen ſtellen wir zuſammen, und behandeln ihre Syſteme ſo weit als es nöthig iſt, um das Verſtändniß der Entwicklung der neueren deutſchen Theologie zu erleichtern, nachdem bereits, zu demſelben Behufe, die Hegel'ſche Religionsphiloſophie in einem eigenen Artikel erörtert worden iſt.

Kant, Immanuel (geboren zu Königsberg i. P. am 22. April 1724, † 12. Februar 1804), eröffnete ſeine ſchriftſtelleriſche Laufbahn bereits 1747 (die Angabe 1746 iſt ein Irrthum Borowsky's) mit einer Abhandlung: „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweiſe, deren ſich Leibniz und andere Mathematiker in dieſer Streitſache bedient haben.“ Ihr folgten eine beträchtliche Anzahl andrer Schriften (unter ihnen „Allgemeine Naturgeſchichte und Theorie des Himmels“ 1755, „Falſche Spitzfindigkeit der vier ſyllogiſtiſchen Figuren“ 1762, „Unterſuchung über die Deutlichkeit der Grundſätze der natürlichen Theologie und Moral“ 1763, „Einzig möglicher Beweisgrund zu einer Demonſtration des Daſeyns Gottes“ 1763, „Träume eines Geiſterſehers, erläutert durch Träume der Metaphyſik“ 1766 u. a. m.). Sein Epoche machendes Hauptwerk, die Kritik der reinen Vernunft, erſchien erſt 1781, in ſeinem 57. Jahre (zweite ſtark umgearbeitete Ausg. 1787). Darauf erſchienen raſch nach einander die Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphyſik 1783, Grundlegung der Metaphyſik der Sitten 1785, Metaphyſiſche Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft 1786, Kritik der

Digitized by Google

praktiſchen Vernunft 1788, Kritik der Urtheilskraft 1790, die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft 1793, Metaphyſiſche Anfangsgründe der Rechtslehre, und — der Tugendlehre oder Metaphyſik der Sitten 1797, und einige kleinere Schriften. (L. R. Borowsky: Darſtellung des Lebens und Karakters Kant's, Königsb. 1805 f. Vgl. Schubert: Imm. Kant's Biographie, in Bd. XI. Abth. 2. von J. Kant's ſämmtl. Werken, herausg. v. K. Roſenkranz und F. W. Schubert, 12 Bde., Leipz. 1840—42. Eine zweite Geſammtausg. v. Hartenſtein: J. Kant's Werke, ſorgfältig revidirte Geſammtausgabe in 10 Bdn. Lpz. 1838—39.)

Um die hohe Bedeutung dieſes Mannes nicht nur für die Geſchichte der Philoſophie, ſondern auch der Theologie zu würdigen, kommt es vor Allem darauf an, ſeine hiſtoriſche Stellung ſcharf und klar in's Auge zu faſſen. Um die Mitte des vorigen Jahrhunderts ſtanden bekanntlich zwei theologiſch-religiöſe Richtungen im harten Kampfe einander gegenüber: auf der einen Seite der von Spener ausgegangene Pietismus, der in Folge ſeiner Einſeitigkeit und ſeines ſubjektiviſtiſchen Karakters, Mangels an Energie und organiſirender Kraft, nicht vermocht hatte, das in dogmatiſchem Formalismus, im Buchſtabendienſt und ſpitzfindigen Streitigkeiten erſtarrte kirchlich religiöſe Leben zu regeneriren; auf der andern Seite die ſ.g. Orthodoxie mit ihrer excluſiven Rechthaberei, ihren ſtarren Formeln, engen Satzungen und weitſchichtigen Syſtemen. Beide waren gleich unfähig, dem Drange des Zeitalters nach freierer geiſtiger Bewegung und naturgemäßeren Lebensformen die rechte Bahn anzuweiſen, der Neigung zu ſinnlichem und äſthetiſchem Genuſſe, zu Frivolität und Libertinage zu widerſtehen und dem Eindringen des Engliſch-franzöſiſchen Deismus (Rationalismus) und Atheismus (Senſualismus) zu wehren. Beide arbeiteten vielmehr dem Rationalismus, der ſie bald verdrängen ſollte, ſelbſt in die Hände: der Pietismus durch das einſeitige Betonen der praktiſchen Seite des Glaubens und eines ſentimentalen, ſubjektiviſtiſchen Gefühlslebens, die Orthodoxie durch das ebenſo einſeitige Betonen der Theorie, durch die Herrſchaft, die der diſtinguirende, reflektirende, räſonirende Verſtand über ſie ſelbſt und das ganze Glaubensleben gewonnen hatte. Aehnliche Gegenſätze durchſchnitten den Boden der Philoſophie. Auf der einen Seite der beſchränkte dogmatiſtiſche Rationalismus (Chr. Wolff) mit ſeiner Prätenſion Alles zu erweiſen und zu demonſtriren, auf der andern der engliſch-franzöſiſche Senſualismus (Locke — Condillac — Helvetius), der bald in den kraſſeſten Materialismus (La Mettrie — Système de la Nature) ausartete und den Skepticismus (Hume) zur Seite hatte; nebenher verſchwommene Ausläufer des Leibnitz'ſchen Spiritualismus, des Spinozismus und Carteſianismus. Dazu das Drängen des Zeitgeiſtes nach Aufklärung, nach Klarheit, Helligkeit, Heiterkeit des Daſeyns, das Ueberhandnehmen der weltlichen Intereſſen und des Vorurtheils, mit Verſtand und Vernunft Alles ergründen und neu geſtalten zu können, die Antipathie gegen jede Schranke, jede gegebene Norm und Ordnung. — Kurz von allen Seiten wurde der umfaſſende, ebenſo wiſſenſchaftliche als religiöſe Geiſt Kants auf den Verſuch hingewieſen, in dieſes Chaos von Gegenſätzen und Widerſprüchen Licht zu bringen und einen feſten Punkt zu gewinnen, von wo aus das Dunkel ſich aufhellen, der Streit ſich ſchlichten und Ordnung ſich herſtellen ließe. Das Licht konnte zunächſt nur die Fackel der Kritik ſeyn: Kriticismus war die durch die Lage der Dinge geforderte neue Geſtalt der Philoſophie und — ſetzen wir dreiſt hinzu — der Theologie. Indem Kant die Anſprüche des hochmüthigen, ebenſo halsſtarrigen als beſchränkten Dogmatismus und Rationalismus einer in's Mark dringenden Kritik unterwarf, aber auch durch eine gleiche Kritik den flachen einſeitigen Senſualismus mit ſeinem Gefolge von Skepticismus, Naturalismus und Materialismus auf die ihm gezogene Schranke zurückwies, ſtrebte und hoffte er, im menſchlichen Geiſte ſelbſt jenen Punkt zu entdecken, von dem aus die entgegengeſetzten Richtungen ſich vermitteln, die Anſprüche ſich ausgleichen, und Glauben und Sittlichkeit gegen die einbrechende Verweltlichung des Sinnes ſich retten ließe. Er glaubte dieſen Punkt gefunden zu haben in einer ſtrengen Unterſcheidung der ſogenannten reinen (theoretiſchen) von der praktiſchen und beider von einer

Digitized by Google

ſie überwachenden, über ſich ſelbſt aufklärenden kritiſirenden (philoſophirenden) Vernunft: die Vernunft, wenn auch an ſich Eine, iſt nach ihm doch in dieſe drei Funktionen unterſchieden. Hier, in dieſer Unterſcheidung liegt der Schwerpunkt der Kantiſchen Philoſophie, das Gewicht ihres ganz außerordentlichen, faſt allmächtigen Einfluſſes auf die philoſophiſche und theologiſche Bildung der Zeit, — wie eine nähere Betrachtung derſelben zeigen wird.

In ſeinem Hauptwerke, der Kritik der reinen Vernunft, macht Kant zunächſt Front gegen den einſeitigen Senſualismus und Empirismus. Er will zwar die reine, d. h. diejenige Vernunft kritiſiren, welche gewiſſe Sätze, Ideen, Erkenntniſſe als durch ſich ſelbſt gewiß und evident, als an und für ſich wahr und daher keiner Beſtätigung durch die Erfahrung bedürftig wie aus keiner Erfahrung entſprungen, alſo als *a priori* gegeben annimmt; er ſetzt eben damit voraus, daß es neben dieſer dogmatiſtiſch annehmenden Vernunft noch eine andre, von ihr unterſchiedene, kritiſirende Vernunft gebe. Aber indem er die Anſprüche der reinen Vernunft auf den ihr ſelbſt eignen, nur in ihr ſelbſt gegründeten Beſitz ſolcher aprioriſchen Wahrheiten unterſuchen will, kommt er nothwendig auf die Frage, ob eine ſogenannte aprioriſche Erkenntniß möglich ſey, und damit weiter auf die Frage, wie überhaupt alle unſere Erkenntniß zu Stande komme. Die Beantwortung derſelben aber führt ihn zu einem dem realiſtiſchen Senſualismus und Empirismus gerade entgegengeſetzten Reſultate. Er erkennt zwar an, daß »alle unſere Erkenntniß mit der Erfahrung anfange; denn wodurch ſollte das Erkenntnißvermögen ſonſt zur Ausübung erweckt werden, geſchähe es nicht durch Gegenſtände, die unſere Sinne rühren und theils von ſelbſt Vorſtellungen bewirken, theils unſere Verſtandesthätigkeit in Bewegung bringen, dieſe zu vergleichen, ſie zu verknüpfen und zu trennen, und ſo den rohen Stoff ſinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntniß der Gegenſtände zu verarbeiten, die Erfahrung heißt.« Alſo der »rohe Stoff« aller Erkenntniß iſt zwar empiriſcher Natur und beſteht eben in jenen Sinnesaffektionen, Empfindungen, Vorſtellungen, welche durch Gegenſtände außer uns »bewirkt« werden. Aber dieſe Sinnesaffektionen ſind nur unſere Empfindungen, unſere Vorſtellungen, alſo nur das, als was die Gegenſtände gemäß der ſubjektiven Beſchaffenheit unſers Empfindungs- und Perceptionsvermögens uns erſcheinen, mithin nur »Erſcheinungen,« — in denen zwar immer Etwas erſcheint (denn ſonſt wären ſie bloßer Schein), die uns aber dies Etwas, den Gegenſtand, nur in derjenigen Beſtimmtheit zeigen, die er für uns hat: was der Gegenſtand ſelbſt, »das Ding an ſich« ſeyn möge, bleibt uns völlig unbekannt. Der Stoff oder die Qualität aller unſrer Erkenntniß, weil eben empiriſch, iſt daher ohne alle Wahrheit, ohne Objektivität, weil ein Andres als das Objekt ſelbſt oder das Ding an ſich. Iſt damit ſchon ausgeſprochen, daß dieſer Stoff im Grunde nicht durch die Gegenſtände »bewirkt« wird, — weil ſonſt die Wirkung, die doch nothwendig ihrer Urſache entſprechen muß, uns auch irgend eine (wenn auch nicht adäquate, doch ihrer Urſache entſprechende) Kenntniß des Dinges bringen müßte, — daß vielmehr auch der Stoff aller unſrer Erkenntniß nur ein ſubjektives Erzeugniß unſers Erkenntnißvermögens ſey, ſo wird dieſer Subjektivismus durch die weiteren Ergebniſſe der Kantiſchen Forſchung auf den höchſten Grad, bis zum Nihilismus geſteigert. Der Stoff nämlich, obwohl nach Kant dergeſtalt a posteriori beſtimmt, daß wir über die Qualität der uns erſcheinenden Dinge durchaus nichts a priori auszumachen vermögen, iſt doch an ſich eine bloße »Rhapſodie« von Sinneseindrücken, ein Chaos von Empfindungen und Perceptionen, das uns durchaus keine Erkenntniß gewähren, ja nicht einmal zum Bewußtſeyn kommen würde, wenn es nicht von unſerm Erkenntnißvermögen in eine beſtimmte Form gebracht und das Einzelne in ihm auf beſtimmte Weiſe verknüpft würde. Dieſe Form und Verknüpfung aber iſt nur eine ſubjektive Zuthat unſers Erkenntnißvermögens. Denn die bloße Empfindung des Rothen, Harten, Rauhen iſt noch keine Erkenntniß: dazu wird ſie erſt, wenn ich ſagen kann: dieſes Ding iſt roth, hart ꝛc. Damit aber iſt nicht nur die Empfindung des Rothen von der des Harten abgeſondert, ſondern auch in die Form der

Digitized by Google

Anſchauung umgeſetzt: es wird Etwas als roth, als hart angeſchaut. Nun vermögen wir aber ſchlechterdings nichts anzuſchauen, ohne es als im Raume befindlich zu faſſen. Der Raum iſt dergeſtalt die Bedingung aller einzelnen Anſchauungen, daß ohne ihn das Anſchauen ſelbſt unmöglich iſt, d. h. er iſt diejenige unſerm Erkenntnißvermögen ſelbſt inhärirende Form, in die es als Anſchauungsvermögen nothwendig alles Anzuſchauende bringt und ſomit alle als äußerlich gefaßten Objekte (Erſcheinungen) einordnet, um ſie anſchauen zu können: er iſt die *a priori* gegebene Bedingung der äußern Anſchauung, und kann daher, wenn er ſelbſt, als Raum überhaupt, vorgeſtellt wird, nur als »reine Anſchauung,« gleichſam als der bloße allgemeine, alle Anſchauungen (Objekte) umſchließende Rahmen, gefaßt werden. Wie die Erſcheinungen in ihm, ſo iſt auch er nur ſubjektiver Natur, nur ſubjektive Form unſeres Anſchauungsvermögens: es läßt ſich durchaus nicht behaupten, daß die Dinge in einem an ſich vorhandenen Raume einen an ſich vorhandenen Ort einnehmen. — Daſſelbe gilt von der Zeit: auch ſie iſt nur eine ſubjektive Form unſrer Sinnlichkeit, und zwar die Form des »innern Sinnes,« des Anſchauens unſrer eignen Seelenzuſtände, die Form alſo, in welche unſer Erkenntvermögen alle unſere Empfindungen, Perceptionen, Vorſtellungen, ſofern ſie uns ſelbſt angehören und Momente unſers eignen Innern, Anſchauungen unſers eignen Weſens ſind, nothwendig faßt und einordnet, wenn es überhaupt zu bewußten Vorſtellungen kommen ſoll, die ſubjektive Bedingung der innern, wie der Raum die ſubjektive Bedingung der äußern Perception. — Aber die in die Form von Raum und Zeit gebrachten Anſchauungen ſind noch immer keine Erkenntniß, indem damit nur ein Neben- und Nacheinander von Erſcheinungen gegeben iſt, Erkenntniß aber erſt mittelſt der Urtheile, mittelſt einer Verknüpfung von Subjekt und Prädikat, entſteht. Das Vermögen, das dieſe Verknüpfungen vollzieht, iſt der Verſtand, die Urtheilskraft. Auch er indeß verfährt dabei nicht beliebig, ſondern iſt ebenfalls an gewiſſe Formen oder Verknüpfungsweiſen gebunden, die er befolgen muß, wenn es zu Urtheilen kommen ſoll. Dieſe geſetzlichen Formen inhäriren ihm von Natur in der Geſtalt allgemeiner formaler Begriffe, welche Kant deshalb die »Stammbegriffe des Verſtandes,« auch wohl »reine« (durch keine Erfahrung vermittelte) Begriffe nennt und mit dem, was Ariſtoteles unter dem Ausdruck Kategorieen verſtand, identificirt. Kant theilt ſie in vier Klaſſen, indem er unter jede der vier allgemeinen Haupt- oder Urkategorieen, der Quantität, Qualität, Relation und Modalität, drei untergeordnete Spezialkategorieen ſtellt. Sie ſind das, was unſer Erkenntnißvermögen als Urtheilskraft wiederum aus ſich ſelbſt, *a priori*, zu jeder Erkenntniß hinzubringt und dadurch erſt die »Rhapſodie« von Sinneneindrücken in einen geordneten, verſtändigen Zuſammenhang bringt. Auch ſie ſind nur ſubjektiver Natur und haben für das Ding-an-ſich durchaus keine Geltung: ſie auf letzteres zu übertragen, wäre eine Ueberſchreitung der gezogenen Grenzen, vor der Kant nicht genug warnen kann. Die einzelnen Urtheile kommen zu Stande, indem unter dieſe vom Verſtande ertworfenen allgemeinen Begriffe durch die Urtheilskraft die einzelnen Sinneseindrücke, Perceptionen, Anſchauungen »ſubſumirt« werden. Dazu bedarf es aber noch eines beide verknüpfenden Mittelgliedes; und dieſe Vermittelung beider übernimmt dann die Einbildungskraft, indem ſie die ſogenannten »Schemata« liefert, d. h. die Regeln oder Modelle, nach denen ſie ſelbſt — ſoweit es die Erfahrung fordert — zu dem reinen allgemeinen Begriffe das ihm entſprechende »Bild« formt oder conſtruirt.

Verhielte es ſich nun ſo mit unſrer Erkenntniß, ſo konnte Kant mit Recht ſich dem Copernicus vergleichen, indem damit in der That, wie durch jenen die vormalige Theorie der Himmelsbewegungen, ſo durch ihn die bisherige Erkenntnißtheorie völlig auf den Kopf geſtellt war. Denn während nach der früheren Annahme unſer Erkenntnißvermögen den Objekten ſich anbequemte, richten ſich in Kants Theorie vielmehr die Objekte nach unſerm Erkenntnißvermögen: ſie, die Objekte, ſofern ſie eben nur Erſcheinungen ſind, müſſen es dulden, durch unſer Erkenntnißvermögen zunächſt in die reinen Formen der Anſchauung (in Raum und Zeit) eingeordnet, und ſodann nach den reinen Stammbegrif-

Digitized by Google

fen des Verſtandes in beſtimmte Verbindungen (Verhältniſſe) geſetzt zu werden. Sie müſſen es dulden, damit eben Erkenntniß, Erfahrung, ein beſtimmtes, geordnetes, verſtändiges, kurz ein menſchliches Bewußtſeyn von der äußern Welt möglich ſey. Und daraus, daß ſie es dulden, erklärt ſich dann auch zugleich, wie es möglich ſey, daß wir neben unſern rein empiriſchen, durch die Sinnlichkeit vermittelten Erkenntniſſen (Perceptionen), die eben das Stoffliche, Qualitative der Objekte ausdrücken und in denen wir daher immer nur Einzelnes, Zufälliges, niemals ein Allgemeines, Nothwendiges antreffen, doch zugleich Erkenntniſſe beſitzen, die, obwohl auf Gegenſtände der Erfahrung bezogen, doch mit dem Bewußtſeyn ſtrenger Nothwendigkeit und Allgemeinheit verbunden erſcheinen: — es erklärt ſich, wie reine Mathematik, reine Phyſik, und — in Einer Beziehung wenigſtens — Metaphyſik möglich ſey, oder wie Kant die Frage allgemeiner faßt, es erklärt ſich, »wie ſynthetiſche Urtheile a priori möglich ſind.« Da nämlich jene reinen Formen der Anſchauung wie die reinen Stammbegriffe des Verſtandes für unſer Erkenntnißvermögen Geſetzeskraft haben, Bedingungen ſeiner Thätigkeit ſind, ſo daß es ihnen gemäß den gegebenen Stoff bearbeiten muß, ſo folgt, daß Alles, was aus der nothwendigen Anwendung dieſer Formen und Verknüpfungsweiſen auf die Objekte ſich hinſichtlich der letzteren ergibt, — was indeß freilich nur die Formen und Verhältniſſe derſelben, nicht ihre Qualität betreffen kann, — ebenfalls den Karakter der Nothwendigkeit und damit der Allgemeinheit tragen muß. Und wenn daher z. B. alle äußere Objekte nur unter der Form des Raums von uns angeſchaut werden (uns erſcheinen) können, ſo muß auch Alles, was von der reinen, allgemeinen, nothwendigen Anſchauung des Raumes ſelbſt gilt, mit gleicher Nothwendigkeit und Allgemeinheit von den ihr gemäß geformten Objekten gelten, — d. h. die nothwendigen, allgemeingültigen, aprioriſchen Sätze der reinen Mathematik, weil ſie eben nur die Natur des Raumes ſelbſt, ſeine Dimenſionen, ſeine Theilbarkeit (Quantität) betreffen, werden auch für die formalen Beſtimmungen und Verhältniſſe der erſcheinenden Objekte Geltung haben und eben damit lauter ſynthetiſche Urtheile a priori ergeben, — gerade ſo wie andrerſeits die Anwendung der Kategorie der Cauſalität (der Verknüpfungsweiſe nach Urſache und Wirkung) auf die gegebenen Objekte das ſynthetiſche Urtheil a priori: Alles, was geſchieht, muß eine Urſache haben, und damit den Hauptgrundſatz aller Phyſik (Naturwiſſenſchaft) ergibt. —

Es iſt hier nicht der Ort, dieſe Prinzipien der Erkenntniß-Theorie Kants, die zunächſt nur die Erfahrung betreffen, näher zu kritiſiren. Wir bemerken daher nur, daß Kant ſelbſt dem ſogenannten Dinge-an-ſich, für das keine Kategorie Geltung haben ſoll, doch Cauſalität beimißt, indem es theils ſelbſt Vorſtellungen »bewirken,« theils unſere Verſtandesthätigkeit »in Bewegung bringen« ſoll; daß ferner eben dieſes Ding-an-ſich, dieſes reell objektive Seyn, wenn es ſonach mannichfaltige Vorſtellungen (Erſcheinungen) bewirkt, nothwendig ſelbſt ein mannichfaltiges, unterſchiedliches ſeyn muß, weil doch nur verſchiedene Urſachen verſchiedene Wirkungen haben können; und endlich, daß dies mannichfaltige reelle Seyn eben als ein unterſchiedliches nothwendig auch gemäß den Kategorieen — ſobald letztere nur richtig als die allgemeinen Normen und Kriterien der unterſcheidenden (beſtimmenden) Thätigkeit gefaßt werden, — unterſchieden ſeyn muß, daß alſo auf daſſelbe die Kategorieen nothwendig Anwendung finden, weil eben nur mittelſt ihrer Unterſchiede geſetzt ſeyn können. Durch dieſe u. E. unwiderleglichen Sätze ſind die Grundlagen der Kantiſchen Erkenntnißtheorie, jene excluſive Abſonderung des Dinges-an-ſich von der Erſcheinung und des Stoffes unſerer Erkenntniß von den Formen derſelben, als falſch dargethan. Dennoch hat Kant im Allgemeinen Recht, wenn er behauptet, daß ſchlechthin keine Erkenntniß, ja keine einzelne Anſchauung und Vorſtellung zu Stande komme ohne Zuthun unſers Erkenntnißvermögens ſelbſt, ohne eine nach immanenten Geſetzen und Normen ſich vollziehende Thätigkeit deſſelben, alſo ohne ein aprioriſches Element, und daß darauf allein alle Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit unſrer Erkenntniß beruhe. Durch dieſen Nachweis hat er ſich das unſterb-

Digitized by Google

liche Verdienſt erworben, allen einſeitigen Senſualismus und Empirismus à la Locke und Condillac ein- für allemal widerlegt zu haben.

Nachdem Kant die Funktionen der Sinnlichkeit, des Anſchauungsvermögens und des Verſtandes feſtgeſtellt, wendet er ſich zu ſeinem eigentlichen Thema, zur Kritik der reinen oder theoretiſchen Vernunft. Wie ihm der Verſtand im engern Sinne das Vermögen der Begriffsbildung, im weitern (mit der Urtheilskraft zuſammen) das Vermögen des Urtheilens iſt, ſo iſt ihm die Vernunft zunächſt das Vermögen der Ideen und reſp. des Schließens. Jeder Schluß nämlich zieht aus beſtimmten Prämiſſen eine durch ſie bedingte Folgerung. Sind die Prämiſſen ſelbſt wieder bedingt, ſo fordert die volle Gültigkeit des Schluſſes, anzunehmen, daß zu dem Bedingten, das gefolgert wird, die ganze Reihe ſeiner Bedingungen gegeben ſey. Denn nur die Totalität der Bedingungen iſt ſelbſt unbedingt, und nur ein Unbedingtes kann die volle, zureichende Bedingung eines Bedingten ſeyn. Dies Unbedingte vorauszuſetzen, es als gegeben anzunehmen oder zu fordern, es in die Form der Vorſtellung (zum Bewußtſeyn) zu bringen und ſo erſt einen vollſtändigen Schluß zu formiren, iſt das Amt der Vernunft, die eben damit zugleich das Vermögen der »Ideen« iſt, indem unter Idee füglich nur diejenige Vorſtellung, deren Inhalt das Unbedingte iſt, verſtanden werden kann. Die Vernunft, um ihren Schlüſſen, zu denen die erſcheinende Welt (das Ganze der Erfahrung) ſie veranlaßt, jene Vollſtändigkeit zu geben, ſetzt und fordert drei ſolcher Ideen: 1) die Idee des Ich's oder der Seele als einfacher unvergänglicher Subſtanz. Denn ſofern in jedem kategoriſchen Schluſſe der Oberſatz ein Verhältniß ausdrückt, welches darin beſteht, daß einem Subjekte ein Prädikat oder Merkmal als Accidens inhärirt und ihm alſo untergeordnet iſt, und ſofern dieſes Subjekt ſelbſt wieder als Prädikat einem andern Subjekt untergeordnet ſeyn kann, ſo ſetzt dieſe Reihe von Unterordnungen ein unbedingtes Subjekt voraus, das gar nicht als Prädikat geſetzt werden darf, — d. h. die Vernunft fordert ein ſolches unbedingtes, ſelbſtändiges und damit freies Subjekt und bildet ſich den Begriff deſſelben in der Vorſtellung der menſchlichen Seele als einfacher unvergänglicher Subſtanz und damit als der abſoluten Einheit der ſubjektiven Bedingungen aller Vorſtellungen. Sofern 2) in jedem hypothetiſchen Schluſſe der Oberſatz ein Verhältniß von Bedingung und Bedingtem, von Vorausſetzung und Geſetztem ausdrückt, die Bedingung aber ſelbſt wieder bedingt iſt, ſo liegt in dieſer Folge von Bedingungen die Forderung, die Reihe derſelben als vollſtändig und in dieſer Vollſtändigkeit die abſolute Bedingung alles Bedingten als gegeben anzunehmen. Die Vernunft vollzieht dieſe ihre eigne Forderung und bildet ſich demgemäß einen derſelben entſprechenden Begriff in der Idee der Welt als eines vollſtändigen Ganzen und damit als der abſoluten Einheit der objektiven Bedingungen aller Erſcheinungen (Dinge). Da endlich 3) in allen disjunktiven Schlüſſen ein Verhältniß geſetzt wird, nach welchem das Subjekt zum Prädikate wie das Ganze zu ſeinen Theilen ſich verhält, das Ganze aber wiederum ſelbſt der Theil eines höheren Ganzen iſt, ſo fordert dieſe Reihe von Theilen und Theilganzen wiederum, daß die Geſammtheit derſelben als beſchloſſen in einem abſoluten Ganzen angenommen werde, d. h. daß ein abſolutes Weſen als Weſen aller Weſen, als Inbegriff (Einheit) aller Realitäten vorausgeſetzt werde. Indem die Vernunft dieſe Forderung nicht nur ſtellt, ſondern auch vollzieht, bildet ſie ſich den Begriff eines ſolchen allerrealſten Weſens in der Idee Gottes. — Aber dieſe drei Ideen ſind nach Kant eben nur ſubjektive Gebilde unſrer Vernunft, Begriffe, welche letztere ſich entwirft in Folge der ſubjektiven Nothwendigkeit, unſere ſämmtlichen Anſchauungen und Begriffe in einer beſtimmten Weiſe zu ordnen und zu einer ſolchen Einheit zuſammenzufaſſen oder zurückzuführen, welche, da ſie nicht wie die Verſtandeseinheit nur eine Verknüpfungsform einzelner Anſchauungen und Begriffe iſt, ſondern die Geſammtheit unſrer Vorſtellungen und reſp. der erſcheinenden Objekte in ſich befaßt, als Vernunfteinheit zu bezeichnen iſt. Auf ſolche Einheiten zurückzugehen, fordert zwar die Vernunft. Aber eben darum ſind dieſelben bloße »Poſtulate« der Vernunft, bloße »Prinzipien für den Verſtan-

Digitized by Google

desgebrauch," Regeln der „Haushaltung mit dem Vorrathe unſers Verſtandes," welche vorſchreiben, „wie unſern Erkenntniſſen Einheit gegeben werden ſoll," alſo nicht wie die Verſtandesbegriffe von „conſtitutivem," ſondern nur von „regulativem" Karakter, d. h. nicht wie jene Formen zum empiriſchen Gebrauche, um Erfahrung „möglich" zu machen, ſondern, da ſie im Gegentheil das Erfahrungsgebiet zu überſchreiten fordern, nur „transſcendentale" Grundſätze, nach denen unſer Erkenntnißvermögen ſich zu richten hat, wann es behufs der Bildung vollgültiger Schlüſſe über die Erfahrung hinausgeht. Mithin kann die Vernunft ſelbſt ihren Ideen keineswegs „gegenſtändliche Realität" beimeſſen, ſo wenig als ihnen je „ein congruirender Gegenſtand in den Sinnen gegeben werden kann." Sie darf nicht vorausſetzen, daß der bloßen Vernunftidee ein reeller Gegenſtand, das Ding-an-ſich, entſpreche: ſonſt wird ſie „transſcendent," d. h. ſie überhebt ſich über ſich ſelbſt, über das Weſen ihrer Thätigkeit und die Bedeutung ihres Thuns. Gleichwohl iſt dies nicht nur von der bisherigen Metaphyſik (der rationalen Pſychologie, Kosmologie und Theologie) geſchehen, ſondern es geſchieht fortwährend unwillkürlich, in Folge einer „unvermeidlichen Illuſion," eines „transſcendentalen Scheins," der, was die Vernunft nur fordert, als wirklich erſcheinen läßt. Deshalb geht dann Kant noch beſonders daran, die bisherige (Wolff'ſche) Metaphyſik und ihre Deductionen ausführlich zu widerlegen, indem er zu zeigen ſucht, daß die Schlüſſe und Folgerungen der rationalen Pſychologie, durch die ſie die reelle Exiſtenz der Seele als einfacher unvergänglicher Subſtanz erweiſen will, in Wahrheit lauter „Paralogismen der Vernunft" ſeyen; daß ferner die Beweiſe der rationalen Kosmologie für die Realität der Welt als Eines abſoluten Ganzen (Kosmos) in lauter „Antinomieen der Vernunft" ſich auflöſen, da den aufgeſtellten Theſen immer die Antitheſe als gleich berechtigt und gleich beweisbar entgegengeſtellt werden könne; und daß endlich die Beweiſe der rationalen Theologie für das reelle Daſeyn Gottes in Wahrheit nichts beweiſen.

Es ließe ſich auch hier leicht darthun, daß Kant mit ſich ſelbſt in Widerſpruch geräth, wenn er den Verſtandesbegriffen Objektivität (in ſeinem Sinne, — empiriſche Anwendbarkeit) beimißt, den Vernunftideen dagegen abſpricht, indem ja offenbar Erfahrung nicht „möglich" iſt ohne die Einheit des Selbſtbewußtſeyns (des Ich), ohne die Seele als Einheit (Totalität) der ſubjektiven Bedingungen der Vorſtellungen, und indem ebenſo offenbar das Bedingte und der Theil nicht vorgeſtellt (erfahren) werden können, ohne die Vorſtellung eines Bedingenden und eines Ganzen, das eine wie das andere aber nothwendig als unbedingt vorgeſtellt werden muß, weil es, wenn es ſelbſt wieder bedingt durch ein Andres und ſelbſt nur der Theil eines Andern wäre, offenbar nicht die Bedingung des Bedingten, nicht das Ganze des Theils wäre. Ebenſo leicht ließe ſich zeigen, daß die ſogenannten Paralogismen (Fehlſchlüſſe, Erſchleichungen), die Kant der rationalen Pſychologie vorwirft, verſchwinden, ſobald man (wie man muß) annimmt, daß die Subſtanz der Seele, wie jede Subſtanz, nicht ein todtes Subſtrat, ſondern lebendige Kraft ſey und zwar eben die Kraft des Denkens und Vorſtellens ſelbſt, d. h. die ſich in ſich unterſcheidende und die Unterſchiede in Einheit zuſammenhaltende Denkthätigkeit; — daß ferner die Kantiſchen Antinomieen der Vernunft nur ſcheinbare Widerſprüche ſind, weil die den Theſen von Kant gegenübergeſtellten Antitheſen in Wahrheit unbewieſen, bloße Cirkelſchlüſſe ſind: und daß endlich Kant's Kritik der Beweiſe vom Daſeyn Gottes in Wahrheit nur den ontologiſchen Beweis beſeitigt, die andere unwiderlegt ſtehen läßt (vgl. unſre Kritik des Kantiſchen Syſtems in der „Geſchichte und Kritik der Prinzipien d. neueren Phil." Lpz. 1845. S. 299 ff.). — Indeſſen Kant's Abſicht war keineswegs, das Daſeyn Gottes, des Weltganzen, der Seele, für ſchlechthin unmöglich zu erklären und ſomit dem Atheismus und Materialismus das Wort zu reden. Er wollte vielmehr nur darthun, daß wir theoretiſch nichts darüber ausmachen können, daß die Forſchungen der ſpekulativen Vernunft in einem non liquet enden, und wir daher ebenſowenig berechtigt ſind, das Daſeyn Gottes ꝛc. zu behaupten als es zu läugnen. Darum zeigt er zugleich überall, daß jene drei Grundideen in ſich ſelbſt keinen Widerſpruch ent-

Digitized by Google

halten und ihr Inhalt daher, obwohl nicht als reell seyend nachzuweisen, doch sehr wohl denkbar sey. Ja er rühmt ausdrücklich von seiner Kritik der reinen Vernunft, daß sie, indem sie alle dogmatischen Behauptungen über die Natur der Seele, den Ursprung der Welt, das Seyn und Wesen Gottes als unbeweisbar darthue, zugleich auch jede Möglichkeit ausschließe, etwa durch materialistische Gründe die Unsterblichkeit, die Freiheit, die Existenz Gottes zu bestreiten. »Denn der Gegner kann nie mehr von der Natur der Seele als Ding an sich, — vom Ganzen der Welt, vom Wesen Gottes — wissen, als ich, und also ebensoweuig darüber a priori etwas verneinen, als ich etwas bejahen.« Wir brauchen mithin kein Räsonnement der Atheisten zu fürchten. Läßt sich auch auf spekulativem Wege das Daseyn Gottes nicht beweisen, so kann doch ebensowenig die Unmöglichkeit Gottes bewiesen werden, „weder a priori, denn der Begriff Gottes widerspricht sich nicht, noch a posteriori, denn es handelt sich hier nicht um einen Erfahrungsgegenstand.« Vielmehr sind von nun an alle empiristisch materialistischen Ansichten unmöglich gemacht: »denn da das Ideal der Vernunft lehrt, jedes Ding als bedingt-nothwendig anzusehen, so treibt es uns über die Welt hinaus, und wenn in der beschriebenen Weise das Ideal realisirt (die Idee Gottes vollzogen) wird, so muß es außer der Welt gesetzt werden.« — Ja die kritische Abweisung aller dogmatischen Anmaßungen der Vernunft ist insofern sogar ein Gewinn, als dadurch »die Vernunft in dasjenige Gebiet versetzt wird, in welchem ihre Macht durchaus nicht angetastet werden kann, in das Gebiet der Zwecke, welches über das aller Erfahrung hinausreicht. Und das Unglück der Spekulation, so beschränkt zu seyn, möchte vielleicht gerade ein Glück für die praktische Bestimmung des Menschen seyn.«

Mit diesen Bemerkungen weist Kant schon innerhalb der Kritik der reinen Vernunft über sie selbst und ihre bloß negativen Resultate hinaus auf eine Darstellung hin, die sie ergänzen und dem Negativen das Positive gegenüberstellen sollte. Er lieferte diese Darstellung in drei schon genannten Werken, der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten,« der »Kritik der praktischen Vernunft,« und der »Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.« In diesen Schriften besonders erscheint Kant als Vorkämpfer des philosophischen und theologischen Rationalismus. Schien es nach der Kritik d. r. V., als wolle er das Gebiet des Glaubens von allen Ein- und Ansprüchen der Vernunft säubern und ihm volle Selbständigkeit vindiciren, so zeigt sich jetzt, daß er die theoretische Vernunft nur darum zum Schweigen gebracht, um dafür der sogenannten praktischen Vernunft die ausschließliche Führung des Worts, die Alleinherrschaft im Reiche der Sittlichkeit und Religion zu sichern. Schon die reine Vernunft hatte zwar insofern eine praktische Beziehung, als sie dem Erkenntnißvermögen nur »Aufgaben« stellte und ihre Ideen »regulative« Prinzipien zur Vollziehung derselben seyn sollten. Aber erst in der Sphäre des Willens hat die Vernunft eine eigentlich praktische Thätigkeit, erst hier wird sie wahrhaft wirksam und entfaltet ihre ganze Kraft und Bedeutung: erst als »praktische Vernunft« erweist sie sich als das höchste Geistesvermögen und übt den »Primat« über alle übrigen, selbst über ihre eigene spekulative Thätigkeit. Kant beginnt die Erörterung ihres Wesens mit einer Definition des Willens. Er ist ihm im Allgemeinen »das Vermögen, den Vorstellungen entsprechende Gegenstände hervorzubringen oder (wenn dies nicht möglich seyn sollte) wenigstens sich zu einem solchen Hervorbringen zu bestimmen.« Diese weitere Fassung des Begriffs läßt indeß Kant fallen und betrachtet den Willen nur, sofern er im engern Sinne das Vermögen sey, »nach der Vorstellung von Gesetzen zu handeln.« Daß er dies vermöge, setzt Kant ohne Weiteres als Thatsache des Bewußtseyns voraus, und ebenso identificirt er ihn als dieses Vermögen ohne Weiteres mit der praktischen Vernunft selbst. Unter den »praktischen Grundsätzen, welche eine allgemeine Bestimmung des Willens enthalten,« unterscheidet Kant die bloßen »Maximen,« die nur subjektive Gültigkeit haben, von den »Imperativen,« die »objektive oder allgemeine Gültigkeit« haben, und unter letzteren wiederum die bloß »hypothetischen,« die nur unter gewissen Bedingungen gelten, von den »kategorischen,« die unbe-

Digitized by Google

dingt fordern wie gehandelt werden solle. Diese „kategorischen Imperative“ allein können als Gesetze des Willens bezeichnet werden. Ein solcher Imperativ ist nun das Sittengesetz, der Imperativ der Pflicht. Daß es einen solchen gibt, und daß wir uns seiner unmittelbar bewußt sind, nimmt Kant als ein zwar nicht empirisch gegebenes, sondern als »ein Faktum der reinen Vernunft,« wodurch sich diese »als ursprünglich gesetzgebend ankündige,« ohne Weiteres an. Und ebenso steht es ihm von vornherein fest, daß dieses Faktum des Sittengesetzes nicht auf einen sogenannten moralischen Sinn, sondern umgekehrt dieser auf jenes sich gründe. Es ist ihm dies Faktum überhaupt das nicht weiter Abzuleitende, von dem daher die Untersuchung auszugehen und somit nur zu ermitteln habe, was aus ihm folge, und worauf aus ihm sich zurückschließen lasse, oder was die Consequenzen, und was die Voraussetzungen desselben seyen. Die Forschung nach den Voraussetzungen fällt in Eins zusammen mit der Frage, wie der kategorische Imperativ »möglich« sey. Und diese Frage beantwortet Kant, indem er zu zeigen sucht, daß ein solcher gar nicht denkbar sey, außer unter der Voraussetzung der Freiheit im »strengsten, d. i. transscendentalen Sinne« des Worts. In diesem Sinne sey sie negativ »die Unabhängigkeit von jedem begehrten Objekte,« positiv »das Sich-selber-Gesetz-seyn oder die Autonomie.« Eine solche ohne fremde Ursachen und Motive wirkende Causalität als gegeben anzunehmen ist ein »nothwendiges Postulat« der praktischen Vernunft, weil, was ich wollen soll, ich auch wollen können muß, und dieses reine Wollenkönnen, ohne welches das Sollen unmöglich (unausführbar) wäre, ist eben die Freiheit. Die praktische Vernunft postulirt also hier nicht bloß (wie die theoretische), daß ihr gemäß eine Aufgabe vollzogen werde, sondern daß Etwas objektiv sey oder als seyend angenommen werde. Eben damit »ergänzt« sie die Ergebnisse der theoretischen Vernunft und geht zugleich über sie hinaus. Denn während jene die transscendentale Freiheit nur als möglich (weil nicht sich selbst widersprechend) erkennen konnte, zeigt die praktische Vernunft, daß dieselbe als wirklich anzuerkennen sey, weil eben das Sittengesetz eine Wirklichkeit sey. Damit bewährt sie zugleich ihr Primat über die theoretische Vernunft. Denn da letztere die Möglichkeit dessen, was jene als wirklich annimmt, zugestehen muß, und eine Unterordnung der praktischen Vernunft unter sich nicht verlangen kann, weil alles Interesse zuletzt praktisch ist, so kann sie sich nicht weigern, auch ihrerseits anzuerkennen, was die praktische Vernunft fordert.

Weil die Freiheit als solche nothwendig »sich selber Gesetz« ist, so können auch die Gesetze, denen sie folgt, nur autonomisch von ihr selber gesetzt seyn. Denn das Gegentheil, die Heteronomie, wäre Abhängigkeit von fremden, sie bestimmenden Ursachen, also Unfreiheit. Das Sittengesetz ist Gesetz der Freiheit, heißt daher nach Kant soviel als: die Freiheit hat das Sittengesetz sich selber gegeben, und sofern sie dies thut und ihm gemäß will und handelt, fällt sie wiederum mit der praktischen Vernunft in Eins zusammen. Die Autonomie der Vernunft liegt daher im Begriffe des Sittengesetzes, weil im Wesen der Freiheit: »jedes heteronomische Gebot, und wäre es auch ein göttliches, gibt eigentlich keine Pflicht, sondern nur Nothwendigkeit einer Handlung aus irgend einem Interesse.« — Allein, fährt Kant fort, in einem Wesen, was nur Freiheit und Autonomie, nur praktische Vernunft wäre, würde das Sittengesetz, das ja nichts andres als das Selbstbewußtseyn der praktischen Vernunft ist, sich nur als ein Wollen zeigen, nicht aber als ein Sollen, ein Imperativ, eine Pflicht. Von Pflicht, von Sollen kann bei einem wahrhaft heiligen Willen nicht die Rede seyn. Gleichwohl ist das Sittengesetz in uns ein Imperativ, eine Nöthigung. Folglich kann unser Wille kein heiliger, kein sittlich vollkommener seyn. Vielmehr muß ihm etwas dem Sittengesetz Widerstrebendes, eine subjektive Unvollkommenheit inhäriren, der gegenüber das Sittengesetz eben zur Nöthigung wird. Ist letzteres nur ein Ausspruch der Freiheit und Autonomie des Willens, so kann das ihm Widerstrebende nur die Negation der Freiheit, also nur eine Naturnothwendigkeit seyn. Und sonach ergibt sich aus dem Faktum des Sittengesetzes als Gesetzes, daß der Mensch ebensowohl als ein Glied der dem Naturgesetz

Digitized by Google

unterworfenen Erſcheinungs- oder Sinnenwelt, wie als ein Glied der intelligibeln oder Verſtandeswelt, wo die Freiheit Realität hat, ſich betrachten muß. Als Sinnenweſen ſtehen wir unter der Heteronomie der Natur; denken wir uns dagegen als frei, ſo verſetzen wir uns in die Welt, wo die Autonomie der Vernunft herrſcht; erkennen wir uns als verpflichtet, ſo erkennen wir uns als zu beiden Welten gehörig. Die Unterſcheidung und Anerkennung beider wird damit ſelbſt zu einer Nothwendigkeit; und ſomit ergibt ſich hier erſt der eigentliche letzte Grund, warum neben dem Phänomenon ein Noumenon, neben den „Erſcheinungen“ ein „Ding-an-ſich“ d. h. eben eine nicht erſcheinende, nicht ſinnliche, alſo intelligible Welt angenommen werden muß. Es erhellt auch hier erſt, daß und warum wir genöthigt ſind, „unſerm eignen Subjekt (Ich), das, ſofern es erfahren wird, natürlich Erſcheinung iſt, noch ein Ding an ſich zu Grunde zu legen, das keine Erdichtung iſt,“ alſo die Exiſtenz der Seele als einfacher unvergänglicher Subſtanz, welche die theoretiſche Vernunft ebenfalls nur als möglich gelten laſſen konnte, als wirklich anzunehmen. Ebenſo findet hier der Widerſpruch, deſſen Löſung nach der theoretiſchen Vernunft nur denkbar war, der Widerſpruch zwiſchen Freiheit und Naturnothwendigkeit, ſeine wirkliche Löſung. Wie es nämlich kein Widerſpruch iſt, daß Ich als Noumenon (Ding an ſich) autonomiſch frei, als Sinnenweſen (Erſcheinung) dagegen verpflichtet bin, ſo iſt es auch kein Widerſpruch, daß, da jede Handlung als zeitlich das in der Zeit Vorangegangene zu ihrer bedingenden Vorausſetzung hat, Ich (als zeitliches — Sinnen-Weſen) in allen meinen Handlungen durch Etwas, das nicht in meiner Gewalt ſteht, bedingt und ſomit nicht frei bin, und daß doch daſſelbe Ich, ſofern es ſich ſeiner als Dinges-an-ſich bewußt iſt und alſo nicht unter Zeitbedingungen ſteht, nur durch ſelbſt gegebene Geſetze beſtimmbar, d. h. frei iſt und mit Recht jede Handlung wie die ganze Reihefolge ſeiner Handlungen nur als Folge ſeiner ſelbſt als Phänomen ſeines Karakters, den es ſich ſelbſt verſchafft, betrachtet und ſich zurechnet. — Endlich ſoll es ſich aus dieſer Grundunterſcheidung auch erklären, wie es möglich und mit der Freiheit verträglich ſey, anzunehmen, daß der Menſch nicht nur der Sinnenwelt angehöre, ſondern ſeine Subſtanz in Gott ihren Grund habe. Der Begriff der Schöpfung nämlich ſoll „nicht zu der ſinnlichen Vorſtellungsart des Daſeyns und der Cauſalität gehören, ſondern nur auf Noumena bezogen werden können. Denn daß Gott Erſcheinungen geſchaffen habe, ſey ein Widerſpruch, weil man nicht ſagen könne, er habe Zeit und Raum, die aprioriſchen Bedingungen des Daſeyns der erſcheinenden Dinge, geſchaffen. Dagegen könne der Menſch als Noumenon ſehr wohl ein Geſchöpf Gottes ſeyn. Denn da dann die Schöpfung nur die intelligible Exiſtenz der menſchlichen Handlungen betreffe, ſo könne die Annahme einer Schöpfung nicht den mindeſten Unterſchied in der Lehre von der Freiheit machen, — ſey alſo vollkommen zuläßig.

Jeder Kundige ſieht, daß in dieſen Folgerungen Kants aus dem Seyn und Weſen der Freiheit der Schwerpunkt ſeiner ganzen poſitiven Philoſophie liegt. Hier, in der Autonomie der menſchlichen Freiheit und Vernunft, liegt das irreligiöſe Element, das ſie im Geheimen durchzieht. (Denn es iſt klar, daß ein Gott, der das Sittengeſetz nicht gegeben und alſo auch nicht verwalten kann, in Wahrheit keine ſittliche und ſomit überhaupt gar keine Bedeutung für den Menſchen hat.) Hier liegt aber auch das Verlockende, Einſchmeichelnde der Kantiſchen Lehre, die große Anziehungskraft, die ſie auf ein Zeitalter, wie wir es oben karakteriſirt haben, ausüben mußte. Hier endlich liegen auch die Hauptirrthümer Kant's, die um ſo gefährlicher wurden, als ſie von ſeinen ſpekulativen Nachfolgern unbeſehen adoptirt und als ausgemachte Wahrheiten ihren Spekulationen zu Grunde gelegt wurden. Zunächſt ſteht die ganze Deduction auf ſchwachen Füßen. Denn das Bewußtſeyn des Sittengeſetzes muß Kant ſelbſt, wie Alles Uebrige, was uns zum Bewußtſeyn kommt, für bloße Erſcheinung erklären. Folglich läßt es, nach Kant ſelbſt, durchaus keinen Schluß zu auf das Ding an ſich, und es kann mithin aus ihm eine „transſcendentale“ Freiheit (die dem Menſchen als Noumenon zukäme) nicht gefolgert werden. Sodann aber iſt es ein augenfälliger Irrthum, weil ein Widerſpruch,

Digitized by Google

zu behaupten, daß die Freiheit nicht Freiheit wäre, wenn ſie das Sittengeſetz ſich nicht ſelber gegeben, und doch zugleich das Sittengeſetz für einen kategoriſchen Imperativ der Pflicht zu erklären. Denn einerſeits fordert der Begriff der Freiheit nur, gemäß dem Geſetze, aber auch zuwider dem Geſetze wollen und handeln zu können, d. h. die Freiheit iſt das Vermögen der ſelbſteignen Motivirung meiner Willensentſchlüſſe, das Bewußtſeyn, ſowohl das Sittengeſetz oder auch etwas Andres zum Motiv meiner Handlungen machen zu können: ſie bleibt mithin beſtehen, mag das Geſetz von ihr ſelbſt oder von einem Andern herrühren. Andrerſeits iſt ſonnenklar, was Kant ſelber folgert, daß ein Weſen, welches das Sittengeſetz ſich ſelber gegeben und deſſen Freiheit alſo Autonomie wäre, gar kein Bewußtſeyn von einem Sollen, von einer Pflicht haben könnte, weil in ihm das Sittengeſetz mit ſeinem freien Wollen in Eins zuſammenfiele. Anſtatt aber daraus einfach zu ſchließen, daß wir, die wir das Bewußtſeyn der Pflicht haben, das Sittengeſetz uns nicht ſelber gegeben haben können, macht Kant den ſich ſelbſt widerſprechenden Schluß, daß wir, obwohl wir uns das Sittengeſetz ſelber geben und es damit wollen, doch zugleich ihm widerſtreben und alſo zugleich es nicht wollen. Kant überſieht nicht nur, daß dies eine undenkbare contradictio in adjecto iſt, ſondern er bemerkt auch nicht, daß ſelbſt wenn der Menſch ein ſolcher Widerſpruch, ein ſolches zwitterhaftes Monſtrum wäre, daraus nicht einmal ſeine Folgerungen ſich ableiten laſſen. Denn wäre der Menſch dieſes Doppelweſen, das (als Noumenon) ſeine Geſetze ſich ſelbſt gibt und (als Phänomenon) ihnen zugleich widerſtrebt, ſo würde keineswegs folgen, daß er, obwohl autonom, doch zugleich an das Geſetz gebunden und ſomit als »verpflichtet« ſich denken müßte, ſondern vielmehr, daß entweder gar kein Wollen und Handeln eines ſolchen Doppelweſens zu Stande kommen könnte, ſobald beide Seiten, das Wollen und Nichtwollen des Geſetzes, ſich das Gleichgewicht hielten, oder daß, wenn die eine überwöge, das Ich nur ihr gemäß handeln könnte, inſtinktiv gedrungen durch die größere Gewalt der überwiegenden Seite. Ein ſolches Weſen wäre alſo entweder zu völliger Willenloſigkeit und Unthätigkeit verdammt, oder es wäre ohne alle Freiheit des Willens. Damit ergibt ſich zugleich, daß jene ſchroffe, ſchon theoretiſch unhaltbare Abtrennung der Erſcheinung von dem Ding-an-ſich, die Kant jetzt durch das Sittengeſetz und die Freiheit begründen will, in Wahrheit in ſich ſelbſt zuſammenfällt, weil ſie vielmehr ihre Grundlage, Freiheit und Sittengeſetz, zerſtört.

Aus dieſen falſchen Vorausſetzungen erklärt ſich dann auch, wie Kant dazu kam, den Glauben an das Daſeyn Gottes auf ein Poſtulat der praktiſchen Vernunft zu baſiren, das mit dem rigoroſen Geiſte ſeiner Moralphiloſophie, dem Prinzipe des kategoriſchen Imperativs der Pflicht, in ſchreiender Disharmonie ſteht. Weil er durch die angebliche Autonomie der menſchlichen Vernunft ſich ſelber den geraden Weg verſperrt hatte, vom Begriff des Sittengeſetzes zur Idee Gottes zu kommen, mußte er einen krummen Seitenweg einſchlagen, um zum Ziele zu gelangen. Er führt daher zunächſt einen neuen Begriff ein, der im Grunde mit den Begriffen des Sittengeſetzes, der Freiheit, der Pflicht, in gar keinem Zuſammenhang ſteht. Es iſt dies der Begriff des höchſten Guts. In ihm als dem bonum *consummatum* iſt nach Kant das oberſte Gut, das bonum *supremum*, als »Beſtandtheil« enthalten. Als oberſtes Gut könne nämlich offenbar nur die »Conformität« des Wollens und Handelns mit dem Sittengeſetze, alſo die Pflichtmäßigkeit oder die Tugend betrachtet werden. (Dies wird Jeder zugeben, da dieſe Conformität nichts Anderes iſt, als die ſittliche Güte des Menſchen; und dieſe, objektiv gefaßt, iſt das ſittlich Gute, welches, wenigſtens von Kant's Standpunkte aus, nothwendig zugleich das »oberſte Gut« iſt. Auch ſteht dieſe Beſtimmung noch in genauem Zuſammenhang mit den bisherigen Erörterungen Kant's, mit den Begriffen des Sittengeſetzes, der Freiheit und der Pflicht). Aber, fährt Kant fort, mit dem Begriffe der Tugend als des oberſten Gutes verbinde ſich als ein Poſtulat der praktiſchen Vernunft, daß der Tugendhafteſte auch allemal der Glückſeligſte ſey, daß alſo mit der Tugend die Glückſeligkeit verknüpft ſey und dem gleichen Maße der Tugend das gleiche Maß der Glück-

Digitized by Google

ſeligkeit entſpreche. Erſt damit, daß Tugend und Glückſeligkeit in entſprechendem Verhältniß als nothwendig verknüpft gefaßt werden, ergebe ſich der Begriff des »höchſten oder vollendeten Guts,« und damit die höchſte Aufgabe der Sittlichkeit oder der praktiſchen Vernunft, die keine andere ſeyn könne, als »das höchſte Gut durch Freiheit zu realiſiren.« — Jeder ſieht, daß dieſes Moment der Glückſeligkeit, das Kant in den Begriff des höchſten Gutes aufnimmt, ein völlig heterogenes iſt. Denn nach Kant ſelbſt beſteht vollkommene (ideale) Glückſeligkeit in der dem Umfange nach vollſtändigen, dem Grade nach höchſten, der Zeit nach ſtets fortdauernden Befriedigung aller unſerer Neigungen, die ihrerſeits auf den Bedürfniſſen der menſchlichen Natur beruhen. Die Glückſeligkeit und das Streben danach gehört alſo dem Menſchen nur an, ſofern er ein »Sinnenweſen« (Phänomenon) iſt; ſie hat nichts zu ſchaffen mit der Sittlichkeit und der Freiheit, die er nur beſitzt als Vernünftweſen (Noumenon). Kant ſetzt ſie daher auch nur ſehr äußerlich in einen lockeren, bloß hypothetiſchen Zuſammenhang mit der praktiſchen Vernunft, indem er behauptet, letztere würde, wenn ſie die Glückſeligkeit zu verleihen hätte, ſie nur dem Würdigſten, d. h. dem Tugendhafteſten nach dem Maße ſeiner Tugend zutheilen, und nur daraus folgert er, daß es ein Gebot der praktiſchen Vernunft ſey, nicht die Glückſeligkeit zu erſtreben, wohl aber ſich ihrer »würdig« zu machen. Allein einerſeits iſt dieſe Behauptung eine bloße Behauptung, andererſeits löst Kant den hypothetiſch angenommenen Zuſammenhang zwiſchen der praktiſchen Vernunft, der Tugend und der Glückſeligkeit ſelbſt wieder auf, indem er ausdrücklich anerkennt, daß die Vernunft in Wirklichkeit die Glückſeligkeit nicht zu verleihen habe, ja daß ſie ſie nicht verleihen könne, weil ſie gerade den Willen oft wider die Neigung des Subjekts beſtimme und folglich der Glückſeligkeit Abbruch thue, und weil ſie außerdem gar nicht wiſſe, wodurch wir die Glückſeligkeit erreichen können und was uns in Zukunft glücklich machen werde. Dann aber kann, wie von ſelbſt einleuchtet, die praktiſche Vernunft auch nicht die Glückſeligkeit als nothwendiges Moment des höchſten Gutes fordern. Das Sittengeſetz und der kategoriſche Imperativ bleiben beſtehen, auch wenn der Tugend weder im diesſeitigen noch in einem jenſeitigen Leben die Glückſeligkeit entſpräche, auch wenn es gar keine Glückſeligkeit gäbe; und mithin kann die praktiſche Vernunft nur fordern, daß das Sittengeſetz befolgt werde ohne alle Rückſicht auf Glückſeligkeit. Nach Kant's eigenen Prinzipien wenigſtens iſt dieſe Einmiſchung des Begriffs der Glückſeligkeit in die philoſophiſche Ethik eine völlig willkührliche.

Dennoch gründet Kant auf ſie allein die beiden weiteren Poſtulate der praktiſchen Vernunft 1) den Glauben an eine Fortdauer nach dem Tode, und 2) den Glauben an Gott. Sofern nämlich Tugend und Glückſeligkeit nothwendig verknüpft zu denken ſeyen, und jede »nothwendige« Verknüpfung nur auf dem Verhältniß von Grund und Folge beruhen könne, ſo folgert er weiter, daß danach entweder die Tugend als Folge der Glückſeligkeit, oder umgekehrt die Glückſeligkeit als Folge der Tugend gefaßt werden müſſe. Das Erſte anzunehmen ſey offenbar unmöglich, weil es dem Begriff der Tugend entſchieden widerſpricht. Aber auch die zweite Annahme ſcheine unſtatthaft zu ſeyn. Denn ſolle die (vollkommene) Glückſeligkeit die Folge der Tugend ſeyn, ſo müſſe auch die Tugend, die Conformität des Wollens und Handelns mit dem Sittengeſetz, eine vollkommene ſeyn. Eine ſolche »Heiligkeit« des Willens ſey aber in der Wirklichkeit nicht gegeben. Ebenſo wenig ſey in der Natur ein Grund vorhanden, der ſie beſtimmen könnte, die Glückſeligkeit an die Tugend zu knüpfen und das Maß derſelben vom Maße der Tugend abhängig zu machen. Allein damit ſey nur dargethan, daß »unter den gegenwärtigen Umſtänden« die Glückſeligkeit nicht die Folge der Tugend ſey, und ſomit das höchſte Gut keine Realität habe, ſondern erſt zu realiſiren ſey. Daß es aber zur Realität komme, fordere ſchlechterdings die praktiſche Vernunft. Und da es in dem gegenwärtigen Zuſtande nicht realiſirbar ſey, ſo fordere ſie implicite, noch einen andern ſeiner Realiſirung entſprechenden Zuſtand anzunehmen, d. h. ſie erkläre es für moraliſch nothwendig, zunächſt an eine unendliche perſönliche Fortdauer des Menſchen — die Un-

Digitized by Google

ſterblichkeit der Seele — zu glauben, indem offenbar nur in einer ſolchen Fortdauer durch ein unendliches Fortſchreiten das Ziel des tugendhaften Strebens, höchſte ſittliche Vollkommenheit, erreicht und damit die erſte Bedingung der Realiſirung des höchſten Gutes erfüllt werden könne. Da nun aber weder die ſittliche Vollkommenheit (die Tugend) noch das ihr zu Grunde liegende Sittengeſetz mit der (gegebenen) Natur in einem ſolchen Zuſammenhange ſtehe, daß daraus die Glückſeligkeit als nothwendige Folge der Tugendübung hervorgehen müßte, ſo fordere die praktiſche Vernunft zweitens, einen außer der Natur liegenden Grund der Uebereinſtimmung zwiſchen der Glückſeligkeit (und damit der Natur) und der Tugend anzunehmen, d. h. ſie erkläre es für moraliſch nothwendig, eine von der Natur verſchiedene moraliſche Urſache der Natur und ſomit das Daſeyn eines Weſens vorauszuſetzen, welches eine mit dem Sittengeſetz in Uebereinſtimmung ſtehende Cauſalität habe und zugleich der Urheber der Natur ſey, in welchem alſo mit der tiefſten Einſicht und der höchſten Macht ein heiliger Wille ſich verknüpfe. Kurz es ergebe ſich, daß das höchſte Gut und eine ihm entſprechende Welt (die beſte Welt) nur als realiſirbar gedacht werden könne, wenn ein „urſprüngliches höchſtes Gut," Gott, als exiſtirend gedacht werde. —

Wie ſehr dieſer Beweis für das Daſeyn Gottes, ſelbſt wenn wir alle ſeine Prämiſſen zugeben, an innerer Unklarheit und Inconſiſtenz leidet, leuchtet faſt von ſelbſt ein. Denn es fragt ſich nothwendig, warum dieſer Kantiſche Gott, obwohl er der moraliſche Urheber der Natur und des gegenwärtigen Zuſtandes iſt, doch dieſen Zuſtand ſo beſtimmte, daß in ihm das höchſte Gut nicht realiſirbar iſt, und gleichermaßen die Natur ſo geſetzt habe, daß ſie mit der Tugend und dem Sittengeſetze in keinem Zuſammenhange ſteht. Auf dieſe Frage fehlt jede Antwort: es iſt eben nur thatſächlich geſchehen. Allein dann iſt auch thatſächlich dieſer Kantiſche Gott nur ein Gott des Jenſeits. Für das Dieſſeit, für den gegenwärtigen Zuſtand, fehlen ihm alle Eigenſchaften, die nach Kant das Weſen der Gottheit conſtituiren: hier, im Dieſſeit, erweiſt er ſich nicht als eine mit dem Sittengeſetz übereinſtimmende Cauſalität, hier zeigt er nichts von einem heiligen, mit der tiefſten Einſicht und der höchſten Macht bekleideten Willen. Ein bloß jenſeitiger Gott iſt aber offenbar kein Gott. — Eben ſo mangelhaft iſt der Beweis für die Unſterblichkeit der Seele, indem Kant bei ſeiner Deduction ein ſehr weſentliches Moment völlig außer Acht gelaſſen hat. Denn unſer moraliſches Bewußtſeyn ſagt uns nicht nur, daß wir moraliſch unvollkommen ſind, ſondern auch, daß dieſe Unvollkommenheit unſere Schuld iſt. Iſt ſie aber unſere Schuld und nicht die Schuld der Natur oder der gegebenen Beſchaffenheit unſeres Weſens, ſo liegt offenbar in ihr gar kein Grund, unendliche perſönliche Fortdauer behufs unſerer Vervollkommnung zu fordern. Dazu fehlt alle vernünftige Berechtigung, theils weil ja auch im jenſeitigen Daſeyn durch unſere Schuld der Zweck wiederum paralyſirt und das Ziel unerreicht bleiben könnte, theils weil wir von dem, was wir ſelbſt verſchuldet haben, nicht verlangen können, daß es ein Anderer wieder gut mache oder ein anderes Daſeyn das Mangelnde ergänze. — Endlich leuchtet von ſelbſt ein, daß, wenn der Glaube an Gott, Freiheit und Unſterblichkeit nur auf den Poſtulaten unſeres ſittlichen Bewußtſeyns beruht und die Religion nur die weitere Entwickelung dieſes Glaubens in ſeine Conſequenzen iſt, Religion und Glauben alle Selbſtändigkeit verlieren und zum bloßen Anhängſel der Moral-Philoſophie herabſinken, — ein Reſultat, das die ſpekulativen Nachfolger Kants beſtens acceptirten und bis zur völligen Vernichtung der Religion durch die Philoſophie fortzubilden ſuchten.

Gleichwohl hat Kant durchaus keine andere Stätte für die Religion. Der Glaube iſt ihm eben nur ein „Fürwahrhalten zum praktiſchen Behuf," und die Religion nur „die Erkenntniß unſerer Pflichten als göttlicher Gebote," welche aus jenem Fürwahrhalten als nothwendige Conſequenz ſich ergibt. In ſeiner „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft," die, auf die Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten und die Kritik der praktiſchen Vernunft geſtützt, dieſe Conſequenz näher entwickelt, will Kant zwar auch erklären, woher es komme, daß in jeder „empiriſch gegebenen" Religion außer dem reinen

Digitized by Google

Vernunftglauben auch noch ein »hiſtoriſcher« Glaube, außer den praktiſchen Poſtulaten des ſittlichen Bewußtſeyns auch noch »Dogmen,« theoretiſche Glaubensſätze enthalten ſeyen. Allein er erklärt dies nur aus einem bloß formalen Unterſchied zwiſchen der Religion und der Moral. Denn obwohl er (in einer andern das Thema weiterführenden Schrift, d. Streit der Facultäten, Vorr.) ausdrücklich bemerkt, er wolle keineswegs behaupten, daß der Inhalt einer poſitiven Religion nur aus der Vernunft ſtamme — denn dies wäre vermeſſen, da ſie auch übernatürlich offenbart ſeyn könne, — er wolle vielmehr nur im Zuſammenhang vorſtellig machen, was vom Inhalt der Bibel auch durch bloße Vernunft erkannt werden könne, ſo bleibt er doch zugleich bei ſeiner Behauptung: die Religion ſey an ſich nur der Inbegriff aller unſerer Pflichten, und zieht daraus die ganz richtige Folgerung, daß zwiſchen ihr und der Moral in Beziehung auf den Inhalt kein Unterſchied ſtattfinden könne. Der Unterſchied beider beſtehe vielmehr nur darin, daß in der Religion die aus der Moral ſelbſt erzeugte Idee Gottes hinzutrete und auf den menſchlichen Willen einwirke. Die poſitive (geoffenbarte) Religion fordere daher, alle unſere Pflichten »ſo anzuſehen, als wären ſie göttliche Gebote,« d. h. ſie ſtellt die »Glaubensſätze,« daß Gott, Unſterblichkeit ꝛc. ſey, an die Spitze, und läßt daraus die Pflicht als Gehorſam gegen Gott hervorgehen, während die Moral umgekehrt die Pflicht (das Sittengeſetz) an die Spitze ſtellt und daraus nur den Glauben an Gott als unvermeidliche Folgerung ableitet, womit dann implicite unſere Pflichten als auf dem Willen Gottes beruhend, als göttliche Gebote erſcheinen. Von beiden unterſcheide ſich die natürliche Religion: ſie erkenne zwar die Pflicht als göttliches Gebot an, aber ſie fordere im Gegenſatz zur poſitiven Religion, daß etwas zuvor als Pflicht erkannt ſey, ehe es als göttliches Gebot anerkannt werde. Wer nur dieſen Vernunftglauben der natürlichen Religion für moraliſch nothwendig erachte — und nur er könne »gefordert« werden, — ſey zwar Rationaliſt in Glaubensſachen, falle aber keineswegs in Eins zuſammen mit dem Naturaliſten, der alle göttliche Offenbarung für unmöglich erkläre, ebenſowenig wie mit dem Supranaturaliſten, der ſie für nothwendig halte. Der reine Rationaliſt laſſe dieſen Punkt dahingeſtellt, weil die Vernunft über ihn nichts zu entſcheiden vermöge.

Man erſieht aus dieſen Erklärungen, daß zwar Kant, wie in den eigentlich philoſophiſchen Fragen, ſo auch in religiöſer Beziehung eine vermittelnde, den Streit hebende Stellung zwiſchen den extremen Parteien einzunehmen trachtet. Allein da nach ihm die natürliche Religion die Vernunft vollkommen befriedigt und für die ſittliche Beſtimmung des Menſchen wie für alle ſonſtigen Zwecke des Lebens vollkommen genügt, ſo iſt danach eine göttliche Offenbarung durchaus überflüſſig, und wenn überflüſſig, auch unmöglich, da ſich nicht annehmen läßt, daß Gott das Ueberflüſſige gethan haben wird. Im Grunde alſo fällt Kant's Standpunkt mit dem des Naturaliſten in Eins zuſammen. In der That zeigt er ſich dann auch durch die Art und Weiſe, wie er die Ideen der Bibel auffaßt und umdeutet, in naher Geiſtesverwandtſchaft mit dem Rationalismus vulgaris. Hinſichtlich der Sünde erkennt er zwar an, daß der Urſprung des Böſen nicht auf einem Naturtriebe, ſondern nur auf einer »Regel der Willkühr ſelbſt,« d. h. auf einer »Maxime« beruhe, welche nicht weiter abgeleitet und inſofern als angeboren bezeichnet werden könne. Denn der eigentliche Grund der Sünde, d. h. der ſubjektive Beſtimmungsgrund, ſey ein »natürlicher,« aber nicht phyſiſcher, ſondern moraliſcher Hang zum Böſen, der als ſolcher ſelbſt ſchon böſe ſey. Darin liege allerdings ein Widerſpruch, indem dieſer Hang als böſe nothwendig auch die eigene That des Menſchen ſeyn, und doch zugleich als ſubjektiver Beſtimmungsgrund zum Böſen jeder That vorausgehen müſſe; aber dieſer Widerſpruch löſe ſich wiederum durch den Unterſchied zwiſchen Noumenon und Phänomenon, zwiſchen intelligibler und erſcheinender (ſinnlicher) Welt, indem diejenige That, durch welche die Maxime des ſündhaften Handelns in die Willkühr aufgenommen werde und welche mit Recht das peccatum originarium genannt werden könne, eine »intelligible« That ſey, aus der dann die zeitlich erſcheinenden Uebelthaten, die peccata derivativa hervorgehen. Dieſe laſſen ſich daher auch überall aus empiriſchen Urſachen und Motiven

Digitized by Google

ableiten; jene zeitloſe überſinnliche That dagegen liege außerhalb aller Erfahrung, ſey nur durch Vernunft erkennbar und habe keine weitere Urſache. Mithin beruhe dies angeborene, aber gleichwohl ſelbſtverſchuldete »radikale Böſe« nicht auf der Sinnlichkeit des Menſchen, aber auch keineswegs auf einer Verderbniß der geſetzgebenden praktiſchen Vernunft, ſondern nur auf der unrichtigen Unterordnung der einen unter die andere, indem, was die oberſte Bedingung aller Befriedigung ſeyn ſollte, zum bloßen Mittel gemacht und damit die ſittliche Ordnung verkehrt werde. — Allein obwohl dieſe Auffaſſung des Böſen und ſeines Urſprungs weit über die ſeichten Anſichten der Aufklärungspropheten hinaus- und an die Tiefe der chriſtlichen Idee hinanreicht, ſo ſteht ſie doch zugleich mit dem Chriſtenthum wie mit ſich ſelber im Widerſpruch, indem offenbar das Böſe, als »Maxime« in den Willen aufgenommen, mit den ſelbſtgegebenen und damit ſelbſtgewollten Vernunftgeſetzen, die das Gute zur Pflicht machen, ebenſo unverträglich iſt als eine ſolche Selbſtgeſetzgebung mit dem Chriſtenthum. Auch ſucht Kant (in der Schrift über den »Muthmaßlichen Anfang der Menſchengeſchichte«) zu zeigen, daß der Sündenfall, d. i. jene allgemeine intelligible That, obwohl für das Individuum Uebel und Laſter nach ſich ziehend, doch für die menſchliche Gattung ein »Fortſchritt« ſey. Und endlich erklärt er ausdrücklich, daß die »Umkehr des Böſen zum Guten«, da ſie durch die praktiſche Vernunft geboten ſey, auch »thunlich« ſeyn müſſe, und zwar von dem Menſchen ſelbſt (durch eine »Revolution in ſeiner Geſinnung«, die eine neue Geburt oder neue Schöpfung genannt werden könne) *ohne* Beihülfe von Gnadenwirkungen Gottes, deren Begriff zwar theoretiſch nicht zu widerlegen, praktiſch aber von gar keinem Intereſſe ſey. — Im Uebrigen erlaubt ſich Kant — wie in Betreff des Dogma's von der Wiedergeburt ſo eben angedeutet wurde — ſo willkührliche Umdeutungen der chriſtlichen Ideen, daß er in dieſer Beziehung bereits als würdiger Vorläufer Hegel's erſcheint. So ſoll, da der Menſch in ſeiner ſittlichen Vollkommenheit der letzte Endzweck der Schöpfung ſey, mit Recht geſagt werden können, daß dieſer Gott allein wohlgefällige Menſch von Ewigkeit her exiſtire, daß er es ſey, durch den, d. h. um deſſen willen Alles gemacht ſey, ja er könne der *Sohn Gottes* genannt werden, der als die Idee der vollkommenen Menſchheit zu uns herabgeſtiegen ſey und mit uns ſich einige. Die Umkehr vom Böſen zum Guten, da ſie von Schmerz begleitet ſey und in ihr der alte Menſch abſterbe und das Fleiſch gekreuzigt werde, ſoll damit ein Leiden involviren, welches der neue Menſch für den alten, alſo für einen Andern übernehme, — eine perennirende Thatſache, welche die Bibel als den vom Repräſentanten der Menſchheit ein- für allemal erlittenen Kreuzestod darſtelle. Die Bedeutung der *Trinität* ſoll darin beſtehen, daß »Gott in einer dreifachen, ſpezifiſch verſchiedenen moraliſchen Qualität — der Heiligkeit, Güte und Gerechtigkeit — gedient ſeyn wolle.« Die Verwirklichung des *Reiches Gottes* könne nur eine allmählige ſeyn und nur mit der Erreichung des eigentlichen Ziels alles Kirchenglaubens eintreten, dieſes Ziel aber ſey, daß der Kirchenglaube dem reinen Vernunftglauben Platz mache. Der Begriff der ſog. *Gnadenmittel* endlich ſey ein Widerſpruch, da die Gnade, d. h. die göttliche Beihülfe nicht in des Menſchen Macht ſtehe, er alſo auch keine Mittel zu ihrer Erlangung beſitze. Indeſſen könne das *Beten*, — dieſes »laute Wünſchen und Sprechen für ſich ſelbſt, deſſen ſich ſonſt Jeder ſchäme« — doch zur innern Selbſtbelebung dienen, obwohl es »auf einer illuſoriſchen Perſonifikation beruhe« u. ſ. w.

Dieſe Bemerkungen zeigen, wie Kant einerſeits mitten im Centrum ſeiner Zeit, dem Geiſte der Aufklärung und des Rationalismus ſtand, andrerſeits aber zugleich über dieſen Geiſt und die Gegenwart hinausgriff und gleichſam eine Zukunft anticipirte, welche dem Rationalismus vulgaris, dem ſog. geſunden Menſchenverſtande, mit ihren transſcendenten ſpekulativen Ideen, mit ihrer höheren abſoluten Vernunft, feindſelig gegenübertrat. Dieſer Doppelſtellung entſprach dann auch die Aufnahme der Philoſophie Kant's bei ſeinen Zeitgenoſſen. Die Orthodoxie, ſoweit ſie noch eine Stimme hatte, erhob ſich meiſt gegen Kant und machte ihm, wie die Schriften von *C. G. Storr*, *J. F. Flatt*, *J. F. Kleuker*, *J. L. Döderlein*, *F. V. Reinhard* zeigen, vornehmlich den Vorwurf, daß er

Digitized by Google

die Religion zum bloßen Nothbehelf der Moral herabſetze, vertheidigte indeß mehr die Religion überhaupt als das Chriſtenthum. Aber auch die eigentlichen Vertreter der Aufklärung und des geſunden Menſchenverſtandes, wie Mendelsſohn, Garve, Feder, Meiners, Sulzer, Reimarus, Nicolai und Conſorten, erklärten ſich einſtimmig gegen die kritiſche Philoſophie, die ihnen noch zuviel Gnoſticismus und Myſticismus zu enthalten ſchien. Andrerſeits jedoch waren es gerade Geiſtliche von rationaliſtiſcher Färbung, die es ſich zur Aufgabe machten, für die Verbreitung und das Verſtändniß der Kantiſchen Philoſophie zu wirken. So beſonders der K. Preuß. Hofprediger J. Schulze, deſſen »Erläuterungen über des Hrn. Prof. Kant Kritik der reinen Vernunft« (1784) zuerſt die Aufmerkſamkeit auf dies Hauptwerk Kant's lenkten; und der zweite Prediger der reformirten Gemeinde zu Magdeburg G. S. A. Mellin, der durch eine Anzahl von Schriften (namentlich durch ſein »Encyklopädiſches Wörterbuch der kritiſchen Philoſophie«) das Studium der Kantiſchen Werke zu erleichtern ſuchte. Von Kant's eigentlichen Schülern behaupteten viele, wie Tieftrunk u. A., die Uebereinſtimmung der Kantiſchen Philoſophie mit dem Chriſtenthum, aber immer nur im Kantiſchen Sinne, als eine Uebereinſtimmung des Chriſtenthums mit den Poſtulaten der praktiſchen Vernunft. Andere dagegen, wie der Verfaſſer des »Antiphädon« zogen aus Kant's Kritik der Beweiſe für die Unſterblichkeit der Seele den Schluß, daß, da die Unſterblichkeit nicht bewieſen werden könne, ſie zu leugnen ſey. Im Allgemeinen aber gewann durch die Kantiſche Philoſophie der ſog. Vernunftglaube, den ſie predigte, eine neue Stütze und neuen Aufſchwung. Ja man kann ſagen, dieſer Vernunftglaube war eine Erfindung Kants; jedenfalls erhielt er durch ihn erſt allgemeinere Geltung, und ward der Ausgangspunkt für den ſpäteren ſupranaturaliſtiſchen Rationalismus und rationaliſtiſchen Supranaturalismus. Allein damit wechſelte der alte Rationalismus (aus der Wolff'ſchen Schule), der Alles beweiſen zu können und daher ein Wiſſen von Gott zu beſitzen vermeinte, im Grunde nur den Namen und ward aus einem Vernunftwiſſen ein Vernunftglauben.

An dieſe Wendung der Sache ſchließen ſich nun unmittelbar die philoſophiſchen Beſtrebungen Friedrich Heinrich Jacobi's (geboren 1743, geſtorben 1819, als Präſident der Münchner Akademie der Wiſſenſchaften) an. Seine Hauptſchriften ſind: Briefe über die Lehre des Spinoza 1785, David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus 1787, Allwill's Briefſammlung 1792, Woldemar 1799, Brief an Fichte 1799, Ueber das Unternehmen des Kriticismus die Vernunft zu Verſtande zu bringen 1801, Von den göttlichen Dingen 1811. Endlich ſchrieb er bei der Herausgabe ſeiner ſämmtlichen »Werke« (6 Bände, Leipz. 1812 f.) eine »Einleitung in ſeine ſämmtlichen philoſophiſchen Schriften« (Bd. II, S. 1—125), welche ſeine Prinzipien und leitenden Ideen ſo klar und bündig darſtellt, daß ſie vornehmlich einer Beurtheilung ſeiner philoſophiſchen Beſtrebungen zu Grunde zu legen iſt.

Jacobi's Philoſophie iſt κατ' ἐξοχήν als Glaubensphiloſophie bezeichnet worden. Man hätte ſie ebenſowohl Offenbarungsphiloſophie nennen können: denn was Jacobi Glauben nennt, beruht ihm weſentlich auf Offenbarung oder vielmehr auf einem Offenbarungsvermögen, einer offenbarenden Kraft unſers Geiſtes. Man würde ſich indeß irren, wenn man meinte, daß J. darunter daſſelbe verſtehe, was das Chriſtenthum. Vielmehr wird eine nähere Betrachtung leicht zeigen, daß Jacobi's Glauben dem Kantiſchen Vernunftglauben im Grunde viel näher ſteht, als dem chriſtlichen. »Wer da ſagt, er wiſſe, — bemerkt Jacobi — den fragen wir mit Recht, woher er wiſſe. Unvermeidlich muß er dann am Ende auf Eines von dieſen Beiden ſich berufen, entweder auf Sinnes-Empfindung oder auf Geiſtes-Gefühl. Von dem, was wir wiſſen aus Geiſtesgefühl, ſagen wir, daß wir es glauben. An Tugend, mithin an Freiheit, mithin an Geiſt und Gott kann nur geglaubt werden. Dieſer Glaube oder das Wiſſen im Gefühl ſteht ſo wenig unter dem eigentlichen Wiſſen oder dem Wiſſen in der Empfindung und ſinnlichen Anſchauung, als die Menſchengattung unter der Thiergattung, die intellektuelle Welt unter der materiellen, Gott unter der Natur.« Hieraus ergibt ſich, daß Jacobi

Digitized by Google

den Glauben als eine Art des Wiſſens überhaupt dem eigentlichen Wiſſen gegenüberſtellt: jener iſt ihm das unmittelbare Wiſſen des Ueberſinnlichen durch Gefühl (und Vernunft), dieſes das unmittelbare Wiſſen des Sinnlichen durch Empfindung und Anſchauung. Oft aber bezeichnet er auch das unmittelbare unerweisliche Wiſſen als ein Glauben im Gegenſatz zum vermittelten bewieſenen Wiſſen als dem Wiſſen im engern Sinne, und behauptet demgemäß, daß wir auch an die Exiſtenz unſers eignen Körpers und einer äußern Welt, wie an Gott Freiheit und Unſterblichkeit nur »glauben.« Beide Bedeutungen des Worts müſſen wohl auseinandergehalten werden. Sie bezeichnen zugleich prägnant den Standpunkt, den Jacobi einnimmt. Nach ihm beruht alles wahre Wiſſen nach Form und Urſprung auf einem Glauben, d. h. auf einem unmittelbaren Wahrnehmen oder Vernehmen, das von einer ebenſo unmittelbaren Gewißheit ſeiner Wahrheit begleitet iſt: darauf gründet ſich auch alles wiſſenſchaftliche, vermittelte, bewieſene Wiſſen, indem es nur das unmittelbare Wiſſen (das Geglaubte) näher beſtimmt, analyſirt und ſyntheſirt, und vermittelſt deſſelben durch Folgern und Schließen weitere Erkenntniß zu gewinnen ſucht. Aber nur dasjenige unmittelbare Wiſſen (Glauben), das ſeinem Inhalte nach das Ueberſinnliche zum Gegenſtand hat, iſt ein Glauben im engern eigentlichen Sinne, von dem eigentlichen Wiſſen, dem (unmittelbaren oder vermittelten) Wiſſen des Sinnlichen, Natürlichen, ſcharf unterſchieden. Nur dieſes Glauben, »dieſe Zuverſicht zu dem, was man nicht ſieht, dieſe ſichere Vorausſetzung, dies untrügliche Vorurtheil, das aus einem wiſſenden Nichtwiſſen hervorgehend ſelbſt ein wiſſendes Nichtwiſſen iſt, eine Abſchattung des göttlichen Wiſſens und Wollens im menſchlichen Geiſte, ein unſichtliches Geſicht, ein unbegreifliches Geheimniß, mithin durchaus keine Wiſſenſchaft noch je in Wiſſenſchaft zu verwandeln«, — nur dieſer Glaube fällt nach Jacobi mit dem religiöſen Glauben in Eins zuſammen oder umfaßt doch den letzteren in ſich.

Der Glaube als unmittelbares Wiſſen überhaupt und der eigentliche Glaube als **unmittelbares Wiſſen (Vernehmen) des Ueberſinnlichen ſind die beiden Begriffe, um die ſich Jacobi's ganzes Philoſophiren dreht: ſie ſucht er in den mannichfaltigſten Wendungen darzulegen, näher zu beſtimmen und als nothwendige Ausgangspunkte aller Erkenntniß, als Grundpfeiler des menſchlichen Daſeyns zu erweiſen; ſie ſucht er nach allen Seiten hin, gegen Kant, gegen Fichte, gegen Schelling zu vertheidigen, indem er mit der Vertheidigung überall den Angriff verbindet. Demgemäß behauptet er zunächſt: Alles beweiſen zu wollen, ſey ein offenbarer Widerſpruch, ſinnlos, unmöglich. Denn Beweiſen heiße, Etwas ableiten oder es auf ein Anderes, das noch gültiger und wahrer ſey, zurückführen. Jeder Beweis ſetze daher etwas ſchon Bewieſenes voraus. Die Möglichkeit des Beweiſens ſelbſt fordere alſo ein Erſtes, Urſprüngliches, Unmittelbares, deſſen Principium mithin Offenbarung ſey, eine unmittelbare und damit unerweisliche Erkenntniß: alles Demonſtriren ſey nur ein Zurückführen des Begriffs auf eine ſolche erſte Erkenntniß. Insbeſondere ſey es eine offenbare contradictio in adjecto, das Daſeyn Gottes beweiſen zu wollen. Denn nothwendig ſey ja der Beweisgrund allemal über dem, was durch ihn bewieſen werden ſolle; und mithin müßte ſich das Daſeyn Gottes aus Etwas, deſſen wir uns als ſeines Grundes bewußt wären, das alſo vor und über ihm wäre, ableiten, als aus ſeinem Prinzipe evolviren laſſen, — was ein ſich ſelbſt aufhebender Widerſpruch ſey. Verſtehe man aber unter Beweiſen die bloße Deduction nur der Idee Gottes aus der Beſchaffenheit des menſchlichen Erkenntnißvermögens, ſo führe eine ſolche Deduction ſo wenig zu einem Beweiſe ſeines wahrhaften Daſeyns, daß ſie im Gegentheil — das vollkommene Gelingen vorausgeſetzt — auch den natürlichen Glauben an einen lebendigen Gott nothwendig zerſtöre, indem ſie mit der größten Klarheit einſehen laſſe, wie jene Idee ein durchaus ſubjektives Erzeugniß des menſchlichen Geiſtes, ein reines Gedicht ſey, das er ſeiner Natur nach nothwendig dichte, und das daher auch vielleicht eine Dichtung des Wahren, vielleicht aber auch nur ein bloßes Gedicht, ein leeres Hirngeſpinſt**

Digitized by Google

ſey*). Soll alſo — ſchließt Jacobi — unſer Erkennen nicht in Wahrheit nichts erkennen, ſoll es ein wirkliches Erkennen ſeyn und der Menſch nicht zum abſoluten Nihilismus verdammt ſeyn, ſo ſetzt es zunächſt Etwas, das erkannt wird, ein vom erkennenden Subjekt unterſchiedenes Objekt eben ſo nothwendig voraus, als das Ich ein Du. Denn ſo gewiß das Sehen nicht aus den Dingen, die geſehen werden, das Empfinden und Vernehmen nicht aus den empfundenen und vernommenen Dingen, das Selbſt nicht aus dem Andern hervorgeht, ſo gewiß ſteht auch das Sehen für ſich allein nichts, das Empfinden empfindet nichts, das Selbſt kommt nicht zu ſich ſelbſt. Ohne Aeußeres iſt für uns kein Inneres, ohne Du kein Ich, weder vorhanden noch möglich. Mithin ſind wir des Andern wie unſers eigenen Selbſtes gewiß, und lieben es wie das Leben, welches mit demſelben uns zu Theil wird.

Allein dabei bleibt Jacobi nicht ſtehen. Er behauptet nicht bloß ein unmittelbares Wiſſen vom Seyn des Andern, Objektiven, — das auch Kant gelten ließ — ſondern auch von der Beſchaffenheit der Dinge. Wenn es — bemerkt er zunächſt — nach Kant's eigener Erklärung ungereimt ſey, Erſcheinungen anzunehmen ohne Etwas, das erſcheine, ſo ſey es offenbar eben ſo ungereimt, dasjenige Erſcheinung zu nennen, das (weil ja das Ding ſelbſt darin nicht erſcheint, ſondern darin nur unſere Empfindung als ein vom Dinge ganz Verſchiedenes uns zum Bewußtſeyn kommen ſoll) in Wahrheit durch und durch »Geſpenſt« ſey, worin bloß das eigene ſolche leere Geſpenſter erzeugende wunderliche Gemüth ſich darſtelle. Durch Kant's abſtrakte Trennung des Dinges-an-ſich von der Erſcheinung verliere die Sinnlichkeit die Eigenſchaft eines Wahrnehmungsvermögens; und wie wir durch Kant's theoretiſche Vernunft im Grunde nichts vernehmen, ſo erfahren wir auch vermittelſt ſeiner Sinnlichkeit nur, daß wir durch die Sinne überall nichts Wahres erfahren. Damit aber ſey auch der Verſtand zur Ruhe geſetzt: denn er ſolle ja nach Kant ſich auf die Sinnlichkeit allein beziehen und würde alſo ohne den durch ſie allein gelieferten Stoff ganz leer und ohne alles Geſchäft ſeyn. Kant laſſe alſo die Wiſſenſchaft in der Wiſſenſchaft, den Verſtand im Verſtande, alle und jede Erkenntniß in einem allgemeinen Ungrunde aller Erkenntniß ſich verlieren, d. h. ſeine Philoſophie verliere ſich in reinen Nihilismus. Wolle man dieſer Conſequenz entgehen, ſo müſſe

*) Die excluſive Hyper-Orthodoxie, welche den Glauben gern zu einem undurchdringlichen und unergründlichen Geheimniß machen möchte, um ſich der ihr unbequemen Wiſſenſchaft zu entziehen und keine Rechenſchaft über ihren Glauben geben zu dürfen, hat Jacobi'n die obigen Worte häufig nachgeſprochen. Allein ſie überſieht mit Jacobi, daß alle noch ſo unmittelbare Gewißheit, alles noch ſo unmittelbare Vernehmen Gottes im Gefühle oder wie ſonſt, doch auch auf „der Beſchaffenheit des menſchlichen Erkenntnißvermögens“ beruht; denn nur in Folge dieſer Beſchaffenheit wird uns das Daſeyn Gottes im Gefühle ꝛc. unmittelbar gewiß, d. h. in Folge derſelben ſehen wir uns genöthigt, anzunehmen, daß unſerer Idee von Gott das reelle Daſeyn Gottes zu Grunde liege. Sie überſieht mit Jacobi, daß das objektive Seyn ſelbſt, weder Gottes noch irgend eines Dinges, weder in die Empfindung noch in das Gefühl unmittelbar eingeht und alſo keineswegs in ein ſubjektives verwandelt wird, ſondern daß wir vielmehr immer nur mittelſt oder — wie Jacobi ſagt — in der Empfindung, im Gefühl Kunde davon erhalten, und daß daher dieſe Kunde nothwendig mit durch die „Beſchaffenheit“ unſeres Empfindungs- und Gefühlsvermögens bedingt iſt. Sie überſieht endlich mit Jacobi, daß es ein Widerſpruch iſt, zu behaupten, die Idee Gottes als des reellſeyenden Grundes (Schöpfers) der Welt werde „nothwendig“ vom menſchlichen Geiſte producirt, und doch zugleich zu behaupten, dieſe Idee ſey ein „bloßes Gedicht“ des menſchlichen Geiſtes. Denn was der menſchliche Geiſt ſeiner Natur, d. i. ſeiner Weſensbeſtimmtheit nach nothwendig producirt, das dichtet er nicht, ſondern von dem muß er nothwendig annehmen, daß er es nicht ſelbſtändig, ſchöpferiſch, ſondern nur durch Vermittlung deſſen, von dem ſeine Weſensbeſtimmtheit herrührt, hervorgebracht haben könne. Und was er als reell ſeyend denken muß, das kann er unmöglich zugleich als ein bloßes Gedicht anſehen. Das Daſeyn Gottes ließe ſich alſo ſehr wohl beweiſen, wenn ſich darthun ließe, daß und wiefern wir genöthigt ſind, das Daſeyn Gottes anzunehmen.

Digitized by Google

man nicht nur annehmen (was ohnehin Thatſache des Bewußtſeyns ſey), daß „bei der allererſten und einfachſten Wahrnehmung das Ich und das Du, inneres Bewußtſeyn und äußerlicher Gegenſtand, ſogleich in der Seele da ſeyen in demſelben untheilbaren Augenblick,“ ſondern auch, daß der Gegenſtand, das Andere, Objektive-überhaupt, ſich uns *offenbart*,“ d. h. ſich uns unmittelbar zu erkennen gibt als das, *was* es iſt. Für dieſe Erkenntniß beſitzen wir ein doppeltes Organ, die Sinnlichkeit und die Vernunft, und dadurch wiſſen wir zugleich, daß das Andere, Objektive ſelbſt ein Gedoppeltes, Unterſchiedenes iſt. Die ſinnliche, auf Sinnesempfindung geſtützte Wahrnehmung, durch welche die ſinnlichen, natürlichen, endlichen Dinge ſich uns zu erkennen geben, iſt wirkliche Wahr-Nehmung, d. h. ſie percipirt die Dinge, wie ſie an ſich ſind. Ihre Wahrheit und Wahrhaftigkeit, obwohl ein unbegreifliches Wunder, muß dennoch ſchlechthin angenommen werden: ſonſt iſt eben der Nihilismus die unvermeidliche Folge. Eben ſo nothwendig muß aber neben dieſem ſinnlichen Wahrnehmungsvermögen mit ſeinen ſichtbaren körperlichen Wahrnehmungswerkzeugen noch ein anderes, unſichtbares, nicht dem äußern Sinne, ſondern nur durch *Gefühle* ſich kundgebendes Erkenntnißorgan angenommen werden, durch welches ſich uns das Geiſtige, Ueberſinnliche und Uebernatürliche offenbart. Dieſes geiſtige Auge für geiſtige Gegenſtände iſt von den Menſchen, im Grunde allgemein, *Vernunft* genannt worden. Das Thier vernimmt nur Sinnliches, der mit Vernunft begabte Menſch dagegen auch Ueberſinnliches. Nur durch dieſes Organ allein iſt er daher Menſch, ein vernünftiges Weſen; nur kraft deſſelben kann dem Ueberſinnlichen ein reelles objektives Daſeyn beigemeſſen werden. Denn wäre das, was wir Vernunft nennen, nur (wie bei Kant) das Erzeugniß eines auf Sinneserfahrung allein ſich ſtützenden Reflexionsvermögens, ſo wäre alle Rede von überſinnlichen Dingen nur Geſchwätz, die Vernunft als ſolche wäre grundlos, ein dichtendes Gedicht. Iſt ſie aber wahrhaft offenbarend, ſo wird durch ſie ein über den thieriſchen erhabener, von Gott, Freiheit und Tugend, vom Wahren, Schönen und Guten wiſſender, ein *menſchlicher* Verſtand. Der *Verſtand* nämlich ſteht zwiſchen Sinnlichkeit und Vernunft gleichſam in der Mitte, bezieht ſich auf beide, und beide auf ſich und auf einander. Das *Bewußtſeyn* der Vernunft und ihrer Offenbarungen wie der Sinnlichkeit und ihrer Wahrnehmungen iſt nur in einem Verſtande möglich, — in einem Vermögen der Begriffe, einem verknüpfenden Denken, ohne das wir nichts an unſern Sinnen, nichts an unſerer Vernunft hätten. Eben darum aber iſt der Verſtand für ſich allein, ohne die Vernunft, ein Gottesläugner von Anbeginn, ein geborener Atheiſt. Die Vernunft dagegen iſt eben ſo nothwendig durch und durch dualiſtiſch, der Dualismus ihr Grund und ihre Quelle. Denn einſtimmig nennen wir nur dasjenige Weſen vernünftig, in deſſen Bewußtſeyn ſich der Gegenſatz des Uebernatürlichen und Natürlichen, der Freiheit und Nothwendigkeit, der Vorſehung und des blinden Schickſals mit Klarheit ausgeſprochen findet. Ein Uebergang von Einem zum Andern, d. h. das Uebergehen dieſer Urgegenſätze *in* einander, ihre Vermittelung, ihre Identität, wäre daher in Wahrheit nur die Identität der Vernunft und der Unvernunft, des Guten und des Böſen, des Dinges und des Undinges. Eben darum ſey es aber auch ſchlechterdings unmöglich, bloßer Schein und bloße Täuſchung, durch fortgeſetztes Reflektiren über das ſinnlich Anſchaubare und deſſen Einbildung in den Verſtand ſich vom Endlichen und Vergänglichen zum wahrhaft Ewigen und Unendlichen erheben zu wollen. Darin beſtehe vielmehr Kant's unſterbliches Verdienſt, auf das Bündigſte gezeigt zu haben, daß der Verſtand (ohne die Vernunft und alſo) als ein nur über ſich ſelbſt und die Sinnenwelt reflektirendes Vermögen, wenn er über das Gebiet der Sinnlichkeit hinausgreife, bloß in's Leere nach ſeinem eigenen, ſich in's Unendliche ausdehnenden Schatten greifen könne.

Die Vernunft geht nun nach Jacobi „einzig und allein aus dem Vermögen der *Gefühle* hervor. Wie die Sinne dem Verſtande in der Empfindung weiſen, ſo weiſet ihm die Vernunft im Gefühle. Die Art und Weiſe, wie im Gefühle allein, und doch als ein wahrhaft Objektives, das den Sinnen Unerreichbare dem Verſtande zu erkennen

Digitized by Google

gegeben wird, nennen wir Vernunftanſchauung, die Vorſtellungen des im Gefühle allein Gewieſenen Ideen. (Aber gerade die Art und Weiſe, wie aus dem bloßen Gefühle die »Anſchauung eines Objektiven«, die »Vorſtellung« eines überſinnlichen Gegenſtandes werden oder hervorgehen könne, läßt Jacobi gänzlich unerörtert; und doch iſt offenbar dieſe Frage gerade die Lebensfrage ſeiner ganzen Philoſophie.) »Dasjenige aber, fährt er fort, das im Gefühle, ohne Begriff, unergründlich und unausſprechlich ſich offenbart, iſt das in ſich Wahre, Gute und Schöne. Das Schöne wird nur in dem reinen Gefühle der von ihm eingeflößten Bewunderung und Liebe, mithin unmittelbar nur an ſeiner Schönheit erkannt; eben ſo das Gute in dem reinen Gefühle der Hochachtung und Ehrfurcht, unmittelbar nur an dem Guten ſelbſt. Beide aber, das Gute und das Schöne, ſetzen voraus das Wahre, auf welches ſomit alle Vernunft gegründet iſt; ja letztere iſt ſelbſt nur das Vermögen der Vorausſetzung des Wahren und mit ihm des Guten und Schönen (d. h. das Vermögen, kraft deſſen wir vorausſetzen, daß, was wir im Gefühle vom Ueberſinnlichen vernehmen, auch reell und objektiv exiſtire; denn ſonſt würde die Vernunft nach Jacobi nichts vernehmen und das Gute und Schöne ein bloß ſubjektives Gefühl, alſo nichts ſeyn). Das Wahre muß alſo dem Menſchen, ſo gewiß er Vernunft beſitzt, auf irgend eine, wenn auch noch ſo tief inwendige Weiſe gegenwärtig ſeyn und von ihm erkannt werden. Die Wahrheit über alle Wahrheit iſt nun aber für den Menſchen, daß er über das ſeinem Weſen beigemiſchte Thieriſche ſich mit dem Geiſte zu erheben die Beſtimmung und die Kraft hat, — eine Erhebung, die nur durch Weisheit, Güte, Willenskraft, d. i. durch die Haupt- und Grund-Tugenden möglich iſt. Dieſe Wahrheit entdeckt ſich in dem Gefühle eines allgemeinen, über alles ſinnliche zufällige Intereſſe ſich erhebenden Triebes, welcher als der Grundtrieb der menſchlichen Natur unwiderſtehlich ſich ankündigt. Dieſer Trieb aber iſt eben nur das Agens und Motiv jener Kraft, ſich über das Thieriſche zu erheben, die Natur zu meiſtern, ſich von ihr loszureißen, ihren Mechanismus zu bezwingen. Ihn fühle ich in mir als meine weſentliche, wahrhafte und höchſte Kraft ſelbſt, und ſchreibe mir in dieſem Gefühle nothwendig das Vermögen zu, allen meinen ſinnlichen Begierden, Neigungen, Leidenſchaften und der Befriedigung derſelben zu widerſtehen, mithin nicht nach der ſog. Glückſeligkeit, ſondern nach Tugend zu ſtreben und ihren Forderungen gemäß meine ſinnlichen Begierden zu beſtimmen. Dieſes Vermögen iſt von jeher die moraliſche Freiheit genannt worden, und beſteht ſo wenig in einer unſeligen Fähigkeit, widerſprechende Dinge, das Gute wie das Böſe zu wollen, daß wir, bloß inſofern uns dieſe unſelige Fähigkeit beiwohnt, nicht frei ſind. Freiheit können wir uns nur zuſchreiben, ſofern wir uns einer jedem Widerſtande gewachſenen Kraft zum Guten bewußt ſind. Sie iſt eine ſelbſt und mit Abſicht hervorbringende, urſprüngliche Werke und Thaten beginnende Kraft, dasjenige Vermögen des Menſchen, kraft deſſen er Menſch iſt und alleinthätig in ſich und außer ſich handelt und wirkt, und ſeine perſönlichen Eigenſchaften, ſeine Wiſſenſchaft und Kunſt, ſeinen intellektuellen und moraliſchen Karakter ſich ſelbſt zuſchreibt. Dieſe dem Verſtande unbegreifliche und daher anſcheinend unmögliche Wunderkraft, von der es eben ſo unbegreiflich iſt, warum wir durch ſie nicht wirklich allen Widerſtand der Natur überwinden, nicht wirklich frei ſind, ſondern nur annähernd nach Freiheit ſtreben können, und die wir deshalb in der Reflexion immer wieder zu leugnen verſucht ſind, iſt gleichwohl der Geiſt des Menſchen ſelbſt, das Vermögen in ihm, durch das er ſein Leben in ſich ſelbſt hat, Eins mit der Vernunft, jedoch ſo, daß letztere das Adjektivum, jene das Subſtantivum iſt, d. h. daß Vernunft nur in und mit dem Freiheitsvermögen geſetzt iſt. Denn ohne Freiheit wäre das Wahre, Gute, Schöne nur Täuſchung, Betrug und Lüge: eine Maſchine, ein Automat vermag kein Menſch zu achten, zu lieben, ihm zu danken, oder es auch nur zu bewundern.

Der Freiheitsbegriff bildet dann bei Jacobi den Uebergang zum Begriffe Gottes, oder vielmehr ihm iſt die Freiheit an ſich, die abſolute Freiheit, auch das wahrhaft Abſolute, das poſitiv Unbedingte, ohne welches der Verſtand niemals über die Schranken

Digitized by Google

des Bedingten hinaus, nicht einmal zu dem Begriff des bloß negativ Unbedingten (des abſtrakt Allgemeinen oder des ſchlechthin unbeſtimmten, inhaltsleeren, ſchrankenloſen Ganzen) gekommen wäre. Ohne Freiheit und ohne die von ihr unzertrennliche Vorſehung, und ſomit ohne Perſönlichkeit iſt Gott nicht Gott, ſondern das blinde, unvernünftige Fatum, das der Menſch ebenſowenig lieben, verehren, bewundern kann als ein Automat. In den reinen Gefühlen des Wahren, Guten und Schönen, und damit der Freiheit und Vorſehung, gibt ſich alſo auch allein Gottes Daſeyn und Weſen dem Menſchen zu erkennen. Die Natur verbirgt Gott, weil ſie überall nur Schickſal (Nothwendigkeit) iſt, der Menſch offenbart Gott, indem er mit dem Geiſte ſich über die Natur erhebt, ſie überwindet und beherrſcht. Wie der Menſch an dieſe ihm inwohnende, der Natur überlegene Macht glaubt, ſo glaubt er an Gott, er fühlt, er erfährt ihn. Und weil er ſich ſelbſt frei, als Perſönlichkeit weiß, deswegen weiß er Gott als Perſönlichkeit: den Menſchen ſchaffend theomorphoſirte Gott, und deswegen anthropomorphoſirt nothwendig der Menſch, wenn er Gott erkennen will. Eine äußere Offenbarung verhält ſich daher zu dieſer unmittelbaren Gegenwart Gottes in uns höchſtens wie das Wort zur Vernunft; Worte aber geben immer nur Bilder, nicht die Sache ſelbſt; Gott ſelbſt kann daher nicht außer der Seele erſcheinen, und einen andern Gott, als der *in* uns Menſch wurde, kennen wir nicht. — Von den reinen Gefühlen und der unmittelbaren Gewißheit eines in ihnen ſich offenbarenden Objektiven, alſo vom Glauben, geht daher nothwendig alles wahre Wiſſen von göttlichen Dingen, alle wahre Philoſophie aus. Und da dieſe Gefühle, die ſich ſubjektiv als Liebe und Bewunderung, Achtung, Verehrung äußern, unmittelbar mit der praktiſchen Seite des Geiſtes, dem Begehren und Wollen nicht nur zuſammenhängen, ſondern auch davon abhängen, — denn ſie wurzeln ja in dem Freiheitsvermögen, — ſo behauptet Jacobi, „aus ſeinem *Wollen* quelle dem Menſchen das wahrhafte Wiſſen, und wie unſere Handlungen werden, ſo werde auch unſere Erkenntniß, wie unſere moraliſche Beſchaffenheit gerathe, ſo gerathe auch unſere Einſicht in allen Dingen, die ſich darauf beziehen. Wen daher die Gefühle des Guten und Schönen, der Liebe, Achtung, Ehrfurcht, nicht überzeugen, daß er in und mit ihnen ein von ihnen Unabhängiges, Reales wahrnehme, welches den äußern Sinnen und einem auf ſie allein gerichteten Verſtande unerreichbar iſt, mit dem ſey nicht zu ſtreiten: der ſey ein Idealiſt in Hume's Style, deſſen reiner Subjektivismus ebenſo unüberwindlich ſey als der Spiritualismus Berkeley's.“ —

Dies iſt Jacobi's Philoſophie in ihren weſentlichen Grundzügen. Auf den erſten Blick ſcheint es, als ſey ſie dem Kantiſchen Kriticismus diametral entgegengeſetzt. Allein bei näherer Betrachtung zeigt ſich, daß Beide im Grunde von denſelben Prämiſſen ausgehen, und denſelben Urſachen nur verſchiedene Wirkungen beilegen, nichtsdeſtoweniger aber im Reſultate wieder zuſammentreffen. Unſere ſinnliche Erkenntniß beruht nach Beiden auf der Sinnesempfindung; Jacobi aber behauptet als Wirkung derſelben eine unmittelbare Wahr-Nehmung der Dinge, Kant dagegen nur ein Percipiren der Erſcheinung, von der er zwar willkürlicher Weiſe annimmt, daß ſie von dem Dinge-an-ſich völlig verſchieden ſey, in Wahrheit aber zugeben müßte, daß ſie ihm, wenn auch nicht entſprechen müſſe, doch entſprechen *könne*. Hinſichtlich der Erkenntniß des Ueberſinnlichen ſtützen ſich Beide auf die Vernunft und zwar (auch Jacobi) auf die mit unſerem *ſittlichen* Wollen und Bewußtſeyn unmittelbar zuſammenhängende und zuſammenfallende *praktiſche* Vernunft; bei Beiden iſt auch das Freiheitsvermögen und der Freiheitsbegriff das Fundament, auf dem alle übrigen Vernunftideen zuſammt der Gewißheit einer ihnen entſprechenden Realität beruhen. Der Unterſchied beſteht wiederum nur darin, daß nach Kant das wahrhaft Wirkliche dieſen Ideen nur entſprechen *kann* oder ſo angeſehen werden muß, *als ob* es ihnen entſpreche, nach Jacobi dagegen ihnen *wirklich* entſpricht. Jacobi konnte daher mit Recht behaupten, daß Kant mit ſeinem Primate der praktiſchen Vernunft über die theoretiſche „im Grunde nur das unmittelbare *Gefühl* des Guten und Wahren, die poſitiven *Offenbarungen* der Vernunft, über alle wiſſenſchaftlichen Beweiſe für und

Digitized by Google

wider, über alles Zu- und Einreden des vernünftelnden Verſtandes hinaushebe.« Aber Kant hätte mit gleichem Rechte entgegnen können, daß Jacobi mit ſeinen unmittelbaren Gefühlen des Wahren, Guten und Schönen nur die Poſtulate der praktiſchen Vernunft (— deren wir uns auch nach Kant unmittelbar bewußt ſind —) zu Wahrnehmungen eines Objektiven, Reellen hypoſtaſire. Denn wie das neugeborene Kind mit dem bloßen Gefühle des Hungers und dem Triebe zum Eſſen noch keineswegs die Vorſtellung eines Nahrungsmittels, eines Objekts des Triebes hat, ſo haben wir mit dem Jacobiſchen bloßen »Triebe«, uns über die Natur zu erheben und mit Freiheit zu wollen und zu handeln, noch keineswegs die Vorſtellung deſſen, *was* wir zu wollen und zu thun haben, noch keineswegs die Vorſtellung des Guten. Vielmehr erſt dadurch, daß Jacobi mit dieſem Triebe das Vermögen, nach »Tugend« zu ſtreben und den »Forderungen« derſelben gemäß die ſinnlichen Begierden zu beſtimmen, ohne Weiteres identificirt, erſt dadurch erhält jenes *Was* eine Beſtimmtheit für das Bewußtſeyn, fällt aber eben damit offenbar in Eins zuſammen mit dem Inhalte jener »Forderungen« der Tugend, d. h. der praktiſchen Vernunft. In der That iſt Jacobi's Offenbarungsglauben dem *Inhalte* nach völlig identiſch mit Kant's Vernunftglauben (nur daß Jacobi mit den Ideen des Wahren oder der Freiheit und des Guten auch die des Schönen unmittelbar verknüpft). Der Unterſchied betrifft nur die Art der Entſtehung der Vernunftideen, iſt alſo nur ein formaler, indem die Vernunft nach Jacobi ein Vermögen der Offenbarung, nach Kant dagegen ein Vermögen des Folgerns und Schließens (aus dem Sittengeſetz als unmittelbarer Thatſache des Bewußtſeyns) iſt. Aber ſelbſt dieſer Unterſchied ſchwindet bei näherer Betrachtung faſt in nichts zuſammen. Denn auch nach Jacobi iſt die Idee des Wahren, die Freiheit als Antrieb und Vermögen uns über die Natur zu erheben, ſo ſehr die Grundlage aller übrigen Ideen, daß dieſe oder wenigſtens ihre Objektivität im Grunde nur aus jener gefolgert werden. Denn nur in Folge der Freiheit ſetzen wir voraus, daß, wo wir für einen Gegenſtand Liebe und Bewunderung, Achtung und Ehrfurcht fühlen, alſo wo wir das Schöne und Gute vernehmen, dieſem Gegenſtande auch die Freiheit und damit Perſönlichkeit zukommen müſſe, indem wir ſonſt nicht jene Gefühle für ihn haben könnten. Jedenfalls werden uns durch dieſe Gefühle unmittelbar nur die *ſittlichen* Ideen »geoffenbart«: nur ſofern wir das Gefühl höchſter Liebe, Dankbarkeit und Verehrung und damit das Gefühl eines höchſten Gutes oder eines abſolut Guten und Schönen haben, vernehmen wir darin Gott. Gott und das höchſte Gut und die abſolute Freiheit fallen mithin in Eins zuſammen, d. h. Gott iſt weſentlich nur eine ſittliche Idee*). Auch nach Jacobi iſt mithin der Glaube nur ein Ausfluß des ſittlichen Bewußtſeyns, die Religion nur eine Folge der Sittlichkeit, ohne Halt in ſich ſelbſt, ohne Eigenthümlichkeit des Inhalts und der Form, ohne Selbſtändigkeit: Jacobi kommt in Wahrheit über den Vernunftglauben nicht hinaus. — Kein Wunder daher, daß ſeine Offenbarungsphiloſophie gegen die Strömung des Zeitgeiſtes, gegen Kant's Vernunftglauben und die von ihm angebahnte Richtung der Philoſophie nichts auszurichten vermochte und der Religion und dem Chriſtenthum gegen den um ſich greifenden Rationalismus keinen Schutz gewährte. —

Ihr Hauptmangel aber iſt die innere Unklarheit der ihr zu Grunde liegenden Gefühlstheorie. Jacobi gibt nirgends näher an, worin ihm das Weſen und der Urſprung der »Geiſtesgefühle« beſteht. Er behauptet zwar fortwährend, die Gefühle des Wahren, Guten und Schönen, der Achtung und Verehrung, der Liebe und Bewunderung ſeyen durchaus »unmittelbare«. Aber in Wahrheit ſind ſie dies nicht, ja nicht einmal in demſelben Sinne unmittelbar wie etwa das Gefühl der Verſtimmung, der Unbefriedigtheit, der Sehnſucht, der Bedürftigkeit, der Abhängigkeit. Dieſer Gefühle kann ich mir bewußt

*) Was Gott an ſich ſeyn möge, wiſſen wir daher nach Jacobi nicht. Wenigſtens erklärt er ſelbſt (freilich im Widerſpruch mit ſeinem unmittelbaren Vernehmen im Gefühle), nur *daß* Gott iſt, ſey gewiß, *was* er iſt, bleibe verborgen.

Digitized by Google

ſeyn, ohne eine Vorſtellung zu haben von der Urſache meiner Verſtimmung, von dem Objekt meiner Sehnſucht und Bedürftigkeit, von dem Gegenſtande, von dem ich mich abhängig fühle. Jene Gefühle dagegen ſetzen voraus, daß ich eine Vorſtellung von dem Gegenſtande meiner Achtung und Liebe bereits habe: ich vermag ſchlechterdings nicht in's Blaue hinein zu lieben und zu bewundern, und ſo gewiß kein Menſch eine bloße Maſchine achten und lieben, ja nicht einmal bewundern kann, ſo gewiß kann keiner ein bloßes X, ein ſchlechthin unbekanntes Weſen bewundern und verehren. Eine ſolche objektloſe Verehrung wäre keine Verehrung, weil eine Verehrung von Nichts. Wenn daher Jacobi behauptet, im Gefühle allein werde uns das Ueberſinnliche als ein wahrhaft Objektives „gewieſen“, und die Vorſtellungen dieſes im Gefühle Gewieſenen ſeyen die Vernunftideen, ſo widerſprechen dem entſchieden die Thatſachen des Bewußtſeyns, auf die er ſeine ganze Philoſophie baſirt. Im bloßen Gefühle wird uns in Wahrheit nichts „gewieſen“, mit dem bloßen Gefühle iſt keineswegs eine gegenſtändliche „Vernunftanſchauung“ gegeben, und die Vorſtellung eines Gegenſtandes unſerer Bewunderung und Verehrung wird ſo wenig „im“ Gefühle geboren oder durch das Gefühl erzeugt, daß vielmehr das Gefühl ſeinerſeits eine, wenn auch noch ſo unklare Vorſtellung von einem der Bewunderung und Verehrung würdigen Gegenſtande vorausſetzt. Woher nun dieſe Vorſtellung? Darauf hat Jacobi keine Antwort; er kann ſich immer bloß auf die Sinnesempfindung berufen, in der uns ebenfalls unmittelbar ein ſinnlicher Gegenſtand „gewieſen“, wahrgenommen werde. Dieſer Berufung aber ſteht entgegen, einerſeits daß ſo viele Menſchen von einem Gott der Wahrheit, Güte und Schönheit nichts wiſſen, während doch alle von den ſinnlichen Gegenſtänden Kenntniß haben, andererſeits daß das in der Sinnesempfindung uns Gewieſene, z. B. die Farben, die Töne, keineswegs (wie die Naturwiſſenſchaft dargethan hat) dem reellen objektiven Seyn entſpricht, alſo keine „Wahrnehmung“ gewährt, indem vielmehr die Töne und Farben phyſikaliſch (realiter) etwas ganz Anderes ſind, als was ſie in unſerer Perception erſcheinen. Nach dieſer Analogie alſo würden wir auch in den Geiſtesgefühlen keineswegs ein Objektives als das, was es realiter iſt, unmittelbar vernehmen. —

Nach der Seite dieſer Mängel hin ſuchte dann Fries einerſeits die Jacobiſche Philoſophie zu ergänzen und zu berichtigen, andererſeits ſie mit den Prinzipien und Grundanſchauungen des Kantiſchen Kriticismus zu vermitteln und ſo zugleich dieſen weiter auszubilden.

Jakob Friedrich Fries (geboren am 23. Auguſt 1773 zu Barby, von der dortigen Brüdergemeinde zum Geiſtlichen erzogen, aber ſich ſpäter der Philoſophie widmend, ſeit 1801 Docent in Jena, 1806 Profeſſor der Philoſophie zu Heidelberg, 1816 in gleicher Eigenſchaft nach Jena berufen, aber wegen Theilnahme am Wartburgfeſte der philoſophiſchen Profeſſur 1824 enthoben und auf mathematiſche und phyſikaliſche Vorleſungen angewieſen, geſtorben am 10. Auguſt 1843) hat eine ſehr große Anzahl philoſophiſcher Schriften in allen Fächern veröffentlicht, die indeß an Breite und Wiederholungen leiden. Sein Hauptwerk iſt die „Neue Kritik der Vernunft“ (3 Bde. Heidelb. 1807. 2. Aufl. 1828); und für ſeine religiöſe Anſicht ſind von Bedeutung die Abhandlung über „Wiſſen, Glaube und Ahndung“ (1805), das „Handbuch der praktiſchen Philoſophie“ (1. Thl. 1818, 2. Theil: die Religionsphiloſophie, 1832), die „Lehren der Liebe, des Glaubens und der Hoffnung“ (1823), „System der Metaphyſik“ (1824), und „Ueber den Glauben und die Ideen vom Guten und Böſen in Bezug auf die Lehre des Apoſtels Paulus“ (in dem Oppoſitionsſchr. für Theol. u. Philoſ. 1830). — Fries will alle Philoſophie auf die pſychologiſche Selbſtbeobachtung gründen. Dieſe ſey die alleinige Quelle, aus der ſich Weſen und Begriff unſerer Vernunft und ihrer theoretiſchen wie praktiſchen Thätigkeit ſchöpfen laſſe; und da von der Natur unſerer Vernunft all' unſer Wiſſen und ſein Verhältniß zur Wahrheit abhänge, ſo ſey eine auf Selbſtbeobachtung gegründete Theorie der Vernunft nothwendig die erſte, Grund legende Disciplin der Philoſophie. Eine ſolche müſſe mit dem Begriff des Vorſtellens und Erkennens beginnen: es ſey ganz ver-

Digitized by Google

kehrt, dieſen Begriff (mit Kant) noch einer weiteren Erklärung unterwerfen zu wollen, da er etwas Erſtes und Unmittelbares in der innern Erfahrung ſey, eine Thatſache des Bewußtſeyns, auf welche die Philoſophie nur hinweiſen könne. So wenig die Möglichkeit der Sinnesanſchauung ſich erklären laſſe, ſo wenig laſſe ſich das Erkennen von etwas Anderem ableiten, indem ja dies Andere ſelbſt erkannt ſeyn müſſe, wenn von ihm die Rede ſeyn ſolle. Unſer Geiſt ſey eben ſelbſt nur eine „erregbare“, d. h. ſich nicht ſelbſt genügende, ſondern anderweitiger Anregung bedürftige Kraft oder Selbſtthätigkeit, durch die eigenthümliche Form ſeiner Erregbarkeit zum Erkennen beſtimmt: ſeine angeregte Thätigkeit müſſe alſo immer Erkenntniß ſeyn. Und was wir Vernunft nennen, ſey nichts anderes, als die erregbare Selbſtthätigkeit des Erkenntnißvermögens überhaupt; was wir Sinn nennen nichts anderes als die Receptivität deſſelben, d. h. die Empfänglichkeit des Geiſtes, zur Selbſtthätigkeit beſtimmt zu werden. Die Vernunft müſſe daher nothwendig unmittelbare Erkenntniß in ſich enthalten; und es ſey der Hauptfehler Kants, die Vernunft, ſtatt ihre Thätigkeit (ihr Erkennen) einfach zu beobachten, mit dem bloßen Reflexionsvermögen identificirt zu haben. Beide ſeyen vielmehr wohl auseinanderzuhalten; und es ſey gerade die Aufgabe der Spekulation, darzuthun, in welchem Verhältniß die Vernunft zur Reflexion ſtehe, und wie die unmittelbare Erkenntniß der Vernunft, auf der unſere philoſophiſche Ueberzeugung ruhe, beſchaffen ſey, d. h. die Regeln kennen zu lehren, nach denen die richtige menſchliche Anſicht des Irdiſchen und Göttlichen in unſerem Geiſte erfolgt. Wie es um den Gegenſtand der Erkenntniß ſtehe, ſey dabei zunächſt ganz außer Frage zu laſſen: denn die Erkenntniß müſſe offenbar ſelbſt erſt beobachtet, ihre Geſetze und die Geſetze der Vermögen, aus denen ſie entſpringt, erſt feſtgeſtellt werden, ehe mit Erfolg nach dem Gegenſtande gefragt werden könne. Dabei zeige ſich nun aber, daß die eigentlich objektive Wahrheit, die Gewißheit von der Uebereinſtimmung unſerer Erkenntniß mit dem An-ſich der äußern Dinge, ſich nicht nur nicht beweiſen, ſondern auch nicht einmal ſich aufweiſen laſſe: — denn wir können aus unſerer Erkenntniß ſchlechterdings nicht heraus- und an die Dinge ſelbſt herantreten, — daß alſo alle objektive Gültigkeit unſerer Vorſtellungen lediglich eine nur auf dem Selbſtvertrauen der Vernunft ruhende Vorausſetzung ſey, auf die allerdings alle menſchliche Ueberzeugung übereinſtimme, ſobald die Ausſprüche derſelben nur hinlänglich vom Irrthum gereinigt ſeyen, die aber doch bloße Vorausſetzung bleibe. Aber auch diejenige Objektivität, an die ſich herankommen laſſe, weil ſie in uns ſelbſt liege, die immanente Wahrheit oder die Uebereinſtimmung unſerer unmittelbaren Erkenntniſſe mit dem durch Reflexion vermittelten Wiſſen, laſſe ſich ebenfalls nicht eigentlich beweiſen. Denn beweiſen heiße nur zeigen, daß die Wahrheit des Schlußſatzes ſchon in der Wahrheit der Prämiſſen (der Grundſätze) liege. Durch den Beweis finde ich alſo nichts Neues, ſondern mache mir nur deutlicher, was in meinen Grundſätzen bereits enthalten. Letztere als Grundſätze ſeyen nothwendig unbeweisbar. Mit Recht habe daher Jacobi das Vorurtheil, daß ſich Alles beweiſen laſſe und bewieſen werden müſſe, beſtritten. Allein ſeine Sätze ſeyen zu undeutlich, und er behalte nur mit der Negative Recht. Denn wenn er poſitiv an die Stelle des Beweiſens die Berufung auf den Glauben und die Offenbarung ſetze, ſo helfe uns das zu nichts, weil damit nur derjenige geſchützt ſey, der den Glauben beſitze, nicht aber angegeben ſey, wie wir die Ungläubigen von uns abhalten und uns ſelbſt vor Zweifel und Irrthum bewahren können. Auf die Frage, was an die Stelle des Beweiſens zu ſetzen ſey, ertheile allein die Logik die rechte Antwort. Jenes Vorurtheil beruhe nämlich auf einer Mißdeutung des logiſchen Satzes vom Grunde. Dieſer Satz ſey, richtig verſtanden, nur ſo zu faſſen: Jedes Urtheil iſt eine vermittelte Erkenntniß, eine bloße Formel, in der ich mir nur meiner unmittelbaren Erkenntniß für die Reflexion wieder bewußt werde. Jedes Urtheil müſſe alſo in einer unmittelbaren Erkenntniß den Grund haben, warum es wahr oder falſch ſey. Durch eine ſolche Begründung ſeyen nun aber nur die mittelbaren, von andern abhängigen Urtheile erweislich. Die unmittelbaren Urtheile dagegen, von denen eben die mittelbaren abhängen und abgeleitet werden, ſeyen noth-

Digitized by Google

wendig unerweislich: denn sie seyen eben jene ersten Grundsätze, die nicht bewiesen werden können, weil sie die Ausgangs- und Stützpunkte alles Beweisens bilden. Worauf gründen sich nun aber diese unmittelbaren Urtheile? Darauf, daß jedes solches Urtheil nur eine andere unmittelbare Erkenntniß wiederhole, seine Wahrheit also nur in der Uebereinstimmung mit letzterer bestehe. Diese nur wiederholte unmittelbare Erkenntniß könne uns nun aber wiederum entweder unmittelbar zum Bewußtseyn kommen, oder aber so beschaffen seyn, daß wir sie nur vermittelst Urtheils und Reflexion in uns finden. Im ersten Falle sey sie unmittelbar gegeben, sie sey Anschauung, und die Begründung des sie wiederholenden Urtheils mithin Demonstration, d. h. Hinweisung auf die Anschauung als Grund des Urtheils, — eine Art der Begründung, die nur bei der empirischen oder aposteriorischen Erkenntniß (der Natur) Anwendung finden könne. Im zweiten Falle dagegen, bei den zwar an sich ebenfalls unmittelbaren, aber nur durch Reflexion uns zum Bewußtseyn kommenden Erkenntnissen, d. h. bei den eigentlich philosophischen Grundsätzen (z. B. daß jede Substanz beharre, jede Veränderung ihre Ursache habe, daß ein Gott, und der Wille frei sey ꝛc.), können wir uns auf keine Anschauung berufen, und doch behaupten wir sie schlechthin und apodiktisch. Hier also können wir unser Urtheil nur dadurch begründen, daß wir die unmittelbare Erkenntniß, auf der es an sich ruht, als ursprüngliche Erkenntniß unserer Vernunft aus dem Wesen der letzteren nachweisen. Diese Art der Begründung sey Deduktion und bestehe darin, daß wir aus einer Theorie der Vernunft ableiten, welche ursprüngliche Erkenntniß wir nothwendig haben müssen und was für Grundsätze daraus nothwendig in unserer Vernunft entspringen, d. h. daß wir sie als ursprüngliche immanente Wahrheiten in der Vernunft „aufweisen.“ —

Hinsichtlich der Art und Weise nun, in welcher Fries zunächst durch „Demonstration“ die Grundsätze unserer auf die sinnliche Anschauung basirten Erkenntnisse der Sinnenwelt aufweist und überhaupt unser Wissen von der Natur und den äußern Dingen entstehen läßt, schließt er sich im Wesentlichen eng an Kant an. Auch nach ihm hat die Sinnlichkeit (die indeß selbst zur Vernunft gehört, sofern letztere durch den Sinn angeregt werden muß und hinsichtlich des Inhalts ihrer Erregungen unter dem Gesetz des Sinnes steht) zunächst das Geschäft, den Stoff für unsere Wahrnehmungen und Anschauungen herbeizuschaffen, — und zwar durch den „äußern“ Sinn die Wahrnehmungen der Dinge außer uns, durch den „innern Sinn“ die Selbstanschauungen der veränderlichen Zustände unseres eigenen Geistes. Dazu wirkt die „produktive Einbildungskraft“ (die von der bloß „reproduktiven“ wohl zu unterscheiden ist) mit, indem durch sie die einzelnen Sinnesempfindungen zu einer Einheit (Synthesis) verknüpft und dadurch zu Vorstellungen von Dingen in Zeit und Raum erhoben werden. Dies geschieht vermittelst der ihr immanenten Formen oder reinen aprioriſchen Anschauungen von Zeit und Raum. Auch nach Fries sind daher Raum und Zeit nur subjektiver Natur, nur Formen unseres Erkenntnißvermögens. Dasselbe gilt von den Kategorieen des Verstandes. Mittelst beider wird, wie bei Kant, die Mannigfaltigkeit jenes durch den äußern und innern Sinn herbeigeschafften Stoffes gesondert, verknüpft und geordnet. Diese gemäß den Kategorieen vollzogenen Verknüpfungen gehören, wie überhaupt alle Gesetze, zu jenen „unmittelbaren Erkenntnissen der Vernunft,“ die über allen Irrthum erhaben in ihr liegen, deren wir uns aber nur mittelst der Reflexion bewußt werden können. So zum Bewußtseyn gebracht und damit in die Form des Urtheils gefaßt, bilden sie jene „unmittelbaren Urtheile,“ jene ersten „Grundsätze“, auf die sich alle unsere übrigen Urtheile, unsere Folgerungen und Schlüsse gründen. Die auf solche Weise entstehende Erkenntniß der äußern Dinge und unserer eigenen Natur in ihrer Beziehung (Ordnung) zu einander ist das „Wissen“ im engern Sinne.

Von diesem Wissen ist nun aber der „Glaube“ wohl zu unterscheiden. Hier in der „Ideenlehre“ weicht Fries von Kant bedeutend ab, indem er die Ideen nicht bloß als Postulate der praktischen Vernunft, sondern als unmittelbare Erkenntnisse der theo-

Digitized by Google

retiſchen Vernunft faßt; er weicht aber auch von Jakobi ab, indem nach ihm die Ideen nicht unmittelbar, ſondern nur mittelſt der Reflexion uns zum Bewußtſeyn kommen und durch „Deduktion“ aus dem Weſen unſerer Vernunft abgeleitet oder in ihr aufgewieſen werden müſſen. Dieſe Deduktion iſt ſehr künſtlich und leidet an Unklarheit. Fries ſucht zunächſt nachzuweiſen, daß der „Grundſatz der Vollendung“, d. h. die Vorausſetzung, daß das Weſen der Dinge unbeſchränkt ſey und vollendete Einheit habe, zum Weſen unſerer Vernunft gehöre. Dies zeige ſich ſchon darin, daß zwiſchen allen unſern Erkenntniſſen ein durchgängiger Zuſammenhang inſofern von ſelbſt ſich bilde, als wir vermöge unſeres reinen Selbſtbewußtſeyns das Daſeyn aller von uns wahrgenommenen Gegenſtände mit unſerer eigenen Exiſtenz als zu Einer Welt gehörig anſehen und ſo alle unſere Anſchauungen und Vorſtellungen mit unſerem Ich zu einer objektiven ſynthetiſchen Einheit verknüpfen. In unſerer Vernunft liege eben nothwendig eine urſprüngliche, dauernde, ſich gleich bleibende Thätigkeit der Einen Erkenntnißkraft, die ſie ſelbſt ſey, und auf die ſich alle apodiktiſche Gewißheit gründe. Denn letztere ſey nur eine ſolche Erkenntniß, deren Gültigkeit nicht bloß einem einzelnen beſtimmten Lebenszuſtande angehöre, ſondern die für die Vernunft überhaupt in der ganzen Geſchichte ihres Erkennens gelte. Mit ihr hänge wiederum der Begriff der Nothwendigkeit zuſammen, indem dieſe nichts anderes ſey, als die Beſtimmung eines Gegenſtandes für eine ſolche apodiktiſche Erkenntniß. Einheit (Totalität) und Nothwendigkeit erweiſe ſich mithin als erſtes Geſetz unſerer Vernunft, als Grundgeſetz, dem alle menſchliche Ueberzeugung ſich unterwerfen müſſe. Dieſem Geſetze gemäß müſſe dann die Vernunft das Weſen der Dinge als eine unbeſchränkte, vollendete Einheit ſowie als dauernd, unvergänglich, ewig (weil eben nothwendig) anſehen. Allein dieſer idealen Vernunftanſicht widerſpreche die Wirklichkeit, die Verſtandesanſicht mit jenem ihrem „Wiſſen“, das auf der Sinnlichkeit beruht und uns Alles unter den Formen der Zeit und des Raums und in den kategoriſchen Verknüpfungsweiſen (Verhältniſſen) des Verſtandes zeigt. Nach der Verſtandesanſicht herrſche das Prinzip der Unvollendbarkeit. Denn nach ihr beſtehe nur eine vergängliche Mannigfaltigkeit, eine unendliche unvollendbare Reihenfolge von Dingen, keine Einheit (Totalität), nichts Unbeſchränktes, Unbedingtes, weil in der Sinnenwelt Alles theils den Bedingungen der Zeitlichkeit und Räumlichkeit und damit den mathematiſchen Formen (der Quantität) unterworfen iſt, über jede Größe aber in's Endloſe hinausgegangen wie jede in's Endloſe getheilt werden kann, theils überall das Verhältniß von Urſache und Wirkung obwaltet und damit ein endloſer (unvollendbarer) pro- und regressus von Bedingtem zu Bedingtem gegeben iſt. — Dieſen Widerſpruch löst nun Fries dadurch, daß er behauptet, die Vernunft erkenne nothwendig an, daß ſie nach ihrer ſinnlichen Seite (in Betreff jenes „Wiſſens“, das ja ebenfalls aus der Vernunft als dem Erkenntnißvermögen überhaupt herſtammt) an ſich ſelbſt beſchränkt ſey, indem ſie ſich bewußt werde, wie ſie den Stoff jenes „Wiſſens“ nur durch den Sinn und damit durch ein ihr ſelbſt fremdes Prinzip der äußern Anregung zum Erkennen erhalte. Da nun die Verſtandesanſicht der Dinge mit dem Grundgeſetze der Einheit und Nothwendigkeit in Widerſpruch ſtehe, dieſes aber nicht ein der Vernunft fremdes, ſondern eben ihr eigenes Grundgeſetz ſey, ſo komme die Vernunft im Bewußtſeyn jener ihrer Beſchränktheit nothwendig zu dem Gedanken, daß die Verſtandesanſicht nur Ausfluß dieſer ihrer Beſchränktheit, nur ihre beſchränkte, ſubjektive, menſchliche Anſicht der Dinge ſey. Sie muß daher nothwendig dieſe ihre Erkenntniß als eine bloße Erkenntniß der Erſcheinungen (d. h. der Dinge, wie ſie eben von uns nach der Beſchränktheit unſeres Erkenntnißvermögens aufgefaßt werden) dem nothwendigen Weſen der Dinge, d. h. dem was die Dinge an ſich ſelbſt ſind, entgegenſetzen. Kraft dieſes Unterſchieds kann ſie dann, trotz des Widerſpruchs der Erſcheinung, dem Weſen der Dinge unbeſchränkte Einheit, Vollendung, Unvergänglichkeit beilegen. Und demgemäß muß ſie auch dem, was wir mittelſt der Erſcheinung von unſerem eigenen Geiſte wiſſen, das Weſen der Seele als einige, unvergängliche Subſtanz, als unbeſchränkte und damit freie Selbſtthätigkeit

Digitized by Google

entgegenſtellen, d. h. ſie muß an die Unſterblichkeit, an die Freiheit glauben. Aber auch dieſe überſinnliche Welt, dieſes Geiſterreich, iſt inſofern noch eine »der Erſcheinung angebildete« Idee des Ewigen, als ſie noch in einer kein Ende findenden Zuſammenſetzung einzelner individueller Intelligenzen beſteht. Daher erhebt ſich unſere Vernunft über ſie zu der noch höheren, ihr zu Grunde liegenden Idee der Gottheit, in welcher die unbeſchränkte Gemeinſchaft der Weſen, die Ordnung der Dinge als ewige vollendete Totalität beſteht. Gott müſſen wir uns zugleich als die höchſte abſolute Urſache vorſtellen, indem wir die vollendete Einheit und Ordnung des Weltalls uns nur durch die Idee Einer abſoluten Urſache, welche die Nothwendigkeit der Geſetze und die Unterordnung der Weſen unter dieſelben feſtgeſtellt hat, zu denken vermögen. —

Fries geht indeß noch einen Schritt weiter. Er entſcheidet nicht nur den Widerſtreit der gemeinen Verſtandes- und der idealen Vernunftanſicht zu Gunſten der letzteren, ſondern ſucht auch die Kluft zwiſchen beiden zu überbrücken. Das Bindemittel, das beide verknüpft, iſt ihm das Gefühl des Schönen und Erhabenen. In der allgemeinen Faſſung dieſer äſthetiſchen Begriffe ſchließt er ſich wieder eng an Kant's Kritik der Urtheilskraft an. Aber er behauptet zugleich, im Gefühle des Schönen und insbeſondere des Erhabenen ſtelle das Endliche (die Erſcheinung) als Erſcheinung des Ewigen, des wahren Weſens, ſich dar und werde in dieſer Bedeutung unmittelbar von der Vernunft anerkannt. Dieſes Anerkennen ſey wieder eine »unmittelbare Vernunfterkenntniß,« die aber vom Glauben und Wiſſen wohl zu unterſcheiden ſey, weil ſie auf einem beſonderen Vermögen der Vernunft, auf dem Vermögen der »Ahndung« beruhe: denn ſie ſey ſelbſt eben nur eine bloße Ahndung. Auf ſie vornehmlich gründet dann Fries die Religion und die Religioſität. Letztere iſt ihm an ſich nur die Ahndung des Ewigen im Endlichen. Sie iſt kein Wiſſen: denn es gibt keine poſitive Erkenntniß ihres Inhalts. Sie iſt aber auch kein Glauben; denn ſie ſetzt den Glauben voraus, indem wir das ewige Weſen der Dinge in den Ideen bereits erfaßt haben müſſen, ehe wir es in der Erſcheinung des Schönen und Erhabenen ausgedrückt finden, oder was daſſelbe iſt, die Welt nach den Ideen (dem Inhalte des Glaubens) »deuten« können. Der eigentliche Inhalt der Ahndung und damit der religiöſen Betrachtung der Welt iſt und bleibt daher ein Geheimniß. Denn eben nur in Gefühlen ohne Anſchauung und beſtimmten Begriff vernehmen wir im Endlichen das ewige Weſen, erkennen wir in dem erſcheinenden Leben die ewige Bedeutung deſſelben an. Und dies Anerkenntniß beruht zuletzt wieder nur auf dem Selbſtvertrauen der Vernunft zu ihrer eigenen Wahrhaftigkeit: nur auf dieſes Selbſtvertrauen gründet ſich die Gewißheit des Gedankens, daß es die ewige Wahrheit ſey, die uns zur Erſcheinung werde; und dieſer Gedanke gibt dann dem Gefühle ſein unausſprechliches Prinzip der Schönheitsidee. — In faſt allen Schriften wiederholt daher Fries den Ausſpruch, der das Reſultat ſeiner Erörterungen zuſammenfaßt: »Von Erſcheinungen wiſſen wir, an das wahre Weſen der Dinge glauben wir, Ahndung läßt uns in jenen dieſes anerkennen,« — ein Satz, dem die drei Grundſätze der idealen Vernunftanſicht parallel zur Seite ſtehen: 1) die unter Naturgeſetzen ſtehende Sinnenwelt iſt nur Erſcheinung, 2) der Erſcheinung liegt ein Seyn an ſich zu Grunde, und 3) die Sinnenwelt iſt die Erſcheinung dieſes Seyns-an-ſich. —

Obwohl nun aber ſonach die Religioſität für ſich allein nur Ahndung iſt und daher ihr Inhalt an ſich ein unausſprechliches Geheimniß bleibt, ſo erhält er dann doch eine deducirbare Beſtimmtheit durch die immanente Beziehung der Religioſität zur Moralität, der Ahndung zur praktiſchen Vernunft. Die Selbſtbeobachtung ergibt nämlich, daß dieſelbe Eine Vernunft nicht bloß im Wiſſen, Glauben und Ahnden erkennend thätig, ſondern zugleich auch eine »handelnde Kraft« iſt. Dieſes Handeln beruht auf den drei Vermögen der Vernunft: 1) auf der Fähigkeit, uns zu intereſſiren oder den Dingen einen Werth beizumeſſen, aus der die Triebe als Motive des Willens entſpringen, und die man daher »das Herz unſeres Geiſtes« nennen kann; 2) auf der Fähigkeit, dieſen Werth zu erkennen, was mittelſt der Gefühle der Luſt und Unluſt geſchieht, und 3) auf

Digitized by Google

der Fähigkeit, gemäß unſeren Vorſtellungen vom Werthe der Dinge thätig zu ſeyn oder uns zum Handeln zu beſtimmen, d. h. auf der Willkür. Dieſe drei Fähigkeiten begründen jedoch nur die Möglichkeit des Handelns, nicht aber, *was* gethan oder *wie* gehandelt werden ſolle. Dies kann nur beſtimmt werden durch eine Beſtimmung deſſen, *worin* der Werth der Dinge beſtehe. Dieſelbe Vernunft nun, welche theoretiſch das Geſetz der Einheit und Nothwendigkeit und damit die ideale Anſicht der Welt aufſtellt, ſchreibt auch dem Daſeyn eine in ihr ſelbſt liegende unmittelbare Regel des Werthes vor, die für das Handeln zum Geſetz wird. Der abſolute Werth nämlich fällt mit dem nothwendigen Zwecke des Daſeyns in Eins zuſammen: nur was dieſem Zwecke dient, hat Werth. Was aber der höchſte Zweck ſey, iſt in den Ideen, im Inhalte der idealen Vernunftanſicht angegeben. Denn der gemeinen Verſtandesanſicht oder der erſcheinenden Wirklichkeit gegenüber ſind die Ideen das Unwirkliche, das nur ſeyn *ſoll*, mithin ſelbſt Zwecke. Das wahre, ewige, vollendete Weſen der Dinge und der höchſte nothwendige Zweck ſind mithin Eins und daſſelbe. Das wahre vollendete Weſen der Dinge iſt aber „die beſte Welt.“ Dieſer „Grundſatz der beſten Welt,“ der aus der Verbindung unſers ſpekulativen und praktiſchen Glaubens als höchſter Ausſpruch der Vernunft hervorgeht, enthält zugleich die praktiſche Beſtimmung der Idee Gottes. Denn er beſagt, daß das Daſeyn der Dinge den Geſetzen des abſoluten Zweckes unterworfen, und daß die Urſache und der Urgrund des Seyns der Dinge, Gott, das Ideal des ewigen Guten ſelbſt iſt. Der Glaube an die beſte Welt, die nur eine Geiſteswelt ſeyn kann und in der durch die Heiligkeit des Urweſens, des höchſten Geiſtes und Schöpfers alles Lebens, das Ideal des ewig Guten verwirklicht wird, iſt daher der reinſte Inhalt der religiöſen Anſicht der Dinge. Die Beſtimmung des Menſchen iſt, Bürger dieſes Geiſtesreichs, Glied dieſer beſten Welt zu ſeyn. Dieſe ſeine Beſtimmung iſt ſeine perſönliche Würde, und die Idee „der gleichen perſönlichen Würde aller Menſchen“ iſt daher die höchſte praktiſche Idee, das wahre Prinzip der Ethik. Dieſe Idee erſcheint dem endlichen Weſen des Menſchen als Geſetz, als Gebot (das offenbar weit über Kant's kategoriſchen Imperativ hinausgehe), welches er in Zeit und Raum, in der erſcheinenden Wirklichkeit zu erfüllen habe. Das Wie dieſer Erfüllung lehrt die *Ethik*, der erſte Theil der praktiſchen Philoſophie, der deßwegen auch als praktiſche Naturlehre bezeichnet werden könne. Die *Religionslehre* dagegen, die den zweiten Theil der praktiſchen Philoſophie bildet, hat ihrerſeits nur die weſentlichen Ideen der wahren Religion — die in der Begeiſterung, Reſignation und Andacht ſich zeige — die Idee der beſten Welt als des intelligibeln Reichs der Zwecke und damit die Beſtimmung des Menſchen, den Widerſtreit des Guten und Böſen unter der Idee der Freiheit, und die Idee Gottes als des Ideals des höchſten Gutes, nur in der Art nachzuweiſen, daß ſie zeigt, wie dieſe Ideen aus äſthetiſch-religiöſem Bedürfniß hervorgehen. Sie iſt daher nicht Wiſſenſchaft *aus* dem Glauben, ſondern *vom* Glauben und der Ahnung. Sie iſt *ohne* Dogmatik, indem ſie nur die Wahrheit des Einen Glaubens, die unter allen Symbolen lebt, zu ihrem Objekt hat. Gleichwohl darf das religiöſe Gefühl nicht in ſich ſelbſt ſich zurückziehen, ſondern muß in That übergehen: denn wie die beſte Welt die höchſte Idee der Religion, ſo iſt die Veredlung der Menſchheit die höchſte Aufgabe der Religioſität. —

Man ſieht: auch Fries kommt im Grunde über den Kantiſchen Vernunftglauben, d. h. über einen Glauben, deſſen Inhalt nur in den ſittlichen Ideen und deren Verwirklichung beſteht, nicht hinaus. Auch nach ihm erſcheint die Religion ohne eigene innere Selbſtändigkeit. Der Unterſchied beſteht nur darin, daß Fries einerſeits den Glaubensinhalt nicht bloß aus den Poſtulaten der praktiſchen Vernunft herleitet, ſondern als eine urſprüngliche unmittelbare Erkenntniß in der theoretiſchen Vernunft aufzuweiſen ſucht, und daß er andererſeits die Religion und Religioſität nicht unmittelbar mit dem Glauben an eine den Ideen entſprechende Realität in Eins zuſammenfallen läßt, ſondern ſie, in Anſchluß an Jacobi, zugleich auf die Gefühle des Schönen und Erhabenen baſirt. Nach ihm hat die Religion eine doppelte Baſis, indem ſie ſubjektiv als Religioſität auf die Aeſthetik,

Digitized by Google

objektiv als Religionslehre auf die Sittlichkeit und die praktische Philosophie sich gründet. Ob diese doppelte Abhängigkeit eine Verbesserung der Kantischen und resp. Jacobischen Lehre zu nennen sey, muß schon darum bezweifelt werden, weil es Fries offenbar nicht gelungen ist, seine Ansicht zu einem überzeugenden Grade von Klarheit und Bestimmtheit zu erheben.

Obwohl daher Fries' Philosophie nicht ohne Einfluß auf die neuere Theologie geblieben ist, — wir erinnern nur daran, daß u. A. De Wette sich zu ihr bekannte und die Fries'schen Prinzipien auf die Theologie anwendete — so ist es doch nach Allem nicht zu verwundern, daß sie auf den Gang der wissenschaftlichen Bildung der Zeit, sowohl der theologischen wie der philosophischen, ohne große Wirkung war. Das Scepter im Reiche der Philosophie ging zunächst auf Den über, der die wahre Consequenz aus Kant's Systeme zog und dasselbe zugleich auf sein eigentliches Fundament zurückführte, — auf Fichte; und in der Theologie wirkten erst Hegel und namentlich Schleiermacher wahrhaft reformatorisch. Fichte schließt sich, wie Fries und Jacobi, so unmittelbar an Kant an, daß er in einer theologischen Encyklopädie nicht wohl anders als neben und unter ihm seinen Platz erhalten kann. Nur wird sein System verhältnißmäßig kürzer abzuhandeln seyn, weil es für die Theologie bei weitem nicht von gleicher Bedeutung ist wie für den Entwickelungsgang der Philosophie.

Johann Gottlieb Fichte, geboren am 19. Mai 1762 zu Rammenau in der Oberlausitz, gestorben 1814 als Professor in Berlin, war nicht nur ein tiefer Denker, sondern auch ein großer, gediegener Karakter. Wer seine Philosophie einigermaßen kennt, wird schon in seinem Leben den Geist derselben symbolisch abgebildet finden. Derselbe moralische Rigorismus, dieselbe Alles bedingende Alleinherrschaft des Sittengesetzes und des Pflichtgefühls, dieselbe vor keiner Consequenz zurückscheuende Strenge der Prinzipien, dieselbe Schroffheit, dieselbe unerschütterliche Selbständigkeit und Selbstgewißheit im Denken wie im Wollen und Handeln, die seinen persönlichen Karakter auszeichneten, bilden die Grundzüge, ja das Fundament seines philosophischen Systems. Mit unerbittlicher und unwiderleglicher Folgerichtigkeit zog er zunächst die Consequenz aus Kant's Prämissen, und zeigte, daß die Kantische Philosophie von ihrer theoretischen Seite nur als reiner ungetrübter Idealismus gefaßt werden könne und nur in dieser Fassung verständlich sey. In der That leuchtet von selbst ein, daß Kant's Ding-an-sich, jenes reelle Seyn, das theils von selbst Vorstellungen in uns »bewirken«, theils unsere Verstandesthätigkeit »in Bewegung bringen« sollte, eine bloße Voraussetzung ist, die im schroffsten Widerspruche steht mit Kant's anderweitigen Prinzipien, wonach alle Causalität nur ein »Stammbegriff« unseres Verstandes, eine nur subjektive Verknüpfungsweise unserer Vorstellungen seyn soll, und also von einer Wirksamkeit des Dinges an sich gar nicht die Rede seyn kann. Dann aber bleibt offenbar auch gar kein (theoretischer) Grund übrig, ein reelles Daseyn überhaupt anzunehmen. Es läßt sich vielmehr nur behaupten, daß das Ding-an-sich, dieses Andere, von unserem Denken und Geiste Verschiedene, selbst nur ein Produkt unseres Geistes sey, nothwendig von ihm gesetzt, um zum Bewußtseyn seiner selbst zu kommen, oder wie Fichte sagt, daß das (reine, absolute) Ich, die Intelligenz überhaupt, mit innerer Nothwendigkeit nicht nur sich selbst, sondern auch ein Nicht-Ich sich gegenüber und damit sich als bedingend und als bedingt werdend durch das Nicht-Ich setzt, um aus dieser Gegensätzlichkeit in sich, im Gegeneinanderwirken und gegenseitigen Sich-Bestimmen und Sich-Einschränken beider Faktoren das Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn, das bestimmte (empirische) Ich und seine Vorstellungen, zunächst die reinen Anschauungen von Zeit und Raum und die Stammbegriffe des Verstandes selbstthätig zu erzeugen. Diesen durchaus spontanen Zeugungsprozeß der Intelligenz in seine Elemente (jene drei »Thathandlungen« des Ich als die Grundlagen des Bewußtseyns) zu zerlegen und aus ihnen den ganzen Inhalt des Bewußtseyns abzuleiten, ist die Aufgabe, die sich Fichte zunächst stellte, und die seine Hauptwerke zur theoretischen Philosophie, die »Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre« (1794), der »Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre« (1795),

Digitized by Google

die »Bestimmung des Menschen« (1800) und der »Sonnenklare Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie« (1801), zu lösen suchten. Fichte strebte sonach nur nach demselben Ziele, das Kant sich gesteckt: er wollte nur die Möglichkeit des Wissens (wie Kant die Möglichkeit der Erfahrung) darlegen, also nicht die Wissenschaft selbst, sondern nur eine Wissenschafts-*Lehre*, die Art und Weise, wie das Wissen zu Stande kommt, entwickeln. Darum bezeichnet er auch seine theoretische Philosophie stets nur mit diesem Namen.

Indem nun diese Lehre alles Wissen aus der reinen, spontanen Selbstthätigkeit der Ichheit (des Denkens, der Intelligenz) hervorgehen läßt, so ist sie allerdings reiner subjektiver Idealismus, von dem Jacobi mit Recht behauptete, daß er baarer Nihilismus sey. Fichte war sich dessen auch sehr wohl bewußt. Nichtsdestoweniger war er weit davon entfernt, das reelle Daseyn der Dinge leugnen zu wollen, und protestirte energisch gegen diese ihm angemuthete Absurdität. Er wollte vielmehr nur Kant's Philosophie auch insofern ergänzen, als er den Kantischen Primat der praktischen Vernunft über die theoretische, der im Grunde nur ein halber war, zu einer vollen ganzen Wahrheit erheben und damit zugleich erst wahrhaft begründen wollte. Nach Kant war das Ding-an-sich die Bedingung unseres Wissens und Bewußtseyns, weil des Stoffes unserer Vorstellungen; *daß* es Dinge an sich, ein reelles Seyn gebe, sollte die theoretische Vernunft auch erkennen, und Kant fügte in die zweite Ausgabe seiner Kritik d. r. V. ausdrücklich einen Beweis dafür ein; nur *was* das Ding-an-sich sey, sollte sich theoretisch nicht ausmachen lassen; und allein die praktische Vernunft mit ihren Postulaten sollte uns den »Glauben« an eine bestimmte Beschaffenheit des Dinges-an-sich aufnöthigen. Fichte wollte dagegen seinerseits zeigen, daß nicht nur die Erkenntniß der Beschaffenheit, sondern auch die nothwendige Annahme des Daseyns des Dinges-an-sich auf der praktischen Vernunft beruhe, und somit die theoretische Vernunft ganz und gar durch die praktische bedingt, nur Mittel der praktisch-vernünftigen, d. i. sittlichen Selbstthätigkeit des Geistes sey. Diese Aufgabe suchen seine Hauptwerke zur praktischen Philosophie, die »Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre« (1796), das »System der Sittenlehre nach Prinzipien der Wissenschaftslehre« (1798), die Abhandlung »über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung« (1798, die seine Amtsentsetzung und Entfernung aus Jena zur Folge hatte) und die schon genannte Schrift »über die Bestimmung des Menschen« (1800), zu lösen.

Schon in der »Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre«, dem theoretischen Hauptwerke, weist Fichte darauf hin, daß die Frage, *warum* das reine Ich sich selbst ein Nicht-Ich gegenüberstelle und damit sich als bestimmt durch das Nichtich, also als bestimmtes, endliches (empirisches) Ich sich setze, nur vom praktischen Gesichtspunkt aus ihre Beantwortung finde. Der Grund (»Anstoß«) für jenes Setzen sey nämlich kein anderer, als damit ein Sollen, ein Streben, eine praktische Thätigkeit sey: das reine sich selbst setzende (absolute, unendliche) Ich könne nur als Ursache der Endlichkeit des (empirischen) Ichs und als Eins mit dem letzteren gedacht werden, sofern das Ich in's Unendliche *strebe*, sofern es *solle*, d. h. sofern es *praktisch* sey. Im System der Sittlichkeit geht dann Fichte von dieser praktischen Seite des Ichs aus. »Es wird behauptet, beginnt er, daß im Gemüthe des Menschen sich eine Zunöthigung äußere, Einiges ganz unabhängig von äußern Zwecken zu thun, schlechthin und bloß damit es geschehe, und Einiges ebenso unabhängig von äußern Zwecken zu unterlassen, bloß und lediglich damit es unterbleibe. Man nennt diese Beschaffenheit des Menschen, inwiefern sich nothwendig eine solche Zunöthigung in ihm äußert, so gewiß er ein Mensch ist, die moralische oder sittliche Natur desselben überhaupt. Die gewöhnliche Erkenntniß findet jene Nöthigung durch Selbstbeobachtung in sich als Thatsache des Bewußtseyns. Die Wissenschaft dagegen forscht nach den *Gründen* der moralischen Natur oder des sittlichen Prinzips im Menschen. Nun ist das Einzige, was alle Fragen nach einem höheren Grunde schlechthin ausschließt, die Ichheit in uns oder unsere vernünftige Natur.

Digitized by Google

Alles Uebrige, das entweder in uns iſt, wie jene Nöthigung, oder für uns wie die Welt, die wir außer uns annehmen, iſt nur in uns und für uns, weil wir jenes ſind. Die beſtimmte Einſicht, wie Etwas in uns oder für uns mit jener Vernünftigkeit zuſammenhänge und aus ihr nothwendig folge, iſt wiſſenſchaftliche Erkenntniß der Gründe dieſes Etwas.“ Wenn ich nun aber, fährt er fort, die Ichheit rein als ſolche, mich ſelbſt bloß als mich ſelbſt, abgeſondert von Allem was nicht ich ſelbſt bin, denke, ſo finde Ich mich ſelbſt als mich ſelbſt nur wollend, — d. h. der weſentliche Karakter des Ich, wodurch es ſich von Allem, was außer ihm iſt, unterſcheidet, beſteht in einer Tendenz zur Selbſtthätigkeit um der Selbſtthätigkeit willen, und dieſe Tendenz iſt es, was gedacht wird, wenn das Ich an und für ſich ohne alle Beziehung auf etwas außer ihm gedacht wird. Das iſt nun das Ich, ſofern es lediglich objektiv als ein gefundenes, gegebenes gedacht wird. Allein die Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre hat gezeigt, daß das Ich nur etwas iſt, wiefern es ſich ſelbſt als daſſelbe ſetzt (anſchaut, denkt). Es gibt mithin ſicherlich ein Bewußtſeyn der beſchriebenen Tendenz. Das Ich hat das abſolute Vermögen der Anſchauung, denn eben dadurch wird es Ich. Dieſes Vermögen kann nicht weiter abgeleitet werden und bedarf deſſen nicht: ſo wie ein Ich geſetzt iſt, iſt thatſächlich auch dies Vermögen geſetzt. Das Anſchauende, welches eben damit zum Intelligenten wird, ſetzt zugleich jene Tendenz zur abſoluten Thätigkeit als identiſch mit ſich ſelbſt. Hierdurch wird die Abſolutheit des reellen Handelns zum Weſen einer Intelligenz und kommt unter die Botmäßigkeit des Begriffs, und damit erſt wird ſie eigentliche Freiheit, abſolutes Vermögen ſich ſelbſt abſolut zu machen. Durch das Bewußtſeyn ſeiner Freiheit ſtellt das Ich ſich erſt hin als Selbſtändiges; es reißt ſich als abſolute Kraft mit Bewußtſeyn los von ſich ſelbſt, vom Ich als bloß gegebenem Abſoluten ohne Kraft und Bewußtſeyn. Das vernünftige Weſen rein als ſolches iſt mithin wahrhaft abſolut, ſelbſtändig, ſchlechthin der Grund ſeiner ſelbſt. Es iſt urſprünglich, d. h. ohne ſein Zuthun ſchlechthin nichts: was es werden ſoll, dazu muß es ſich ſelbſt machen. Dieſer Satz wird nicht bewieſen und iſt keines Beweiſes fähig: es wird jedem vernünftigen Weſen ſchlechthin angemuthet, ſich ſelbſt ſo zu finden und anzunehmen. Indem ich mich nun aber in dieſer Freiheit denke, bin ich genöthigt zugleich zu denken, daß ich ſchlechthin durch Begriffe, mit Bewußtſeyn und zwar nach dem Begriff der abſoluten Selbſtthätigkeit mich beſtimmen ſoll, — d. h. indem ich die Freiheit und Selbſtändigkeit als mein Weſen und damit als mir nothwendig faſſe, ſetze ich eben damit die Nothwendigkeit für mich, frei und ſelbſtändig mich ſelbſt zu beſtimmen. Zugleich bin Ich es aber, der als freie Intelligenz dieſe Nothwendigkeit ſelbſt ſetzt. Ich bin mithin nicht genöthigt, ſondern bin mein eigener Geſetzgeber und muthe mir ſelbſt nur an, mich gemäß dem Begriffe der abſoluten Selbſtthätigkeit als der Norm meines Wollens zu beſtimmen. —

So deducirt Fichte zunächſt die Freiheit und Autonomie des wollenden (reinen, abſoluten) Ichs und damit das Grundprinzip aller Sittlichkeit. Dieſes Prinzip iſt ihm „der nothwendige Gedanke der Intelligenz, daß ſie ihre Freiheit nach dem Begriffe der Selbſtändigkeit ſchlechthin und ohne Ausnahme beſtimmen ſoll.“ Dies Reſultat ruht auf der eben ſo wahren als tiefen Einſicht, daß die Freiheit, als des Geiſtes urſprüngliches [und alſo nicht von ihm ſelbſt, ſondern von Gott geſetztes] Weſen gefaßt, zugleich zur Norm, zum Geſetz für ihn werde, nach welchem er zu wollen und zu handeln hat, daß, weil und wiefern er frei iſt, es auch ſeine Pflicht iſt, frei und ſelbſtändig ſich zu beſtimmen und nicht durch irgend Etwas außer ihm ſich beſtimmen zu laſſen, daß er alſo ebenſowenig irgend einen Andern (und ſey es der Pabſt in Rom) zum Vertreter ſeines Gewiſſens als irgend einen Trieb, Gelüſte, Neigung zum Motiv ſeines Wollens machen darf. Aber freilich iſt es nur das leere Ich, die völlig leere Freiheit und Selbſtthätigkeit, die damit zum Prinzip erhoben wird. Das, was zu wollen und zu thun iſt, gewinnt Fichte erſt dadurch, daß er weiterhin zeigt, wie das Sittengeſetz nur Anwendung und Realität habe, ſofern wir ein Objekt unſerer Thätigkeit in der Sinnenwelt haben. Ich muß einen Stoff

Digitized by Google

meiner Thätigkeit haben, weil ich das, was von mir gefordert wird, nicht aus mir ſelbſt hervorzubringen vermag, und weil das Vernunftweſen überhaupt ſich kein Vermögen zuſchreiben kann, ohne zugleich etwas außer ſich zu denken, worauf daſſelbe gerichtet ſey, keine Handlung als wirklich, ohne etwas außer ihm, worauf die Handlung gehe, ohne alſo ſich ſelbſt wirkliche Cauſalität (Wirkſamkeit) nach außen beizulegen. Und dieſe Wirkſamkeit wiederum kann es ſich nicht beimeſſen, ohne eine gewiſſe Wirkſamkeit der Objekte und damit eine beſtimmte Form, eine eigenthümliche Natur der letzteren, nach der unſer Handeln auf ſie ſich zu richten hat, vorauszuſetzen. Damit ergibt ſich für Fichte zugleich, daß das wollende Ich nothwendig als Individuum (als empiriſches, beſtimmtes, beſchränktes Ich) ſich ſetzen müſſe, daß es nothwendig *beſchränkt* ſey, und ſomit, da ſein Karakter in der freien Selbſtthätigkeit beſtehe, auch die letztere beſchränkt ſeyn müſſe, alſo auch die abſolute Selbſtändigkeit des Ichs niemals vollſtändig zu erreichen ſey, ſondern nur als *Ziel* in der Unendlichkeit vor uns liege, dem wir durch jede unſerer Handlungen näher zu kommen haben. — Dies nothwendige Daſeyn von Objekten, auf die unſer Handeln geht, iſt dann zugleich der Gegenſtand (und „*Gegenſtand iſt Widerſtand*“), den das Ich zu überwinden hat, es iſt die Natur und des Menſchen eigene Natürlichkeit (mit ihren Trieben, Gelüſten, Neigungen ꝛc.), in deren Bewältigung und Regirung das Ich ſeine Freiheit und Selbſtändigkeit zu bethätigen hat, das was nur dazu da iſt, *um* überwunden zu werden, das an ſich gar keine poſitive ſelbſtändige Bedeutung hat *). Es iſt eben nur jenes Nicht-Ich, von dem die theoretiſche Philoſophie nur ſagen konnte, es ſey ein Grund ſeines Daſeyns (ſeiner nothwendigen Setzung) vorhanden, ohne dieſen Grund angeben zu können. Die praktiſche Philoſophie weist ihn nach, und dieſes von ihr begründete reelle Seyn darf die Reflexion nicht wieder in eine bloße, wenn auch nothwendige Idee (Thathandlung) des Ich auflöſen, weil das *Sittengeſetz* die *Realiſirung* der Freiheit, ein *reelles* Handeln fordert, und weil „das Kriterium aller theoretiſchen Wahrheit nicht ſelbſt wieder ein theoretiſches ſeyn, das theoretiſche Erkenntnißvermögen ſich nicht ſelbſt kritiſiren und beſtätigen kann, weil es alſo nothwendig ein Praktiſches iſt, bei welchem zu beruhen Pflicht iſt.“ — — „Daß ich ſoll und was ich ſoll, iſt das Erſte, Unmittelbarſte. Dies bedarf weiter keiner Erklärung, Rechtfertigung, Autoriſation: es iſt für ſich bekannt und für ſich wahr; es wird durch keine andere Wahrheit begründet und beſtimmt, ſondern alle andere Wahrheit wird vielmehr durch dieſe beſtimmt. Die Welt iſt allerdings nichts weiter, als die nach begreiflichen Vernunftgeſetzen verſinnlichte Anſicht unſeres eigenen innern Handelns als bloßer Intelligenz, innerhalb gewiſſer *Schranken*, in die wir nun einmal eingeſchloſſen ſind; dieſe Schranken ſind ihrer Entſtehung nach allerdings unbegreiflich; — ſo ſagt die theoretiſche Philoſophie. Aber was verſchlägt dir auch dies? ſagt die praktiſche; die *Bedeutung* derſelben iſt das Klarſte und Gewiſſeſte, was es gibt: ſie ſind deine beſtimmte Stelle in der *moraliſchen* Ordnung der Dinge. Was du zufolge ihrer wahrnimmſt, hat Realität, die einzige, die dich angeht und die es für dich gibt: es iſt die fortwährende Deutung des Pflichtgebots, der Ausdruck deſſen, *was* du ſollſt, da du ja ſollſt. Unſere *Welt iſt das verſinnlichte Material unſerer Pflicht*: dies iſt das eigentlich *Reelle* in den Dingen, der wahre Grundſtoff aller Erſcheinung.“ —

Von dieſen Sätzen aus kommt dann Fichte zu ſeiner Begriffsbeſtimmung von *Religion* und *Kirche* wie zu jener Auffaſſung der Idee *Gottes*, um derentwillen er des Atheismus angeſchuldigt ward. Der Menſch nämlich *iſt* nicht unmittelbar frei, ſondern hat ſich erſt frei zu *machen*, und dieſes Sich-Freimachen iſt eine ſtufenweiſe Erhebung von der bloß formalen Freiheit zur wirklichen, wahren Freiheit. Jene tritt hervor, ſobald

*) Die *Natur* iſt mithin nach Fichte nichts für ſich ſelbſt, ohne Zweck, ohne Vernunft in ſich, im Gegentheil an ſich unvernünftig, weil eben nur der Widerſtand und Widerpart der Ichheit, d. i. der vernünftigen Intelligenz, lediglich da, „um die Beſchränktheit des Ich zu erklären,“ an ſich nur das, „was wir aus ihr *machen* ſollen.“ Gegen dieſe einſeitige, die Natur herabwürdigende Anſicht trat dann *Schelling* mit ſeiner Naturphiloſophie in die Schranken. —

Digitized by Google

überhaupt der Menſch nur ſeiner natürlichen Triebe ſich bewußt wird. Aber damit iſt er noch nicht für ſich, noch nicht mit Bewußtſeyn frei; das wird er erſt, indem er mittelſt der Reflexion ſich über die Naturtriebe ſtellt, ſie gegeneinander abwägt, ſich entſcheidet, welchem er folgen will, und damit ſich von ihnen losreißt. Hierdurch indeß wird er nur erſt zu einem »verſtändigen Thiere«, verſtändig zwar, weil er nach »Maximen« in kluger Berechnung erwägt, wie er zum größten Maß des Genuſſes, zur höchſten Befriedigung ſeiner Luſt gelangen könne, aber immer nur Thier, weil von der Luſt, vom Eigennutz, von der Klugheit, ſtatt der Tugend geleitet. Höher ſteht der, welcher in blinder Begeiſterung für Freiheit und Selbſtändigkeit zu jener »heroiſchen Denkart« ſich erhebt, die lieber Großmuth ſtatt Gerechtigkeit übt [Jacobi's Gefühlstheorie]. Zur höchſten Stufe aber gelangt der Menſch erſt, wenn er »nur um der Pflicht willen handelt und nicht ſeiner That ſich freut, ſondern ſie kalt billigt.« Jede dieſer Stufen kann nur erreicht werden kraft der Freiheit durch einen freien Aufſchwung, durch einen Entſchluß, von dem den natürlichen Menſchen die Trägheit, dieſes »radikale Böſe« zurückhält. Anregung dazu empfängt er indeß von der theoretiſchen Erkenntniß, und dieſe gewinnt er durch die »Muſter«, welche jene ſittlichen Naturen aufſtellten, die als Stifter der poſitiven Religionen ſich von einer höheren Intelligenz berufen hielten, Beſtimmungen über den Inhalt des Sittengeſetzes zu geben. In Wahrheit ſind dieſe Beſtimmungen nur aus dem Begriffe der abſoluten Selbſtändigkeit, der völligen Ueberwindung der Naturtriebe, zu ſchöpfen. Dieſe iſt der höchſte Endzweck, das Sittengeſetz ſelbſt, dem Alles, mein Leib, mein Erkennen, mein Wollen und Thun, ja ich ſelbſt, als bloßes Mittel dienen ſoll, das aber zugleich fordert, die Freiheit keines Andern zu beeinträchtigen, alſo jeden Menſchen als Zweck zu reſpektiren. Der Widerſpruch, der darin zu liegen ſcheint, löst ſich in der Erkenntniß, daß Alle nur Einen Zweck haben, für welchen Jeder nur Mittel iſt und für welchen es daher gleichgültig iſt, durch welche Individuen er erfüllt wird. Aber eben darum, weil der Zweck ein gemeinſamer iſt, wird es nöthig, daß man ſich über den Inhalt des Sittengeſetzes, die moraliſchen Ueberzeugungen, verſtändige. Dieſe Verſtändigung, wo ſie zu Stande kommt, bildet die kirchliche Gemeinſchaft, das Symbol der Kirche, welches, analog den Geſetzen des Staats, dasjenige zuſammenfaßt, worin die verſchiedenen Individuen übereinſtimmen. In die Kirche wie in den Staat muß daher Jeder von Gewiſſens wegen eintreten, und an das Symbol und die geltenden Geſetze hat Jeder anzuknüpfen, deſſen Ueberzeugung eine andere iſt, um ſich mit den Uebrigen zu verſtändigen. Aber die Symbole und Geſetze ſind keineswegs unveränderlich. Die beſtehende Kirche und der beſtehende Staat ſind vielmehr nur eine Nothkirche, ein Nothſtaat, und müſſen erſt zur Vernunftkirche und zum Vernunftſtaate übergeführt werden. Für die Vernunft aber, d. h. für die Ichheit (Intelligenz), ſofern ſie weſentlich praktiſch, Wille (abſolute Selbſtthätigkeit) iſt, iſt das Höchſte eben nur der Endzweck des praktiſchen Geiſtes. Dieſer fordert nicht bloß, daß es, weil ich handeln ſoll, auch einen Stoff für mein Handeln, d. h. eine reelle Welt gebe, ſondern auch, daß dieſe Welt ſo beſchaffen und eingerichtet, die Begebenheiten in ihr ſo beſtimmt und geordnet ſeyen, daß durch jede pflichtmäßige Willensbeſtimmung des Einzelnen die Verwirklichung des allgemeinen Vernunftzwecks gefördert werde und Pflichterfüllung ſelig mache. Dieſes die Welt und alle Begebenheiten in ihr beſtimmende und ordnende Prinzip, »dieſe (aktive) moraliſche Weltordnung« iſt der alleinige Gott, der Weltſchöpfer, weil Schöpfer des Materials unſerer Pflicht, der ewige Wille, der durch die mannigfaltigen endlichen Willen (Perſonen) hindurch ſich vollzieht, ſie in Einklang bringt ꝛc. Sich auf dieſe Ordnung ſtützen iſt die alleinige (vernünftige) Religion; das Beharren und Feſthalten an dem erſt zu realiſirenden Endzweck, ohne an der Möglichkeit ſeiner Verwirklichung zu zweifeln, der wahre Glaube, der ſonach auf den Willen ſich baſirt u. ſ. w.

In der ſogenannten zweiten Geſtalt von Fichte's Philoſophie, zu welcher »die Beſtimmung des Menſchen« den Uebergang bildet und welche in der »Anweiſung zum ſeligen Leben« und beſonders in den nachgelaſſenen Schriften ausgeführt erſcheint, tritt eine etwas

Digitized by Google

veränderte Auffassung vom Wesen Gottes hervor. Fichte beginnt zwar auch hier überall mit einer Erörterung des Wissens als des »absoluten Faktums«, als der »Voraussetzung«, ohne die es keine Einsicht, keine Verständigung, keine Deduktion geben könne, und sucht nach wie vor zu zeigen, daß die sogenannten Dinge nur unsere Anschauungen und Vorstellungen oder, wie er sich jetzt ausdrückt, nur von dem Wissen nach bestimmten immanenten Gesetzen »hingeschaute Bilder« seyen. Aber er sucht dann weiter darzuthun, daß das Wissen, sofern es nicht bloß ist, sondern auch sich selbst erscheint, sich nothwendig als ein zwar in sich lebendiges Bilden, eben damit aber doch nur als ein Bildwesen überhaupt faßt und versteht, und als solches auf ein Seyn, ein in ihm Abgebildetes zurückweist. Wie das Wissen diese sich selbst erscheinende und sich als Erscheinung verstehende Erscheinung des absoluten Seyns seyn könne, und wie es damit in mannigfaltige Formen seiner selbst, als Anschauung und Begriff, Raum und Zeit, Ich und Nicht-Ich ꝛc. sich unterscheide, hat die eigentliche Wissenschaftslehre nachzuweisen: denn sie ist eben nichts anderes als dieses sich selbst begreifende Wissen, und im Begriffe des Wissens liegt an sich nichts weiter, als daß es sich selbst begreife als die Form, in der das Absolute erscheint. Letzteres ist damit noch keineswegs bestimmt. Denn das absolute Seyn ist ein inhaltsleerer Begriff, und das Wissen, sofern es nur sich selbst erscheint und als Erscheinung sich faßt, also nur Erscheinung der Erscheinung ist, steht im Gegensatz gegen die Erscheinung des Absoluten. Als was daher das Absolute erscheine, der Inhalt oder die qualitative Bestimmtheit desselben, liegt nicht im Begriffe der bloßen Sich-Erscheinung des Wissens, sondern hängt lediglich vom Absoluten selbst ab, kann also auch in der Begriffsentwickelung der Wissenschaftslehre nicht mit construirt werden. Dieses Was kann daher nur erlebt werden, oder wie Fichte sich auch ausdrückt, die Aeußerung des Absoluten, das unmittelbare Erscheinen desselben, das nur in der Bildform erfolgen kann, muß Jeder an seiner eigenen Person erwarten, um zur Erkenntniß der Wahrheit zu gelangen. Dieses Erleben ist ein unmittelbares Sicheinfinden des Inhalts: Jedem, der wahrhaft lebt, jedem reinen sittlichen Bewußtseyn, das als solches nur in und aus Gott lebt, stellt sich der Inhalt von selber; er wird ihm gegeben in und kraft der Aeußerung des absoluten Lebens. Es kommt daher nur darauf an, ihn auch als das zu verstehen, was er in Wahrheit ist, als Aeußerung des absolnten Lebens in der Form des Bildes u. s. w.

Mit dieser Wendung lenkt Fichte in die pantheistische Richtung ein, welche Schelling vom Fichte'schen Idealismus (vom Begriff des Wissens) aus anbahnte und Hegel zur Herrschaft brachte. —

(Die besten Darstellungen des Kantischen, Jacobi'schen, Fries'schen und Fichte'schen Systems finden sich in K. Rosenkranz, Geschichte der Kantischen Philosophie, Lpz. 1840; H. Fricker, Die Philos. des Fr. H. Jacobi, Augsb. 1854; J. H. Fichte, Karakteristik d. neueren Philosophie, 2. Aufl. Sulzb. 1841; H. M. Chalybäus, Histor. Entwickelung der spekulativen Philos. von Kant bis Hegel, 4. Aufl. Lpz. 1848; J. E. Erdmann, Die Entwickelung der deutschen Spekulation seit Kant, 1. Thl. Lpz. 1848; E. Reinhold, Geschichte der Philosophie ꝛc., 4. Aufl., Bd. III., Jena 1854.)

H. Ulrici.

Kanut d. Gr., s. Dänemark.

Kanzel, der Name für den zum Vortrag der Predigt bestimmten Ort im Kirchengebäude, wofür Luther und die evangelischen Kirchenordnungen lieber die deutsche Bezeichnung »Predigtstuhl« gebrauchen. So lange in der alten Kirche der Bischof allein predigte, that er dies von seinem am Ende des Chores befindlichen Sitz oder nach Umständen auch von dem faldistolium (fauteuil) aus, das weiter nach vorn gerückt werden konnte. (Vgl. Fr. v. Quast, über Form, Einrichtung und Ausschmückung der ältesten Kirchen, S. 34. 35.) Noch von Chrysostomus und Augustin (vgl. Augusti, Denkwürd. XI. S. 391) wird es als etwas sonst Ungewöhnliches berichtet, daß sie vom Ambo aus (s. d. Art.) predigten, was aber wohl im Zusammenhange zu denken ist mit der Bedeutung, die in

Digitized by Google

jener Epoche die Predigt auch im Volksleben gewann und Massen von Zuhörern herbeizog. In großen Kirchen mochte wohl auch der Ambo noch zu entfernt, zu wenig im Mittelpunkte seyn, daher (wie Augusti a. a. O. unterscheidet) noch ein besonderer suggestus an dem Gitterwerk aufgeführt wurde, das den Chor vom Schiff der Kirche trennte; in kleineren stand der Ambo dem Gitterwerk selbst schon nahe; dies Gitter aber, cancelli, war es nun, dessen Name bleibend auf den Predigtstuhl übertragen wurde. War derselbe vom äußersten Punkte der Kirche immer mehr der Mitte entgegengerückt, so trat er vollends in diese ein, als man die Kanzel in größern, mehrschiffigen Kirchen an einen der Pfeiler, in kleineren an eine der Langseiten setzte. Diese Ortsveränderung hängt abermals mit einer Epoche in der Geschichte der Predigt zusammen; sie tritt nämlich im 13. Jahrhundert ein und datirt sich von den Bettelorden. (Vgl. Kreuser, der christl. Kirchenbau, I. S. 96.) Diesen Mönchen wurden auch im Freien Rednerbühnen errichtet, die Kanzel gleichsam ebenso mobil und populär gemacht, wie die Predigt; daher sind viele Kanzeln erst spätern Ursprungs als die Kirchen. Alsbald übrigens bemächtigte sich der Geist des germanischen Kirchenbau's auch dieses Bautheiles; besonders die Schalldeckel wurden als Baldachine sorgfältig architektonisch behandelt; die Felder der Brüstung, in welchen die Figuren der 4 Evangelisten, außer diesen auch öfters die größten Kirchenväter Platz fanden, — die Säule, worauf die Kanzel ruht und an deren Stelle öfters eine menschliche Figur, ein Ritter, selbst ein Apostel, z. B. Jakobus als Pilgerapostel tritt, — ferner die Treppe und das Geländer, so wie die Taube am Innern des Schalldeckels als Symbol des über dem Prediger schwebenden hl. Geistes — all das bot der künstlerischen Conception weiten Spielraum. Nicht minder hat sich der spätere Ungeschmack, namentlich die ganze Häßlichkeit des Zopfstyls an den Kanzeln dokumentirt. In neuester Zeit ist man, um die architektonischen Verhältnisse nicht durch das Anheften einer Kanzel an einen Pfeiler zu stören, darauf gerathen, sie beweglich zu machen, so daß sie auf Eisenschienen hervorgeschoben und nach jedesmaligem Gebrauche wieder entfernt werden kann (so in der Münchner Basilika zum hl. Bonifacius); wie dies aber an sich nicht schön ist, so hätte die Consequenz des Styls vielmehr die Errichtung eines Ambo an einem Lettner gefordert. — Gerne hat man, als überhaupt noch Gräber in den Kirchen angelegt wurden, einem ausgezeichneten Prediger seine Grabstätte unter der Kanzel angewiesen (Gailer von Kaisersberg im Straßburger Münster; Brenz in der Stuttgarter Stiftskirche; auch Luthers Grab kann hier angeführt werden). — Wo sich Kanzeln an der Außenseite einer Kirche finden (wie in Creglingen), sind sie nicht sowohl zu Anreden an das Volk, als zur Vorzeigung von Reliquien bestimmt gewesen. (Vgl. außer den erwähnten Werken auch Otte, Handb. der kirchl. Kunstarchäologie, 3. Aufl. S. 38 f.) Palmer.

Kanzlei, päbstliche, s. Curie, römische.

Kapelle. Als man unter Constantin größere und kunstreiche Pfarrkirchen zum Gebrauche der ganzen Gemeinde (Basiliken) zu errichten anfing, entstand auch das Bedürfniß kleinerer Gotteshäuser, in welchen dann Diakonen oder niedere Kleriker den Dienst versahen. Sie sollten der Privaterbauung dienen und enthielten in ihrem Innern nichts als den einfachen Altar. Das dritte Concil zu Braga 572 verbot selbst die Feier des Meßopfers in ihnen in Ausnahmefällen. Es waren einfache Bethäuser, Oratorien. Der Name Kapelle kommt erst seit dem 7. oder 8. Jahrhundert vor. Weil die hölzerne Bedeckung, welche über die oft im Freien aufgebauten Altäre gestellt wurde, cappa hieß, sollen eben diese Betkirchlein, die im Grunde nur eine Ueberdachung des einfachen Altars waren, capellae genannt worden seyn. Eine andere Ableitung des Namens trifft besser mit der Zeit des ersten Vorkommens desselben zusammen. Eines der größten Heiligthümer, welches die fränkischen Könige besaßen, war die cappa, die rauhe Mantelkapuze des heil. Martin von Tours, welche wegen ihrer Kleinheit cappella hieß. Das Gotteshaus, wo dieses Nationalpalladium am fränkischen Hofe aufbewahrt wurde, bekam denselben Namen capella. Besondere, als königliche Geistliche angestellte, Kapellane mußten sie an diesem heil. Orte hüten und im Krieg und Frieden über-

Digitized by Google

allhin den Königen nachtragen. Davon nun der Name Kapelle zunächſt für die fürſtlichen Privatkirchen, und dann für alle kleinere Gotteshäuſer, die nicht ſelber Pfarrkirchen ſind. Was die königlichen oder Hofkapellen betrifft, ſo war der König und ſein Hof von Conſtantin's Zeit her von der gewöhnlichen Biſchofs- und Pfarrgewalt eximirt und „die königliche Hofkapelle“ hatte durch ſolche Freiheiten großen Einfluß. Eben Conſtantin ſelbſt war der erſte, welcher auch pontifex maximus der, an die Stelle der alten römiſchen Staatsreligion getretenen Staatskirche ſeyn und ſeine Privatkirche im Palaſte haben wollte. Ihm nach erbauten ſich die byzantiniſchen Kaiſer, die Frankenkönige, Karl der Große, die ſächſiſchen, die hohenſtaufiſchen Kaiſer in ihren Reſidenzen und Pfalzen beſondere Schloßkapellen. Auch die Markuskirche in Venedig iſt im Grunde die Palaſtkapelle des Dogen. Die ſixtiniſche Kapelle zu Rom iſt die Privatkapelle des Herrſchers auf Petri Stuhl. Roger II. von Sicilien baute ſich als König zu Palermo eine Kapelle zum Mittelpunkt ſeiner vom Pabſte unabhängigen geiſtlichen Herrſchaft über das Land. Ebenſo war die Schloßkapelle des Haupthauſes des deutſchen Ordens zu Marienburg in Preußen Ort und Zeichen der Selbſtändigkeit dieſer geiſtlichen Herren. — In Frankreich erbaute Ludwig der Heilige (1248) die Sainte Chapelle zu Paris für die von Conſtantinopel erkaufte Dornenkrone Chriſti als den Mittelpunkt des Reiches und zugleich den Gipfelpunkt der franzöſiſch-gothiſchen Baukunſt. Die von Friedrich dem Weiſen und Johann dem Beſtändigen für die allenthalben aufgekauften 1005 Reliquien erbaute Schloßkirche zu Wittenberg, an welcher Luther ſeine Theſen anſchlug, war auch eine ſolche fürſtliche Hofkapelle. Wie die Großen, ſo wollten auch die kleineren Dynaſten ihre Stammſchlöſſer durch eine Kapelle heiligen. In den Burgen wurden der Raumerſparniß wegen gerne Doppelkapellen angelegt, wo dann die Herrſchaften aus ihren Gemächern geradenweges oben in den Hauptraum eintreten konnten, während die Dienerſchaft vom Hofe aus in das untere Geſchoß ging. In der Zwiſchendecke befand ſich eine vergitterte Oeffnung, durch welche hindurch man beiderſeits die Meſſe hören konnte, mochte „der Kapellan“ ſie am obern oder untern Altare leſen. Unter den in neuerer Zeit wieder aufgefundenen Doppelkapellen iſt eine der älteſten die St. Gotthartskapelle, welche Erzbiſchof Adalbert I. von Mainz ſich 1136 als geiſtlicher Fürſt neben ſeinem Palaſte und neben dem Dome zu ſeiner Privatkapelle erbauen ließ. — Wie die Höfe ſo erwarben ſich die Klöſter für ihre beſondern Kapellen nach und nach mehr Rechte und Privilegien zur Abhaltung des Gottesdienſtes und Spendung der Sakramente. Auch ſonſt konnten und können einzelne reiche und vornehme Familien, Gilden u. ſ. w. täglichen Gottesdienſt in ihrer Hauskapelle mit kirchlicher Erlaubniß von eigenen Kapellanen halten laſſen. — Die Gemeindekapellen, wie alle katholiſchen Gotteshäuſer einem Heiligen geweiht (capellae villicae in Dörfern und Weilern) haben entweder einen regelmäßigen Gottesdienſt durch einen bei der Kapelle reſidirenden Prieſter (Vicar oder Rector) oder durch einen von der Pfarrkirche dazu entſendeten Geiſtlichen, oder ſie dienen nur bei Prozeſſionen, Patrocinien u. ſ. w. dem öffentlichen Cultus. Die Sakramente und das Begräbniß gehören zur Pfarrkirche, weßwegen in der Regel kein Taufſtein und Kirchhof bei Kapellen iſt. An gewöhnlichen Sonn- und Feſttagen iſt der Kapelle die Meſſe geſtattet, an den höchſten Feſttagen muß der Kapellan aber an den Pfarrkirchen fungiren, damit der Verband der Pfarrkinder mit der Pfarrkirche nicht zu ſehr geſtört oder gelockert werde. Auch muß zur öſterlichen Communion in die Pfarrkirche gegangen werden. Die Feldkapellen für das Militär vertreten aber völlig die Stelle der Pfarrkirchen und die biſchöflichen Hauskapellen unterliegen der freien Beſtimmung des Biſchofs. — Ueber die alten Taufkapellen ſiehe unter Baptiſterien.

Außer dieſen für ſich ſtehenden Kapellen gibt es auch ſolche, welche mit einer Hauptkirche baulich verbunden, und neben, in und unter derſelben gelegen ſind. Letztere, die Gruftkapellen, ſ. unter Krypten. In der gothiſchen Baukunſt wurde namentlich der Chorumgang gerne mit einem Kapellenkranze umgeben. Die franzöſiſchen Kathe-

Digitized by Google

dralen gingen mit dieſer Anlage voran. Zuerſt waren ſie wie der Chorſchluß im Halbkreiſe, ſpäter polygoniſch geſtaltet. In Deutſchland folgte vornehmlich der polygoniſch geſchloſſene Chor des Domes zu Magdeburg dieſem Vorbilde. Im ſpätgothiſchen Style, als man die Strebepfeiler nicht mehr nach außen, ſondern nach dem innern Raume des Gotteshauſes vorſpringen ließ, bildeten ſich hier von ſelbſt Kapellenreihen zu Seiten der Nebenſchiffe (und des Chorumgangs wie in Schwäbiſch-Gmünd und Hall). Die moderne, von Italien aus verbreitete Kirchenbaukunſt liebte ebenfalls dieſe Reihen von Nebenſchifffkapellen, die gewöhnlich ihren eigenen Altar und Heiligen haben.

Kapelle heißt auch die geſammte für ein feierliches Hochamt beſtimmte geiſtliche Kleidung für Prieſter und Miniſtranten, ſofern dieſe Gewänder aus demſelben Stoffe, von derſelben Farbe und nach derſelben Form angefertigt, ein Ganzes bilden. Größere Kirchen mit hinreichendem Cultusperſonal haben ſo viel derartige Kapellen, als die Liturgie für die verſchiedenen Feſte Farben vorſchreibt (weiß, roth, violett, grün, ſchwarz).

Kapelle heißt endlich das geſammte Perſonal von Sängern und Muſikern zur Aufführung der Kirchenmuſik an Kathedralkirchen. Bekannt iſt die päbſtliche Hofkapelle, an welcher erſt in neuerer Zeit nicht mehr Kaſtraten ſingen. — (Vgl. Otte, Kunſtarchäologie; Kugler, Kunſtgeſchichte; F. v. Quaſt, über Schloßkapellen als Ausdruck des Einfluſſes der weltlichen Macht auf die geiſtliche. Berlin 1852; Aſchbach, Kirchenlexikon.) Heinrich Merz.

Kapernaum (*Καπερναουμ* und vielleicht beſſer *Καφαρναουμ*) eine zu Jeſu Zeit nicht unbedeutende emporblühende Stadt (Matth. 11, 23.), hart am See Genezareth (Joh. 6, 17.) zu Galiläa gehörig (Luk. 4, 31.), auf der Grenze der Stämme Naphthali und Sebulon (Matth. 4, 13.), mit einer Synagoge (Gemeindehaus), wo Jeſus öfters lehrte (Joh. 6, 59. Mark. 1, 21.). Dieſe Stadt wird weder im Alten Teſtament, noch in den Apokryphen erwähnt, weßhalb anzunehmen iſt, daß ſie erſt im letzten Jahrhundert vor Chriſtus gebaut wurde. Sie ſcheint aus kleinen Anfängen entſtanden zu ſeyn, was ſchon ihr Name כְּפַר נָחוּם, Nahums Dorf, anzeigt, wie ſie denn auch Joſephus (de vita §. 72.) noch als Dorf (*κώμην κεφαρνωμιεν λεγομένην*) aufführt. Eine galiläiſche Quelle gleiches Namens kommt bei ihm bell. jud. 3, 10, 8. vor. Eine ſolche Ain et Tin genannt, fand Robinſon bei dem heutigen Khan Minyeh am See Genezareth (Rob. 3, 541—546), und glaubt dort das alte Kapernaum wieder gefunden zu haben. Weiter nördlich von derſelben aber finden ſich Ruinen von Tell Hum, was wohl nur Abkürzung von Nahum iſt, und hier glauben Andere (Winer) die Stätte der Wirkſamkeit Jeſu ſuchen zu müſſen. Wie dem auch ſey, ſo hatte der Ort ohne Zweifel von einem Manne, Namens Nahum, ſeinen Namen, wobei man übrigens nicht an den Propheten Nahum zu denken braucht. Da der Ort nicht weit vom Einfluß des Jordans in den See auf der Handelsſtraße lag, die von Damaskus nach dem mittelländiſchen Meere führte (Ritter, Erdk. 2, 390), ſo begreift ſich wohl, warum Jeſus dieſelbe zum beſonderen Schauplatz ſeiner Wirkſamkeit erwählte, von Nazareth dahin zog, Matth. 4, 13., und ſo häufig daſelbſt verweilte, daß ſie geradezu ſeine Stadt genannt wird (Matth. 9, 1.). Dort bewohnte er mit ſeiner Mutter und ihrer Familie ein Haus, Mark. 2, 2., das ohne Zweifel daſſelbe war mit dem, welches Petrus und Andreas angehörte, Mark. 1, 29. Matth. 17, 24 f. Hier war wegen des großen Verkehrs an einer von Land- und Waſſerſtraßen durchzogenen Stelle der geeignetſte Ort für die Wirkſamkeit Jeſu, hier war die Zollſtätte, an welcher der Herr den Matthäus berief, von hier aus konnte der Same ſeines Wortes weithin verbreitet werden. Es gehört alſo gewiß zu der Weisheit Jeſu, daß er dieſen Ort zum Mittelpunkt ſeiner Wirkſamkeit erwählte, wenn er auch bei den unmittelbaren Einwohnern dieſer Stadt nicht die erwünſchte Aufnahme fand, und ſich genöthigt ſah, ihr das Gericht Gottes zu verkündigen. Baihinger.

Kaphtor, כַּפְתּוֹר, Stammland der Philiſtäer, von wo aus ſie zunächſt die Gegend um Gaza den Avväern abnahmen und von da aus ſich weiter an der paläſtinen-

Digitized by Google

ſiſchen Küſte ausbreiteten, 5 Moſ. 2, 23. Jerem. 47, 4. Amos 9, 7. Nach Jerem. a. a. O. iſt es eine Inſel oder wenigſtens ein Küſtenland (אִי). Wenn 1 Moſ. 10, 14. nicht die Caphtorim, ſondern die Casluchim als Stammväter der Philiſtäer genannt und jene nach dieſen ausdrücklich aufgeführt werden, ſo liegt entweder eine andere Tradition zu Grunde, oder ein Textfehler, indem die Worte »von wo aus zogen die Philiſtäer« in Uebereinſtimmung mit den übrigen Stellen hinter »und die Caphtorim« geſtellt werden müſſen. Doch müßte dieſer Fehler als ſehr alt angenommen werden, da ſchon 1 Chron. 1, 12. und alle alten Verſionen dieſelbe Stellung der Worte haben. In der Deutung des Namens haben ſich, abgeſehen von einigen kaum der Erwähnung werthen Einfällen (vgl. *Simonis*, Onomast. p. 441, auch bei *Michael.* Spicileg. I. p. 296), hauptſächlich folgende vier Anſichten geltend gemacht: 1) Kappadocien geben mit ſeltener Uebereinſtimmung die alten Ueberſetzungen (vgl. *Bochart*, Phaleg. lib. IV. cap. 32. und *Michael.* Spicileg. I. p. 297 sqq. und ihnen folgen Bochart a. a. O., Geſenius Thesaur. s. v. p. 709. Köſter, Erläuterungen S. 157). Die Alten ſcheinen aber nur nach der Namenähnlichkeit gerathen zu haben; dieſe verſchwindet aber ganz, nachdem der alte Name Kappadociens aus den perſiſchen Keilſchriften als Katpatuk oder Katpatuka (Laſſen, Altperſ. Keilſchrift S. 88. *Rawlinson*, in Journ. of the Roy. Asiat. Soc. Vol. XI. Part. I. p. 95 sq.) bekannt geworden iſt. In der Appellativbedeutung von כַּפְתּוֹר als Granatapfel, welche mit der von Σίδη, einer Stadt Pamphyliens übereinſtimmt, fand Bochart eine Stütze für ſeine Deutung, ſo wie neuerlich Röth (Geſchichte d. abendl. Philoſ. I. Noten, S. 12) eben dieſe äoliſche Kolonie Side in Pamphylien für das hebr. Kaphtor erklärt und die Philiſtäer von Aegypten aus an die Südküſte Kleinaſiens gewandert und von da an die Küſte Paläſtina's neben Aegypten zurückgekehrt ſeyn läßt. Nur Schade, daß die angenommene Appellativbedeutung eine unbegründete und ganz willkürliche iſt, vergl. Stark, Gaza I. S. 105. — 2) Für Cypern erklärten ſich Calmet in der erſten Ausgabe ſeines Commentars zur Geneſis, *Michael.*, Spicil. I. p. 302 sqq. Suppl. p. 1338, neuerlich vermuthungsweiſe Höck, Kreta I. S. 368 und Redslob, altteſtamentl. Namen S. 15, nach welchem כַּפְתּוֹר Name eines Hafenplatzes an der ſüdweſtlichen Seite der Inſel, כִּתִּים an der Südoſtſeite geweſen ſeyn mag, von welchen beiden die ganze Inſel dann den Namen bei den Hebräern erhielt. Allerdings ſtimmt der Name כַּפְתּוֹר ganz gut zu Κύπρος, aber da כִּתִּים der ſonſt gewöhnliche und bekannte Name für Cypern iſt, ſo iſt es bedenklich, Kaphtor daneben zu ſtatuiren und dieſen Gebrauch aus der geographiſchen Unwiſſenheit der Hebräer, die ſchwerlich ſo weit ausgedehnt werden kann, zu erklären. — 3) Kreta, zuerſt von *Lakemacher*, observ. phil. II, 11 sqq. und *Calmet*, dissert. sur l'origine et les divinités des Philistins in: Disquiss. bibl. III, 25 sqq., deutſch von Mosheim, IV, 1 ff. in Vorſchlag gebracht, fand ſo vielen Beifall, daß die meiſten Neuern ſich dazu bekennen, wie Geſenius in Lexik., Roſenmüller, bibl. Alterthumsk. II, 2, 363. III, 385, v. Bohlen, Geneſis S. 133, Tuch, Geneſ. S. 243, Movers, Phönizier I. S. 28 f., Müller in: Theol. Studien u. Kritiken, Jahrg. 1843, S. 946, v. Lengerke, Kenaan I. S. 194, Bertheau, zur Geſch. der Iſraeliten S. 187 ff., Ewald, Geſch. des Volkes Iſrael I. S. 292 (330. Ausg. 2.), Knobel, Völkertafel S. 294 u. A. Der wichtigſte Grund dafür iſt, daß ſo wie 5 Moſ. 2, 23. die Philiſtäer Caphtorim heißen, ſie 1 Sam. 30, 14. vgl. 16. Heſek. 25, 16. Zephanj. 2, 5. כְּרֵתִים, Kreter genannt werden. Ferner gehören hierher die Stellen, wo הַכְּרֵתִי וְהַפְּלֵתִי, »Kreter und Philiſter« als Leibwache Davids aufgeführt werden (ſ. d. Art. Krethi und Plethi), wozu dann noch einzelne Nachrichten der klaſſiſchen Schriftſteller kommen, welche, ſo dunkel und verworren ſie ſind, doch die uralte Kenntniß einer Verbindung der Kreter mit den Philiſtäern hindurchſchimmern laſſen. Starke Zweifel gegen dieſe Anſicht, hergenommen von der Unwahrſcheinlichkeit, daß die Phönizier eine Siedelung der ſeefahrenden Kreter in ſo naher Nachbarſchaft geduldet haben würden, ſpricht Höck aus, Kreta I. S. 367; Quatremère in einer Anzeige des Hitzig'ſchen Buches

Digitized by Google

über die Philiſter (in: Journal des Sav. 1846, p. 265) erklärt ſie für eine reine Hypotheſe. — 4) Die Küſte des ägyptiſchen Delta hält Stark, Gaza S. 76, für Kaphtor, in Verbindung mit ſeiner Anſicht, daß die Philiſter ihren Urſprung in den ägyptiſchen Hykſos haben (S. 88). Nach Aegypten hatten ſchon Saadia, der Kaphtor durch Dimjât, d. i. das heutige Damiette, überſetzt, und *Heine*, Observv. sacr. II, 6. 10. wie *Cellar.*, notit. orbis ant. III, 13, 212. ed. Schwartz II. p. 504, die es in einer Nilinſel des Delta finden, gewieſen. Ebenſo Quatremère a. a. O. S. 266, der es an die Nordküſte Afrika's, weſtlich von Aegypten, ſetzt als einen Theil des Königreichs Marokko. Iſt die Stark'ſche Annahme der Identität der Philiſtäer und der Hykſos ſicher, ſo wird ſich auch gegen ſeine Deutung des Kaphtor wenig einwenden laſſen; es kommt hierbei lediglich auf die Anſicht über den Urſprung der Philiſtäer an, weßhalb wir auf dieſen Artikel verweiſen. Arnold.

Kapitel, ſ. Capitel.

Kaplan, Kapellan, ſ. Caplan.

Kappadocien war die öſtlichſte Provinz Kleinaſiens, hatte aber zu verſchiedenen Zeiten verſchiedene Ausdehnung. In der Zeit der Meder und Perſer, unter deren Oberherrſchaft, wenn gleich mit eigenen Fürſten, wir das Land zuerſt finden, grenzte es im Oſten an Kleinarmenien, im Norden an's ſchwarze Meer, im Weſten an Paphlagonien, gegen welches der Fluß Halys die Grenze bildete (Strabo p. 540 sq.), und an Großphrygien, im Süden an Lykaonien und den Taurus, welcher es von Cilicien trennte, vgl. Herod. 1, 72, 76; Strabo p. 533 sqq. 568; Ptol. 5, 6. Nach dem Tode Alexanders des Gr. fiel dieſe Landſchaft, deren Ausdehnung Strabo S. 539 auf 1800 Stadien in der Breite und 3000 Stadien Länge ſchätzt, an Eumenes (Plut. Eumen. cap. 3.; Justin. 13, 4; Curt. 10, 10.), allein ſchon nach deſſen Tode gelang es einem Sohne des von Perdikkas bei Eroberung des Landes gekreuzigten Königes, dem Ariarathes III., mit Hülfe des armeniſchen Königs Ardoates ſein väterliches Reich wieder zu erobern, und von da an finden wir die Könige Kappadociens vielfach in die ſyriſchen, kleinaſiatiſchen und römiſchen Streitigkeiten verflochten, was aber nicht hieher gehört. Wie ſchon unter den Perſern das Land in zwei Satrapien getheilt geweſen ſeyn ſoll (Strabo S. 534), ſo wird ſpäter wirklich ein doppeltes Kappadocien genannt, das eine Capp. ad Pontum, welches dann das Königreich Pontus bildete, das andere Capp. ad Taurum oder Capp. major. Dieſes letztere, Kappadocien im engern Sinne, wovon wir hier handeln, war in zehn Satrapien getheilt, welche die Römer mit einer eilften vermehrten, die ſonſt zu Cilicien gehört hatte (Justin. 37, 1; Strab. p. 553). Die Kappadocier, welche noch im Jahre 92 a. C. die ihnen von den Römern angebotene und proklamirte Freiheit verſchmähten (Justin. 38, 2; Strab. p. 540), blieben fortwährend unter einheimiſchen Fürſten, bis die Römer für gut fanden, auch dieſes Land ihrem Staat einzuverleiben; der letzte König von Kappadocien war Archelaus, von Antonius im Jahre 34 a. C. eingeſetzt, auch von Auguſtus durch Schenkung Kleinarmeniens und der ciliciſchen Seeküſte begünſtigt (Dio 49, 32; Strab. p. 534), von Tiberius aber, dem er wegen früherer Vernachläſſigung verhaßt war, nach Rom gelockt, wo er den Tod fand, worauf das Land im Jahre 17 p. C. zur römiſchen Provinz gemacht und einem Legaten (unter Veſpaſian einem Conſularen, Suet. Vesp. c. 8.) unterſtellt wurde, ſ. Tacit. Ann. 2, 42. 56; Dio Cass. 57, 17. Unter Trajan oder Hadrian wurden etliche Striche Landes von Kappadocien zu Armenien geſchlagen, dagegen Pontus wieder mit jenen vereinigt (daher Pont. Cappadocius), doch ſind ſpäter beide Landestheile wiederum getrennt, ja ſeit Valens iſt das eigentliche Kappadocien in zwei Provinzen (eine prima et secunda) geſchieden, deren jede anfangs unter einem Präſes ſtand, wogegen ſeit Theodoſius II. Capp. prima, das nördliche Kappadocien, von einem Consularis verwaltet wurde, und Juſtinian gar noch ein drittes Kappadocien aus den weſtlichen Theilen bildete, ſ. *Novell. Justin.* XXX.; *Wesseling* zu Hierokl. p. 698 et prolegom. p. 624 sq.

Die Kappadocier (Strab. p. 511), die zwar für tapfer (Justin. 13, 6.), aber auch

Digitized by Google

treulos galten, wurden von den Griechen nach der Angabe des Herod. 1, 72; 5, 49. „Syrer“ genannt oder später, zum Unterſchiede von den eigentlichen Syrern, *Λευκόσυροι* (Str. p. 544, 737; Plin. H. N. 6, 3; Eustath. ad Dion. Perieg. 772, 970), wohl nur in dem allgemeinen Sinne, wie die Hellenen alles „Syrer“ nannten, was von Babylonien an bis zum iſſiſchen Meerbuſen wohnte (vgl. *Reland*, Palaest. p. 16), ohne daß in dieſer Beziehung ein ethnographiſches Datum über die Abſtammung dieſes Volkes gegeben wäre. Mögen auch aſſyriſche Colonien bis in den Pontus hinein angelegt worden ſeyn (vgl. O. Blau in der Zeitſchr. d. deutſch-morgenl. Geſellſch. Bd. IX. S. 90 f.), ſo beweist doch die Sprache der Kappadocier hinlänglich (vgl. Strab. p. 552 sq.), daß ſie nicht ſemitiſcher, ſondern indo-germaniſcher, namentlich iraniſcher Herkunft waren (vgl. die Wortſammlungen bei Jablonsky, „de lingua Lycaon. ad Act. 14.“ (1714) in deſſen opusc. ed. te Water col. III, 3 sqq. und ganz beſonders Laſſen, „über die alten kleinaſiatiſchen Sprachen“ in d. Zeitſchr. d. deutſch-morgenl. Geſellſch. (1856) X. S. 364 ff., beſ. 376 f.). Wie ſchon Herod. 7, 72. bemerkt, die Perſer nannten dieſe „Syrer“ *Καππάδοκες*, ſo iſt wirklich dieſer einheimiſche Name des Volkes in den altperſiſchen Keilinſchriften in der Form Katapatuka geleſen worden (vgl. Laſſen, altperſ. Keilſchr. S. 88), und Benfey (Monatsnamen einiger alten Völker, Berlin 1836, S. 116 f.) erklärt ihn aus dem Zend Hraſpadakhja = Land der guten Pferde, wie denn Kappadocien in der That durch ſeine ſchönen leichten Pferde und wilden Eſel berühmt war (Strabo S. 525 u. A.). Auch die kappadociſchen Monatsnamen, wie die Namen der Städte Komana, Mazaka, des Gottes Asbamäus, der Könige Arjarathes, Arjavamnes, Arjobarzanes ſind offenbar aus demſelben indo-germaniſchen Sprachſtamme zu erklären.

In der Schrift wird 1 Makk. 15, 22. der kappadociſche König Arjarathes — es iſt der ſechste dieſes Namens gemeint — erwähnt, da ihm, wie andern benachbarten Fürſten, die Römer ihr Schutzbündniß mit dem Hoheprieſter Simon um's Jahr 139 v. Chr. zu ſeinem Verhalten kundthun ließen; ſeine fernern Schickſale, ſein Kampf wider Demetrius I. von Syrien, ſeine Verbindung mit Attalus von Pergamus, Ptolemäus Philometor von Aegypten und Alexander Balas, ſowie mit den Römern, und ſein Tod in einem Treffen von 130 v. Chr. gehören nicht hieher, ſ. Justin. 35, 1; 36, 3; 37, 1.; Winer's R.W.B. I. S. 85 (3. Aufl.); Kraft in Pauly's Realencykl. I. S. 741 f. und unſere theol. R.E. Bd. I. S. 215. Der letzte König von Kappadocien Archelaus kommt in der Geſchichte Herodes des Gr. vor, da ſeine Tochter Glaphyra mit Alexander, dem Sohne des Herodes und der Mariamne, vermählt war; aber auch Archelaus vermochte den Schwiegerſohn nicht wider den Argwohn des Vaters zu ſchützen, ſ. Joseph. Antt. XVI, 1, 2; 3, 2; 8, 6; 10, 1 et 6; Ewald, Geſch. Iſr. IV. S. 501 ff.; theol. R.E. Bd. VI. S. 13.

Zur Zeit des N. T. wohnten in Kappadocien auch Juden, Apoſtelgeſch. 2, 9., und daher finden ſich frühe ſchon auch chriſtliche Gemeinden daſelbſt, 1 Petr. 1, 1. Dieſe zeichneten ſich in ſpätern Jahrhunderten aus durch treues Feſthalten an der reinen Lehre (Gregor. Naz. or. 20.); drei große Kirchenlehrer ſind aus dieſem Lande hervorgegangen: Gregor, Biſchof von Nazianz; deſſen Freund Baſilius der Gr., Biſchof von Cäſarea, der Hauptſtadt von Cappadocia prima, und deſſen Bruder Gregor, Biſchof von Nyſſa. Außer dieſen Städten ſind noch von Wichtigkeit: Tyana, Geburtsort des Apollonius und Hauptſtadt von Cappadocia secunda, Komana und Kukuſus, der Verbannungsort des frommen Chryſoſtomus.

Ueber die Geſchichte dieſes Landes vergl. Haakh in Pauly's Realencykl. Bd. I. S. 678 ff. 746 f.; über die Bodenbeſchaffenheit, Produkte u. ſ. w. Grotefend ebendaſ. Bd. II. S. 135 f. und Winer's R.W.B. u. d. W.; endlich verweiſen wir noch auf den Art. „Kaphtor“, unter welchem Namen die meiſten alten Verſionen, von Neuern namentlich Bochart und ſelbſt zum Theil noch Geſenius, nach unſerer Meinung mit Unrecht, Kappadocien haben verſtehen wollen; dahin ſcheint auch die Notiz des Philo zu

Digitized by Google

gehören, die in einem Fragment zu 1 Mos. 26, 28. (opp. t. II. p. 676 ed. Mangey) die Philister, Kenaniter und Kappadocier identificirt (*τοὺς Φιλισταίους .... οὓς ἡ θεῖα γραφὴ πότε μὲν Χαναναίους καλεῖ, πότε δὲ Καππάδοκας· ὕστερον δὲ Καππάδοκες μετῴκησαν*). Rüetschi.

Kappel, Schlacht bei, s. Schweizerische Reformation.

Karäer, auch Karaiten, Karaimen, Karaimiten genannt, im Hebr. קראים, ist der Name einer der ältesten und merkwürdigsten Sekten der jüdischen Synagoge. Was ihnen für die christliche Theologie Interesse verleiht, das ist theils das Prinzip ihrer Absonderung von der Majorität ihres Volkes, theils die Beziehung zu den Sadducäern und Pharisäern der evangelischen Geschichte, welche sie selbst und ihre Gegner, wiewohl in entgegengesetzter Weise, namhaft machen. Daß sie unter uns nur Wenigen bekannt sind, rührt her theils von der Entlegenheit ihrer Wohnsitze im südwestlichen Rußland, Galizien, der Türkei und Persien, theils von der strengen Scheidewand zwischen ihnen und unsern rabbinischen Juden, theils von dem völligen Schweigen unsrer neutestamentlichen Schriften über eine Sekte dieses Namens. Indessen zogen sie schon zu Ende des 17. Jahrh. die Aufmerksamkeit einzelner evangelischer Theologen auf sich, wie denn im Jahr 1690 Gustav Peringer von Lilienblatt (Prof. der hebr. Spr. in Upsala) im Auftrage seines Königs Karls XI. nach Polen reiste, um sie kennen zu lernen und Bücher und Manuskripte derselben aufzukaufen; und im J. 1698 Jakob Trigland (Prof. in Leyden) den Karäern in Polen brieflich vier Fragen vorlegte, deren erste gerade die Verwandtschaft der Karäer mit den Sadducäern und die Angriffe der Rabbinen auf das Alter ihrer Partei zum Gegenstand hat, die zweite die Identität eines Proselyten Ekilus oder Aquila mit dem Verfasser der aramäischen oder aber der griechischen Uebersetzung des Alten Testamentes, die dritte das karäische Buch Moreh Aaron, die vierte die Uebereinstimmung oder theilweisen Verschiedenheiten der h. Schriften der Karäer und der Rabbinen und die Zeit der Entstehung der Punkte und Lesarten (ob schon von Moses her zu datiren oder erst von Esra oder gar erst von den Massoreten?). Dieser Brief Triglands rief damals aus der Feder eines gelehrten Karäers Mardochai ben Nissan ein Buch hervor, welches zur Antwort darauf in 12 Abschnitten alles Wissenswürdige über ihre Abstammung, ihren Ritus, ihre Glaubenslehre ꝛc. enthielt, in Constantinopel zuerst aufgelegt ward in Folio, und wovon im J. 1714 J. C. Wolf nebst einer angehängten diatribe de secta Karäorum eine lateinische Uebersetzung unter dem Titel „Notitia Karäorum“ in 4. in Hamburg und Leipzig erscheinen ließ. Indessen war es zwei rabbinischen Israeliten vorbehalten, die Bekanntschaft mit dieser Religionspartei weiteren Kreisen zu vermitteln, dem verdienstvollen Geschichtschreiber der jüdischen Sekten und der Cabbalah, Peter Beer (Band 1. seiner Geschichte 1822) und dem umsichtigen und gelehrten Forscher Dr. J. M. Jost (in Bd. III. VI. VIII. u. IX. seiner Gesch. der Israeliten seit der Zeit der Makkabäer 1822—28. und in Bd. II. seiner Allg. Gesch. des israelit. Volkes 1832) in dessen Händen sich auch die neuesten polnischen und russischen Aktenstücke darüber befinden. Beide haben aus den Quellen geschöpft, aus dem Talmud (soweit er zur Prüfung über das fragliche Alter der Sekte dient), aus den besten Schriften der späteren Rabbinen und vor Allem aus den wichtigsten karäischen Schriften selbst. Von diesen karäischen Schriften, welche sammt und sonders entweder in arabischer Sprache oder doch in arabisirendem Hebräisch geschrieben sind, verdienen als die vornehmsten Quellen hier Erwähnung — die Geschichte der Karäer von Jephet Hallevi (um's Jahr 1140), welche Aben Esra oftmals citirt, die Darstellung der karäischen Lehre in Eschkol Hakkopher des Jehuda ben Eliah Hadassi Habel (Constantinopel zur Zeit des zweiten Kreuzzugs), das allgemein geschätzte grammatisch-linguistische Werk Wibchar des Aaron ben Joseph (Constant. J. 1990), der philosophische Commentar zur heil. Schrift, Cheter Thora und das Ez Chajim, beide von Aaron ben Eliah (Kahira J. 1350), der von den Karäern hochverehrte Adereth Eliahu des Eliah Beschizi (Constant. J. 1480), die Assarah Maamaroth seines Schwagers Caleb Aba mit der dieser Streitschrift gegen die

Digitized by Google

Rabbinen vorausgeschickten Geschichte der Karäer, der Matteh Elohim des Mose Beschizi (Constant. J. 1570, Urenkel des Elia Beschizi), endlich die zahlreichen Schriften des Simcha Isaak (Luzk in der Krimm J. 1757), besonders dessen Orach Zadikim (neu erschienen in Wien 1831 bei Anton Schmidt).

Das Wichtigste über diese Sekte ist Folgendes: Die Karäer sind die unermüdlichen Gegner der rabbinischen Tradition. Die Opposition gegen dieses sogenannte »mündliche Gesetz vom Berge Sinai« und damit gegen alle die von Jesus schon gerügten und im Laufe der Jahrhunderte immer noch sich anhäufenden »Aufsätze der Aeltesten« (Matth. 15, 2.), wie sie im Talmud vollständig gesammelt sind, ist das Prinzip ihrer Absonderung; nicht als ob sie alle und jede Tradition verwerfen würden: — jede Religionsgemeinschaft zollt den Aussprüchen ihrer hervorragenden Lehrer Ehrerbietung und gestattet ihnen zuweilen unwillkürlich sogar ungebührlichen Einfluß auf ihre Auslegung der heil. Schrift, und auch die Karäer haben sich davon nicht frei erhalten, wovon die durch Eliah Beschizi und Mose Beschizi veranlaßte, wegen des Lichteranzündens am Freitag Abend verursachte Differenz der morgenländischen und der abendländischen Karäer einen Beweis gibt; die Karäer fordern die Ihrigen sogar zu einem vorsichtigen Studium des Talmud und späterer rabbinischer Schriften auf; — aber sie läugnen die göttliche Auctorität der Tradition, sie erklären die Behauptung der Rabbinen von ihrem Ursprung auf Sinai und ihrer Fortpflanzung von Moses durch den Mund der Aeltesten und der Propheten bis herab zur großen Synagoge und zur Kette der talmudischen Rabbinen für eitel Mährlein, sie erkennen in dem geschriebenen Wort Gottes die einzige untrügliche Richtschnur in Sachen der Religion, sie vindiciren im Prinzip jedem ihrer Meister das Recht, die heil. Schrift ohne Rücksicht auf das Ansehen früherer Erklärer durch eigene Exegese zu beleuchten, und sie stellen den Spielereien und Willkürlichkeiten der Rabbinen mit den Aussprüchen der Schrift die Forderung entgegen, auf dem Wege grammatisch-linguistischer Forschung den buchstäblichen Sinn derselben zu erheben. Die Wirkung dieses Prinzips, welches sie als die Protestanten der jüdischen Synagoge erscheinen läßt, bleibt freilich hinter unsern Erwartungen sehr zurück, weil auch sie, wie die rabbinischen Juden, über dem Gesetz des Alten Testamentes die Weissagung vernachlässigen (obwohl sie nicht wie jene nur am achten Sabbath eine Paraschah aus den Propheten vorlesen, sondern jeden Sabbath zur Gesetzesparaschah auch einen passenden Abschnitt aus den Propheten auswählen), und so zum Gesetz des Geistes und der Freiheit im Neuen Bunde nicht hindurchdringen. Auch die Hochachtung, mit welcher sie von Jesus reden als von einem weisen, frommen, im Gesetz untadelhaften Manne, gründet sich wohl nur auf die gemeinschaftliche Opposition gegen den Pharisäismus ihrer Gegner und führt sie zu keiner Annäherung an das Christenthum. Sie schließen sich von den Christen wie den Muhammedanern und den rabbinischen Juden ab, und ihre Glaubensansichten sind ungemein dürftig*). Indessen dürfen wir doch die Wirkung ihrer ausschließlichen Berufung auf das geschriebene Wort auch nicht gar zu geringe anschlagen: Wer die »unerträglichen Lasten« (Luk. 11, 46.) kennt, womit die Pharisäer und ihre Erben, die talmudischen Rabbinen, die Menschen beladen, das ganze Leben mit jedem Schritt und Tritt in Bande geschlagen haben, wird schon das Zurückführen aller dieser Sabbath- Neumonden- Fasten-, -Reinigungs, -Gebets, -Speisen-

*) Sie bestehen aus folgenden zehn Punkten: 1) Alle Weltkörper, mit Allem, was sie enthalten, sind erschaffene Wesen; 2) der Schöpfer derselben ist unerschaffen; 3) dieser ist einzig ohne Gleichen; 4) er hat seinen Diener Moses gesendet; 5) und durch ihn ein vollkommenes Gesetz bekannt gemacht; 5) man soll die Sprache des Gesetzes und die Deutung derselben verstehen; 7) Gottes Geist waltete auch über den übrigen Propheten; 8) Gott wird am Tage des Gerichts die Todten erwecken; 9) Gott wird Jedem nach seinen Werken vergelten; 10) Gott hat sein Volk in der Gefangenschaft nicht verworfen, ob er es gleich züchtiget, daher muß man täglich sein Heil durch den Messias, den Sohn Davids, erwarten. — Dieses Glaubensbekenntniß legen sie bei jeder feierlichen Gelegenheit ab.

Digitized by Google

und anderer Vorschriften auf das Maß des geschriebenen Gesetzes nicht für Nichts achten. Ja, es scheint auch, als sey es diese gerade und von aller rabbinischen Gesetzesverdrehung freie Richtung auf das Wort Gottes, welche auf den Karakter der Karäer einen vortheilhaften Einfluß ausgeübt; denn sie dringen ernstlich auf einen gottwohlgefälligen Lebenswandel, sie verbinden mit jedem Sabbathgottesdienste*), mit jeder Trauung, Beerdigung ꝛc. Predigten moralischen Inhalts, sie lieben vorzüglich das 19. und 20. Kap. in 3 Mos. wegen seiner moralischen Vorschriften für das häusliche und bürgerliche Leben, sie sind sehr keusch in Worten und Handlungen, sehr mäßig und einfach in Kost und Kleidung, obwohl keine Asceten, sehr gewissenhaft und friedfertig im Handel und Wandel, das Wort eines Karäers gilt für die sicherste Zusage, es soll seit 400 Jahren kein Criminalfall bei einem Karäer vorgekommen seyn, und sie sind von der russischen und der östreichischen Regierung so gerne gesehen, daß sie theils der ausgedehntesten Privilegien, theils völliger Gleichstellung mit den Christen vor dem Gesetz sich erfreuen. Auch darin zeigt sich der vortheilhafte Einfluß ihrer Treue gegen das geschriebene Wort Gottes, daß man eine Menge von Abschriften der Bibel und Auslegungen derselben in hebräischer Schrift und Sprache in ihren Häusern findet, ja daß sie es für Jeden unter ihnen zur frommen Uebung rechnen, Einmal wenigstens in seinem Leben die Bibel abzuschreiben**).

Die Zahl dieser Karäer ist allmählich sehr zusammengeschmolzen: Kriege und andere öffentliche Unglücksfälle in den den Stürmen der Völker so viel unterworfenen Ländern um das schwarze Meer her mögen wohl mitgewirkt haben; die Hauptursache aber war die steigende Herrschaft des Rabbinismus zumal seit der Feststellung der türkischen Macht. Sie zählen heutzutage noch etwa 500 Seelen im Gouvernement Wilna, 150 in Galizien, 200 in Odessa, 4000 in der Krimm (in Baktschiserai allein 1100), sodann eine ziemliche Gemeinde in Constantinopel, eine in Jerusalem, eine in Alexandrien und mehrere in Kleinasien und in Persien. In den kleineren Gemeinden sind sie sehr arm, von Ackerbau, Schenkwirthschaften, Handel mit Produkten und Pferden sich nährend; in den größeren Gemeinden finden sich ansehnliche Kaufleute und Landwirthe. Sie hängen unter einander sehr zusammen und unterstützen die Bedrängten nach Kräften; der Chacham jeder Gemeinde ist das Factotum derselben, an welchen sie sich in Allem wenden, der Alles beherrscht; nach Außen sind sie desto abgeschlossener, daher sie auch nicht wie die rabbinischen Juden im Umgang die Landessprache reden, sondern eine Mischung des Tartarischen und Türkischen.

Ueber den Ursprung der Sekte der Karäer sind die Ansichten ihrer eigenen Lehrer und die der Rabbinen sehr verschieden. Nach den Rabbinen wären die Karäer identisch mit den Zadducäern (so Moses Maimonides) oder doch nur eine etwas verbesserte Auflage derselben, veranlaßt durch die Zurücksetzung eines gewissen Anan (um's Jahr 640 n. Chr. Geb.) bei der Wahl des neuen Resch Galuth (ריש גלותא = Fürst der Gefangenschaft, Haupt der babylonischen Juden), welcher im Groll darüber Israel von der Ueberlieferung der Weisen abwendig zu machen suchte, eine Menge Schüler sammelte, unrechte Gesetze erdichtete, in Palästina als Nasi oder, wie sie später sagten, als Chacham herrschte und so die Zadducäer, die seit der Zerstörung des Tempels sich sehr vermindert hatten, neuerdings unterstützte (so R. Abraham); um aber sich nicht dem Haß des Volkes auszusetzen, haben sie Treue gegen das geschriebene Gesetz geheuchelt und von der Lehre der Zadducäer die Verwerfung des Glaubens an ein ewiges Leben und eine Auferstehung

*) Außer unsern mitteleuropäischen Ländern, in welchen die Synagoge sich in hunderterlei Sachen der christlichen Kirche anbequemt hat, wird bei den Juden nur an den zwei Sabbathen vor dem Passahfeste und vor dem Versöhnungstag gepredigt und dazu zunächst über Gegenstände des Ceremoniells.

**) Daß die meisten dieser Handschriften heutzutage mit dem Buch Josua anfangen, rührt daher, daß der Pentateuch heutzutage meist gedruckt wird Behufs des Unterrichts der Jugend.

Digitized by Google

des Leibes fahren laſſen. Nach den Karäern ſelbſt verhielt es ſich vor Allem mit jenem Anan ganz anders: er war hinter ſeinem eigenen Bruder Ananias aus keinem andern Grunde in der Würde eines Reſch Galuth zurückgeſetzt worden, als weil die Rabbinen das Recht der von ihnen längſt verfolgten Karäer mit Hülfe des Ananias vollends erdrücken zu können hofften; da es aber bemerkt und bekannt ward, ſetzte die öffentliche Stimme nun doch den Anan ein, welcher ein Abkömmling aus dem Hauſe Davids geweſen ſey, und rettete ſo die Schaafe aus dem Rachen des Löwen. Anan lehrte nun wieder, entgegen den Entſtellungen des Geſetzes durch Hillel und ſeine Schule, das wahre Geſetz Gottes und führte Viele in Iſrael zu demſelben zurück. Die Zadducäer aber ſeiner Zeit ſeyen gleichfalls, nur in anderer Richtung als die Phariſäer, ein Abweg von der Wahrheit geweſen, mit dem die Karäer, dieſe wahren Zadikim, bei aller Aehnlichkeit des Namens mit den Anhängern Zadoks und Baithos (ſ. d. Art. Zadducäer) und einiger Verwandtſchaft in der Oppoſition gegen die phariſäiſch-rabbiniſche Tradition, Nichts zu thun haben. Peter Beers Gründe für die Richtigkeit dieſer karäiſchen Darſtellung ſind wohl nicht zureichend; geradezu unrichtig iſt es vollends, wenn er aus neuteſtamentlichen Stellen beweiſen will, daß die ſogenannten »Schriftgelehrten« eine von den Phariſäern und Zadducäern zu unterſcheidende dritte Partei — gerade dieſe alten Karäer geweſen ſeyen (die Parallelſtelle bei Matthäus verkehrt ſeinen Beweis aus Luk. 11, 44. 45. in das gerade Gegentheil); das Neue Teſtament deutet auf keine dritte Partei hin, ſeine »Schriftgelehrten« waren theils Sadducäer, theils Phariſäer, obwohl es auch Phariſäer genug gab, welche keine Schriftgelehrte waren, ſondern im Blick auf ihre verkehrten theokratiſchen Beſtrebungen neben den Schriftgelehrten beſonders genannt werden konnten; das Schweigen des Neuen Teſtamentes und des Talmud über den Namen »Karäer« (קראים = Textler im Gegenſatz zu den Traditionärs oder מקובלים, oder Perſonen, welche beim Leſen des geſchriebenen Geſetzes ſtehen bleiben) iſt auch allzu bedeutſam, als daß man nicht annehmen ſollte, die Karäer und Peter Beer haben ſich hier etwas zu weit führen laſſen. Andererſeits iſt bei dem Haſſe der Rabbinen gegen die Karäer, in welchen auch Männer wie Moſes Maimonides beinahe keine Grenzen kennen, anzunehmen, daß die rabbiniſche Schilderung Anans und der Identität der Karäer mit den Sadducäern die unrichtige iſt. Der wahre Sachverhalt dürfte daher nur noch dahin ſich beſtimmen laſſen, daß um jene Zeit das Gebäude des Rabbinismus, der von jeher ſeine Widerſacher gehabt, dieſelben aber bisher durch ſeine geiſtlichen Strafmittel noch unterdrückt hatte, in Folge beſonderer Verhältniſſe der Rabbinen zum Reſch Galuth einen Stoß erhielt, in Folge deſſen eine ganze Partei ſich abſonderte, welche beſtimmt war, das alte Prinzip der Autorität des geſchriebenen Wortes Gottes gegenüber der angemaßten Geltung menſchlicher Tradition auf's Neue geltend zu machen. Pfarrer Preſſel.

Karakter, beſſer Charakter; wie das Grimm'ſche Wörterbuch bemerkt, »ein dem Ohr des Volkes ſeltſam lautendes Wort, für deſſen verſchiedene Bedeutungen wir unſre eignen Ausdrücke Mahl, Bild, Zeichen, Art, Sitte, Gepräge hätten heranbilden ſollen.« Hier kömmt nur die ethiſche Bedeutung in Frage, welche auch durch die Ausdrücke Gemüthsart, Sinnesart noch nicht erſchöpft wird. Sittengepräge, wie hin und wieder vorgeſchlagen ward, iſt nicht eingebürgert, trifft auch nicht ganz zu. Denn der Karakter bezeichnet im Allgemeinen das, was der Menſch auf Grund der ihm verliehenen natürlichen Anlage in ſittlicher Hinſicht geworden iſt und weſſen man ſich inſofern von ihm zu verſehen hat; oder die Art und Weiſe, wie die materielle Naturſeite des Individuums in und von ihm zur Perſönlichkeit entwickelt worden iſt. In jener Naturſeite iſt der Karakter urſprünglich angelegt als Naturell, wie daſſelbe wieder bedingt iſt durch das Temperament und außer den hierbei hervortretenden geſchlechtlichen und nationalen Verſchiedenheiten gibt es ſo viele Grundkaraktere als Temperamente. Niemand kann ſich einen rein beliebigen Karakter von Grund aus geben. Er muß ſich nehmen wie er iſt. Aber eben nehmen, d. h. ſobald er die dazu erforderliche Lebensſtufe beſchritten hat, ſich ſelbſtbewußt und ſelbſtthätig an- und zuſammenfaſſen, ſo daß, wenn der

Digitized by Google

Karakter in ſeinen erſten Anſätzen vom Temperament und Naturell kaum zu unterſcheiden iſt, beide im weiteren Verlaufe der ſittlichen Entwickelung immer mehr zurücktreten, während dagegen eine eigenthümliche beharrliche Beſtimmtheit des perſönlichen Weſens immer mehr hervortritt. Geſchieht dies nicht, ſo bleibt der Menſch entweder in der bloßen Naturſeite des Lebens befangen, alſo ſittlich roh und hat nur oder doch überwiegend Temperament und Naturell; oder es fehlt an der Beharrlichkeit in der Entwickelung, daher an der Feſtigkeit und Zuverläßigkeit. In beiden Fällen ſagen wir: der Menſch hat keinen Karakter, aber im verſchiedenen, auch durch das Prädikat »karakterlos« angedeuteten Sinne. Auf der andern Seite kann die Entwickelung, die freilich ſchon in dem letztern Falle keine normale, weil ohne Beharrlichkeit, iſt, entweder dauernd abnorm, alſo im Gegenſatz mit dem Sittengeſetz vor ſich gehen; dann wird der Karakter ſchlecht und ſteigert ſich als ſolcher möglicher Weiſe bis zur Laſterhaftigkeit und Verruchtheit. Oder die Entwickelung ſteht beharrlich in Uebereinſtimmung mit jenem Geſetz; dann wird der Karakter gut, tugendhaft und die Tugend iſt weſentlich Karaktertüchtigkeit und Karakterfeſtigkeit. Um zu ihr zu gelangen, gilt es Anſtrengung und Kampf mit der Individualität, wie ſie die bloß natürliche iſt, eine Anſtrengung, die ſich aber in eben dem Grade vermindert, wie ſich der Karakter normal weiter bildet. Auf der höchſten Stufe der Vollendung ſchließt er bei aller Feſtigkeit zugleich die größte Leichtigkeit und Ungezwungenheit in ſich. Auch ſteht er dann in voller Uebereinſtimmung mit ſich ſelbſt und hat ſich mit der nun nicht mehr natürlichen, ſondern geiſtigen Individualität zur abſoluten Einheit zuſammengeſchloſſen, wogegen es bei der abnormen Entwickelung ungeachtet aller ſonſt vielleicht vorhandenen Bildung mehr oder weniger an dieſer Einheit und jener Uebereinſtimmung fehlt. Danach ſind die beiden bekannten Dichterworte zu beurtheilen: »Es bildet ein Talent ſich in der Stille, ſich ein Karakter in dem Strom der Welt;« und »Recht hat jeder eigene Karakter, der übereinſtimmt mit ſich ſelbſt.« Nach ihm als der Baſis der übrigen wechſelnden ſittlichen Erſcheinungen und Zuſtände im Leben des Individuums beſtimmt ſich in letzter Inſtanz der ſittliche Werth deſſelben. Daher war die alte philoſophiſche Ethik eifrig bemüht, in ihrem Bilde des Weiſen den vollendeten Karakter zu zeichnen.

Jene allgemein ethiſchen Axiome (Rothe, Ethik I, 360 f.) mit der Lehre des Evangeliums zuſammengehalten —, ſo iſt klar: das Chriſtenthum will die Baſis des Karakters, welche der Menſch in der natürlichen Anlage von Gott empfängt, nicht zerſtören, wohl aber reinigen, feſtigen und denſelben auf ihr zu einem in ſich geſchloſſenen Ganzen auferbauen. Wenn daher das Individuum auch bereits ſeit dem Anfange ſeines zeitlichen Lebens unter dem Einfluß des heiligen Geiſtes geſtanden und ſich, ſeitdem es zum Bewußtſeyn erwachte, unter dieſem Einfluß entwickelt hat, ſo wird doch eine Lebensſtufe eintreten müſſen, wo derſelbe unter allerlei Kampf und Anſtrengung zum wahrhaft beſeelenden und beherrſchenden Prinzip erhoben und ſo der chriſtliche Karakter gewonnen wird. Noch mehr leuchtet die Nothwendigkeit davon ein, wo es an dieſer Entwicklung und an jenem Einfluß gebrach, ja wo die Entwicklung im bewußten Gegenſatz zu demſelben vor ſich ging. Da nun der alſo, wenn auch im Einzelnen in verſchiedener Weiſe geſetzte Anfang einer neuen Lebensrichtung die Wiedergeburt iſt, ſo tritt mit ihr der chriſtliche Karakter des Individuums ein. Und da jene, obwohl aus dem Glauben kommend, zuletzt immer als göttliche Wirkung, als Werk der Gnade und des heiligen Geiſtes daſteht, ſo muß auch dieſer Karakter als ſolches betrachtet werden, auf daß ſich nicht Jemand rühme, Eph. 2, 8 f. In ihm iſt die chriſtliche Tugend mit ihren Grundrichtungen, den Cardinaltugenden beſchloſſen. Aus ihm gehen die einzelnen Erweiſungen derſelben in den verſchiedenen Früchten des Geiſtes hervor, wirken aber auch auf ihn zurück, inſofern ihr Ertrag immer in »dem inwendigen Menſchen« niedergelegt wird und zur Reinigung und Kräftigung deſſelben beiträgt, ſo daß dieſer inwendige Menſch, der Menſch im Geiſte des Gemüthes geradezu als mit dem Karakter identiſch betrachtet werden kann, Eph. 3, 16; 4, 23., während ſonſt das Herz mit ihm vielfach zuſammenfällt (Beck,

Digitized by Google

Umriß der bibliſchen Seelenlehre S. 66 f.). Nach ihm entſcheidet ſich der ſittliche Werth des Individuums und ſeine Stellung im, ſeine Tüchtigkeit für das Reich Gottes, Matth. 12, 33., welches vor Allem ganze Menſchen, Karaktere verlangt, Matth. 6, 24. Weſentlich auf der Einheit in der Mannigfaltigkeit der Gaben und Kräfte beruhend, 1 Kor. 12., gibt es der letztern auch in Beziehung auf die Karaktere ihr Recht und ihren Raum, ſo lange nur die erſtere gewahrt wird durch den ſie beſeelenden und verbindenden Geiſt. Einer kann und ſoll hier immer den Andern ergänzen, indem er kraft und mit ſeiner Individualität dem Ganzen dient. Gilt auch in Chriſto nicht Jude noch Grieche, nicht Mann noch Weib, inſofern dadurch ein verſchiedener Antheil an der in ihm erſchienenen Gnade begründet werden ſoll, Gal. 3, 28., ſo gilt doch in ihm und ſeinem Reiche die Verſchiedenheit des Karakters, ſo weit dieſelbe auf der Verſchiedenheit des Geſchlechtes und der Nationalität beruht. Ebenſo kömmt dieſelbe als vom Temperament abhängig zu ihrem Recht, wie ſchon das Beiſpiel der Apoſtel beweist, wie auch die Verſuche an ihnen, namentlich an Petrus, Paulus, Johannes und Judas, die vier Grundtemperamente und in Folge davon die vier Grundkaraktere nachzuweiſen verunglücken mußten. Deſto ausgiebiger ſind andere Verſuche in älterer und neuerer Zeit geweſen, den Reichthum und die Mannigfaltigkeit der bibliſchen Karaktere und Lebensbilder zu zeichnen. Seit Niemeyer's darauf mit gerichteter »Charakteriſtik der Bibel« iſt in dieſer Hinſicht durch tieferes Eindringen in ihren Sinn und Geiſt, durch Schärfe und Feinheit der pſychologiſchen Auffaſſung und ethiſchen Beurtheilung, durch geiſtvollere lebendige Darſtellung ein entſchiedener Fortſchritt gemacht. Und auch die neuere kirchliche Geſchichtſchreibung hat beſonders ſeit Neander gerade nach der Seite der Karakteriſtik hin die frühere weit überflügelt.

Die weitere Bildung des chriſtlichen Karakters erfolgt in der Heiligung, in welcher ſich die Wiedergeburt fortſetzt. Denn wenn auch in der letztern die Herrſchaft des Geiſtes über das Fleiſch gewonnen iſt, ſo bleibt doch immer noch ein Widerſtreit zwiſchen beiden zurück und macht ſich auch bei den tüchtigſten Karakteren gerade in den ſogenannten Temperamentsfehlern am meiſten geltend, ſey's, daß ſie mehr in Uebereilungen oder mehr darin beſtehen, daß es noch an der erforderlichen Ausdauer und Energie des Willens gebricht. Darum gilt es, feſt zu ſtehen auf dem gewonnenen Grunde und doch zuzunehmen im Werke des Herrn, in welchem die Arbeit nicht vergeblich iſt, 1 Kor. 15, 57.; zu wachſen an ihm, der das Haupt, und ſich zu reinigen gleichwie Er rein iſt, bis wir die Mannesreife erlangen, wo wir ganz von Chriſtus erfüllt ſind; Eph. 4, 13 f.; 1 Joh. 3, 3. Iſt auch in jener Stelle zunächſt vom Ganzen die Rede, ſo iſt doch die Vollendung deſſelben immer durch die des Einzelnen bedingt. Und liegt auch die abſolute Vollendung nach 1 Joh. 3, 2. vgl. 1 Kor. 13, 10 f. im Jenſeits als dem Lande des Schauens, ſo iſt das Streben nach jener Mannesreife doch als unerläßliche Forderung in das Dieſſeits geſetzt, ſo gewiß der Gläubige Chriſtum ergriffen hat und von ihm ergriffen iſt, Phil. 3, 12.

Er ſelbſt aber, als das Urbild der mit Gott geeinigten Menſchheit, ſteht da als der Karakter κατ' ἐξοχήν, woraus freilich folgt, daß er einen Karakter im gewöhnlichen Sinn, wo derſelbe auf dem ſo oder anders überwiegenden Temperamente beruht, nicht hatte, und die Verſuche, ihm ein ſolches beizulegen, dürfen als antiquirt betrachtet werden. Seine ganze Erſcheinung macht den Eindruck einer urſprünglich durchweg reinen und geſunden Miſchung der Gemüthsanlagen, auf deren Baſis ſich der Karakter bei ihm nach jeder Seite hin leicht und ebenmäßig entwickelt hat, und bereits bei ſeinem öffentlichen Hervortreten hat derſelbe jene Abgeſchloſſenheit, zu welcher Nichts hinzu, von welcher Nichts hinweggethan werden kann. Auch die Nationalität, obwohl nach ihrer Bedeutung für das Reich Gottes von ihm anerkannt und geltend gemacht, Joh. 4, 22., iſt doch rückſichtlich des Karakters für ihn keine hemmende Schranke geworden. An ſie ſich anſchließend, durchbricht er ſie auch wieder und ſtellt innerhalb derſelben das ungetrübte Bild des rein Menſchlichen in ſeiner vollen Verwirklichung dar. Ja, ſo durchaus männ-

Digitized by Google

lich sein Karakter ist, so würde es doch einseitig seyn, seine Eigenthümlichkeit gerade hierin und in dem Gegensatz zum weiblichen Wesen zu finden, da er auch die Receptivität, Milde und Zartheit des letztern in sich vereinigt und auch nach dieser Seite hin Vorbild seyn kann. Daher das Mißliche jeder allgemeinen Karakteristik Jesu, weil jede Gefahr läuft, sich in einen Schematismus aller möglichen Tugenden zu verlieren und doch nur, wie A. M. v. Schürmann sich ausdrückte, die Sonne mit einer Kohle abzumalen. Von Schleiermachers Standpunkte versuchte sie Rütenick, der christliche Glaube, Berl. 1834, S. 90 f. Vgl. Ullmann, Sündlosigkeit Jesu, 6. Ausg. S. 61 f. Hase, Leben Jesu, §. 33. E. Schwarz.

Karena, 40tägiges Fasten oder öffentliche Buße, welche der Bischof Klerikern und Laien, der Abt Mönchen auferlegt. Karena heißt aber auch der Ablaß davon. Wahrscheinlich ist das Wort abzuleiten von quadragena, wie denn *Du Cange* s. v. ausdrücklich beide Ausdrücke als im Sinne identisch anführt.

Karg (*Parsimonius*), Georg, geb. 1512, † 1576 als Pfarrer zu Anspach, hat in den Lehrstreitigkeiten, welche der Concordienformel vorangingen, dadurch einige Bedeutung, daß er behauptete, Christus habe nur durch seinen leidenden Gehorsam stellvertretend genug gethan: denn den thätigen Gehorsam (obedientia activa) sey er als Mensch dem Vater schuldig gewesen; das Gesetz verbinde entweder zum Gehorsam oder zur Strafe, aber nicht zu beidem zugleich. Da nun Christus die Strafe für uns gelitten, so habe er den Gehorsam für sich geleistet. Was er geleistet habe, das dürfen wir nicht leisten (nämlich die Strafe); dagegen müßten wir den Gehorsam leisten, indem er für sich den seinigen geleistet, auf daß er ein unbeflecktes und Gott wohlgefälliges Opfer wäre. Er behauptete dies in Thesen, die er 1563 aufstellte, 1570 aber widerrief. Dieselbe Meinung wurde auch später von Joh. Piscator, Prof. zu Herborn und von Joh. Camero zu Saumur vertheidigt. Vgl. Walch, Streitigkeiten innerh. der luth. Kirche IV. S. 360. Schröckh, Kirchengesch. seit der Reformation V. S. 358. Döllinger, die Reformation III. S. 564 ff. Schweizer, Centraldogmen II. S. 16. 17. Hagenbach.

Karkemisch, כַּרְכְּמִישׁ, eine von den Assyrern mit Gewalt unter ihre Botmäßigkeit gebrachte Stadt Mesopotamiens, Jes. 10, 9., wo später Nebukadnezar den Pharao Necho schlug, Jerem. 46, 2—12. 2 Chron. 35, 20. Den Namen deutet Gesenius (Thesaur. p. 712) gewiß richtig durch „Burg des Kamosch.“ Die syrische und arabische Uebersetzung der Chronik finden darin das alte Hierapolis, Mabug (منبج), aber ohne irgend welchen Grund. Höchst wahrscheinlich ist es die den Klassikern unter dem Namen *Κιρχήσιον*, Circesium, Circessum, Cercusium bekannte Stadt am Einflusse des Chaboras in den Euphrat, zwischen Antiochia und Seleucia, Ammian. Marcell. XXIII, 5. Zosim. III, 12. Procop. bell. pers. II, 5. *Eutrop.* breviar. IX, 2. Sext. Ruf. c. 22, welche Diocletian erweiterte und befestigte, Ammian a. a. O. Procop. de aedif. I, 6. Bei den Arabern führt sie den Namen Karkisijjah قرقيسية Isthachri lib. Climat. ed. Möller S. 43, Lin. 2. 3. (S. 47 der Uebers. von Mordtmann). Abulfeda ed. Reinaud. Texte Arab. p. 280. Merâṣid II. p. 401. Golius ad Alfergan. p. 255. Vgl. *Bochart*, Phaleg. IV, 21. p. 289. D. *Cellar.* notit. orb. antiq. Lib. III. cap. 15. §. 10. Vol. II. p. 607 sq. ed. Schwartz. Ritter, Erdkunde X. S. 15. 139. XI. S. 694 f. Arnold.

Karl der Große, der Wiederhersteller und Erneuerer des abendländischen Kaiserthums, darf mit Recht zu den seltenen Herolden einer sich neu gestaltenden Zeit gezählt werden, welche tief und dauernd auf dieselbe einwirkend, die hohe, durch die äußeren Verhältnisse ihnen vorgezeichnete Bestimmung mit Umsicht erkannten und erfüllten. Durch Weisheit und Tüchtigkeit über seine Zeitgenossen hervorragend, ist er durch dasjenige, was er als ausgezeichneter Feldherr, Staatsmann und Gesetzgeber zum Besten seiner Unterthanen, zur Verbreitung des Christenthums und zur Beförderung der Wissenschaften und der Volksaufklärung erstrebt und vollbracht hat, nicht nur für die allge-

Digitized by Google

meine Geschichte der Menschheit, sondern auch für die Kirchengeschichte insbesondere von hoher Bedeutung. — Karl der Große war der Sohn Pipin's, des ersten Frankenkönigs aus karolingischem Geschlechte, und der Bertha oder Bertrada, und wurde nach einer nicht hinlänglich beglaubigten Nachricht zu Aachen am 2. April 742 geboren. Von seiner Jugend ist nur wenig bekannt. Der fränkischen Sitte gemäß frühzeitig im Reiten, Jagen und dem Gebrauche der Waffen geübt und daneben in den einfachsten Lehren der christlichen Religion nothdürftig unterrichtet, ward er, kaum eilf Jahr alt, im November 753 von seinem Vater dem von den Longobarden hart bedrängten Pabste Stephan II. zu ehrenvollen Empfange entgegen gesandt und von demselben im folgenden Jahre bei seines Vaters Krönung zugleich mit seinem jüngern Bruder Karlmann zum einstigen Könige der Franken gesalbt. Im neunzehnten Jahre legte er auf einem Zuge gegen den Herzog von Aquitanien die erste Probe seiner kriegerischen Tapferkeit ab, worauf er die Verwaltung einiger Grafschaften in Austrasien erhielt. Erst nach dem am 24. September 768 erfolgten Tode seines Vaters trat er, noch nicht 26 Jahre alt, als selbständiger Herrscher über Neustrien und die Hälfte Aquitaniens hervor, während der väterlichen Bestimmung gemäß Karlmann die Regierung von Austrasien und der andern Hälfte Aquitaniens übernahm. Indessen war die Verschiedenheit in dem Karakter beider Brüder so groß, daß es ihrer Mutter Bertha nur mit Mühe gelang, als Vermittlerin den Ausbruch offenbarer Feindseligkeiten zu verhüten, zu denen Karlmanns zweideutiges Benehmen und besonders die Verweigerung seiner Hülfe im Kampfe gegen den Herzog Hunold von Aquitanien dem Bruder gegründete Veranlassung gab. Als daher Karlmann den 4. Dec. 774 zu Somouch plötzlich starb, ließ sich Karl unbedenklich, wider die alte Sitte, von den Großen des Landes die Regierung des erledigten Reiches übertragen und zwang die hinterlassene Wittwe seines Bruders, Gerberga, mit ihren beiden unmündigen Söhnen nach Italien zu fliehen, um Schutz bei ihrem Vater, dem Longobardenkönige Desiderius, zu suchen, welcher überdies schon gegen Karl erbittert war, weil derselbe kurz vorher im Einverständniß mit dem Pabste seine erste Gemahlin Desiderata, die Schwester der Gerberga, schimpflich verstoßen und sich mit der Hildegarde, einer Tochter des vormals mächtigen Herzogs Gottfried von Schwaben, aufs Neue vermählt hatte. Seitdem wurde der Hof des Desiderius der Sammelplatz der gefährlichsten Feinde des fränkischen Alleinherrschers, und der Krieg zwischen den beiden mächtigen Gegnern schien unter diesen Umständen bald unvermeidlich. Doch richtete Karl zunächst seinen Angriff gegen die heidnischen Sachsen, theils um ihre früheren verheerenden Einfälle in das fränkische Gebiet zu rächen, theils aus wahrem Religions- und Bekehrungseifer. Nachdem im Jahre 772 auf dem Reichstage zu Worms die nöthigen Vorbereitungen verabredet waren, brach er mit einem starken Heere auf, durchzog das Land der Westphalen mit Feuer und Schwert, eroberte durch List die Eresburg, das jetzige Stadtberg am rechten Ufer der Diemel, und zerstörte die Irmensäule, das hochverehrte Nationalheiligthum der Sachsen. Dann erst wandte er sich auf dringendes Bitten des Pabstes Hadrian I. in raschem Zuge gegen die Longobarden in Italien. Der König Desiderius schloß sich in seine Hauptstadt Pavia ein und leistete hartnäckigen Widerstand. Während der Belagerung eilte Karl den 2. April 774 zur Feier des Osterfestes nach Rom, wo ihn 30,000 Bürger mit den Fahnen der Stadt, sämmtliche Geistliche mit Kreuzen und der Pabst mit der größten Pracht empfingen. Am folgenden Tage stieg er nach beendigtem Gottesdienste in die Gruft der Apostel hinab und bestätigte daselbst nicht nur, sondern vermehrte auch aus persönlichem Wohlwollen gegen den Pabst die von seinem Vater Pipin dem heiligen Stuhle gemachte Schenkung (vgl. Sugenheim, Gesch. der Entstehung und Ausbildung des Kirchenstaates S. 39 ff.). Nach seiner Rückkehr zum Heere hielt sich die feindliche Hauptstadt noch sechs Monate lang, bis sie aus Noth oder durch Verrätherei in der Franken Gewalt fiel. Desiderius mußte sich für immer aus dem öffentlichen Leben in das Kloster Corbie zurückziehen, und sein Sohn Adalgis wurde gezwungen, aus Italien zu fliehen. Karl fügte jetzt die eiserne

Digitized by Google

Krone zu der der Franken, ließ übrigens den Longobarden ihre Verfassung und Gesetze, nachdem ihm die Vornehmsten derselben den Eid der Treue geleistet hatten. (*Einhardi* vita Karoli imp. c. 6. bei *Pertz*, Monum. T. II.)

Ungeachtet sich Karl vor seinem Aufbruche nach Italien zur Sicherheit von den Sachsen hatte zwölf Geißeln stellen lassen, sah er sich doch sogleich nach seiner Rückkehr zu einem neuen Zuge gegen dieselben genöthigt, weil sie im Jahre 774 zwei der mächtigsten Edelinge, Wittekind und Albion, zu ihren Heerführern gewählt und wiederholt verheerende Räubereien auf fränkischem Boden unternommen hatten. Mit gewohnter Schnelligkeit rückte er daher an der Spitze einer Abtheilung seines Heeres vor die Grenzfestung der Westphalen, der Siegburg an der Ruhr, eroberte sie und eilte dann nach der von den Sachsen zurückeroberten Festung Eresburg, welche er ohne Mühe auf's Neue einnahm und sofort wieder herstellte; worauf er unweit des Brunsberges die Weser überschritt, die Ostphalen und Engern zum Frieden zwang, die Westphalen aber für eine der zweiten Abtheilung seines Heeres bei Lübbeke beigebrachte Niederlage nachdrücklich züchtigte. Nichts desto weniger standen die Sachsen im folgenden Jahre, als Karl zur Unterdrückung des Herzogs Rotgaud vor Friaul nach Italien abgezogen war, auf's Neue auf, eroberten die Eresburg und belagerten die Siegburg, wo die Franken bereits eine christliche Kirche erbaut hatten; sie wurden jedoch tapfer zurückgeschlagen und von Karl, der sehr bald mit einem zahlreichen Heere herbeikam, bis an die Lippe verfolgt. Als die Sachsen hier in großer Anzahl vor ihm erschienen, Geißeln gaben und sich taufen ließen, verzieh er ihnen zwar, suchte sich aber gegen einen neuen Aufstand dadurch zu sichern, daß er nicht bloß die Eresburg fester wieder herstellte, sondern auch an der Lippe eine neue Festung anlegte und beide mit starken Besatzungen versah (Annal. Laurissenses und Annal. Einhardi ad a. 776; bei *Pertz*, Monum. T. I. p. 154). Da er neben seiner Herrschaft zugleich die Verbreitung des Christenthums unter den Sachsen zu befördern wünschte, so hielt er im Jahre 777 eine große Volksversammlung zu Paderborn, gründete daselbst eine christliche Kirche und bewog viele vornehme Sachsen, die sich mit der Versicherung ihrer Unterwürfigkeit bei ihm eingefunden hatten, die Taufe zu nehmen. Indessen durfte er um so weniger auf deren treue Ergebenheit rechnen, da ihr Hauptanführer Wittekind auf der Versammlung nicht erschienen war und offenbar nur eine günstigere Gelegenheit zur Wiederbefreiung seines Volkes von dem aufgedrungenen Joche erwartete. Kaum hatte daher der König den Rücken gewandt, um jenseits der Pyrenäen die herrschende Partei der Araber zu bekämpfen und den bedrängten Christen in Spanien Schutz zu gewähren, als auch Wittekind, von seinem Schwager, dem Dänenkönige Siegfried, mit trefflicher Reiterei unterstützt, zurückkehrte, die eben erbaute Festung an der Lippe wieder zerstörte und auf die Nachricht, daß Karl nach der Einnahme Saragossa's und der glücklichen Eroberung alles Landes zwischen dem Gebirge und dem Flusse Ebro auf der Rückfahrt in den schluchtenreichen Engpässen des Roncevallthales von den erbitterten Gascognern überfallen und mit seinem ganzen Heere vernichtet sey, die Sachsen unverweilt auf das fränkische Gebiet führte, wo sie unter schonungsloser Verheerung bis Deutz, Köln gegenüber, vordrangen, die Kirchen verbrannten und bis in die Nähe der Mosel-Mündung hinauf große Greuel verübten. Als sie jedoch nicht über den Rhein weiter vorzuschreiten wagten, und Karl ihnen mit gewohnter Schnelligkeit eine starke Schaar von Ostfranken und Alemannen nachschickte, wurden sie von diesen auf ihrem durch den Lahngau und Hessen genommenen Rückwege an der Eder zwischen Liese und Battenfeld eingeholt und trotz tapferer Gegenwehr in die Flucht geschlagen (*Einhardi* vita Karoli imper. c. 9. bei *Pertz*, Mon. T. II.; Annal. Lauriss. und Einhardi ad a. 778 ibid. Tom. I. p. 158 sqq.).

Je hartnäckiger die Sachsen in ihrer natürlichen Einfachheit und rohen Kraft für ihre uralte Freiheit und die Religion ihrer Väter stritten, desto eifriger strebte Karl mit seinem überlegenen Geiste das kriegerische Volk seiner Herrschaft völlig zu unterwerfen und zur Annahme des Christenthums zu zwingen. Daher ging er im Jahre 779 von

Digitized by Google

Düren, wo er nach seiner Rückkehr aus Spanien die jährliche Versammlung gehalten hatte, mit einem starken Heere an der Mündung der Lippe über den Rhein, trieb, unaufhaltsam vordringend, die bei Bockholt im jetzigen Münsterschen zur Schlacht aufgestellten Sachsen in die Flucht und schlug, nachdem sich ihm die Westphalen ergeben hatten, sein Lager an der Weser bei Medofull auf, wo sich bald auch die Engern und Ostphalen bei ihm einfanden, Treue gelobten und Geißeln stellten. Siegreich drang er darauf im folgenden Jahre bis an die Elbe vor, hielt eine Versammlung zu Orheim und lagerte bei'm Einflusse der Ohre, um die Angelegenheiten der Sachsen und Slaven diesseits nud jenseits der Elbe zu ordnen. Da er sich im unbestrittenen Besitze des Grenzflusses befand, so behandelte er von jetzt an das Volk und Land als ein bezwungenes, legte an den passendsten Stellen zur Stütze seiner Herrschaft feste Burgen an und hatte die Freude, daß die Sachsen immer zahlreicher den Götzendienst verließen und christliche Kirchen erbauten, an denen er angelsächsische und fränkische Priester aus seinem Gefolge zur Besorgung des Gottesdienstes und zum Unterrichte des Volkes anstellte. Nachdem er darauf eine große Volksversammlung zu Lippspring gehalten und daselbst Gesandte der Dänen, Avaren und Araber empfangen hatte, kehrte er, der Sachsen wegen vollkommen beruhigt, im Jahre 782 in's Frankenland zurück. Indessen stand der tapfere Wittekind mit seinem Gefolge noch trotzig und unbezwungen auf der Grenze und benutzte sogleich die Entfernung des Königs zu seinem Vortheile. In der That gelang es ihm auch bald, viele angesehene Sachsen für sich zu gewinnen und einen Aufstand zu bewirken, der sich weit und breit über Norddeutschland erstreckte und nicht allein eine blutige Verfolgung der Christen, vorzüglich der angestellten Priester, hervorrief, sondern auch selbst Sachsen, welche dem fränkischen Heerbanne unter Gail und Adalgis gegen die in's Thüringische eingefallenen Sorben folgten, ermuthigte, sich von den Franken zu trennen und den verlassenen und überdies unter sich uneinigen Heerführern in einer Schlacht am Berge Süntel im Braunschweigischen schwere Verluste zuzufügen. Jetzt kehrte der König, über den verrätherischen Aufstand um so mehr entrüstet, je weniger er ihn erwartet hatte, mit einem Heere in das Land der Sachsen zurück, drang in die Gaue Sturmi und Wigmodien vor, berief daselbst alle Edlinge und befahl die Schuldigsten auszuliefern, von denen er 4500 an einem Tage bei Verden an der Aller enthaupten ließ (Einhardi et Laurissenses annal. ad a. 782 bei *Pertz*, Monum. T. I. p. 162 sqq.). Wenn Karl, der zu grausamen und gewaltthätigen Maßregeln von Natur keineswegs geneigt war, durch dieses unerhörte Blutgericht die Sachsen zur Unterwerfung zu zwingen hoffte, so sah er sich bitter betrogen; denn anstatt sich dadurch schrecken und muthlos machen zu lassen, erhoben sie sich vielmehr durch alle Gauen und rückten mit dem ganzen Landsturme gegen das fränkische Heer, um Rache für die erlittene Schmach zu nehmen. Schon im Jahre 783 kam es bei Detmold zu einer blutigen Schlacht, welche den Rückzug beider Heere zur Folge hatte. Nachdem hierauf Karl bei Paderborn und Wittekind im Osnabrückschen neue Verstärkungen an sich gezogen hatte, ward von beiden Seiten mit gesteigerter Wuth in einer zweiten Schlacht an der Hase unweit Bramsche gekämpft, in welcher zwar die Sachsen nach hartnäckigem Widerstande unterlagen, gleichwohl aber ebenso mißtrauisch als trotzig den Krieg mit abwechselndem Glücke noch zwei Jahre lang fortsetzten, bis endlich Karl nach der furchtbarsten Verheerung aller Gauen sich überzeugte, daß er mildere Mittel ergreifen müsse, um zum erwünschten Ziele zu gelangen. (Annal. Laurissenses et Einhardi ad a. 784 u. 785, bei *Pertz*, Monum. T. II, p. 166 sqq.; Einh. vita Karoli imper. c. 8. ibid. T. I.) Er zog daher im Jahre 785 mit einer Heeresabtheilung von Paderborn, wo er das Maifeld gehalten hatte, nach der Elbe in den Bardengau und knüpfte mit Wittekind und Albion Unterhandlungen an, in welchen er ihnen vor Allem den vollen Besitz ihrer Güter zusicherte. Dadurch bewogen, folgten sie bald darauf dem Könige ungefährdet nach Attigny, wo sie sich ihm unterwarfen und im Beiseyn vieler Zeugen taufen ließen. Von jetzt an schien der Krieg völlig beendigt zu seyn, und Karl konnte seine

Digitized by Google

ganze Sorgfalt auf die Verbreitung und Befestigung des Christenthums unter den Sachsen richten. Ungeachtet er schon früher die Bisthümer Paderborn (780) und Osnabrück (783) errichtet hatte, stiftete er jetzt noch in rascher Folge die Bisthümer Verden (786), Bremen (788), Münster (802) und Minden (803), und ließ überall thätige und zur Bekehrung der Heiden geeignete Priester anstellen, deren eifrige Bemühungen er nachdrücklich durch strenge Gesetze unterstützte. Ein noch vorhandenes Capitulare aus dieser Zeit verbietet unter Androhung der härtesten Strafen allen heidnischen Aberglauben und bestimmt den Tod nicht nur für jeden Aufstand gegen den König oder seine Grafen, für den Mord an Priestern und dem Herrn oder der Frau des Gutes, für Mädchenraub, Menschenopfer, Bündniß mit Heiden gegen Christen, Beraubung, Anzündung und Beschädigung der Kirchen und Kapellen; sondern auch für Verweigerung der Taufe, Verharren im Heidenthume, für Begräbniß nach heidnischer Weise durch Verbrennen, sogar für Unterbrechung der Fasten durch Fleischessen, wofern nicht die äußerste Noth zum Fleischgenusse zwang, oder wenn eine Verhöhnung des christlichen Verbotes von dem Uebertreter damit beabsichtigt ward. Wie diese blutige Strenge von dem uralten tiefeingewurzelten Heidenthume abschrecken sollte, so waren andere Bestimmungen darauf berechnet, das Volk in die christlichen Kirchen und zu den Geistlichen heran zu ziehen. So sollten die Kirchen ein Asyl bei jedem Verbrechen gewähren; wer in dieselben flüchtete, blieb unbelästigt bis zum nächsten Gerichtstage und hatte auch dann noch Sicherheit für Leben und Leibesglieder; sogar die freiwillige Beichte bei einem Priester, zumal wenn sie mit der willigen Uebernahme der Pönitenz verbunden war, schützte schon gegen die Todesstrafe (vgl. Capitula, quae de partibus Saxoniae constituta sunt, bei *Pertz*, Legum T. I. p. 48). Durch diese Maßregeln erreichte der König seine Absicht auch so weit, daß er im Jahre 797 zu Aachen die blutigen Bestimmungen des Gesetzes durch neue Verordnungen wiederaufheben, die Sachsen den Franken fast völlig gleichsetzen und namentlich die altgermanische Einrichtung der Geldbußen wieder herstellen konnte; jedoch wurde die Geldbuße zur Sicherung der getroffenen fränkischen Anordnungen bei Verletzung christlicher Priester an Person und Habe verdoppelt, sowie bei Ermordung königlicher Sendboten verdreifacht (vgl. Capitulare Saxonicum bei *Harzheim*, Consilia T. I. p. 333 und bei *Pertz*, Legum T. I. p. 75).

Acht Jahre hatten sich die erschöpften Sachsen und die gleichzeitig unterworfenen Friesen ruhig verhalten und der Aufforderung des Königs zur Theilnahme an seinen Zügen gegen den Herzog Thassilo von Baiern, gegen die Avaren, Wilzen und Sorben willig Folge geleistet, als sie, wahrscheinlich auf Anreizung ihrer Stammgenossen jenseits der Elbe, im Jahre 793 plötzlich ihren Sinn änderten und im Gaue Hriustri (im Rüstringerlande) an der untern Weser ein fränkisches Heer auf dem Zuge gegen Friesland überfielen und vertilgten. Kaum hatte aber Karl, der gerade die Avaren an der Donau bekämpfte, Kunde von dem neuen Abfalle erhalten, als er sogleich zurückkehrte, im folgenden Jahre den Reichstag zu Frankfurt hielt und nun mit einem doppelten Heere, dem einen östlich unter seiner eigenen Anführung, dem andern vom Rheine her unter der seines Sohnes Karl, gegen die Sachsen, welche sich auf dem Sendfelde nördlich von Eresburg gelagert hatten, anrückte. Auf solche Weise unerwartet von zwei Heeren zugleich eingeschlossen, ergaben sie sich zwar ohne Schlacht und gelobten auf's Neue Unterwerfung; gleichwohl mußte der König, da sich der Aufstand über das ganze Land bis weit über die Elbe verbreitet hatte, fünf Sommer hindurch die Kriegszüge wiederholen und brachte jedes Mal eine große Zahl Gefangener von denselben zurück, die er in andere Theile des Reichs verpflanzte. Den hartnäckigsten Widerstand fand er in dem zwischen der untern Weser und der Elbe liegenden Gaue Wigmodi und bei den nördlichen Sachsen jenseits der Elbe, weshalb er auch gegen die Bewohner dieser Gegenden die harte Maßregel der Verpflanzung zahlreicher Familien auf fränkischen Boden mit der größten Strenge in Anwendung brachte und die dadurch erledigten Besitzungen begünstigten Franken schenkte (*Einhardi*, vita Karoli imp. c. 7.). Wohl mochten ihn hier-

Digitized by Google

bei hauptsächlich politische Gründe leiten; doch hoffte er zugleich, die Sachsen durch das Beispiel der Franken mit dem Christenthume vertrauter zu machen. Auch täuschte er sich in dieser Hoffnung nicht; denn viele der jüngeren Sachsen, welche mit ihren Eltern in fränkisches Gebiet versetzt und in den dortigen Klöstern gebildet waren, kehrten später als eifrige Verkündiger und Beförderer der christlichen Religion in ihre alte Heimath zurück.

Nachdem Karl während des stets erneuerten Kampfes gegen die Sachsen im Jahre 788 den wortbrüchigen Baiernherzog Thassilo abgesetzt und mit den Seinigen in ein Kloster verwiesen, darauf das Reich der raubsüchtigen Avaren gestürzt und die angrenzenden slavischen Völker mehrmals bekriegt hatte, schlug er im Jahre 799 sein Hoflager in Paderborn auf, um sich von den Anstrengungen des Krieges zu erholen und die Angelegenheiten der besiegten Völker zu ordnen. Da geschah es, daß der von zwei vornehmen Geistlichen grausam mißhandelte Pabst Leo III. in Begleitung mehrerer fränkischen Bischöfe zu ihm kam und ihn flehend um Schutz und Bestrafung der Verbrecher bat. Karl, stets bereit der Kirche zu dienen, wenn seine Herrscherwürde es ihm gestattete, empfing den heiligen Vater mit Ehrfurcht und ließ ihn durch viele Prälaten, Grafen und Räthe nach Rom zurückbegleiten. Er selbst folgte ihnen bald nach, um ein strenges Gericht über die Vorgänge in Rom zu halten und dem Pabste Gelegenheit zu geben, sich gegen öffentlich erhobene Beschuldigungen öffentlich zu vertheidigen. Da Niemand es wagte, sich als Ankläger gegen ihn in des Königs Gegenwart zu erheben, betrat Leo den päbstlichen Stuhl und beschwor seine Unschuld vor allem Volke, worauf seine Gegner verurtheilt, jedoch auf seine Verwendung nur mit der Landesverweisung bestraft wurden. Um vor aller Welt dem König seine Dankbarkeit für den erhaltenen Schutz zu beweisen, trat der Pabst am Weihnachtsfeste, zu dessen Feier eine unzählige Menschenmenge aus allen Völkerschaften Europa's in der Kirche St. Peters versammelt war, nach der Messe plötzlich hervor und setzte, wie aus göttlicher Eingebung, seinem Wohlthäter, als er sich vom Betstuhle erhob, die Kaiserkrone auf's Haupt. Da ertönte der dreimalige Zuruf des Volkes: „Leben und Sieg Karl dem Erlauchten, dem von Gott gekrönten frommen, großen und friedebringenden römischen Kaiser!“ (Carolo Augusto a Deo coronato, magno, pio et pacifico imperatori Romano vita et victoria). So erreichte der überraschte König mit Hülfe des Pabstes das längst erstrebte Ziel; er ward als römischer Patricius und hoher Schirmherr der Kirche zum Kaiser erhoben, und sah 324 Jahre nach dem Untergange des Romulus Augustulus in seiner Person das abendländische Kaiserthum erneuert, welches ihn zu großen Ansprüchen und Hoffnungen berechtigte, und Rom, der Hauptstadt der christlichen Welt, neuen Glanz gab. Wenn aber in späteren Zeiten herrschsüchtige Päbste in dieser feierlichen Erhebung Karls zum Kaiser eine erwünschte Gelegenheit fanden, sich die Verleihung der Kaiserwürde widerrechtlich anzumaßen und dadurch so oft den verderblichen Samen der Zwietracht unter die Fürsten und Völker zu streuen: so darf ihm um so weniger die Schuld davon beigemessen werden, da er den von ihm öffentlich ausgesprochenen Grundsatz: „die Kirche lehrt, der Kaiser wehrt und mehrt; dem heiligen Vater ist alles Geistliche, dem Kaiser alles Weltliche unterthan; in Sachen des Glaubens und der Andacht ehrt selbst das Kaiserthum, jedoch nicht im blinden Gehorsam, das Ansehen des heiligen Stuhles,“ stets streng befolgte.

Wenige Tage nach der feierlichen Annahme der Kaiserwürde kehrte Karl nach Deutschland zurück und brachte es durch sein beharrliches Streben endlich dahin, daß sich ihm die Sachsen im Jahre 803 zu Selz, einem Schlosse an der fränkischen Sale, völlig unterwarfen und unter der Bedingung, ihre herkömmlichen Gesetze beizubehalten und frei von Tributen zu bleiben, außer der Heerfolge zugleich die aufrichtige Annahme der christlichen Religion und die jährliche Entrichtung des drückenden Zehntens an die Kirchen und Priester des neuen Glaubens eidlich gelobten *). Seitdem verfloß dem Kaiser

*) Da Karl der Große die kriegerische Maßregel der Verpflanzung eines Theils der transalbingischen Sachsen in's Frankenland noch 805, also zwei Jahre später, wiederholte, so darf

Digitized by Google

die noch übrige Zeit ſeines Lebens im Ganzen ruhig, und er konnte ſie ohne erhebliche Störung den inneren Einrichtungen und Verbeſſerungen ſeines weiten, vom Ebro bis zur Elbe und Theis, und von Neapel bis zur Nordſee und Eider ſich ausdehnenden Reiches widmen. Seine Abſicht war unverkennbar darauf gerichtet, ſeine Macht möglichſt zu erheben und alles zu entfernen, was ſie beeinträchtigen konnte; aber er wollte zugleich alle germaniſche Völker, indem er ſie unter ſeiner feſten Herrſchaft vereinigte, der Civiliſation entgegenführen. Daher ſorgte er nicht allein durch zweckmäßige Geſetze für eine wohleingerichtete Gerichtsbarkeit, einen geregelten Geſchäftsgang und eine verbeſſerte Cultur und Verwaltung des Landes, ſondern begünſtigte und hob auch mit beſonderer Vorliebe die Kirche und deren Prieſter, weil er es ſehr richtig erkannte, daß er ſeine Entwürfe nur durch Mitwirkung der Geiſtlichkeit auszuführen vermochte. „Mir liegt ob,“ ſchrieb er an den Pabſt Leo III., „mit Hülfe der göttlichen Barmherzigkeit die heilige Kirche Chriſti überall gegen jeden Anfall der Heiden und jede Verwüſtung der Ungläubigen mit den Waffen nach außen zu vertheidigen und im Innern durch Anerkennung des katholiſchen Glaubens zu befeſtigen. Euch liegt ob, heiliger Vater, wie Moſes die Hände zu Gott zu erheben und meinen Kriegsdienſt durch Gebet zu unterſtützen“ (vgl. *Bouquet* Tom. V. p. 625). Dabei war er ſelbſt ein Muſter der Frömmigkeit und beobachtete ſorgfältig jede Pflicht der Religion; er ſorgte auf jegliche Weiſe für Anſtand und Würde des Gottesdienſtes, führte zur Verbeſſerung und Erhebung deſſelben aus Italien eine mildere Art des Geſanges, ſowie einen beſſeren Geſchmack in der Baukunſt bei den Franken ein, und mehrte die Macht und das Anſehen der Geiſtlichen; aber bei allem Scheine äußerer Ehrerbietung wußte er dieſelben doch auch wieder in einer ſolchen Abhängigkeit zu erhalten, daß ſie keine Eingriffe in ſeine weltlichen Herrſcherrechte wagten. Sein umfaſſender Blick und ſein praktiſcher Sinn zeigen ſich namentlich in den Verordnungen, durch welche er ſowohl pflichtvergeſſene Mönche an die alte Zucht erinnerte, als die Geiſtlichkeit überhaupt in die ihr beſtimmten Schranken zurückwies. So ſtellte er in einem ſeiner letzten Capitularien durch die Sendgrafen die zurechtweiſenden Fragen an die Biſchöfe: „Ob die Entſagung vom Weltlichen etwa nur darin beſtehe, daß man keine Waffen trage und unverheirathet ſey? Ob derjenige die Welt verlaſſen habe, der Tag für Tag nur daran denke, ſeine Beſitzungen durch alle möglichen Künſte zu vermehren, der bald mit der Hölle drohe, bald den Himmel verſpreche, um dadurch Reiche und Arme von einfältigem Geiſte zu bewegen, daß ſie ihren rechtmäßigen Erben das ihnen gebührende Vermögen entziehen, was dieſe dann zu Raub und Diebſtahl nöthige? Ob derjenige die Welt verlaſſen habe, der aus Begierde nach fremdem Gute Andere durch Geld zu Meineid und falſchem Zeugniß verleite und ſich zur Leitung der weltlichen Geſchäfte ſeines Bisthums einen Mann wähle, welcher weder gerecht noch gottesfürchtig, ſondern grauſam und habgierig ſey und nur daran denke, wie viel, und nicht auf welche Weiſe es erworben werde? (*Pertz*, Mon. Legum T. I. p. 166 sqq.) — Ueber die Wahl der Biſchöfe verordnete er, daß ſie, wie in den alten Zeiten, durch die Geiſtlichkeit und das Volk des Sprengels geſchehen ſollte; indeſſen behielt er ſich auch, gleich ſeinen Vorgängern, nicht ſelten die Beſetzung der Kirchenämter nach den Umſtänden ſelbſt vor. Um die Biſchöfe nicht zu reich und üppig werden zu laſſen, traf er die weiſe Beſtimmung, daß ihnen von den Zehnten nur ein Theil, der übrigen Geiſtlichkeit der zweite zukommen, der dritte und vierte Theil dagegen ausſchließlich zum Kirchenbauweſen und zur Unterhaltung der Armen verwandt werden ſollte.

---

dieſe Franken- und Sachſen-Einigung zu Selz nicht als ein förmlich abgeſchloßener Friede dargeſtellt werden, wie es von den meiſten früheren Geſchichtſchreibern geſchehen iſt. Die irrige Annahme eines Friedensſchluſſes rührt von dem ſächſiſchen Dichter her, der wahrſcheinlich eine Angabe der Annalen Einhards mißverſtand, wornach zu Selz 803 allerdings von Karl ein Friede abgeſchloſſen iſt, aber nicht mit den Sachſen, ſondern mit Geſandten des griechiſchen Kaiſers Nicephorus.

Digitized by Google

Nicht minder bewies er seinen eben so besonnenen als regen Eifer für die Kirche durch die große Aufmerksamkeit, welche er den dogmatischen Streitigkeiten seiner Zeit, vornehmlich den Verhandlungen des Bischofs Felix von Urgel und des Erzbischofs Elipandus von Toledo mit deren Gegnern, dem Presbyter Beatus und dem Bischofe Etherius von Osna, über den Adoptianismus widmete (s. d. Art.).

Nächst der Kirche hielt Karl die Schule für das sicherste Mittel, die Volksaufklärung zu befördern und der christlichen Religion eine feste Grundlage in den von ihm beherrschten Ländern zu geben. Daher begünstigte er mit besonderer Vorliebe die Klöster nicht bloß wegen der Gastfreundschaft und Pflege, welche Reisende, Hülfsbedürftige und Kranke in ihnen fanden, sondern vorzüglich auch deshalb, weil er sie für die besten Pflanzschulen der christlichen Religion und Sittlichkeit hielt. Damit es keinem seiner Unterthanen, mochte er vornehm oder gering seyn, an Gelegenheit zum Unterrichte fehle, verordnete er, daß in allen Domstiftern und Klöstern Schulen errichtet oder die schon bestehenden verbessert werden sollten, und ließ sich oft genaue Berichte über das Gedeihen derselben abstatten. Je klarer es ihm einleuchtete, daß ohne wissenschaftliche Bildung ein dauernder und beglückender Fortschritt in Kirche und Staat nicht gedeihen kann, desto eifriger suchte er überall den Umgang mit gelehrten Männern und zog die ausgezeichnetsten derselben an seinen Hof, um sie in wichtigen Anlegenheiten um Rath zu fragen. Am nächsten stand ihm unter diesen seit dem Jahre 782 der treffliche Engländer Alcuin (s. d. Art.), welcher im Vereine mit Dietwulf, Einhard, Rikulf, Adelhard, Rhabanus Maurus, Petrus von Pisa und Anderen eine Art von wissenschaftlicher Akademie stiftete, an welcher auch Karl den lebhaftesten Antheil nahm. Hier wurden neben anderen Bestrebungen die ersten Versuche zur weitern Ausbildung der vaterländischen Sprache gemacht, indem Karl nicht allein selbst den Winden und Monaten statt der bis dahin üblichen lateinischen Benennungen deutsche Namen gab, die sich zum Theil bis jetzt im Volksgebrauche erhalten haben; sondern auch durch Alcuin eine fränkische Sprachlehre entwerfen, die uralten deutschen Lieder sammeln und Predigten in der Vulgarsprache zum kirchlichen Gebrauche ausarbeiten ließ (vgl. *Einhardi* vita Karoli imper. c. 29 bei *Pertz*, Mon. Tom. II.).

Wie uns Karl mehr noch durch die inneren Einrichtungen, die er zum Besten seiner Unterthanen traf, als durch seine kriegerischen Thaten wahrhaft groß erscheint, so zeigte er sich auch in allen menschlichen Verhältnissen mild, bescheiden und würdig; er ehrte seine Mutter mit kindlicher Ergebenheit bis an ihr Ende, war gegen die Seinigen liebevoll und gütig, gegen Freunde wohlwollend und gegen Jedermann herablassend und menschenfreundlich. Die Erziehung seiner Kinder, die er gern um sich versammelt sah, war ihm ein Gegenstand von vorzüglicher Wichtigkeit. In den Stunden der Erholung beschäftigte er sich am liebsten mit der Jagd, oder er vergnügte sich an belehrenden Gesprächen mit einsichtsvollen Männern und an frommen und geistreichen Büchern. In seinem Hauswesen herrschte die größte Sparsamkeit, weshalb er auch in seiner Kleidung und ganzen Lebensweise die höchste Einfachheit stets beibehielt. Nichtsdestoweniger machte seine äußere, durch eine große, kräftige und männliche Gestalt gehobene Erscheinung einen würdigen Eindruck, welchen eine ihm eigenthümliche natürliche Beredtsamkeit noch verstärkte. So herrschte er, geliebt und gefürchtet von Allen, 47 Jahre lang über sein großes, durch glückliche Eroberungen erweitertes Reich und endete sein thatenreiches Leben zu Aachen, seinem Lieblingsaufenthalte, am 28. Januar 814, nachdem er mit banger Sorge um die Zukunft seinem gutmüthigen, aber schwachen und unentschlossenen Sohne Ludwig dem Frommen, der ihm nach dem Tode seiner hoffnungsvollen Söhne Karl und Pipin allein noch übrig geblieben war, die Regierung übergeben hatte.

Die zuverläßigsten Quellen für die Geschichte Karls des Großen, namentlich die gleichzeitigen Annalen, ferner *Einhardi* vita Karoli imperatoris; *Poetae Saxonis* annales de gestis Caroli magni imperatoris; *Monachi Sangallensis* de gestis Karoli magni libri II.; und sämmtliche Capitularien Karls finden sich bei *Pertz*, Mon. Germ.

Digitized by Google

hist. Scriptt. T. I. u. II. Legum T. I. — Neuere Bearbeitungen ſind: Hegewiſch, Geſchichte der Regierung Kaiſer Karls d. Gr. Hamb. 1791; Jeniſch, Lebensbeſchreibung Karls d. Gr. Berl. 1802; Dippoldt, Leben Kaiſer Karls d. Gr. Tüb. 1810; Bredow, Karl d. Gr. Altona 1814; Ideler, Leben und Wandel Karls d. Gr. von Einhard. Einl. Urſchr. Erläut. u. Urkundenſamml. Hamb. 1839; *Capefigue* Charle magne, 2 vol. Par. 1842. — Vgl. auch Luden, Geſch. d. teutſchen Volkes, Bd. 4 u. 5.; Hamb. 1828; Pfiſter, Geſch. d. Teutſchen, Bd. I. S. 410—460. Hamb. 1829. G. H. Klippel.

Karl V., deutſcher Kaiſer im Zeitalter der Reformation von 1520 bis 1556, wurde am 24. Februar 1500 zu Gent geboren. Als älteſter Sohn Philipps des Schönen, Erzherzogs von Oeſterreich, und Johanna's, der Tochter Ferdinands und Iſabellens von Spanien, hatte er vermöge ſeiner Geburt nach dem frühzeitigen Tode ſeines Vaters gegründete Anſprüche auf die Reiche Spanien, Neapel, Sardinien, Sicilien, Oeſterreich, Burgund und die neuentdeckten reichen Länder Amerika's, Mexiko und Peru. Die Kindheit und angehenden Jünglingsjahre verlebte er, getrennt von ſeinen Eltern, in den Niederlanden unter der Vormundſchaft ſeines väterlichen Großvaters, des Kaiſers Maximilian, der ihn Anfangs der liebevollen Pflege der beiden klugen, tugendhaften Fürſtinnen, Margaretha von Oeſterreich und Margaretha von York, überließ, dann aber der Oberaufſicht und Erziehung Wilhelms von Croy, Herrn von Chièvres, anvertraute. Ungeachtet dieſer feingebildete und ſelbſtſüchtige Staatsmann die Gaben, welche ihn zu einem ſo wichtigen Amte geſchickt machten, in einem vorzüglichen Grade beſaß, berief er doch den wegen ſeiner Gelehrſamkeit gefeierten Adrian von Utrecht zu ſich, um den jungen Prinzen, der mit Eifer die kriegeriſchen und ritterlichen Uebungen den Studien vorzog, bei Zeiten auch in den ſtrengeren Wiſſenſchaften ſowie in der Geſchichte und den Staatsgeſchäften unterrichten zu laſſen. Durch dieſe Fürſorge mit guten Kenntniſſen ausgeſtattet und ſchon als Jüngling an eine ihm ſtets eigen gebliebene ernſte und würdevolle Haltung gewöhnt, begab er ſich, kaum 16 Jahre alt, nach dem Tode ſeines Großvaters Ferdinand des Katholiſchen nach Spanien, wo ihm der achtzigjährige Cardinal Ximenes, ohne auf die gemüthskranke Mutter Karls Rückſicht zu nehmen, als Reichsverweſer durch ſein umſichtiges und entſchloſſenes Benehmen im Kampfe gegen den Adel des Reiches die Herrſchaft geſichert hatte. Deſſenungeachtet folgte der junge König nach ſeiner Ankunft der Leitung der ſchlechten Rathgeber, die ihm aus den Niederlanden gefolgt waren, und behandelte den edlen Greis auf eine ſo undankbare Weiſe, daß derſelbe aus Kummer über die unverdiente Zurückſetzung kurze Zeit nachher ſtarb. Bald darauf ſchloß Karl mit Franz I. von Frankreich den Vertrag zu Noyon ab, in welchem er den beſtrittenen Beſitz Mailands als rechtmäßig anerkannte und Navarra an den rechtmäßigen Beſitzer innerhalb ſechs Monaten herauszugeben verſprach. Als jedoch beide Könige nach dem am 12. Januar 1519 erfolgten Tode Maximilians ſich wetteifernd um die deutſche Krone bewarben, und Karl ungeachtet der bedeutenden Geldſummen, welche ſein Nebenbuhler aufwandte, durch die nachdrückliche Erklärung des weiſen Kurfürſten Friedrich von Sachſen den Sieg davon trug, erwachte die Eiferſucht zwiſchen ihnen auf's Neue und ſteigerte ſich zu einer bitteren Feindſchaft, welche vier Kriege nach einander hervorrief und erſt mit dem Tode des Königs Franz endete. Mittlerweile waren in Spanien bedenkliche Unruhen entſtanden, welche die Reiſe Karls nach Deutſchland verzögerten und die Krönung deſſelben erſt den 23. Oktober 1520 möglich machten. Sie geſchah an dieſem Tage mit großer Pracht zu Aachen, nachdem Karl die umſichtig entworfene Wahlcapitulation der Reichsfürſten unterſchrieben und als Kaiſer und Schirmvogt der Kirche nicht nur dieſe und den Pabſt zu ſchützen, ſondern auch die unter ſeinem Vorgänger ſchon erhobenen hundert Beſchwerden der deutſchen Nation gegen den päbſtlichen Stuhl zu berückſichtigen feierlich gelobt hatte. Indeſſen zeigte ſich der jugendlich ehrgeizige und ſeiner ganzen Erziehung nach dem römiſch-katholiſchen Glauben ſehr ergebene Kaiſer, ſobald er in den vollen Beſitz der Regierung gelangt war, um ſo weniger geneigt, ſeine ausdrückliche Zuſage in Betreff der

Digitized by Google

Klagen der Deutſchen über die Mißbräuche des römiſchen Hofes ernſtlich zu erfüllen, da er die Freundſchaft des Pabſtes zur Ausführung ſeiner politiſchen Abſichten nicht entbehren zu können glaubte. Unzweideutig legte er dieſe Geſinnung zuerſt auf dem Reichstage zu Worms (den 17—26. April 1521) in dem Verfahren gegen Luther an den Tag, gegen welchen, ſowie gegen die deutſche Reformation er damals das Wormſer Edikt erließ, wahrſcheinlich vom päbſtlichen Legaten Aleander (ſ. d. Art.) verfaßt. Die große Gefahr, welche hierdurch nicht bloß Luthers perſönlicher Sicherheit, ſondern auch dem Gedeihen der Reformation überhaupt drohte, wurde jedoch theils durch die umſichtige Fürſorge des Kurfürſten Friedrichs des Weiſen, der Luther vor ſeinen Verfolgern auf die Wartburg rettete, theils durch die faſt ausgebildeten landesherrlichen Rechte der deutſchen Fürſten und die ausgedehnten Freiheiten der Ritterſchaft und der Reichsſtädte, welche die kaiſerliche Gewalt bedeutend beſchränkten, glücklich abgewandt. Dazu kam, daß der Kaiſer an demſelben Tage, von welchem das Wormſer Edikt datirt wurde, zu Rom ein geheimes Bündniß mit dem Pabſte gegen Frankreich abgeſchloſſen hatte und ſich eifrig zu ſeinem erſten italieniſch-franzöſiſchen Kriege (1521—1526) rüſtete, der ihn nöthigte, auf die Zeit ſeiner Abweſenheit die Leitung der Angelegenheiten in Deutſchland dem eingeſetzten Reichsregimente, das einer nationalen Kirchenreform günſtig war, faſt allein zu überlaſſen. Dennoch traten der freien Entwickelung derſelben einige innere Unruhen hemmend in den Weg. Die Unruhen in Wittenberg und die Bauernaufſtände im ſüdlichen und nördlichen Deutſchland erweckten neue Sorgen und Bekümmerniſſe. Noch weit größere Gefahren bereiteten der neuen Lehre die abſichtlichen Verfolgungen in mehreren Gebieten Deutſchlands, welche ſeit dem Jahre 1524 in der Vereinigung des Erzherzogs Ferdinand, der Herzöge von Baiern und mehrerer Biſchöfe zu Regensburg, ſowie einiger norddeutſchen Fürſten zu Deſſau eine feſte Geſtalt erhielten. Da der Kurfürſt Johann der Beſtändige, der 1525 ſeinem Bruder Friedrich dem Weiſen in der Regierung gefolgt war, und der Landgraf Philipp von Heſſen gegen dieſelben zu gegenſeitiger Vertheidigung am 12. Mai 1526 den Bund zu Torgau ſchloſſen, dem bald mehrere evangeliſche Fürſten Norddeutſchlands beitraten, ſo behielten die Gegner des Pabſtthums zwar noch eine Zeitlang in den Verhandlungen auf den Reichstagen das Uebergewicht und verlangten beharrlich ſtatt der vom Pabſte geforderten Ausführung des Wormſer Edikts die Verſammlung eines allgemeinen Conciliums in einer deutſchen Stadt. Als aber Karl V. auch den zweiten Krieg mit Franz I. (1527—1529) durch den Traktat von Cambrai zu ſeinem Vortheile geendigt und zu Bologna neben der eiſernen Krone der Lombardei zugleich die römiſche Kaiſerkrone vom Pabſte Clemens VII. empfangen hatte, wagten die Katholiken eine ſtärkere Sprache zu führen und brachten im März 1529 auf dem Reichstage zu Speier durch Stimmenmehrheit den Beſchluß zu Stande, »daß bis zum Concilium jeder Stand des Reichs mit ſeinen Unterthanen in Abſicht des Wormſer Edikts ſich ſo halten ſolle, wie er es vor Gott und dem Kaiſer verantworten könne.« Da dieſer Beſchluß einem förmlichen Verbote der neuen Lehre füglich gleich geachtet werden konnte, ſo legten die beim Abſtimmen in der Minderzahl gebliebenen Evangeliſchen den 19. April 1529 gegen denſelben eine Proteſtation ein, von welcher ihre Partei in der Folge den Namen Proteſtanten erhielt, weil ſie den damals zuerſt öffentlich ausgeſprochenen Grundſatz feſthielt, ſich in Glaubensſachen durch kein menſchliches Anſehen Etwas auflegen zu laſſen, was nicht nach gewiſſenhafter Prüfung mit der heiligen Schrift übereinſtimmend gefunden würde. Indeſſen fand die mit der Ueberbringung dieſer Proteſtation beauftragte Geſandtſchaft eine ſo ungnädige Aufnahme beim Kaiſer, daß der raſche Philipp von Heſſen, um ihr mit Waffengewalt Nachdruck zu geben, auf ein Bündniß aller ſeiner Glaubensverwandten dachte. Doch ſah er ſich bald in ſeinem lebhaften Eifer für daſſelbe theils durch die Uneinigkeit Luthers mit Zwingli, theils durch die Anſicht der angeſehenſten Theologen, die einen Krieg gegen den Kaiſer für Aufruhr erklärten, gehemmt. In der Hoffnung, wenigſtens eine Einigung zwiſchen Luther und Zwingli zu Stande zu bringen, veran-

Digitized by Google

ſtaltete er daher im Herbſte 1529 das Religionsgeſpräch zu Marburg, das aber vielmehr zu einer dauernden Trennung der beiden evangeliſchen Glaubensparteien führte.

So mußte man es für ein Glück anſehen, daß den erzürnten Kaiſer die Furcht vor den Türken, die ſchon bis Wien vorgedrungen waren, von ernſtlichen Schritten zurückhielt und ihn nöthigte, mit ſchonender Mäßigung aufzutreten. Um ſo bald als möglich eine kräftige Unterſtützung gegen dieſelben aus Deutſchland zu erhalten, ſchrieb er noch im Januar 1530 von Bologna einen Reichstag des Türkenkrieges und der Religionsſachen wegen auf das Frühjahr nach Augsburg aus und trat bald darauf die Reiſe dahin an. Allein ſchon während derſelben änderte ſich die Stimmung am kaiſerlichen Hofe, als der mildgeſinnte Gattinara, welcher den Kaiſer begleitete, zu Insbruck ſtarb und der ſtrenge, mit dem päbſtlichen Legaten, dem hinterliſtigen Cardinal Campeggio, im Einverſtändniß handelnde Granvella deſſen Stelle einnahm. Sowohl der glänzende Einzug des Kaiſers in Augsburg, als die katholiſche Feier des Frohnleichnamsfeſtes am folgenden Tage und das Verbot der evangeliſchen Predigt offenbarten gleich Anfangs die veränderte Geſinnung. Nicht minder zeigten aber auch die vorläufigen, ohne des Kaiſers Genehmigung eröffneten Berathungen und die entſchloſſene Haltung der proteſtantiſchen Fürſten und Städteabgeordneten den ernſten Willen, ihre Rechte zu behaupten. Gleichwohl waren die Letzteren ihrerſeits um eine Verſtändigung und Ausgleichung in den abweichenden Glaubensſätzen aufrichtig bemüht. Denn ungeachtet die Katholiken gegen das ausdrücklich gegebene Verſprechen des Kaiſers, daß jede Partei ihre Meinung in deutſcher und lateiniſcher Sprache aufſetzen und der Verſammlung mittheilen ſollte, dies ihrer Stellung nicht angemeſſen hielten und es deßhalb mit ſtillſchweigender Genehmigung Karls und ſeiner Räthe unterließen, übergaben dennoch die Proteſtanten ihr durch Melanchthon in 25 Artikeln deutſch und lateiniſch abgefaßtes Glaubensbekenntniß (Confessio Augustana), welches am 25. Juni in einer Verſammlung von 200 Reichsſtänden und Abgeordneten vorgeleſen wurde und auf alle Anweſenden einen ſo tiefen Eindruck hervorbrachte, daß mehrere der altkatholiſchen Fürſten, welche bisher von den gröbſten Vorurtheilen gegen die evangeliſche Sache eingenommen waren, eine richtigere Anſicht gewannen und ſich zu einem milderen Urtheile neigten. Selbſt der Kaiſer ſchien gnädiger geſtimmt und ließ durch die Katholiken eine Widerlegung (Confutatio) anfertigen, deren ungründlicher und ungenügender Inhalt die Schwächen der katholiſchen Lehre noch mehr an den Tag brachte, während die Proteſtanten derſelben eine gleichfalls von Melanchthon mit ausgezeichneter Gelehrſamkeit und Milde verfaßte Vertheidigung ihres Glaubensbekenntniſſes (Apologia Confessionis) entgegenſtellten und öffentlich überreichten (vgl. d. Art. Augsburgiſche Confeſſion).

Zu keiner Zeit war das Licht der gereinigten Lehre des Evangeliums klarer und glänzender hervorgetreten, als bei dieſer Gelegenheit. Dennoch ſiegte der Einfluß des argliſtigen Cardinals Campeggio, auf deſſen Rath der Kaiſer als Schirmvogt der Kirche am 3. Auguſt in öffentlicher Verſammlung erklärte, daß ſich die Evangeliſchen und ihre Prediger nach der ihnen mitgetheilten „Confutation“ zu richten hätten, da dieſelbe von ihm und den katholiſchen Ständen für recht und katholiſch, mit der Schrift übereinſtimmend und unwiderleglich gehalten würde. Ohne die gleichmäßig beiden Theilen zugeſicherte gütliche Beſprechung weiter zu geſtatten, ließ er darauf die neue Lehre der Proteſtanten verdammen und gebot ihnen, ſich bis zu einem demnächſt zu haltenden allgemeinen Concilium unbedingt zu unterwerfen und ſich binnen ſieben Monaten mit der allein ſeligmachenden, katholiſchen Kirche wieder zu vereinigen. Feſt entſchloſſen, die Widerſtrebenden mit den Waffen zu beugen, bemühte er ſich, ſeinen Bruder, den Erzherzog Ferdinand, zum römiſchen Könige wählen zu laſſen, um die Vollſtreckungsmaßregeln in ſichere Hände zu bringen. Kaum hatten aber der Kurfürſt Johann von Sachſen und der Landgraf Philipp von Heſſen ſeine Abſicht erkannt, ſo verließen ſie, ohne Abſchied von ihm zu nehmen, den Reichstag und verbanden ſich am 24. Dezember 1530 vorläufig mit mehreren proteſtantiſchen Fürſten und Städten zum

Digitized by Google

ſchmalkaldiſchen Bunde, um ſich gegen den »unfriedlichen Reichsabſchied« ſicher zu ſtellen und die Wahl Ferdinands zum römiſchen Könige zu hintertreiben. Als dieſelbe aber trotz ihrer Proteſtation im Januar 1531 dennoch zu Köln mit Hülfe der katholiſchen Partei zu Stande kam, ſchloſſen am 27. Februar 1531 ſechs Fürſten, zwei Grafen und eilf Städte der evangeliſchen Partei gegen die drohende Gefahr gewaltſamer Unterdrückung ein engeres Vertheidigungsbündniß zu Schmalkalden auf ſechs Jahre und traten mit England, Frankreich und Dänemark in Verbindung. Unter dieſen Umſtänden mußte der Kaiſer um ſo mehr Bedenken tragen, einen Krieg mit ſeinen eigenen Unterthanen zu beginnen, als er erfuhr, daß ſich die Türken unter Solyman zu einem neuen Angriffe auf die öſterreichiſchen Länder rüſteten. Zudem mochte er immer noch hoffen, daß es ihm gelingen werde, den kirchlichen Zwieſpalt durch ein allgemeines Concilium auszugleichen. Daher verſtand er ſich den 23. Juli zu dem einſtweiligen Nürnberger Stillſtande oder dem erſten Religionsfrieden, in welchem er das Verbot der neuen Lehre zurücknahm, die Hemmung der Reichskammergerichtsprozeſſe wegen der Religion »bis zu einem freien Concil« zugeſtand und einen allgemeinen Frieden im Reiche anzuordnen verſprach.

Mit Recht nannte Philipp von Heſſen dieſes Religionsabkommen zu Nürnberg einen »löcherigen« Frieden, und gewiß würde daſſelbe den Proteſtanten wenig genützt haben, wenn nicht die nächſten Ereigniſſe den Ausbruch der Feindſeligkeiten noch mehrere Jahre zurückgehalten hätten. Vor Allem kam ihnen die langdauernde und nothwendige Abweſenheit des Kaiſers von Deutſchland zu Statten, welcher nach der Unterſtützung ſeines Bruders Ferdinand gegen die Türken im Jahre 1535 einen glücklichen Zug gegen Tunis unternahm und darauf vom Jahre 1536 bis 1538 den dritten Krieg mit Franz I. führte. Während dieſer verſtärkte ſich die proteſtantiſche Partei nicht nur in Süddeutſchland durch die Wiedereinſetzung des wegen Landfriedensbruchs vom ſchwäbiſchen Bunde vertriebenen Herzogs Ulrich von Württemberg, der nach dem im Jahre 1534 mit dem Könige Ferdinand zu Cadan abgeſchloſſenen Vertrage den lutheriſchen Glauben in ſeinem Lande einführte; ſondern es gelang ihr auch, im folgenden Jahre den Fanatismus der von frevelhaften Schwärmern verführten Wiedertäufer in Münſter glücklich zu unterdrücken und der Reformation in mehreren Ländern und Städten des nördlichen Deutſchlands den Sieg zu verſchaffen. Selbſt zwiſchen den beiden Hauptparteien der Proteſtanten wurde im Jahre 1536 zu Wittenberg ein Friede geſtiftet, der, verbunden mit der gleichzeitigen Erneuerung und Erweiterung des ſchmalkaldiſchen Bundes auf zehn Jahre ihr Anſehen vermehrte und ihrer politiſchen Stellung ein größeres Gewicht gab. Zwar traten nun auch auf den Rath des kaiſerlichen Geſandten und Vicekanzlers Held die katholiſchen Fürſten am 10. Juni 1538 zu dem heiligen Bunde in Nürnberg zuſammen, der dem ſchmalkaldiſchen Bündniſſe entgegengeſetzt wurde. Gleichwohl behandelte Karl V., als er nach neunjähriger Abweſenheit in's Reich zurückgekehrt war, auf dem Reichstage zu Regensburg 1541 die Proteſtanten mit Milde und verſuchte durch das Regensburger Interim und auf Grundlage deſſelben durch eine Unterredung von einigen rechtſchaffenen, friedliebenden Männern ernſtlich eine Ausgleichung der ſtreitenden Parteien zu bewirken, um »die beſchwerlichen Mißbräuche, die allenthalben im geiſtlichen und weltlichen Stande eingeriſſen, abzuſtellen und in eine chriſtliche Reform zu bringen« (ſ. d. Art. Regensburger Interim). Dennoch ließ er ſich theils durch das kund gewordene Mißtrauen der Evangeliſchen, theils durch das Gutachten der von dem päbſtlichen Legaten Contarini geleiteten katholiſchen Stände bewegen, ſich im Reichsabſchiede, wie früher, zu der alten römiſch-katholiſchen Partei zu neigen. Die Spannung mußte um ſo mehr wachſen, als die ſchmalkaldiſchen Verbündeten, während Karl V. nach dem verunglückten Seezuge gegen Algier von Franz I. gezwungen wurde, den vierten Krieg mit Frankreich von 1542 bis 1544 zu führen, im Vertrauen auf ihre Stärke den katholiſch geſinnten und blindlings ſeinen Leidenſchaften folgenden Herzog Heinrich von Braunſchweig wegen ſeiner Gewaltthätigkeiten gegen die Stadt Goslar 1542

Digitized by Google

aus seinem Lande vertrieben und bei dem Versuche der Wiedereroberung desselben in der Schlacht bei Kalefeld unweit Nordheim 1545 gefangen nahmen. Schon die unerwartete Beendigung des französischen Krieges und noch mehr die in den Friedensschluß zu Crespy aufgenommene Bedingung, daß die deutschen Reichsstände nur dann in den Frieden eingeschlossen seyn sollten, wenn sie dem Kaiser gehorsam wären, sowie das gegenseitige Versprechen beider Monarchen, in der Religionssache zur Vereinigung der Parteien ihr Möglichstes zu thun, verriethen den Protestanten nur zu deutlich die Absicht, sie mit Gewalt zur Unterwerfung unter das endlich vom Pabste Paul III. berufene und zu Trient eröffnete Concilium zu zwingen. Nach einigen schwankenden und von keiner Seite aufrichtig gemeinten Verhandlungen, bei denen der Kaiser bald Drohungen, bald Versprechungen anwandte, weigerten sich daher die protestantischen Fürsten, auf dem Reichstage zu Regensburg persönlich zu erscheinen, hielten eine Zusammenkunft zu Frankfurt und verabredeten eine bewaffnete Vertheidigung, sobald sie von des Kaisers Rüstungen Kunde erhielten. Nun ließ auch dieser das vom Pabst ihm angetragene Bündniß am 9. Juni 1546 zu Rom abschließen und sprach am 20. Juli die Reichsacht gegen die beiden Bundeshäupter, den Kurfürsten Johann Friedrich von Sachsen und den Landgrafen Philipp von Hessen, aus. Da nun auch der Pabst das zu Rom abgeschlossene Bündniß allzuvereilig öffentlich bekannt machte, so begannen die Verbündeten den Krieg sogleich im südlichen Deutschland, und sie würden ihn bei der mangelhaften Rüstung des Kaisers zu ihrem Vortheil schnell beendigt haben, wenn sie den trefflichen Rathschlägen des tapfern Sebastian Schärtlin gemäß die Feinde durch zuvorkommende Angriffe einzeln vernichtet, und nicht durch ihre Uneinigkeit, Unentschlossenheit und Planlosigkeit dem überraschten Kaiser Zeit gelassen hätten, seine Truppen zu sammeln und durch geschicktes Zögern die oberdeutschen Städte und den Herzog von Württemberg zur Unterwerfung auf Gnade und Ungnade zu zwingen. Dennoch würde es ihnen vielleicht noch gelungen seyn, mit ihrem 47,000 Mann starken Heere dem Kaiser einen erfolgreichen Widerstand zu leisten, wenn nicht der Kurfürst auf die Nachricht, daß sich sein junger Vetter, der ebenso weltkluge als ehrgeizige Herzog Moritz von Sachsen, in Verbindung mit dem Könige Ferdinand hinter seinem Rücken der kurfürstlichen Länder bemächtigt habe, mit seinen Truppen eiligst abgezogen wäre. Zwar gelang es demselben bald, sein Kurfürstenthum wieder zu erobern und den Gegner bis in die Gegend von Leipzig und Dresden zurückzutreiben. Als sein plötzlicher Abzug aber auch den Landgrafen Philipp bewogen hatte, den Kriegsschauplatz zu verlassen, um sein eigenes Land zu schützen, wurde es dem Kaiser möglich, nach der völligen Unterwerfung Süddeutschlands mit solcher Schnelligkeit seine ganze Heeresmacht gegen den Kurfürsten zu führen, daß er denselben, mit Moritz und Ferdinand vereinigt, vor Mühlberg an der Elbe einholte, und in der Schlacht auf der Lochauer Haide nach muthvoller Gegenwehr nebst dem Herzoge Ernst von Braunschweig zum Gefangenen machte. Ueber 8000 Sachsen deckten auf weitem Raume die Wahlstatt; nur 400 Reiter entkamen glücklich mit dem verwundeten Kurprinzen nach dem befestigten Wittenberg. Als sich diese Stadt mit 3000 Mann Besatzung und der kurfürstlichen Familie auf des Kaisers Aufforderung nicht ergeben wollte, ließ derselbe gegen des Reiches Gesetz und Herkommen durch den Herzog Alba ein Kriegsgericht über den Kurfürsten halten und bestätigte das gefällte Todesurtheil aus kaiserlicher Machtvollkommenheit. Doch nahm er dasselbe wieder zurück, nachdem Johann Friedrich die Wittenberger Capitulation eingegangen war, in welcher er nicht nur für sich und seine Nachkommen auf die Kurwürde verzichtete, sondern auch den größten Theil seiner Länder zum Besten des Königs Ferdinand und des Herzogs Moritz abtrat. Dagegen blieb dem glaubensbeharrlichen Fürsten seine Gewissensfreiheit, und der Kaiser versprach, in Sachen der Religion keine Aenderung vorzunehmen; er mißbilligte es sogar, daß seit seinem Einzuge der evangelische Gottesdienst in der Stadt eingestellt wurde, befahl dessen Fortsetzung und gestand offen, daß er es in diesen Landen ganz anders gefunden, als ihm früher berichtet worden. Und als er mit seinem Gefolge

Digitized by Google

die Schloßkirche besuchte, und der Herzog Alba dem Bischofe von Arras eifrig in dem Vorschlage beistimmte, die Leiche Luthers wieder auszugraben, um die Asche des Ketzers in alle Winde zu zerstreuen, erwiederte er im würdigen Ausdrucke seiner edleren Sinnesart: »Lasset ihn; ich führe Krieg mit den Lebenden, nicht mit den Todten!« — Von Wittenberg begab sich der Kaiser, seinen Sieg verfolgend, nach Halle, wo sich ihm auch der Landgraf Philipp im Vertrauen auf die Vermittelung seines Eidams Moritz und nach der ausdrücklichen Zusage, daß er weder an Leib noch Gut bestraft, auch nicht mit »einiger« Gefängniß oder Schmälerung seines Landes beschwert werden sollte, am 19. Juni 1547 mit demüthiger Abbitte und Ueberlieferung seiner Festungen unterwarf, aber treuloserweise in der Gefangenschaft zurückgehalten und unter harter Behandlung nach Mecheln gebracht wurde.

Karl V. stand jetzt auf dem Höhepunkte der Macht und des Glanzes; denn er sah nicht allein alle Mitglieder des schmalkaldischen Bundes entwaffnet und gleich den übrigen evangelischen Fürsten und Städten seinem Willen unterworfen, sondern es waren auch wenige Monate zuvor seine mächtigsten auswärtigen Gegner Franz I. und Heinrich VIII. aus dem Leben geschieden. So durfte er hoffen, daß er endlich die verschiedenen Religionsparteien in Deutschland wieder vereinigen und die Abgefallenen in den Schooß der allein seligmachenden Kirche zurückführen werde. Zu dem Ende berief er noch im Jahre 1547 den Reichstag zu Augsburg und erklärte im Ausschreiben zu demselben, daß es seine ernstliche Absicht sey, die Religionsspaltung zu vertragen und dadurch den Frieden im Reiche völlig herzustellen. Als er es nun aber nach vieler Mühe so weit gebracht hatte, daß die Protestanten, wenn auch unter mancherlei beschränkenden Bedingungen, das tridentinische Concilium annehmen wollten, hatte der Pabst dasselbe längst nach Bologna verlegt und wollte sich weder auf eine Rückkehr nach Trient, noch auf ein Nachgeben gegen die Protestanten einlassen. Dies Benehmen reizte den Unwillen des Kaisers so sehr, daß er sich vom Pabste abwandte und als Schirmvogt der Kirche noch während des Reichstages durch Julius Pflug, Bischof von Naumburg, Michael Helding, Weihbischof zu Mainz, und Johann Agricola, Hofprediger des Kurfürsten Joachim II. von Brandenburg, ein Interim verfassen ließ, das zur Beförderung der Ruhe und Einigkeit bis zu einem allgemeinen, freien Concilium einstweilen in den streitigen Artikeln als Norm beobachtet werden sollte (s. d. Art. Augsburger Interim). Indessen fand dasselbe ebensowenig den Beifall der Katholischen, die es vorzugsweise begünstigte, als der Evangelischen, denen es nicht einmal die ihnen in früheren Verhandlungen zugestandenen Rechte in Glaubenssachen ließ, weßhalb es der Kurfürst Moritz durch das von Melanchthon aufgesetzte, aber von den meisten anderen Fürsten ebenfalls gemißbilligte, sogenannte Leipziger Interim (s. d. Art.) zu ersetzen suchte. Bald äußerten sich überall in Deutschland unruhige Bewegungen, die sich noch vermehrten, als Karl mit dem unpolitischen Plane hervortrat, die Kaiserkrone nicht seinem Bruder, dem bereits erwählten römischen Könige Ferdinand, sondern seinem eigenen Sohne Philipp II. zu sichern. Ungeachtet er durch diesen letzten Schritt zugleich das Mißtrauen und die Eifersucht der katholischen Fürsten gegen sich erregte, fuhr er dennoch fort, der Kaisergewalt in den Religionssachen eine immer größere Ausdehnung zu geben, indem er sowohl den Grundsatz aufstellte, daß die sämmtlichen Beisitzer des Reichskammergerichts sich der gemeinen katholischen Kirche gemäß halten müßten und keiner Sekte anhängig seyn dürften, als sich auch gewaltsame Veränderungen in den Verfassungen der protestantischen Städte erlaubte, um sie zur Annahme des Interims zu zwingen. Nur die norddeutschen Städte Lüneburg, Bremen, Hamburg und Lübeck leisteten glücklichen Widerstand, während das trotzigstolze Magdeburg in die Reichsacht erklärt und die Ausführung derselben dem Kurfürsten Moritz übertragen wurde.

Schon längst hatte der Kaiser, ohne es selbst zu ahnen, die treue Ergebenheit dieses karakterfesten und lebensklugen Fürsten theils durch die fortgesetzte ungerechte Behandlung

Digitized by Google

des Landgrafen Philipps von Hessen, theils durch die wachsende kaiserliche Uebermacht im Reiche und die vielfache Verletzung der Wahlcapitulation verloren. Wiederholt hatte ihn der Kurfürst vergebens gebeten, seinen Schwiegervater, für dessen Freiheit er sich bei seinen Verwandten verbürgt habe, aus der harten Haft zu entlassen. Jetzt erhielt er durch die Achtvollstreckung gegen Magdeburg eine erwünschte Gelegenheit, seine Rüstungen gegen den Kaiser zu verbergen, und er beschloß, mit Gewalt zu erkämpfen, was dieser freiwillig ihm zu geben verweigerte. Mit meisterhafter Verstellung wußte er denselben in dem Glauben an seine aufrichtige Ergebenheit so lange zu erhalten, bis er insgeheim mit dem Könige Heinrich II. von Frankreich zu Friedewald in Hessen ein Schutz- und Trutzbündniß zur Behauptung der deutschen Reichs- und Kirchenfreiheit abgeschlossen und sein Heer hinlänglich verstärkt hatte. Darauf bewilligte er am 5. November 1551 der Stadt Magdeburg nach absichtlich in die Länge gezogenen Verhandlungen den Frieden unter sehr milden Bedingungen und vertheilte seine Truppen in die Winterquartiere, weil er, wie er vorgab, nicht im Stande sey, ihnen den rückständigen Sold sofort auszuzahlen. Karl befand sich damals in Insbruck, wo er das nach langem Zaudern endlich mit Erlaubniß des Pabstes Julius III. nach Trient zurückgekehrte Concil leitete und sich mit großartigen Entwürfen gegen Frankreich und die Türken beschäftigte. Er erwartete Moritz als Bundesgenossen, der auch, da er sich vom Kaiser und dessen Umgebung beinahe durchschaut, von Granvella und Alba aber glücklicherweise verachtet sah, um Alle auf's Neue zu täuschen, für sich selbst in Insbruck eine Herberge miethen ließ und seinen angesehensten Theologen den Befehl ertheilte, die Reise zum Concile nach Trient anzutreten. Um so größer war des Kaisers Ueberraschung, da Moritz plötzlich die Maske abwarf und im Frühlinge des Jahres 1552 mit einem wohlgerüsteten Heere rasch über die Donau vordrang, den Ehrenberger Paß in Tyrol besetzte und den gichtkranken Kaiser in einer stürmischen Nacht zur übereilten Flucht aus Insbruck auf ungebahnten Alpenwegen nach Villach in Kärnthen zwang. Von allen Truppen entblößt, mußte jetzt Karl, so schwer es ihm auch wurde, durch Vermittelung seines Bruders Ferdinand am 2. August 1552 den Passauer Vertrag abschließen, in welchem außer der Befreiung der gefangenen Fürsten nebst der Restitution Philipps von Hessen die völlige Religionsfreiheit der Protestanten sowohl von Seiten des Kaisers als der katholischen Stände, und die demnächstige Bestätigung auf einem binnen sechs Monaten zu haltenden Reichstage als wesentliche Bedingungen festgesetzt wurden. Inzwischen verzögerte sich die Eröffnung des Reichstages noch längere Zeit, da der Urheber des Vertrages, der Kurfürst Moritz, schon am 9. Juli 1553 im siegreichen Kampfe mit dem trotzigen, wegen Landfriedensbruchs in die Reichsacht erklärten Markgrafen Albrecht von Culmbach bei Sieversbausen einen allzufrühen Tod fand, des Kaisers ganze Thätigkeit aber zunächst dem Kriege mit Heinrich II. von Frankreich gewidmet war, welcher im April 1552 die geistlichen Reichsfürstenthümer Metz, Toul und Verdün in Besitz genommen hatte. Erst nachdem Karl durch die hartnäckige Gegenwehr des Herzogs von Guise gezwungen wurde, die mit einem starken Heere unternommene Belagerung von Metz wieder aufzuheben, verließ er körperlich leidend den Kriegsschauplatz, und äußerte nach seiner Ankunft in Brüssel unmuthsvoll: „Das Glück ist ein Weib; es war mir hold, da ich jung war, und verläßt mich im Alter.“ Gleichwohl hielt ihn die einzige, von allen Entwürfen seiner Kaiserregierung übrig gebliebene Hoffnung, die deutsche Krone auf das Haupt seines Sohnes zu bringen, eine Zeitlang noch aufrecht. Da er aber aus dem Benehmen seines Bruders Ferdinand und aus der Gesinnung der Wahlfürsten immer deutlicher erkannte, wie trüglich dieselbe sey, versank er in finstere Schwermuth und entzog sich fast gänzlich dem Anblicke der Menschen.

In diesem Zustande zunehmenden Trübsinnes und innern Mißmuthes über seinen verfehlten Lebensplan wollte und konnte Karl V. den wiederholt ausgeschriebenen Reichstag zu Augsburg, auf dem endlich am 21. September 1555 der Religionsfriede zu Stande kam, nicht mehr besuchen (s. d. Art. Augsburger Religionsfriede). Schon

Digitized by Google

oft hatten ihm seine Aerzte gerathen, sich nach einem wärmeren Himmelsstriche und in eine gesundere Luft zurückzuziehen. Er wählte dazu das mitten unter herrlichen Baumpflanzungen am Abhange eines Hügels gelegene spanische Hieronymitenkloster St. Just, in dessen Nähe er für sich ein eigenes Haus erbauen und für seine Dienerschaft abgesonderte Wohnungen einrichten ließ, um in ungestörter Einsamkeit die in ihm erwachte Sehnsucht nach frommen Andachtsübungen und klösterlichen Bußübungen täglich befriedigen zu können. Nachdem er am 25. Oktober 1555 zu Brüssel in demselben Saale, in welchem er vor vierzig Jahren für mündig erklärt worden war, mit einer ergreifenden Rede seinem Sohne die Niederlande, denen er bald auch die spanischen Königreiche hinzufügte, übergeben und seinem Bruder Ferdinand, ohne die ihm entgegentretenden Hindernisse zu beachten, die deutsche Kaiserwürde überlassen hatte, ging er endlich im September 1556 von Seeland aus nach Spanien unter Segel und landete an der Küste von Biscaja, von wo er sich sogleich nach dem Kloster St. Just in Estremadura begab und seine friedliche, frommer Andacht geweihte Wohnung bezog. Doch entsagte er hier keineswegs aller Theilnahme an den weltlichen Geschäften, denn er blieb nicht nur mit seinem Sohne im unausgesetzten Briefwechsel über die Familienangelegenheiten, sondern ließ sich auch regelmäßig über die wichtigsten Tagesereignisse Bericht erstatten und mußte es zu seinem tiefen Kummer noch erleben, daß sich die ketzerischen Meinungen der Protestanten, gegen die er fast sein ganzes Leben hindurch gekämpft hatte, auch in Spanien verbreiteten und sogar von Augustin Cazalla, einem seiner früheren Beichtväter, angenommen und vertheidigt wurden. — Die Stunden der Erholung füllte er, wenn er sich wohlbefand, mit kleinen Lustwandelungen und Spazierritten im Schatten dichtbepflanzter Kastanienbäume, oder mit der Bestellung seines Gartens und mit allerlei mechanischen Handarbeiten aus. Im Uebrigen versagte er sich auch die unschuldigsten Vergnügungen, las fleißig Erbauungsbücher, wohnte besonders gern der Feier der Messe in der Klosterkirche bei und hörte auch dann noch mit großer Andacht dem Gesange während des Gottesdienstes aus seiner Wohnung zu, als die zunehmende Körperschwäche ihm nicht mehr gestattete, sein Schlafzimmer zu verlassen. Seine letzten Gedanken waren mit der Unterdrückung der Ketzereien beschäftigt, zu der er seinen Sohn und die spanische Regierung noch zwölf Tage vor seinem Tode schriftlich auf's Dringendste aufforderte. Er starb, betend für die Einheit der Kirche nach den allen Anwesenden vernehmbaren Worten: »in deine Hände, o Herr, habe ich deine Kirche übergeben,« am 21. September 1558 in einem Alter von 59 Jahren und 7 Monaten. Mit seiner zwanzig Jahre vor ihm verstorbenen Gemahlin Isabella, einer Tochter des Königs Emanuel von Portugal, hatte er nur einen einzigen Sohn, Philipp II., und zwei Töchter gezeugt, hinterließ aber außerdem noch mehrere natürliche Kinder, für deren Erziehung und Ausstattung er gewissenhaft sorgte.

Karl V. war von Natur mit trefflichen Anlagen des Geistes und Herzens begabt, die sich indessen bei ihm später, als es gewöhnlich zu geschehen pflegt, entwickelten und durch die Einwirkungen der Erziehung und der äußeren Verhältnisse nicht selten von der rechten Bahn abgelenkt wurden. Er besaß großen Scharfsinn, eine reiche Combinationsgabe, eine bewunderungswürdige Besonnenheit und Ausdauer im Ueberlegen und eine entschlossene Schnelligkeit im Ausführen seiner Entwürfe. Doch ließ er sich gern bei allem seinem Thun von äußeren Einwirkungen bestimmen. Bei einem würdevollen Betragen, feinen Sitten und tiefer Menschenkenntniß übte er einen großen Einfluß auf alle Menschen aus, die ihm nahe kamen, und wußte ihre Fähigkeiten schnell zu erkennen und geschickt zu seinen Zwecken zu benutzen. Stets Herr seiner selbst, folgte er behutsam und bedächtig seinem Ehrgeize und siegte leicht über Hindernisse, die ihm in den Weg traten. Aber seine Klugheit und Vorsicht artete nicht selten in Arglist und Falschheit aus, und Verstellungskunst und Staatskunst schienen ihm Eins zu seyn. »Daher,« sagt ein deutscher Geschichtschreiber, »redete nichts an ihm, als die Zunge: diese langsam, leise, wenig und ohne Aenderung der Stimme; Niemand traute ihm.« — Sein Glück

Digitized by Google

und seine Macht erweckten in seinem hochstrebenden Geiste die weltumfassenden dynastischen Gedanken, in welchen ihm eine Zeitlang die Errichtung einer Universalmonarchie als ein erreichbares Ziel erschien. Indem er sich seit seinem ersten Auftreten als Kaiser mit dem kühnen und großartigen Versuche beschäftigte, seinen Begriff eines rechtgläubigen römisch-deutschen Kaiserthums zu realisiren und das Gebiet der Christenheit gegen die Ungläubigen auszubreiten, war zugleich seine Hauptabsicht darauf gerichtet, die deutsche Hierarchie wieder zu erneuern und ihre Wirksamkeit zu beleben. Obgleich es bei seiner natürlichen Klugheit und seinem ausgebildeten Scharfsinn nicht fehlen konnte, daß er die große Ausartung der römischen Hierarchie erkannte und von dem beharrlichen Freimuthe Luthers und der gerechten Sache der Reformation lebhaft ergriffen wurde, so vermochten dennoch die Wahrheitseindrücke in seiner unablässig mit großartigen Entwürfen beschäftigten Seele niemals bis zur Thätigkeit stark zu werden. Als Kaiser in die Mitte zwischen den eigenthümlichen Gegensätzen der Protestanten und der römischen Kirche, der geistlichen und der weltlichen Macht, des Kaiserthums und des Pabstthums gestellt und fast fortwährend im Kriege bald mit den Türken, bald mit der Krone Frankreich begriffen, ließ er sich ebenso sehr durch politische als religiöse Rücksichten bestimmen, und als er nach der glücklich gelungenen Besiegung des schmalkaldischen Bundes an der Spitze seines siegenden Heeres die Protestanten zur Annahme seiner Glaubenslehre zwingen zu können glaubte, mußte er die bittere Erfahrung machen, daß die Gewalt, auf die er sich mit so großer Sicherheit stützte, unerwartet gebrochen wurde, und die evangelische Wahrheit, so sehr er ihr auch bis an's Ende seines Lebens widerstrebte, sich nicht nur in Deutschland durch den Augsburger Religionsfrieden eine freiere Bahn eröffnete, sondern auch weithin über die katholischen Länder Europa's einen mächtigen, nur mit Mühe unterdrückten Einfluß übte.

Hauptwerke für die Geschichte des Lebens und der Zeit Karls V. sind: *Sleidani*, de statu religionis et reipublicae Carolo V. Caesare commentarii, zuerst erschienen 1555; die beste Ausgabe dieses klassischen Werkes von am Ende, Frankf. 1785, 3 voll. 8. — *Sepulvedae*, Historia Caroli V. Imp. libri XX., in *ejusd.* Opp. T. I. et II. Madr. 1780. 4. — *Robertson*, History of the Emperor Charles V. Lond. 1764. 3 voll., deutsch von Remer, Braunschw. 1792. 3 Bde. — Planck, Gesch. des protest. Lehrbegriffs (die ersten 3 Bde.) Lpz. 1789. — Woltmann, Gesch. der Reformation in Deutschland. 2 Thle. 1801. — Marheinecke, Geschichte der Reformation. 4 Bde. 1831—34. — Ranke, deutsche Gesch. im Zeitalter der Reformation, 5 Bde. in der 3. Ausgabe dieses gediegenen Werkes, Berlin 1852. — Hagenbach, Vorlesungen über Wesen u. Gesch. der Reformation. 5 Bde. 1834—42. — Vergl. auch: Menzel, neuere Gesch. der Deutschen von der Reformation. Bd. 1. u. 2. 1826 ff. und Pfister, Gesch. der Teutschen. Bd. 4. 1833. Was die Zeit seit der Abdankung Karls betrifft, so vgl. auch Prescott, Geschichte Philipps II. G. H. Klippel.

Karl IX., s. Französisch-reformirte Kirche seit 1559.

Karlstadt, Andreas Rudolph oder Rudolphi*) Bodenstein, aus Karlstadt in Franken gebürtig, wahrscheinlich einige Jahre älter als Luther, fügte der Sitte seiner Zeit gemäß seinem Namen den seines Geburtsortes bei, und daraus entstand die Gewohnheit, ihn schlechthin Karlstadt zu nennen. Die erste wissenschaftliche Bildung scheint er sich in seinem Vaterlande erworben zu haben, später aber führte ihn sein Wissenstrieb nach Rom, wo er das kanonische Recht und die scholastische Theologie studirte. Nachdem er auf einer auswärtigen Universität sich den ersten akademischen Grad als baccalaureus biblicus erworben hatte, ging er gegen Ende des Jahres 1504 nach Wittenberg, ohne Zweifel in der Hoffnung, an dieser neu gegründeten und glücklich aufstrebenden Universität

*) Dieser Vorname wird erwähnt von Seckendorf, hist. Luth. S. 72 und von Eck, (vgl. Löscher, Ref. A. III. 626.)

Digitized by Google

ein Lehramt zu erhalten. Dies gelang ihm auch. Nachdem er ſchnell die verſchiedenen Stufen der akademiſchen Würden durchgemacht (1508 wurde er baccalaureus sententiarius, 1509 baccalaureus formatus, 1510 Licentiatus theologiae und in demſelben Jahre doctor theologiae), erhielt er bei dem Abgang von Jodocus Prutvetter nach Erfurt 1513 das Amt eines ordentlichen Profeſſors der Theologie und zugleich das ſeine Einkünfte ſichernde Archidiakonat an der Stiftskirche zu Wittenberg. Hiemit war ihm ein neuer Wirkungskreis eröffnet, indem er nun neben dem Katheder auch Kanzel und Altar zu bedienen hatte. Wie ſehr er ſich in dieſer Zeit eine gewiſſe Anerkennung zu erwerben wußte, erſieht man aus einer akademiſchen Rede des berühmten Rechtsgelehrten Chriſt. Scheurl, die derſelbe 1508 hielt, worin er Karlſtadt's große Gelehrſamkeit und anſpruchsloſe Beſcheidenheit rühmt, und die Hoffnung ausſpricht, daß, wenn Wittenberg viele Karlſtadte hätte, es ſich bald mit Paris würde meſſen können. Vgl. Köhler, Beiträge I. S. 16 und: v. Soden, Beiträge zur Geſch. d. Reformation. 1855. S. 21. Noch glänzender war das Lob, das der Frankfurter Theologe Konrad Wimpina, nachdem er ihn auf einer Reiſe nach Wittenberg 1514 perſönlich kennen gelernt hatte, ihm ertheilte. Immerhin ergibt ſich daraus, daß Karlſtadt im Sinne ſeiner Zeit der Ruhm einer weit umfaſſenden Gelehrſamkeit gebührte. Karlſtadt ſcheint ſich übrigens ganz in das Studium der Scholaſtik vertieft zu haben. Auch die Titel ſeiner damals herausgegebenen Schriften beweiſen das; er ſchrieb de intentionibus pro vera opinione S. Thomae, de formalitatibus Thomistarum, quaestiones in libros metaphys. Aristot. Das erſtgenannte, 1507 herausgegebene, noch vorhandene Werk iſt voll ſcholaſtiſcher Subtilitäten, ohne ſelbſtändigen Gedanken. Vgl. Jäger: A. Bodenſtein u. ſ. w. S. 1. Wenn er daneben auch Epigramme herausgab, das kanoniſche Recht interpretirte, und in ſeinen Vorleſungen den Scotus erklärte, wiewohl er ſonſt für einen Thomiſten gehalten wurde, bloß um ſeinen Schülern gefällig zu ſeyn, ſo iſt dies ein Beweis ſeines Ehrgeizes und ſeiner Eitelkeit, aber auch einer gewiſſen Neigung, die verſchiedenſten Gegenſtände ohne innern Zuſammenhang in ſich zu vereinigen. Neben der vielfachen Anerkennung, die ihm ſeine Gelehrſamkeit verſchaffte, fehlt es ſchon in dieſer Zeit nicht an Thatſachen, die auf ſeinen Karakter ein übles Licht werfen. Denn im Gegenſatze zu jenem Lobe des Dr. Scheurl fällen ſeine Collegen an der Stiftskirche 1515 das Urtheil über ihn, daß »Niemand mit ihm gerne will zu ſchicken haben ſeines Gezänkes halber.« Um dieſe Zeit machte er eine Reiſe nach Rom (1515) und verblieb daſelbſt weit über die ihm bewilligte Zeitfriſt, beinahe ein Jahr lang.

Bei ſeiner Rückkehr nach Wittenberg hatte der weitgreifende Einfluß Luthers, der ſeit 1512 Karlſtadt's College geworden war, ſich in äußerlich bemerkbaren Thatſachen kund gegeben. An die Stelle der Scholaſtik und der Ariſtoteliſchen Philoſophie war das Studium Auguſtins und der Bibel getreten, die Anhänger jener fanden kein Gehör mehr. Karlſtadt, bisher ganz in ſcholaſtiſche Grübeleien verſunken, konnte ſich in dieſe neue Geiſtesrichtung anfänglich nicht finden; es fehlten ihm überdies die innern Bedingungen zum richtigen Verſtändniß derſelben. So war es natürlich, daß er einer der erſten war, die Luthern in Wittenberg ſelbſt heftig widerſtanden. (Vgl. Luthers Tiſchreden — v. Förſtemann III. S. 345, u. Briefe de Wette I. S. 34). Der Streit, der dort berührt wird, betraf allerdings nur einen untergeordneten Gegenſtand, nämlich die Echtheit des dem Auguſtinus zugeſchriebenen Buchs de vera et falsa poenitentia. Da indeß in dieſem Buche vornehmlich die ſcholaſtiſchen Grundſätze über Buße ihre Stütze fanden, ſo läßt ſich vermuthen, daß ſich mit der Vertheidigung der Echtheit des Buches bei Karlſtadt zugleich das Intereſſe für die angegriffene Scholaſtik verband. Doch bald konnte Karlſtadt ſich der immer gewaltiger werdenden Strömung des neuen Geiſtes der Univerſität nicht entziehen; er gab die Scholaſtik auf, und wandte ſich zum Studium der Schrift und des Auguſtin. Zeugniß dafür ſind ſeine am 26. April 1517 bei Gelegenheit der feierlichen Vorzeigung der Reliquien in der Stiftskirche angeſchlagenen 152 Theſen. Sie handeln de natura, lege et gratia contra scholasticos et communem usum,

Digitized by Google

und wurden von Luther ſehr gelobt (de Wette I. 55), doch in dieſer bewegten Zeit bald vergeſſen.

Welche innere Motive Karlſtadt zu einem ſo ſchnellen Umſchwunge ſeiner Ueberzeugungen gebracht haben, läßt ſich nicht mehr mit Sicherheit ausmitteln; doch ſprechen Thatſachen dafür, daß ihm wenigſtens anfänglich die Reinheit religiöſer Antriebe und Erfahrungen fehlte, und mehr die Furcht, an dem bisher genoſſenen Beifall einzubüßen, ihn in die neue Lebensbahn trieb. Seine Briefe, die er während dieſer Zeit an Spalatin ſchrieb (vgl. *Gerdesius* miscellanea Gröning. VII. p. 292), zeigen, daß er mit dem Eifer für die neue Lehrweiſe auch weltliche Vortheile in Verbindung zu bringen weiß. Er klagt über ſeine geringe Beſoldung, er ſucht auf jede Art ſich dem Kurfürſten zu empfehlen, um höhere Aemter zu erlangen. Doch erhellt zu gleicher Zeit aus dieſen Briefen, daß er ſich, von Luthers Geiſt geleitet, immer mehr aus den Banden der Scholaſtik losarbeitete, und neben dem Studium der Bibel das des Auguſtin lieb gewann. Luthers Einfluß war es auch, der ihn in die myſtiſche Theologie hinüberführte, zu welcher Karlſtadt bald eine beſondere Vorliebe faßte. Er eignete ſich aus den Schriften Taulers und der deutſchen Theologie, in Verbindung mit der auguſtiniſchen Prädeſtinationslehre, den Gedanken einer völligen Entäußerung ſeiner ſelbſt an. Aehnlich wie Luther, aber ohne deſſen innere religiöſe Erfahrungen getheilt zu haben, gewann er von hier aus den freien Standpunkt, durch welchen er mit Erfolg der ſcholaſtiſchen Denkweiſe ſeiner Zeit entgegentreten konnte. Die Abhängigkeit von Luther während dieſer erſten Zeit ſeiner reformatoriſchen Tendenz iſt in mannigfachen Schriften erſichtlich, immer indeß fehlte ihm die richtige Erkenntniß der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, indem er ihr gegenüber die Vorausſetzungen der Myſtik des Mittelalters von einer abſoluten Paſſivität des menſchlichen Willens feſthielt, und demnach den Gedanken der perſönlichen Freiheit in dem Prozeſſe der Wiedergeburt des Menſchen nicht zu faſſen vermochte.

Nachdem Karlſtadt noch im Jahre 1517 und dann im folgenden Jahre durch eine Reihe kleinerer Schriften ſeine Theilnahme an Luthers Auftreten bekundet hatte, ward er bald durch Eck's Angriffe in die öffentliche Vertheidigung der Sache Luthers hineingezogen. Der Streit mit Eck, bei dem es letzterer hauptſächlich auf eine Disputation mit Luther abgeſehen hatte, führte im Jahre 1519 zu der bekannten Leipziger Disputation (27. Juni 1519). Der Gegenſtand derſelben betraf von Seiten Karlſtadt's die Frage nach dem Verhältniß der menſchlichen Freiheit zur göttlichen Gnade; Karlſtadt ging dabei von der aus dem Studium des Auguſtins und der Myſtik ihm entſtandenen Vorſtellung von der abſoluten Paſſivität und Unfreiheit des menſchlichen Willens aus, konnte dabei aber nicht auf die ſcharfſinnigen und oft auch ſophiſtiſchen Einwendungen Eck's genügende Antwort geben, und ſo erſchien er, zumal noch ſein Mangel an Gedächtniß gegen Eck's Disputirkunſt abſtach, im Nachtheil. Luther dagegen, welcher über den ganz neuen Gegenſtand von dem Primat des Pabſtes mit Eck disputirte, erregte zwar durch die Kühnheit ſeiner Behauptungen Aufſehen und bei Vielen Anſtoß, aber von der andern Seite imponirte ſeine Perſönlichkeit ſo mächtig, daß dagegen die Eck's und Karlſtadt's in Schatten geſtellt wurden. Von hier aus entſtand eine bald mehr, bald minder ſich ſteigernde Entfremdung zwiſchen Luther und Karlſtadt. Ihren äußern Grund hatte ſie in dem ſteigenden Ruhm Luthers und der Zurückſetzung von Seiten der eigenen Partei; ihren innern dagegen in der Verſchiedenheit der religiöſen und theologiſchen Standpunkte beider. Die Leipziger Disputation zog auch für Karlſtadt eine Reihe von Streitſchriften nach ſich, in welchen er mit immer zunehmender Heftigkeit des Tones den einmal angefangenen Streitpunkt fortſetzte. Für die theologiſche Entwicklung Karlſtadt's ſind ſie nur inſofern von Wichtigkeit, als ſie die auch ſchon früher bei ihm vorkommenden Grundſätze von der ausſchließlichen Autorität der heiligen Schrift auf's Neue geltend zu machen Gelegenheit geben. Die Vorſtellung von der Alleinwirkſamkeit der göttlichen Gnade iſt als die Wurzel dieſer Göttliches und Menſchliches ſchroff ein-

Digitized by Google

ander gegenüber ſetzenden Richtung zu betrachten. Auf denſelben Standpunkt führte Karlſtadt der bald nach den Schriften über die Leipziger Disputation entſtandene Streit mit dem Barfüßermönch Franziskus Seyler über das Vermögen des Ablaſſes. Dieſer nämlich hatte im Sommer 1520 auf der Kanzel gegen die Wittenberger den Ablaß vertheidigt, und Karlſtadt, der um dieſe Zeit ſelbſt an dem Orte jener Predigt geweſen, ſah darin eine Nöthigung, die Wittenberger zu vertheidigen. Auch hier bewegte ſich der Streit vornehmlich um das Formalprinzip des Proteſtantismus, nämlich die ausſchließliche Geltung der h. Schrift, wenn auch daneben die mit Luthers früheren Schriften übereinſtimmende Theorie von der Buße als dem Nachbilde des Kreuzes Chriſti ſich findet. Mit demſelben Seyler führte bald darauf Karlſtadt noch einen zweiten Streit über das geweihte Waſſer und Salz, worin neben manchen wunderlichen Erklärungen einzelner Schriftſtellen auch ſchon leiſe Andeutungen ſeiner ſpäteren Lehre von den Sakramenten vorkommen (vgl. Jäger S. 84). Mitten in dieſen Streitigkeiten, während der Ausgang des Eck'ſchen Handels ganz beſtimmt auf einen Bruch mit Rom hindeutete, führte Karlſtadt einen ſchon längſt gefaßten Plan aus, in dem er eine für Gelehrte beſtimmte ausführliche Schrift über den Kanon verfaßte. Dies iſt die im Auguſt 1520 erſchienene Schrift: *de canonicis scripturis* (abgedruckt bei Credner zur Geſchichte des Kanons, S. 291). Der Gegenſtand ſelbſt lag der eigenthümlichen Geiſtesrichtung Karlſtadt's beſonders nah; es iſt nämlich der Nachweis, daß die h. Schrift allein einzige Norm und Autorität für alle kirchlichen und theologiſchen Fragen abgeben dürfe. Inſofern iſt dieſe Schrift als der erſte Verſuch einer wiſſenſchaftlichen Behandlung des proteſtantiſchen Schriftprinzips von großer Bedeutung. Die Art der Ausführung gibt aber in überraſchender Weiſe Auskunft über eine zwiſchen Karlſtadt und Luther ausgebrochene Streitfrage, in welcher Karlſtadt, wenn auch ohne den Namen Luthers zu nennen, doch auf die heftigſte und bitterſte Weiſe über ihn loszieht. Der Streit betraf die apoſtoliſche Autorität des Jakobusbriefes, welche Luther in einer Schrift zur Vertheidigung der Leipziger Disputation (Löſcher, Reformationsacta III., 772) in Zweifel geſtellt hatte. Karlſtadt wollte im Frühjahr 1520 gerade über dieſen Brief Vorleſungen halten, und fühlte ſich zugleich perſönlich durch Luther beleidigt, weil dieſer ihm aus Brodneid ſeine Zuhörer abwendig gemacht hätte. Vielleicht mögen hiezu noch perſönliche Zwiſtigkeiten unbekannter Art hinzugekommen ſeyn; immer aber bleibt der heftige Ausbruch dieſer innern Zwietracht mitten in den ernſten Kämpfen um die höchſten Güter und in der Vorahnung der entſcheidenden Stunde des Bruches mit der alten Kirche ein Zeugniß von der reizbaren Empfindlichkeit Karlſtadt's und dem Mangel ſeiner auf die Sache gerichteten Beſtrebungen (vgl. hierüber Erbkam, Geſch. der proteſt. Sekten S. 201 und Jäger S. 92). Abgeſehen von dieſem Ausfall auf Luther iſt übrigens die Schrift Karlſtadt's beachtenswerth durch die Hervorhebung der objektiven Kriterien für die Echtheit der bibliſchen Bücher und durch die richtige Unterſcheidung der verſchiedenen Abſtufungen des kanoniſchen Werthes der einzelnen Bücher der Schrift. Luther, ſey es nun, weil er den Angriff Karlſtadt's nicht ſogleich merkte, oder weil er den Zeitpunkt zu offener Polemik gegen ſeinen Collegen nicht geeignet hielt, ignorirte den Angriff völlig, und ließ ſich auch ſo wenig dadurch an der Sache irre machen, daß er in den folgenden Jahren noch viel entſchiedener den Jakobusbrief herabſetzte. Uebrigens hat Karlſtadt in einer noch in demſelben Jahre 1520 erſchienenen deutſchen Bearbeitung jener Schrift die verſteckten Angriffe auf Luther, wenn auch nicht gänzlich aufgegeben, ſo doch bedeutend gemindert. Wahrſcheinlich trug dazu die gemeinſame Gefahr bei, in welche beide durch das Erſcheinen der päbſtlichen Bannbulle verſetzt waren. In dieſer Zeit der ernſtlichſten Bedrängniß bewies Karlſtadt nicht minderen Muth als Luther. Während er früher nur zaghaft den kühnen Angriffen Luthers auf den Pabſt gefolgt war, ſtellte er ſich jetzt auf gleichen Standpunkt mit dieſem. Er appellirte wie Luther an ein allgemeines Concil, oder auch an den Urtheilsſpruch chriſtlicher, in der Schrift bewanderter Laien. Nicht ohne tiefe innere Kämpfe gewann er dieſen Entſchluß, mit

Digitized by Google

dem Pabſt zu brechen. Seine nächſten Verwandten beſchworen ihn, ſich zu unterwerfen, weltliche Vortheile ſchienen ihm auch bei der fortgeſetzten Oppoſition nicht mehr zu Theil werden zu können, aber Luthers Beiſpiel und ſeine eigene, in tiefſter Ueberzeugung immer mehr befeſtigte Stimmung halfen ihm in dieſem innern Kampf zum Siege. Ein Zeugniß für jene Stimmung iſt das an ſeine Mutter und Verwandten von 11. Okt. 1520 gerichtete Miſſive „von der allerhöchſten Tugend der Gelaſſenheit.“ Von nun an iſt das öffentliche Leben Karlſtadt's faſt ausſchließlich auf die Bekämpfung kirchlicher Mißbräuche gerichtet. Hatte er früher mehr in Form gelehrter Abhandlungen oder literariſcher Streitſchriften ſeine Sache geführt, ſo wendet er ſich jetzt unmittelbar an's Volk, und dringt mit kühnen aufreizenden Schriften auf eine radikale Umwälzung der kirchlichen Praxis. Mit dieſer auf das praktiſche Leben gerichteten Tendenz wechſelt dann wieder bei ihm in den Zeiten der Bedrängniß die Vertiefung in die Myſtik, die eben deßhalb bei ihm zu keiner ruhigen und klaren Entfaltung gekommen iſt.

Als die erſte Schrift, in welcher er angriffsweiſe gegen die katholiſche Kirche vorgeht, iſt die von päbſtlicher Heiligkeit zu betrachten, welche am 17. Okt. 1520, dem Tag nach Bekanntwerden der päbſtlichen Bulle in Wittenberg vollendet wurde. Hier widerlegt er die Vorſtellungen von der ſpezifiſchen Heiligkeit und Infallibilität des Pabſtes, auf Grund der Schrift. Wiewohl in dieſer Polemik vielfach die falſche Vorſtellung mit unterläuft, daß die perſönliche Heiligkeit des Amtsträgers die Autorität deſſelben bedinge, ſo iſt doch die richtige Ausführung von dem allgemeinen Prieſterthum der Chriſten anzuerkennen, und die Schrift als ein, wenn auch ſchwaches, Seitenſtück zu der Schrift Luthers „an den Adel deutſcher Nation“ zu betrachten (vgl. die Auszüge bei Jäger, S. 145 u. ff.). Während Luther durch ſeine Citation nach dem Wormſer Reichstage und den darauf folgenden Wartburger Aufenthalt dem weiteren Verfolge ſeiner reformatoriſchen Thätigkeit in Wittenberg entzogen wurde, traf Karlſtadt ein ähnliches Schickſal, indem er auf eine kurze Zeit von Wittenberg nach Kopenhagen verſetzt wurde. S. darüber d. Art. Dänemark Bd. III. S. 600.

Unmittelbar nach der Rückkehr von Kopenhagen begann die immer weiter vorgreifende reformatoriſche Wirkſamkeit Karlſtadt's. Durch die Entfernung Luthers von Wittenberg war die weitere Fortführung des angebahnten Weges von ſelbſt in ſeine Hand gelegt; unbeſtritten beherrſchte er jetzt die Univerſität Wittenberg, und Niemand war dort, der ſeinem vordringenden Eifer Schranken ſetzte. Zuerſt trat er, noch im Juni 1521, mit einem Angriff auf den Cölibat und die Mönchsgelübde auf. Er vervollſtändigte den erſten Angriff darauf durch eine eigene Schrift über die Gelübde (von Gelübden, Unterrichtung vom 24. Juni 1521) und dann durch die Schrift de coelibatu, monachatu et viduitate. Bei dieſem Punkte tritt zuerſt mit dem ganzen Gewicht praktiſcher Konſequenzen ſeine Tendenz hervor, die Autorität der h. Schrift ohne richtige Unterſcheidung des alten und neuteſtamentl. Standpunktes zum unmittelbaren Geſetz der kirchlichen Praxis zu erheben. So verlangt er von dem geiſtlichen Stande (nach 1 Tim. 3.) als unbedingtes Geſetz die Ehe, wie auch das Alte Teſtament den Prieſtern die Ehe zur Pflicht gemacht habe. In Betreff der Mönchsgelübde ging Karlſtadt zuerſt über Luther hinaus, indem dieſer den Mönchen und Nonnen bis dahin den Austritt aus dem Kloſter und ſomit die Ehe verwehrt hatte, wogegen Karlſtadt zuerſt auch die Unverbindlichkeit der Mönchsgelübde erwies. Wiewohl die Beweisführung aus der Schrift hiebei beſonders wegen der vorausgeſetzten fortdauernden Gültigkeit des Moſaiſchen Geſetzes lächerlich erſchien, und von Luther lebhaft beklagt wurde, ſo war doch mit der Sache ſelbſt Luther einverſtanden, wie er dies in den im September 1521 nach Wittenberg geſendeten Theſen bezeugt. Von dem Angriff auf die Mönchsgelübde lag der weitere Fortgang zur Beſtreitung der Heiligenverehrung nah. Hiemit griff Karlſtadt einen der hauptſächlichſten Stützpunkte des mittelalterlichen Cultus an. Die Maſſe ſinnloſer Ceremonien, welche damals jede geiſtige Andacht hinderten, mußten dem nach myſtiſcher Innerlichkeit den ganzen Gottesdienſt bemeſſenden Karlſtadt beſonders widerwärtig ſeyn. Der Gottes-

Digitized by Google

dienſt ſoll frei von ſinnlichem Beiwerk nur durch bibliſchen Unterricht die chriſtliche Erkenntniß fördern. Hier waren alſo mannigfache Gelegenheiten gegeben zu neuen Angriffen. Das nächſte war nun die ſchon von Luther längſt geforderte Wiederherſtellung des Kelches an die Laien; darüber disputirte Karlſtadt am 19. Juli 1521. Er begnügt ſich hiebei nicht, die Wiederherſtellung des Laienkelches für wünſchenswerth zu halten, ſondern er erklärt die Entziehung deſſelben für Sünde. So wie ſich hiebei eine entſchiedene Abhängigkeit von Luther kund gibt, ſo tritt dieſelbe auch hervor in ſeinen erſten Schriften über das Abendmahl ſelbſt. Hier kommt in Betracht eine vom 24. Juni 1521 datirte Schrift „von dem Empfahen, Zeichen und Zuſage des heiligen Sakraments.“ Auch in dieſer Schrift iſt Karlſtadt ganz in der Wiederholung und weitern Ausbildung Lutheriſcher Gedanken über das Abendmahl begriffen. Ihm iſt das Zeichen im Sakrament nicht etwa Brod und Wein allein, ſondern beides zugleich mit dem Leib Chriſti, der darin liegt. Ebenſo iſt ihm das eigentliche Objekt der göttlichen Gabe im Sakrament nicht der Leib Chriſti, ſondern die Verſicherung der dem Einzelnen zugewendeten Verſöhnung um des Todes Chriſti willen. Auch dazu hatte Luther in ſeiner Schrift: de captivitate Babylonica den erſten Anſtoß gegeben. Er erweitert nur dieſen Gedanken ſo ſehr, daß das ganze Erlöſungswerk Chriſti als ein bloßes Mittel erſcheint, um die göttliche Verheißung der Verſöhnung der Sünden dem Menſchen gewiß zu machen. Es war dieſe Wendung der Sakramentslehre eine nothwendige Folge aus der von der mittelalterlichen Betrachtung des Opfers in der Meſſe entſtandenen einſeitigen Hervorhebung des Werkes Chriſti im Abendmahl.

Aus dieſen Gedanken, die dem Mittelpunkte des katholiſchen Cultus eine ganz neue Stellung geben mußten, erzeugte ſich bald der Verſuch, eine praktiſche Anwendung davon zu machen. Derſelbe ging aber nicht von Karlſtadt, ſondern von den Auguſtinermönchen und namentlich von Gabriel Didymus aus. Die Verhandlungen, welche dieſerhalb auf Befehl des Kurfürſten zwiſchen der Univerſität und den Auguſtinermönchen im Oktober 1521 ſtattfanden, führten auch Karlſtadt dieſer Angelegenheit näher. Am 17. Okt. hielt er eine Disputation über Theſen von der Meſſe (articuli super celebratione missarum sacramenti panis et vini et discrimine praecepti et promissionis et aliis. vgl. Jäger, S. 220). Er verwirft hier zwar die Elevation der Hoſtie, läßt aber die Adoration und ſelbſt die Privatmeſſe in gewiſſen Fällen gelten, womit er dann alſo den radikalen, auf eine buchſtäbliche Nachahmung des erſten Abendmahls baſirten Reformplänen der Auguſtiner entgegentrat. In dieſem Widerſpruch unterſtützten ihn Melanchthon und andere Profeſſoren der Univerſität. Die Weigerung des Kurfürſten, auch auf die gemäßigten Vorſchläge der Univerſität einzugehen, veranlaßte nun aber neue weiter gehende Forderungen, und führte auch Karlſtadt auf einen neuen Standpunkt. Derſelbe iſt in den beiden Schriften: „von Anbetung und Ehrerbietung der Zeichen des N. Teſtaments“ vom 1. Nov. und „von beiden Geſtalten der heiligen Meſſen, von Zeichen insgemein, was ſie wirken und deuten“ ausgeſprochen. Beſonders in der letzten ausführlichen Schrift gibt er eine neue Theorie von den Zeichen, wonach dieſelben im Abendmahl nur die Beglaubigung der göttlichen Zuſage der Sündenvergebung ſind, nicht aber der Gegenwart des Leibes Chriſti. Es war dies eine natürliche weitere Konſequenz der ausſchließlich das Wort der göttlichen Zuſage betonenden Tendenz. Aus dem objektiven Werk Chriſti und der im Abendmahl ſich bethätigenden Wirkſamkeit deſſelben iſt ihm unvermerkt eine bloße Verſicherung des göttlichen Wortes geworden. Auch hierin erkennt man den früher ſchon erwähnten einſeitigen Standpunkt der Geltendmachung des göttlichen Worts. Allerdings iſt auch hier die Wiederholung Lutheriſcher Aeußerungen bemerkenswerth. Mittlerweile nahm die Gährung in Wittenberg zu; die Univerſität war nicht einig über die Maßregeln, die zu ergreifen ſeyen. Aufreizende Predigten der Auguſtiner Mönche mehrten die Aufregung des Volks, einzelne Mönche verließen das Kloſter und machten Anſtalt, ſich zu verheirathen. Der Gottesdienſt in der Pfarrkirche wurde von Studenten unterbrochen, die Meßbücher weggetragen und die Prieſter mit Steinen geworfen. In

Digitized by Google

denjenigen Kirchen, wo der Meßgottesdienſt gehalten werden ſollte, mußte derſelbe gänzlich unterbleiben; ſolchen Perſonen, die als Anhänger des alten Cultus bekannt waren, wie den Domherren, wurden die Fenſter eingeworfen. Karlſtadt verſuchte zwar anfänglich die Gemüther zu beruhigen (durch einen Sendbrief: Erklärung des Wortes Pauli: »Ich bitte Euch, Brüder, daß ihr alleſammt eine Meinung reden wollt«). Da indeſſen die auf's Neue verſuchten Vermittlungen zwiſchen der Univerſität und den auf radikale Umänderung des Cultus hinwirkenden Eiferern theils an der Uneinigkeit der erſtern, theils an der Unentſchloſſenheit des Kurfürſten ſcheiterten, betrat auch Karlſtadt den Weg praktiſcher Reform. Es kam dazu noch eine ſchon lange vorher ſtattfindende, jetzt aber zu unheilbarem Bruch fortgeſchrittene Mißhelligkeit mit den Domherrn, ſeinen Kollegen an der Stiftskirche. Dieſe waren meiſt Anhänger des alten Cultus, wogegen Karlſtadt ſchon lange keine Meſſe gehalten hatte, ſich dagegen von den übrigen hatte vertreten laſſen. Er verfehlte dagegen nicht, in Predigten gegen die Meſſe zu eifern; die Domherrn klagten nun beim Kurfürſten über Karlſtadt, und es erfolgte darauf von dieſem ein ſtrenges Verbot gegen jede Aenderung des Cultus. Jetzt brach der lange verhaltene ungeſtüme Eifer des Mannes in wilden Flammen aus, in täglichen Predigten bereitete er die Gemüther auf den entſcheidenden Schritt vor, den er am Weihnachtsfeſt in der Stiftskirche ſelbſt wirklich ausführte. Er erſchien gleich nach der Predigt an dem Altar, las den Meßkanon bis zum Evangelium vor, ließ aber dann die folgenden Stellen, worin der Opferdienſt der Meſſe enthalten iſt, ſammt der Elevation weg und theilte Brod und Wein ohne vorhergehende Beichte dem zahlreich anweſenden Volk mit den Worten aus, wie ſie Chriſtus bei der Einſetzung gebraucht. Außerdem kündigte er an, fortan die gebräuchliche Kleidung und andere Ceremonien abzuthun. Unmittelbar nach dieſem das höchſte Aufſehen erregenden Schritt verlobte er ſich am 3. Weihnachtstage in Gegenwart der angeſehenſten Univerſitätslehrer mit der Tochter eines armen Edelmanns aus der Nähe von Wörlitz, Anna von Mochau, und traute auch einen Pfarrer mit ſeiner Köchin. Seiner eigenen Verheirathung, die am 20. Jan. 1522 erfolgte, gab er die größte Oeffentlichkeit, indem er die ganze Univerſität und den Rath dazu einlud, und eine Schrift zur Rechtfertigung ſeines Schrittes ausgehen ließ. Mitten in dieſen aufregenden Ereigniſſen kamen die ſogenannten Zwickauer Propheten nach Wittenberg. Sie vermehrten die Gährung der Gemüther, haben aber auf Karlſtadt keinen beſtimmenden Einfluß gehabt, da ſie erſchienen, als er mit ſeinen eigenmächtigen Reformen ſchon den Anfang gemacht hatte. Dagegen beſaß Karlſtadt einen nicht unbedeutenden Anhang in der Stadt, namentlich unter dem niedern Bürgerſtande, wie denn ſein Bruder Bäcker in der Stadt war (vgl. Förſtemann, neue Mittheilungen III. 1837 und corpus reformatorum I. S. 521 u. 694). Durch dieſen Einfluß gelang es ihm, von der Gemeinde in Wittenberg, worunter wahrſcheinlich nur ſeine ihm treu gebliebenen Anhänger zu verſtehen ſind, einen gemeinſchaftlich gefaßten Beſchluß durchzuſetzen, in welchem 6 Artikel dem Rathe vorgelegt waren, die nicht allein auf eine völlige Umänderung des Cultus, ſondern zu gleicher Zeit auf eine ſoziale Sittenreform abzielten (vgl. Strobel, Miscellaneen literariſchen Inhalts V, S. 128). Der Rath überſandte dieſe Artikel dem Kurfürſten, der von der Einführung ſolcher Ordnung abmahnte. Indeſſen war bei der Gährung der Gemüther und, da ſich kein Mann von Autorität dem vordringenden Eifer Karlſtadt's widerſetzte, die eigenmächtige Durchführung weiterer Aenderungen natürlich. Am 24. Jan. 1522 gingen der Rath und die Univerſität zu Wittenberg auf eine von Karlſtadt verfaßte Gemeindeordnung ein, welche die weſentlichen Forderungen der erwähnten Artikel in Betreff des Cultus und der damit zuſammenhängenden bürgerlichen Reformen enthielt. Es war darin auf die Abſchaffung der Mönche und eine an deren Stelle zu ſetzende Einrichtung des Armenweſens Bedacht genommen (vgl. Richter: die evangeliſchen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, II, S. 484). Es iſt dieſe Gemeindeordnung, wiewohl ſie ſelbſt in Wittenberg nie zur völligen Ausführung gekommen iſt, dennoch als der erſte Anfang einer von den evange-

Digitized by Google

lischen Prinzipien durchdrungenen, neuen Lebensgestalt von bleibendem Werth, wie denn auch Luther in seinen späteren Ordnungen auf der Grundlage dieses ersten Versuches weiter gebaut hat. Bis dahin war die Bewegung noch in den Schranken einer gewissen gesetzmäßigen Ordnung vor sich gegangen; denn wenn auch die Zustimmung des Kurfürsten noch fehlte, so war doch der Rath und die Universität für die Sache gewonnen worden. Bald aber hörte dieses Einverständniß auf, indem Karlstadt mit seiner gewöhnlichen Heftigkeit auf einem Punkt bestand, in welchem ihm die übrigen nicht folgen wollten. Dieß war nämlich die Abschaffung der Bilderverehrung. Indem Karlstadt von der unbedingten Geltung des Dekalogs ausging, ward es ihm leicht, hierin ein absolutes Verbot der Bilderverehrung zu finden; seine den alttestamentlichen und neutestamentlichen Standpunkt vermischende Richtung begünstigte die Stellung, die er zu dieser Frage einnahm. Schon in den ersten Anfängen seiner praktischen Reformen hatte er den Gegenstand berührt, ohne indeß damit durchzudringen. In wiederholten Disputationen vertheidigte er seinen Grundsatz, und schrieb endlich am 27. Jan. eine eigene Schrift „von Abthuung der Bilder, und daß kein Bettler unter den Christen seyn soll", zur Vertheidigung des Bildersturmes und seiner neuen kirchlichen Armenpflege. In dieser Schrift verwirft er mit stürmischem Eifer den Bilder- und Heiligendienst. Es läßt sich denken, daß seine fast täglich gehaltenen Predigten, wobei ihn der genannte Gabriel Didymus und der Knabenschulmeister Georg More auf's Kräftigste unterstützten, das Volk allmählig fanatisiren mußten. Hierüber geriethen alle besonnenen und ängstlichen Gemüther in steigende Besorgniß, namentlich war es Melanchthon, welcher schon an sich jenen Cultusveränderungen nur unwillig zustimmend jetzt in privaten Ermahnungen zur Mäßigung und in offiziellen Schreiben an die Räthe des Kurfürsten seinem beängstigten Gemüthe Luft machte. Die gütlichen Vermittlungen, welche von Seiten des Kurfürsten bei Karlstadt gemacht wurden, reizten diesen nur zu um so heftigerem Widerspruch, wobei freilich der Umstand ihm sehr zu Statten kam, daß die Domherrn an der Stiftskirche auch den billigsten Vorstellungen zur Aenderung jedes Gehör versagten. So konnte denn auch eine zu Eulenburg am 13. Febr. zwischen Kommissären des Kurfürsten und Deputirten der Universität und des Capitels vorgenommene Verhandlung zu keinem befriedigenden Abschluß gelangen, wiewohl die ersteren mehr zugestanden, als der Kurfürst nachher zu bewilligen für gut fand. So ging denn Karlstadt unmittelbar darauf in seinen aufreizenden Predigten ungestört fort, und verlangte namentlich im Gegensatz gegen die ausschließliche Bevorrechtung des geistlichen Standes, daß jeder Hausvater das Wort Gottes seine Kinder lehren möchte. Dabei verachtete er die menschliche Wissenschaft und Gelehrsamkeit, und veranlaßte den von ihm gewonnenen Knabenschullehrer More, die Schule aufzugeben. Ende Februar war in Wittenberg die Unordnung und Gährung so weit gestiegen, daß die Universität in Gefahr war, in gänzliche Auflösung zu gerathen. Klagen benachbarter Fürsten, wie Georgs von Sachsen und des Bischofs zu Meißen vor dem Reichsregiment zu Nürnberg forderten den Kurfürsten dringend zur Abstellung dieser Unordnungen auf. Nur zögerte dieser immer entscheidende Schritte zu thun. Da war es allein Luther, der durch sein Erscheinen und kräftiges Auftreten die gefährliche Wendung der Reformation zum Guten lenkte. Zwar anfänglich billigte er brieflich die eingetretenen Veränderungen, wie die Abstellung der Messe durch die Augustiner und die Verheirathung Karlstadt's (vgl. Briefe Luth. von de Wette II, S. 123). Als er aber nähere Kunde über die Wittenberger Vorgänge erhielt, und er dringend um seine Rückkehr ersucht wurde, tadelte er den stürmischen, gewaltthätigen Eifer, mit welchem Karlstadt ohne Rücksicht auf die Schwachen und ohne Beobachtung der rechten Ordnung äußere Dinge zur Hauptsache gemacht habe und kündigte auch in einem Briefe an den Kurfürsten seine baldige Erscheinung in Wittenberg an. Bekannt ist, wie er am 6. März angelangt, in kurzer Zeit durch die Gewalt seiner alle Gemüther hinreißenden Beredtsamkeit den Sturm beschwor und die Ruhe wiederherstellte.

Karlstadt mußte zu seiner Beschämung erfahren, daß Luthers Einfluß viel größer

Digitized by Google

war, als der ſeinige. Die meiſten Einrichtungen, die er mit Zuſtimmung faſt der ganzen Stadt getroffen hatte, wurden in kurzer Zeit von Luther wieder aufgehoben, ohne daß ſich Widerſpruch dagegen erhob, ja der eifrigſte ſeiner Parteigenoſſen, Gabriel Didymus, bereute aufrichtig, was er in Uebereilung gethan, und trat entſchieden auf Luthers Seite über. Sein Stolz war auf's Tiefſte gekränkt; er ſuchte ſeinen Empfindungen in Schriften Luft zu machen, wurde aber daran durch das Einſchreiten der Univerſität gehindert (vgl. corpus reformatorum I. S. 570 und 572). Luther, die Empfindlichkeit des eiteln Mannes kennend, behandelte ihn mit Zartſinn und Schonung, und ſo gelang es für eine kurze Zeit, das äußere gute Vernehmen zwiſchen Karlſtadt und den Wittenbergern zu erhalten*). Luther ſelbſt ſprach ſich nicht prinzipiell gegen die von Karlſtadt getroffenen Neuerungen aus, er tadelte nur die unzeitige Eile, mit der ſie vorgenommen waren, ſchien alſo dem Gedanken Raum zu geben, daß er ſelbſt ſpäter auf die Wiedereinführung derſelben Bedacht nehmen würde. Karlſtadt blieb auch während des Jahres 1522 bis 23 in Wittenberg, hielt Vorleſungen, die zahlreich beſucht wurden, und verwaltete das Amt des Decans der theologiſchen Facultät. Aber der Groll in ſeinem Herzen hatte zu tiefe Wurzeln geſchlagen und eine ſolche Entfremdung von ſeinen bisherigen Freunden hervorgebracht, daß es an Gelegenheit nicht fehlte, denſelben zum Ausbruch zu bringen. Aus ſeinem bisherigen Leben in den gelehrten Kreiſen zog er ſich immer mehr in andere Verhältniſſe zurück, wo er hoffen konnte, die ſo kläglich begonnene Laufbahn eines Reformators beſſer durchführen zu können. Verderblich wurde für ihn der Umgang mit Thomas Münzer, mit dem er wahrſcheinlich ſchon zu Ende 1521, als dieſer mit den Zwickauer Propheten nach Wittenberg gekommen war, in Berührung getreten. Die gleiche Richtung beider Männer auf radikalen Umſturz der bisherigen Verhältniſſe und die Beſchäftigung beider mit der deutſchen Myſtik mußte einen natürlichen Anſchließungspunkt abgeben. Da man in Wittenberg Karlſtadt mit Mißtrauen betrachtete, ſo ging er häufig auf das Gut ſeines Schwiegervaters und erwarb ſich in der Nähe davon ſelbſt ein Bauerngut. Seine Vorleſungen hielt er unregelmäßig, um ſo mehr aber trat er in lebhafte Correſpondenz mit Thomas Münzer (vgl. Seidemann: Thomas Münzer S. 127). Auch in Wittenberg ſelbſt gab er einmal Gelegenheit, zu zeigen, daß ſeine früheren Grundſätze, wenn er ſie auch nicht mehr ſo offen kund gab, dennoch in ihm lebten. Am 3. Februar 1523 hatte er als Dekan zwei junge Männer zu Doctoren der Theologie zu promoviren; er erklärte dabei öffentlich, mit Berufung auf Matth. 23, 8, die Ertheilung akademiſcher Grade für unchriſtlich und, daß er ſelbſt dies fortan nie mehr thun werde (vgl. liber decanorum facultatis theologiae academiae Wittenbergensis ed. *Förstemann* S. 28). Während der Zeit hat er keine Schrift herausgegeben, was um ſo mehr auffällt, da früher faſt in jeder Woche eine Druckſchrift von ihm erſchien. Kaum war aber das Winterſemeſter 1522—23 vorüber, ſo erſcheinen eine zahlreiche Menge aſcetiſch-myſtiſcher Schriften von ihm, welche bezeugen, wie ſehr er in dieſer Zeit in der Entwicklung ſeiner ſchon früher vorhandenen myſtiſchen Richtung begriffen war. Er verließ auch ganz Wittenberg und hatte ſeinen gewöhnlichen Wohnort auf dem von ihm erworbenen Landgute, wobei er jedoch ab und zu noch in Wittenberg ſich ſehen ließ und thätig war. Er nannte ſich von nun an ein neuer Laie und gab damit ſeine akademiſche Wirkſamkeit und ſeinen Anſpruch auf ſein Doctorat auf. Auf dem Lande kleidete er ſich wie ein Bauer, ließ ſich Nachbar Andres nennen und verkehrte mit den Bauern, als wenn er ihresgleichen wäre. In der kurzen Zeit vom März 1523 bis zum Ende dieſes Jahres fällt eine außerordentliche literariſche Fruchtbarkeit Karlſtadt's, nicht weniger als neun Schriften ſind aus dieſer Zeit bekannt, darunter einige von bedeutendem Umfang (vgl. über dieſe Schriften Jäger S. 300—406. Erbkam, Geſchichte der proteſtantiſchen Secten S. 221). Als die bedeutendſten unter dieſen Schriften ſind anzuſehen: „Von

*) So finden wir denn, daß Luther in einem Briefe an Speratus vom 16. Mai 1522, dieſem einen von Karlſtadt ihm aufgetragenen Gruß meldet (vgl. Luther's Briefe VI, 34).

Digitized by Google

Mannichfaltigkeit des einfältigen, einigen Willens Gottes,« und »was geſagt iſt, ſich gelaſſen und was das Wort Gelaſſenheit bedeutet.« Man erkennt hierin die weitere Durchführung der ſchon früher von ihm ausgeſprochenen myſtiſchen Grundſätze von der abſoluten Paſſivität des menſchlichen Willens Gott gegenüber, wobei ihn die Frage von der Prädeſtination und dem Zuſtand der abgeſchiedenen Seelen am meiſten beſchäftigte.

Dieſe mehr nach innen gerichtete myſtiſch-aſcetiſche Wirkſamkeit machte bald einer andern, unmittelbar praktiſchen ein Ende, in welche er durch die gährenden Verhältniſſe ſeiner Zeit hineingeriſſen wurde. Es beginnt jetzt die verhängnißvolle Zeit ſeines Aufenthaltes in Orlamünde (im jetzigen Herzogthum Sachſen-Altenburg). Die Pfarre in Orlamünde war dem Allerheiligenſtift zu Wittenberg als geiſtliches Lehen zugewieſen, und ſpeziell mit dem Archidiakonat in der Art verbunden, daß der Archidiakon an der Stiftskirche zugleich als Paſtor zu Orlamünde galt, den bedeutendſten Theil ſeiner Einkünfte von daher bezog, und wenn er auch natürlich das Amt nicht ſelbſt verwalten konnte, ſondern durch einen Vicarius (conventor) verwalten ließ, vermöge dieſes Verhältniſſes doch immer auf die Verwaltung des Pfarramtes einen bedeutenden Einfluß übte. So war denn Karlſtadt als Archidiakonus den Bürgern von Orlamünde wohl bekannt, wie er denn auch mannichfache Gelegenheit gehabt hatte, mit ihnen zu verkehren. Auf dieſe Pfarre richtete nun Karlſtadt ſein Auge um ſo mehr, da der bisherige Verweſer derſelben, der Magiſter Konrad Glitzſch, mit der Bürgerſchaft wegen Bezahlung der Zehnten in Streit gerathen war und auch ſonſt ſich mancherlei Ungebührlichkeiten hatte zu Schulden kommen laſſen. Schon zu Pfingſten 1523 hatte ſich Karlſtadt nach Orlamünde begeben und in Folge deſſen war ein Schreiben des Raths von Orlamünde bei dem Bruder des Kurfürſten, dem Herzog Johann eingegangen, mit der Bitte, daß ihnen »der rechte Pfarrer, der achtbare hochgelahrte Dr. Karlſtadt« auf ein oder zwei Jahre gelaſſen werden möge (vgl. Mittheilungen der Geſchichts- und Alterthumsforſchenden Geſellſchaft des Oſterlandes IV, Altenburg 1854, Seite 61*). Gleichzeitig wendete ſich Karlſtadt mit derſelben Bitte an den Herzog und begründet ſie durch die bedrängte Lage, in welcher er ſich in Armuth und Noth in Wittenberg befände. Er wollte dann, wenn man ihn nach zwei Jahren nicht brauchbar fände, mit einem Bauers- oder Bürgersgute in der Nähe ſich verſehen und von ſeiner Hände Arbeit leben. Der Herzog befürwortete dieſe Bitte bei dem Kurfürſten und dieſer war auch bereit, ſie zu erfüllen unter der Bedingung, daß er ſein Archidiakonat in Wittenberg förmlich aufgebe, und der bisherige Conventor in Orlamünde ſeine Zuſtimmung dazu ertheile. Beide Bedingungen erfüllte aber Karlſtadt nicht. Sein Archidiakonat wollte er nicht fahren laſſen, vielleicht in der Hoffnung, daß ihm künftig einmal bei veränderten Zeitumſtänden die Stelle von Nutzen ſeyn könnte; ebenſo wenig dachte er daran, mit Glitzſch ſich abzufinden. Vielmehr reiſte er häufig nach Orlamünde, predigte dort, gewann die Gemeinde für ſich und nahm ohne Widerſtand von den Pfarräckern und den Einkünften der Stelle Beſitz. Während der Zeit hatte Münzer in Alſtädt einen ſicheren Wirkungskreis gefunden; er ſetzte dort die ſchon längſt ausgeſprochenen radikalen Veränderungen des Gottesdienſtes mit leichter Mühe durch, unterſtützt von einer ihm willig anhängenden Gemeinde. Ebenſo wurden in andern ſüddeutſchen Städten die gewaltſamen Reformen des Gottesdienſtes, wie ſie Karlſtadt in Wittenberg verſucht hatte, vorgenommen. Alle dieſe Umſtände mußten Karlſtadt den Gedanken nahe legen, daß für ihn noch einmal der Zeitpunkt kommen würde, wo er als der eigentliche kühne Reformator Deutſchlands den Ton angeben könnte. Als daher gegen Ende des Jahres 1523 die Orlamünder an ihn die förmliche Aufforderung richteten, das erledigte Pfarramt anzunehmen, weigerte er ſich zwar anfangs dem Rufe Folge zu leiſten, weil er, wie er ſagte, in ſich noch nicht die rechten Kennzeichen des innern Berufs fühle,

*) Der Verfaſſer dieſes Aufſatzes, Herr Appellationsgerichtsrath Dr. Haſe in Altenburg, hat Gelegenheit gehabt, das Großherzogliche Archiv zu Weimar einzuſehen, und theilt daraus eine Menge werthvoller Urkunden über den Aufenthalt Karlſtadt's in Orlamünde mit.

Digitized by Google

nahm aber doch ſchließlich das Amt an, und gab eine öffentliche Schrift zur Rechtfertigung ſeines Schrittes heraus („Urſachen daß Andres Karolſtadt eine Zeit ſtillgeſchwiegen, vor rechter unbetrüglicher Berufung.“ Jena 1523). Kaum war er dort, ſo griff er auch in einer Schrift (von dem Prieſterthume und Opfer Chriſti. Jena 1523 am 29. Dezember) Luthern an, ohne ihn indeſſen namentlich zu nennen, indem er ſich auf die Polemik gegen die Meßopferidee beſchränkt (vgl. Jäger S. 381). Auch in Orlamünde begann Karlſtadt ſeine Thätigkeit mit der Herſtellung der von allen papiſtiſchen Ceremonien gereinigten Cultusform und ward dabei von der Gemeinde auf's Eifrigſte unterſtützt. Es wurden alle Bilder aus der Pfarrkirche entfernt, ſelbſt der Altar nicht geduldet, die Kindertaufe ward abgeſchafft, das Abendmahl ohne Beichte und ohne Elevation der Hoſtie gefeiert. An die Stelle des Meßgewandes trat eine einfache bäuerliche Kleidung und die lateiniſche Sprache wurde überall durch die deutſche erſetzt. In ähnlicher Art verfuhr man in dem benachbarten Kahla, woſelbſt ein werthvolles Steinbild, das Chriſtus im Oelgarten vorſtellte, faſt ganz zerſtört wurde; noch Luther, als er im Auguſt dieſes Jahres nach Kahla kam, fand in der Kirche auf dem Predigtſtuhle die Stücke eines zerbrochenen Crucifixes (vgl. Matthesius, Hiſtorien von Dr. M. Luther, Anfang, Lehre, Leben u. ſ. w. V.). Es war überhaupt der Geiſt aufrühreriſcher und fanatiſcher Schwärmerei in einem großen Theil Thüringens verbreitet und Karlſtadt gehörte zu denjenigen, die denſelben durch zahlreiche Schriften nährten. Münzer unterſtützte ihn und verband damit weiter gehende Plane zum Umſturz der bürgerlichen Ordnung. Da das Nürnberger Reichsregiment eine ſtrenge Cenſur aller Druckſchriften angeordnet hatte, ſo hatte Karlſtadt in Verbindung mit ſeinen Freunden in Jena eine Winkeldruckerei eingerichtet, von wo aus die zahlreichen Flugſchriften verbreitet wurden. Die erſte Schrift, welche in dem Geiſte ſtürmiſchen Eifers verfaßt, Karlſtadts veränderte Stellung ausſpricht, iſt die unter dem Titel „ob man gemach fahren und die Aergerniſſe der Schwachen verſchonen ſoll in Sachen, ſo Gottes Willen angehen“ 1524 (abgedruckt in Füßlin's Beiträgen zur Hiſtorie der Kirchenreformations-Geſchichte, Zürich 1741 I. S. 57). An die Stelle der faſt zaghaften Aengſtlichkeit, die in den frühern myſtiſchen Schriften ſich kund gibt, tritt hier der wildeſte Fanatismus hervor. Er geht dabei auf die Luther'ſchen Gründe wegen der Rückſichtsnahme auf die ſchwachen Gewiſſen ein, ſucht ſie abzuweiſen und dringt auf die rückſichtsloſeſte Durchführung aller als göttlich erkannten Gebote, namentlich der Abthuung der Bilder. Sein Grundſatz iſt: „wo Chriſten herrſchen, da ſollen ſie keine Obrigkeit anſehen, ſondern frei von ſich umhauen und niederwerfen, das wider Gott iſt, auch ohne Predigen.“ Zugleich vertheidigt er den Grundſatz, „daß eine jegliche Gemeinde, ſie ſey klein oder groß, für ſich ſehen ſoll, daß ſie recht und wohl thue und auf Niemands warten.“ Ein anderer Punkt, mit welchem Karlſtadt Luther entgegentrat, war die Beichte. Er behandelt ihn in der Schrift: „Ob die Ohrenbeichte oder der Glaube allein oder was den Menſchen zu würdiger Empfahung des heiligen Sacraments geſchickt mache. 1524“. Er verwirft hier die dem Abendmahlsgenuß vorhergehende Beichte, indem im Abendmahl ſelbſt ſchon die Sündenvergebung mitgetheilt werde und alſo eine vorhergehende Abſolution keinen Sinn habe. Es kommt hier ſchon, wenn auch nur verdeckt, die Erklärung der Einſetzungsworte vor, wonach Chriſtus mit den Worten: „dieß iſt mein Leib“, nicht auf das Brod, ſondern auf ſich ſelbſt gedeutet habe. Ebenſo hat ſich ihm unvermerkt der Begriff des Zeichens im Sakrament, worunter er früher übereinſtimmend mit Luther Brod und Leib Chriſti verſtanden hatte, dahin verändert, daß es bloß das Brod bezeichnet. Die Folge dieſes Treibens war dieſe, daß er Orlamünde verlaſſen mußte und ſelbſt ſein Archidiakonat in Wittenberg verlor, im Jahr 1524, wozu Luther weſentlich mitwirkte. Zu beachten iſt, daß er in die aufrühreriſchen Plane Th. Münzers nicht eingegangen war, wie man ihn beſchuldigte*). Von nun an beginnt ſein

*) Darauf bezieht ſich das bekannte Geſpräch mit Luther in Jena, L. W. Walch XV, S. 2433; Mittheilungen S. 118.

Digitized by Google

unſtetes Wanderleben. In Baſel ließ er eine Anzahl Schriften über das Abendmahl drucken; aber der Rath beſtrafte die Drucker und Karlſtadt mußte die Stadt verlaſſen; er begab ſich wieder nach Rothenburg an der Tauber, wo er ſchon früher geweſen war. Ueberall gab er Luther als Urheber ſeines Schickſales an.

In jener ſo eben angeführten Schrift, ſo wie in einigen früheren, trat er direkt gegen Luther auf. Die erſte in dieſer Richtung aber noch ſchüchtern gehaltene Schrift führt den Titel: »Ob man mit h. Schrift erweiſen möge, daß Chriſtus mit Leib, Blut und Seele im Sakrament ſey.« In derſelben bekämpft er die gewöhnliche Kirchenlehre vom Abendmahl theils dadurch, daß der Prieſter nicht die Macht habe, den Leib Chriſti in's Brod zu bringen, theils dadurch, daß das Abendmahl als das Teſtament Chriſti zu gleicher Zeit ſeinen Tod in ſich ſchließe und dieſer doch nicht könne im Abendmahl, ſondern nur am Kreuz geſchehen ſeyn. Schon hier kommt jene wunderliche Exegeſe der Einſetzungsworte vor, mit der noch ſeltſameren Begründung aus dem großen Anfangsbuchſtaben und dem genus des Wortes *τοῦτο* (vgl. die weiteren Auszüge aus der Schrift bei Jäger S. 429 u. ff.). In den folgenden Schriften (Auslegung dieſer Worte Chriſti: das iſt mein Leib u. ſ. w. in der Verbannung geſchrieben; von dem widerchriſtlichen Mißbrauch des Herrn Brod und Kelch Walch XX. S. 138; wider die alte und neu papiſtiſche Meſſe Walch XX. S. 2872; Geſprächbüchlein Walch XX. S. 141) wiederholt er ſeine früheren Argumente, in welchen einerſeits die Scheidung von Chriſti Leib und dem ſinnlichen Zeichen des Abendmahls, andererſeits die Behauptung von der einzigen Bedeutung des wirklichen Todes Chriſti am Kreuz die Hauptgeſichtspunkte ſeiner Polemik bilden. Uebereinſtimmend mit ſeinen myſtiſchen Prinzipien betont er indeſſen den Gedanken des Gedächtniſſes Chriſti und erweitert denſelben zu der Vorſtellung eines inbrünſtigen ſehnſüchtigen Verlangens nach der Erlöſung durch Chriſtum. Sobald Luther von dieſen Schriften Karlſtadts Kunde erhielt, ſäumte er nicht, zunächſt einen Warnungsbrief an die Straßburger als Antwort auf ihr Schreiben, worin ſie ſich milde über Karlſtadt's Abendmahlslehre ausſprechen, zu geben (vom 15. December 1524 de Wette II. S. 574). Im Januar 1525 ſchrieb er ſodann ſeine berühmte Schrift: »Wider die himmliſchen Propheten«, in welcher er mit der ganzen Gewalt ſeines von höchſter Begeiſterung erfüllten Geiſtes das Treiben Karlſtadt's an's Licht zieht und den innern Zuſammenhang ſeiner verkehrten Handlungen mit dem Prinzipe einer ungeſunden Myſtik nachweiſt. Noch ehe Karlſtadt dieſe für ihn faſt vernichtende Schrift erhalten, hatte er ſich gedrungen gefühlt, einen neuen Schritt zur Ausſöhnung mit Luther zu verſuchen, aber vergebens. Karlſtadt dadurch gereizt, überließ ſich nun um ſo mehr ſeinem heftigen Zorn, in welchem er auf Luther's Schrift in mehreren Streitſchriften antwortete (Erklärung des 10. Kap. 1 Kor. vom 27. Februar 1525; von dem Alten und Neuen Teſtamente vom 16. März 1525; endlich Anzeige etlicher Hauptartikel chriſtlicher Lehre, in welcher Dr. Luther Andreſen Karolſtadt durch falſche Nachrede verdächtig macht). Die letztere Schrift iſt eine ausführliche Vertheidigung ſeines ganzen Standpunktes und iſt dadurch beſonders lehrreich (vgl. die ausführlichen Auszüge daraus bei Jäger S. 467). Indeſſen bedrohte der nun in Rothenburg ausbrechende Bauernkrieg Karlſtadt mit neuen Gefahren. Auch dort war er vermuthlich in der ehrgeizigen Abſicht, ein einflußreiches Parteihaupt zu werden, in die nächſte Berührung mit den Bauern getreten. Zuerſt hatte er auf offenem Markt am Oſtermontage gepredigt und zum Bilderſturm aufgefordert, dann hatte er aus Rothenburg flüchten müſſen und manche Unbill von den räuberiſchen Horden erlitten, nichtsdeſtoweniger war er dann wiederum am 1. Juni 1525 auf dem Landtag der Bauern in Schweinfurt geweſen, vielleicht um daſelbſt die Rolle eines Vermittlers zu ſpielen (vgl. Köhler, Beiträge I. S. 1209; Lehmus: de Karolstadti mora Rothenburgica patriae perniciosissima, Rothenburg 1777; uberior morae Karolstadii Rothenburgicae descriptio etc. ibid. 1780 und Benſen: Geſchichte des Bauernkrieges in Oſtfranken 1840 S. 78 ff.). Die Bauern ſcheinen indeſſen ſeinem Karakter gemißtraut zu haben und er kam unter ihnen in die größte Lebensgefahr. Da ward ſein Stolz ge-

Digitized by Google

brochen, und er wendete ſich, wie er es ſchon früher gethan hatte, an Luther, ihn um ſeine Verwendung beim Kurfürſten von Sachſen bittend. Zugleich ſchrieb er am 24. Juni 1525 eine »Entſchuldigung des falſchen Namens der Aufruhr, ſo ihm iſt mit Unrecht aufgelegt worden.« Er weiſt darin von Neuem jede Verbindung mit dem aufrühreriſchen Münzer zurück und ſucht auch ſeine Betheiligung an dem Bauernkriege in Franken zu entſchuldigen, wiewohl er ſelbſt geſteht, daß er darin nicht ohne Sünde ſey. Luther gab dieſe Schrift mit einer Vorrede heraus, wie es Karlſtadt gewünſcht hatte, verlangte nun aber auch einen Widerruf ſeiner irrigen Lehre. Auch dazu ließ ſich Karlſtadt bereit finden, er ſchrieb am 25. Juli ſeine »Erklärung, wie Karlſtadt ſeine Lehre von dem hochwürdigen Sakramente und andere achtet und geachtet haben will« (Walch XX. p. 409). Wie wohl hierin kein förmlicher Widerruf enthalten iſt, indem er ſich damit begnügt, zu erklären, daß er mit ſeiner Lehre nichts Sicheres habe aufſtellen wollen und ſich gern belehren laſſe, ſo war dies doch Luthern genügend. Er nahm die Schrift an und veröffentlichte ſie mit einer Vorrede. Nun vermittelte Luther auch ſeine Rückkehr nach Sachſen, die gegen Ende September 1525 erfolgte. Er hatte zwar gehofft, wieder in ſein Lehramt in Wittenberg eingeſetzt zu werden, indeſſen ging man nicht darauf ein; er mußte noch einmal einen ausdrücklichen Widerruf an den Kurfürſten leiſten und erhielt dann die Erlaubniß, in der Nähe von Wittenberg zu wohnen. Doch ward er unter ſtrenge Aufſicht geſtellt und mußte verſprechen, Nichts ferner zu ſchreiben. Er wohnte zuerſt in dem Dorfe Segvena, wo er im Februar 1526 bei der Taufe ſeines Sohnes Luther, Jonas und Melanchthon als Gäſte bei ſich ſah (vgl. Luther's Briefe III. 94). Gegen Ende Novembers 1526 wurde ihm auf ſeine Bitte geſtattet, in dem Städtchen Kemberg zu wohnen, weil er auf den Dörfern wegen der »Bauernbosheit« nicht bleiben könne (Luther's Briefe III. S. 137). Hier in Kemberg führte er ein höchſt kümmerliches Leben. Ohne Amt und Brod mußte er ſich durch einen Handel mit Lebensmitteln, Pfefferkuchen, Branntwein und Bier ernähren; ſeine Noth war ſo groß, daß er ſeine hebräiſche Bibel verkaufen mußte. Während der Zeit war der Streit Luther's mit Zwingli und den Schweizern über das Abendmahl ausgebrochen und ohne Zweifel fühlte ſich Karlſtadt in dem Gedanken geſchmeichelt, daß er die erſte Veranlaſſung zu demſelben geweſen war. Um ſo weniger konnte er ſich von Luther widerlegt finden, als er in der Schweiz und Straßburg Patrone fand, die ſeinen Grundgedanken beſſer, als er ſelbſt, zu vertheidigen verſtanden. Durch dieſe Vorgänge angeregt, verſuchte Karlſtadt von Neuem eine Aenderung ſeiner Lage herbeizuführen. Gegen Ende des Jahres 1527 wendete er ſich an den Kurfürſten mit der Bitte, ſeine Lehre noch einmal vorbringen zu dürfen, und als ihm das geſtattet worden, ſchrieb er an den Kanzler Brück eine ausführliche Darlegung derſelben. Dieſe wurde Luther'n zur Begutachtung mitgetheilt, und derſelbe verſuchte in einer ausführlichen Antwort die Bedenken Karlſtadt's zu widerlegen. Luther gab dieſen Brief heraus und reizte dadurch nur noch mehr den Unwillen Karlſtadt's. Er wiederholte ähnliche Anfragen bei Luther, offenbar in der Abſicht, ſich an ihm zu rächen. Zu gleicher Zeit ſuchte er die ihm verbotene Correſpondenz mit gleichgeſinnten Freunden fortzuſetzen, namentlich waren es die beiden Schleſier Caſpar Schwenkfeldt und Valentin Krautwald, in einer ähnlichen myſtiſchen Richtung befangen, mit welchen Karlſtadt heimliche Briefe wechſelte, in denen er Luthers Tyrannei beklagt, ſeine eigene traurige Lage ſchildert und von Schriften redet, die er zu ſchreiben vorhabe; dieſe Correſpondenz ward entdeckt und Luther brach nun völlig mit ihm. Im Auguſt 1528 ſchrieb Karlſtadt an Brück und nahm ſeinen früheren Widerruf zurück; immer über Luther's Feindſchaft klagend. Während Luther nun auf Maßregeln zur ſtrengeren Beaufſichtigung des unruhigen Mannes antrug, hatte ſich Karlſtadt heimlich aus der ihm ſo drückenden Nähe Wittenberg's entfernt (Ende 1528). Erſt im April 1529 erfährt man aus Luther's Briefen, daß Karlſtadt in Holſtein ſich aufhalte (vgl. Briefe de Wette III, 442). Vielleicht hatten frühere Verbindungen von ſeinem Kopenhagener Aufenthalte her ihn dahin gelockt; indeſſen ſeines Bleibens dort war nicht lange, indem der Statthalter von Holſtein den

Digitized by Google

um dieſe Zeit in Hamburg weilenden Bugenhagen nach Holſtein berief, um mit Karlſtadt zu disputiren. Karlſtadt wartete dieſe Gelegenheit zum öffentlichen Auftreten nicht ab, ſondern zog nach Oſtfriesland, wo damals eine Freiſtatt für alle verſchiedenen religiöſen Parteien der Zeit geſchaffen war und namentlich auch die Wiedertäufer ſich zahlreich eingefunden hatten. Hier hatte er anfänglich großen Einfluß erlangt und ſchien dauernden Aufenthalt daſelbſt nehmen zu wollen: denn er lud ſeine Frau dorthin ein. (Luther's Briefe III. S. 451.) Der Landadel ſchloß ſich ihm an, ganze Gemeinden traten zu ſeiner Lehre über und namentlich unterſtützte ihn der Häuptling Ulrich von Olderſum. Nichtsdeſtoweniger war auch dort ſeines Bleibens nicht lange; ſchon im Juli 1529 dachte er wieder an eine Rückkehr nach Sachſen und ſchrieb dieſerhalb Briefe dahin. Indeſſen gelangte zu ihm die Kunde von dem durch den Landgrafen Philipp von Heſſen veranſtalteten Religionsgeſpräch zu Marburg zwiſchen Luthern und den Schweizern. Da er hoffte, dort Freunde und Patrone zu finden, ſo wendete er ſich in einem demüthig bittenden Briefe an den Landgrafen (vom 19. Auguſt 1529), um zur Theilnahme an dem Colloquium zugelaſſen zu werden (Neudecker, Urkunden S. 127; Schmitt, das Religionsgeſpräch zu Marburg S. 75). Der Landgraf machte indeſſen die Gewährung ſeiner Bitte von der Beiſtimmung Luther's abhängig und damit war die Ablehnung entſchieden. Von Neuem hierüber entrüſtet ſchrieb er an Oekolampad in Baſel, dieſem Luther's ſchmähliche Behandlung klagend und zu gleicher Zeit allerlei Verläumdungen über Luther ausſprechend (Zwingli: opera VIII. 2, S. 394). Mittlerweile war durch die ſteigenden Unruhen das Bedürfniß nach kirchlicher Ordnung in Oſtfriesland rege geworden. Der Graf Enno II. ſah ſich nach Schutz beim Kurfürſten von Sachſen und bei Luther um, und ſo gelang es denn, im Anfang des Jahres 1530 ein ſtrenges Edikt gegen die Sekten zu erlaſſen. Dies nöthigte Karlſtadt, das Land zu verlaſſen. Er wendete ſich nun zunächſt nach Straßburg (Anfang 1530), und als er die Abſicht zeigte, von dort nach der Schweiz zu gehen, ſuchten Zwingli und Oekolampad ihn dort zu erhalten. Indeſſen den Straßburgern war die Gegenwart dieſes in ſo üblem Rufe ſtehenden Mannes unbequem; ſie ſuchten demnach ihn in der Schweiz unterzubringen. Bucer namentlich war es, der ſich ſeiner mit dem lebhafteſten Eifer annahm und ihn dem Zwingli auf's Dringendſte empfahl. Sein Empfehlungsſchreiben iſt abgedruckt in Hottinger: historiae ecclesiasticae N. T. tom. VIII. sec. XVI. p. IV. Tiguri 1667 p. 252. Die gemeinſchaftliche Erfahrung von Luther's Heftigkeit in dem Abendmahlsſtreite, welche damals durch Melanchthon's Schrift der sententiae veterum de coena Domini, in welcher Karlſtadt beſonders angegriffen war, von Neuem auflebte, verurſachte, daß die Schweizer, Oekolampad ſowohl wie Zwingli ſich des, wie ihnen ſchien, ungerecht vertriebenen Flüchtlings freundſchaftlich annahmen. So reiste Karlſtadt über Baſel nach Zürich und ward darauf bald durch Zwingli's Einfluß als Diakon am Spital angeſtellt. Da man aber ſeine Predigten wegen der ſächſiſchen Ausſprache nicht gern hörte, ſo wurde ihm ſchon im Sommer 1531 die Pfarrſtelle Altſtätten im Rheinthale anvertraut (vgl. Hottinger, Helvetiſche Kirchengeſchichte III. S. 539). Auch dort indeſſen war ſeines Bleibens nicht lange. Der unglückliche Ausgang des Krieges zwiſchen Zürich und den katholiſchen Kantonen machte der katholiſchen Reaktion Bahn, und er mußte aus Altſtätten im Jahre 1532 wieder flüchten. Er begab ſich nach Zürich und ward dort wiederum als Prediger angeſtellt und genoß allgemeine Achtung. Im Jahre 1534 war in Baſel durch den Abgang der Theologen Paul Phrygio und Simon Grynäus nach Württemberg der Wunſch entſtanden, die dortige Univerſität durch Berufung gelehrter Männer zu heben. Man wollte Anfangs Leo Judä aus Zürich dorthin berufen. Als dies mißlang, richtete man ſeine Blicke auf Karlſtadt, der von Bullinger in Zürich als ſehr paſſend empfohlen wurde. Anfangs wollte der Rath in Zürich Karlſtadt nicht entlaſſen und verbeſſerte ihm auch ſein Einkommen nicht unbeträchtlich. Als indeſſen die Baſeler ihre dringenden Bitten wiederholten, fühlte ſich Karlſtadt bewogen, ihnen zu folgen. So kam er im Anfange des Jahres 1534 als theologiſcher Profeſſor und Pfarrer an der St. Peterskirche

Digitized by Google

nach Baſel. Hier blieb er bis an ſein Lebensende und erwarb ſich bald nicht geringen Einfluß. Aber ſein Karakter zeigt ſich auch hier ebenſo unlauter und unzuverläſſig, wie in ſeinen früheren Stellungen. Zwar ſeine Anſichten hatte er weſentlich geändert: denn während er früher akademiſche Grade als unchriſtlich verwarf, vertheidigte er jetzt bei ſeiner erſten Diſputation das Gegentheil; ja er wurde bald aus dieſem Grunde in ſehr widerwärtige Streitigkeiten mit demjenigen Manne verwickelt, der am meiſten dazu beigetragen hatte, ihn nach Baſel zu berufen, nämlich Oswald Myconius, Antiſtes der Baſel'ſchen Kirche. Es war damals bei der Reorganiſation der Univerſität der ſchon längſt vorhandene Zwieſpalt zwiſchen der humaniſtiſchen und kirchlichen Richtung von Neuem hervorgetreten; jene verlangte, um der Geiſtlichkeit entgegenzuwirken, daß jeder Geiſtliche einen akademiſchen Grad annehmen müſſe. In dieſem Streite ſtellte ſich Karlſtadt entſchieden auf die Seite der Humaniſten und wußte durch Schmeicheleien und Aufhetzungen jeder Art dem die kirchliche Richtung vertretenden Myconius entgegen zu treten. Da ſich dabei zu gleicher Zeit die Oppoſition der weltlich geſinnten Laien gegen eine ſtrengere Kirchenzucht geltend machte, ſo iſt um ſo mehr das Benehmen Karlſtadt's im Widerſpruche mit ſeinen früheren Grundſätzen und ein Beweis ſeiner unlautern Denkungsart (vgl. hierüber Kirchhofer: Oswald Myconius S. 153; ferner 316—334). Nichtsdeſtoweniger war Karlſtadt ein angeſehenes Mitglied der Baſel'ſchen Kirche, bei den Verhandlungen, welche unter dem Einfluſſe Bucer's zur Vereinigung mit Luther betrieben wurden, vielfach zu Rathe gezogen (vgl. Kirchhofer S. 215, 227, 266—310; Heß, Lebensgeſchichte Bullinger's I. S. 214). Endlich im Jahre 1541 am Weihnachtstage ward Karlſtadt das Opfer der damals in Baſel mit großer Heftigkeit wüthenden Peſt. Er ſtarb nach kurzem Krankenlager und bald nach ſeinem Tode entſtand das Gerücht von einem ihn überall verfolgenden Dämon, der ſelbſt in der Kirche mit ihm Spuk getrieben und ihn ſo geängſtigt habe, daß er auf der Stelle krank geworden und nach ſechs Tagen geſtorben (vgl. hierüber Kirchhofer S. 332 und Füßlin: Andreas Bodenſtein's, ſonſt Karlſtadt genannt, Lebensgeſchichte S. 113 ff.; Corp. Ref. IV. 784; Luth. Br. V. 435, 452, 463; Hottinger, Helv. Kirchengeſch. III. 748; *Verpoorten*, sacra analecta Coburg. 1708 p. 3. 119).

So endete dieſer unruhige und in ſich uneinige Mann, in welchem verſchiedene Richtungen der Zeit in ungeordneter Gährung durcheinander lagen und niemals zur rechten Harmonie kamen. Nichtsdeſtoweniger iſt er ein Mann von origineller Begabung, nicht ohne Tiefſinn und richtige Einſicht in die Conſequenzen einzelner Lehrpunkte. Sein Karakter aber iſt von Anfang ſeines öffentlichen Auftretens bis zum Ende ſeines Lebens zweideutig und unlauter. Im Unglück verzagt und demüthig, war er im Glück hochmüthig und zankſüchtig; ſein Ehrgeiz trieb ihn überall dahin, eine erſte Rolle zu ſpielen, und wenn er es nicht auf dem geraden Wege konnte, verſchmähte er nicht Umwege und ſchmeichelnde Einwirkung auf das Volk. Wenn auch Luther ihm im Einzelnen Unrecht gethan, ſo hat er ihn doch im Ganzen richtig erkannt und beurtheilt (vgl. noch ſein Urtheil über ihn bei Schelhorn: Ergötzlichkeiten III. S. 2087). Das Leben Karlſtadt's iſt oft beſchrieben, doch ſelten mit Genauigkeit. Die bedeutendſten Arbeiten ſind; *Adam*: vitae Germanorum p. 80; *Mayer*, dissertatio de Karolstadio contra Arnoldum, Gryphiswaldiae 1708; *Gerdes*: descriptio vitae Karolstadii usque ad annum 1522 in scrinium antiquarium I. 56; Füßlin: Lebensgeſchichte des Andreas Bodenſtein v. K. 1776; Köhler, Beiträge zur Ergänzung der deutſchen Literatur 1792 I, 1—162. II, 239—269; Rotermund, erneuertes Andenken der Männer u. ſ. w. 1818 I, 62; Erbkam, Geſchichte der proteſtantiſchen Sekten 1848 S. 174; Jäger, Andr. Bodenſtein von Karlſtadt 1856. Von demſelben Beiträge zur Geſchichte des Andr. Bodenſtein, deutſche Zeitſchrift 1856 Nr. 30, 31. Ueber ſeine Lehre vgl. Bauer, theologiſche Jahrbücher von Zeller 1848 S. 481; Diekhoff, Göttinger Gelehrte Anzeigen 1848 S. 1857—85; *)

*) Idem: De Carolostadio Lutheranae de servo arbitrio doctrinae contra Eckium defensore. Götting. 1850.

Digitized by Google

Dieckhoff, die evangel. Abendmahlslehre im Reformationszeitalter I. S. 299—428. Ein Verzeichniß seiner Schriften gibt Rotermund am angeführten Ort und Riederer, Abhandlungen aus der Kirchen-, Bücher- und Gelehrtengeschichte S. 473 und Masch, Beiträge (S. 601) zur Geschichte merkwürdiger Bücher. Dr. Erbkam.

Karmel. 1) Der Karmel, כַּרְמֶל, meist mit dem Artikel הַכַּרְמֶל, *Κάρμηλος, τὸ Καρμήλιον ὄρος* Joseph. Ant. VIII, 13, 5., der von S.O. nach N.W. sich ziehende Gebirgsrücken, welcher die Ebene Esdrelon (s. d. Art. Bd. IV. S. 160) von der großen südlichen Ebene längs der Küste des Mittelmeeres scheidet. In seinem nordwestlichen Ende fällt derselbe drei deutsche Meilen südlich von Akka als ein stark hervortretendes Vorgebirge nach dem Mittelmeere ab, der südöstliche Theil dagegen steht durch eine Hügelreihe mit dem nördlichen Ende des Gebirges von Samarien in Verbindung. Sein Umfang beträgt etwa 8½ deutsche Meilen, die Höhe wird von Schubert (Reise. III. S. 212) auf 1200 Fuß über dem Meere angegeben. In der Bibel wird der Karmel zuerst Jos. 12, 22. (Jokneam am Karmel) und 19, 26. als Grenze des Stammes Ascher erwähnt; weiterhin wird seine Schönheit und sein Waldreichthum gepriesen, in welcher Beziehung er mit Basan zusammengestellt wird, Hohesl. 7, 6. Jes. 33, 9; 35, 2. Jerem. 46, 18; 50, 1. Amos 1, 9. Micha 7, 14. Nah. 1, 4. Weinberge im Karmel setzt 2 Chron. 26, 10. voraus. Jetzt zeigen die Außenseiten des Karmel nichts von jenem Schmucke, indem seine kahlen, einförmigen felsigen Rücken nur spärlich mit kurzem und dornigem Gestrüpp bewachsen sind und sich durch nichts von den andern Bergen des Landes unterscheiden; das Innere dagegen ist wohlbewässert, mit herrlichen Waldungen und gras- und blumenreichen Triften bedeckt, s. Arnold Paläst̃ina S. 21; v. de Velde Reise I. S. 222 f. 239 f. Seine Seiten, besonders der Abfall nach dem Meere zu, sind voller Höhlen, deren man mehr als tausend zählt, worauf sich Amos 9, 3. bezieht, indem dieselben schon in alter Zeit zum Aufenthalte vorzüglich von Flüchtlingen dienten. In einer solchen Höhle wohnten wahrscheinlich auch die Propheten Elias und Elisa bei ihrem Aufenthalte auf dem Karmel, 1 Kön. 18, 19. 2 Kön. 2, 25; 4. 25. Die Höhle des Elias wird noch jetzt im Kloster unter dem Hochaltare gezeigt, v. de Velde a. a. O. S. 224. Der Ort, an welchem die 1 Kön. 18, 19—46. erzählten Begebenheiten vor sich gingen, hat sich in der Tradition verloren; v. de Velde will ihn in einer am südöstlichen Theile des Gebirges befindlichen felsigen Ebene von nicht sehr großem Umfange, die nach der Esdrelonschen Ebene in einer beinahe lothrechten Wand von mehr als 200 Fuß abfällt, el-Mohraka »der verbrannte Ort« genannt, wiedergefunden haben, s. a. a. O. S. 241 ff. Dem Elias ist das berühmte Kloster geweiht (daher Deir Mâr Eljâs), welches sich am nordwestlichen Abhange des Berges in einer Höhe von nur 582 Fuß über dem Meeresspiegel erhebt. Barfüßermönche, von dem Berge später Karmeliter genannt (s. d. folg. Art.), gründeten es um das Jahr 1180. Es bestand nur aus einer Kapelle, einigen Zellen und Brunnen, sämmtlich in Felsen gehauen. Ein späteres zu Anfange des 14. Jahrhunderts erbautes Eliaskloster wurde von den Franzosen 1799 in ein Pesthospital verwandelt, dann ebendeshalb von den Türken zerstört und die noch übrigen Ruinen 1821 von Abdallah, Pascha von Akka, durch Sprengung mit Pulver total vernichtet. Durch Geldsammlungen in Europa, welches der letzte von den Verwüstungen des Klosters übrig gebliebene Mönch Johann Baptista zu diesem Behufe mehrmals durchzog, und durch den unermüdlichen Eifer dieses Paters wurde 1827 ein Neubau ermöglicht. Bei Van de Velde's Besuch im März 1852 befanden sich 14 Mönche in dem Kloster, welches den Ruhm der besten Herberge im heil. Lande hat. Schon im Alterthum fanden sich auf dem Karmel Tempel und Heiligthümer. Elias fand hier einen verfallenen Altar Jehova's vor, den er wieder herstellte, 1 Kön. 18, 30., und bei den Klassikern wird ein Heiligthum oder Altar des Zeus und ein Orakel auf dem Karmel erwähnt, der nach Tacitus sogar selbst als Gott verehrt wurde. *Tacit.* Hist. II. 78. *Sueton.* Vespas. 5. *Jamblich.* vit. Pythag. 3. vgl. *Bochart.* Hieroz. I, 2, 48. p. 533. (Ed. Lips. I. p. 607 sq.) *Cellar.* notit. orb. antiqu. II. p. 428 ed. Schwartz. Movers,

Digitized by Google

Phönizier I. S. 670. *Reland* Paläst. p. 327—330. Bachiene Paläst. I, 1. §. 103 f. Von Neueren: Scholz, Reise. S. 151—154. O. v. Richter, Wallfahrt S. 64 f. v. Schubert, Reise. II. S. 209—221. Russegger, Reise III. S. 257 ff. Van de Velde, Reise I. S. 221—247. Ritter, Erdkunde XVI, 1. S. 705—722.

2) Denselben Namen Karmel, כַּרְמֶל, führte eine Stadt des Stammes Juda im Gebirge, Jos. 15, 55., wo Saul nach dem Siege über die Amalekiter ein Siegeszeichen errichtete, 1 Sam. 15, 12., und wo der reiche Nabal von Maôn mit seinem klugen Weibe Abigail seinen Sitz hatte, 1 Sam. 25; 27, 3; 30, 5. 2 Sam. 2, 2; 3, 3. 1 Chron. 3, 1. Eben daher stammte Hezro, חֶצְרוֹ, einer der Vertrauten Davids, 2 Sam. 23, 35. 1 Chron. 12 (11 hebr.), 37. Nach Eusebius und Hieronymus (Onomast.) lag der Ort 10 römische Meilen südlich von Hebron, nach der Notit. dignitat. war es eine römisch-byzantinische Garnisonstadt. Der Name hat sich noch erhalten in dem heutigen Karmel (Kurmul bei Robinson), einer Ortschaft südlich von Hebron auf einer schönen beckenartigen Hochebene, wohl 10—1400 F. über dem Meere, deren Oberfläche wellenförmig und fast frei von Felsen ist, daher auch mit reichem Getreidebau versehen. Hier finden sich Ruinen von bedeutendem Umfange, welche um den Abhang und längs den beiden Seiten eines Thales von einiger Breite und Tiefe liegen, dessen Anfang ein halbrundes von Felsen eingeschlossenes Amphitheater bilden. Die Hauptruinen liegen auf dem ebenen Boden westlich von dem Amphitheater. Sie bestehen hauptsächlich aus den Grundsteinen und zerbrochenen Mauern von Wohnungen und Gebäuden, die nach jeder Richtung hin zerstreut und durcheinander geworfen sind. Auf einer geringen Erhöhung mitten in der Stadt steht das Kastell, eine merkwürdige Ruine. Es ist viereckig, auf den Seiten nach den vier Himmelsgegenden gerichtet. Die äußere Mauer ist offenbar alt und scheint ein Werk des Herodes oder der Römer zu seyn; der innere Theil hat sarazenische Bauart und ist deutlich in einem späteren Zeitraum innerhalb der älteren äußeren Mauern aufgebaut, s. Robinson, Paläst. II. S. 425—430. *Wolcott* in Biblioth. Sacra and Theol. Review. I. 1843. p. 60 sq. Ritter, Erdkunde XIV. S. 107 f. XV. 1. S. 639 f. Van de Velde, Reise II. S. 106 f. **Arnold.**

Karmeliter. Ein gewisser Berthold, der im 12. Jahrh. aus Calabrien auf einer Wallfahrt oder einem Kreuzzuge nach Palästina gekommen war, gründete auf dem Berge Karmel da, wohin die Sage den Wohnlatz des Elias verlegt, eine Niederlassung und Genossenschaft von Einsiedlern, wahrscheinlich eine Nachbildung der in Calabrien heimisch gewordenen Karthäuser. Da hat man den Berthold noch um das Jahr 1185 gesehen. Es kann nicht verwundern, daß diese Gesellschaft abendländischer Eremiten im heiligen Lande zur Zeit der Kreuzzüge und des Aufkommens der Ritterorden sich aus Pilgern fortwährend ergänzte und vermehrte und sich selbst ordensmäßig gestaltete. Dem Berthold war Brocard als Vorsteher gefolgt und dieser suchte um die kirchliche Bestätigung und Verpflichtung nach. Der Patriarch Albrecht von Jerusalem, sein Ordinarius, gab ihm und den Eremiten, die mit ihm bei dem Eliasbrunnen auf dem Berge Karmel wohnten, im Jahre 1209 eine Regel. Sie besteht aus 16 Artikeln und schreibt Gehorsam gegen die Oberen, Wohnung in abgesonderten Zellen, Errichtung eines gemeinsamen Bethauses, Abhaltung bestimmter Gebete, Armuth, Handarbeit und für bestimmte Zeiten auch Fasten und Schweigen vor. Pabst Honorius III. hat diese Regel im Jahre 1224 bestätigt. Bald darauf entzog sich das Abendland dem Morgenlande wieder und es wurde den Einsiedlern auf dem Karmel gar zu einsam. Sie fanden es nach dem Ablaufe des Waffenstillstandes, den der Kaiser Friedrich II. mit den Sarazenen abgeschlossen hatte, für gut, zurückzuwandern und siedelten sich 1238 in Einöden auf Cypern und gleich darauf in Sicilien, im Jahre 1240 in England und 1244 in Südfrankreich an. Ihre Zahl mehrte sich sehr und sie konnten 1245 ihr erstes Generalcapitel zu Aylesford in England halten, wo Simon Stock zum Obervorsteher gewählt wurde. Während seiner Regierung hat der Orden ungemein an Ansehn und Ausdehnung zugenommen und kam besonders durch ein von König Ludwig dem Heiligen 1259 in Paris errichte-

Digitized by Google

tes Karmeliterkloſter in Frankreich und in Deutſchland zur Blüthe. Es war aber dazu vor allen Dingen nöthig geweſen, die urſprüngliche Ordensgeſtalt und die Regel des Patriarchen Albrecht zu verändern und die Karmeliter den Bettelmönchen gleich zu machen, welche damals ihre größten Siege feierten. Das iſt das Ziel der Modifikationen und Milderungen geweſen, welche im Jahre 1247 auf die Bitte des Ordens der Pabſt Innocenz IV. vornahm. Um ſich von den mehrerlei weißen und ſchwarzen Mönchen zu unterſcheiden, hatten ſie zu ihrer Tracht weiß und ſchwarz (oder braun) geſtreifte Mäntel gewählt und vorgegeben, daß der Mantel des Elias, vom feurigen Wagen herabfallend, ſolche Brandſtreifen erhalten gehabt hätte. Jetzt kam dieſe Tracht außer Gebrauch und ſie kleideten ſich wie die Dominikaner, nur daß ſie das Schwarz für den Rock, das Weiß für den Mantel beſtimmten. Auch in der Ordensorganiſation folgten ſie den Dominikanern und Franziskanern. Daß aber die Karmeliter von den übrigen Bettelmönchen nicht überholt würden, dazu half jenen eine Erfindung der ſchlimmſten Art. Dem glücklichen Simon Stock († 1265) ſchreibt man nämlich die Einführung eines Kleidungsſtückes zu, von dem man ſagte, daß es Maria ſelbſt vom Himmel herabgebracht habe, und daß es alle, die es hier im Leben tragen oder doch wenigſtens darin ſterben, ſelig mache, indem Maria alle Sonnabende in das Fegefeuer käme, um die Betreffenden daraus abzuholen. Das iſt das Skapulier der Karmeliter, aus zwei Streifen von grauem Tuche beſtehend, die auf der Bruſt und auf dem Rücken getragen werden und auf den Schultern an einander befeſtigt ſind. Es iſt im Jahre 1287 aufgekommen, alſo fälſchlich mit Simon Stock in Verbindung gebracht und durch die erdichtete Sabbathsbulle des Pabſtes Johannes XXII. 1320 der ganzen Chriſtenheit als Heilsmittel angeprieſen worden. Mit dieſer Erfindung machten die Karmeliter bei den armen betrogenen Chriſtenſeelen unglaubliches Glück. Es entſtand eine Skapulierbruderſchaft, welche ohne irgend welches Ordensgelübde eine große Menge von Laien dem Karmeliterorden affiliirte. Daß ſie den Dominikanern die Erfindung des Roſenkranzes abſtreiten wollten und der Portiunculakirche der Minoriten das Haus der Maria zu Loretto entgegenſetzten, daß ſie allen Mönchen den Vorrang in der Liebe der Maria abgelaufen zu haben meinten und ſich unſerer lieben Frau Brüder nannten, hat ihnen weniger eingetragen, brachte aber ſchon früh eine Eiferſucht und einen Uebermuth zu Tage, wie ſie ſonſt bei keinem Orden gefunden werden. Uebrigens waren das 14. und 15. Jahrh. ihrer Kloſterzucht, wie der aller andern Mönche, ungünſtig. Die Kirchenſpaltung zerriß und entſittlichte auch den Karmeliterorden. Es wurden Reformationen nöthig, welche das urſprüngliche Eremitenthum im Sinne hatten und faſt alle in der Wahl der grauen oder braunen Farbe ſtatt der ſchwarzen übereinkamen. Thomas Connecte, der als Bußprediger in den Niederlanden und in Frankreich Aufſehen erregte, wußte kurz vorher, ehe er 1433 in Rom verbrannt wurde, drei Klöſter in Wallis, in Toskana und in Mantua für eine Verbeſſerung zu gewinnen. Daraus entſtand die Congregation von Mantua, welche bald an Umfang zunahm und ſich mit Beſtätigung des Pabſtes Eugenius III. von der Ordensregierung ganz unabhängig machte. Derſelbe Pabſt hatte 1431 oder 1432 dem geſammten Orden außer der genannten Congregation einige weitere Milderungen ſeiner Regel geſtattet, um unter dieſer milderen Lebensform von Neuem alle Karmeliter zu einigen, und Pius II. überließ 1459 in derſelben Abſicht die Anordnungen der Faſten den Ordensgeneralen. Dem entgegen wagte gleich darauf (1462) der General Soreth eine Reform, nämlich eine größere Strenge einzuführen, die es ihm zuzog, daß er 1471 zu Nantes vergiftet wurde. Derſelbe Soreth hat ſich aber durch die erſte Stiftung von Nonnenklöſtern des Karmeliterordens im Jahre 1452 ein bleibendes Gedächtniß erworben. Im Jahre 1476 ſtiftete eine Bulle Sixtus des IV. die Tertiarier dieſes Ordens. Sie haben 1635 eine beſondere Regel, um 1678 eine Verbeſſerung derſelben erhalten. Es gibt eine Anzahl von Reformationen und Reform-Congregationen der Karmeliter, welche wir hier wegen ihrer geringen Bedeutung und ihres kurzen Beſtandes nur dem Namen nach aufführen: von der ſtrengen Obſervanz oder

Digitized by Google

Congregation von Albi, die verbesserten Karmeliter von Touraine, die von Sicilien oder von Monte Santo oder die Reformirten von der ersten Stiftung, die von Turin und die Karmeliter von der ersten Stiftung in Frankreich. Ohne alles Verhältniß wichtiger ist das, was für den Orden im 16. Jahrh. in Spanien geschah. Da findet sich nämlich eine karmelitische Parallele zu Ignaz von Loyola und zu der ursprünglichsten Gestalt des Jesuitenordens. Theresia, nach ihrem Vater »von Cepeda,« nach ihrer Mutter »von Haumade« genannt, war am 12. März 1515 zu Avila in Kastilien geboren und wurde schon als Kind begeistert für Martyrthum und Anachorese. Nach dem Tode ihrer Mutter fingen einige ihrer Verwandten an, ihre Leidenschaftlichkeit auf Sinnliches zu lenken. Deshalb wurde sie 1531 einem Kloster ihrer Vaterstadt zur Erziehung übergeben, und nachdem sie einer schweren Krankheit wegen wieder einige Zeit bei ihrem Vater zugebracht hatte, ließ sie sich im Jahre 1536 in dem Karmeliterkloster zur Menschwerdung des Sohnes Gottes in Avila als Nonne einkleiden. Alsbald peinigte sie sich so, daß sie sehr krank wurde und in Visionen verfiel. Sie suchte wieder außerhalb des Klosters Genesung. Nach den heftigsten Zufällen, die sie dem Tode schon überliefert zu haben schienen, war sie so weit gekommen, die klösterliche Asceſe und die darauf gegründete Heiligkeit zu verabscheuen. Da begingen ein Dominikaner, ein Jesuit (Franz Borgia) und ein Franziskaner (Peter von Alcantara) den Frevel, sie sich in einem Uebermaße klösterlicher Buße berauschen zu lassen und sie zu einer Fürstin der Büßerinnen und Büßer zu machen. Als Theresia »von Jesu« hielt sie sich für unmittelbar berufen zur Errichtung von Zufluchts- und Uebungsstätten der Reue und der Entweltlichung. Sie suchte eine unerhört strenge Lebensart, die dem Volke durch das Barfußgehen anschaulich wurde, und eine äußerste Demüthigung bis zur wahnsinnigen Zertretung der eigenen Einsicht, des eigenen Willens und der eignen Ehre einzuführen. Dagegen sträubte sich die Mehrzahl der Ordensglieder. Sie gründete nach Beseitigung vieler Schwierigkeiten zuerst zu Avila ein neues Kloster für Karmeliterinnen und erhielt im Jahre 1562 von Pabst Pius IV. die Bestätigung ihrer Ordensreformation. Bald vermehrte sich die Zahl der Nonnenklöster, die für Theresia von Jesu gegründet wurden, und sie faßte den Entschluß, zur Verbesserung der Karmelitermönche überzugehen. Darin unterstützte sie Johann de Yepes. Er war 1542 zu Ontiveros in Altkastilien geboren, hatte sich theologischen Studien mit Eifer hingegeben, war aber in seinem 20. Lebensjahre von der Energie seiner Frömmigkeit in das Karmeliterkloster zu Medina del Campo geführt worden, wo er den Namen Johann von St. Matthias erhielt. Er sehnte sich aber nach einem strengeren Leben und nach einer größeren Einsamkeit, als ihm hier möglich war und wollte deshalb in seinem 26. Jahre zu den Karthäusern übertreten. Da traf Theresia von Jesu auf ihn und begeisterte ihn für ihre Ordensreform, der er sich selbst unterwarf und als Johann »vom Kreuze« auf seine Ordensbrüder übertrug. Er bevölkerte, ordnete, überwachte und pflegte die ersten Klöster der Karmeliter-Barfüßer oder der unbeschuhten Karmeliter (Carmelitae excalceati oder discalceati) zu Durvelle, Pastrane und Alcala, von denen das zu Pastrane später an die Spitze der neuen Ordensverbesserung getreten ist. (Hier trat auch die schwärmerische Büßerin Katharina von Cardone, geb. 1519, gest. 1577, als Mönch ein, die nachher die Nonnen »unserer lieben Frau zur Hülfe« um sich versammelt hat.) Johann vom Kreuze hatte viel von den eigenen Untergebenen, noch mehr von den Karmelitern der gemilderten Regel zu erdulden, wurde sogar gefangen gesetzt und hart behandelt. Theresia befreite ihn, starb aber bald darauf im Jahre 1582 zu Alba bei Burgos. Nun begann man von Neuem, ihn zu plagen, um sich seiner zu entledigen, und er starb in Folge der Mißhandlungen im Jahre 1591. Von Theresia und Johann, von jener aber in höherem Grade, ist zu sagen, daß sie Mystiker von großer Gluth und Innigkeit und Fanatiker von großer Härte waren, und daß es schwer fällt, sie von Geisteskranken zu unterscheiden. Sie hauchten den Karmeliter-Barfüßern (im bewußten Gegensatz gegen die Kirchenverbesserung) den Geist des düstern Ascetismus und Fanatismus ein, der dem Orden bis dahin

Digitized by Google

fremd gewesen war, und haben damit demselben einen ganz neuen großartigen Aufschwung bereitet. Im Jahre 1593 hatten die unbeschuhten Karmeliter schon einen eigenen General und im Jahre 1600 war ihre Zahl so gewachsen, daß sie in zwei Congregationen mit zwei Generalen vertheilt wurden, in die Congregation von Spanien und in die von Italien oder vom h. Elias, zu welcher letztern alle Provinzen außer Spanien gehörten. (Es gab nun im Ganzen vier Karmelitergenerale, den der Karmeliter von der gemilderten Regel oder der Observanten, den exemten Generalvikar der Congregation von Mantua, den General der unbeschuhten Karmeliter von Spanien und den der unbeschuhten Karmeliter von Italien oder vom h. Elias.) Als aber die Karmeliter, gleichsam in der Mitte zwischen Jesuiten und Capuzinern, zu so großer Blüthe kamen, wuchs ihnen auch ihr alter Uebermuth in's Ungeheure und sie wagten es im 17. Jahrhundert, die unsinnigsten Einbildungen und Ansprüche zu äußern und dieselben mit noch kühneren Behauptungen und Erzählungen zu unterstützen. In der Absicht, in sich selbst das Mönchthum überhaupt zu gipfeln und selbst im Mönchthume und über dasselbe zu herrschen, rühmten sie sich des höchsten Alters unter allen Mönchsorden, wollten sie alle übrigen einst umfaßt haben und nach und nach aus sich haben hervorgehen lassen, wollten sie eine ununterbrochene Erbfolge der Ordensgenerale wenigstens vom Propheten Elias an beweisen u. s. w. Dafür sind sie von den Jesuiten, besonders von dem Bollandisten Papebroch, nach Gebühr gezüchtigt worden und der ärgerliche Streit, der sich daraus entwickelte, konnte 1698 vom Pabste Innocenz XII. nur dadurch beendigt werden, daß er Jesuiten und Karmelitern Stillschweigen auferlegte. (Vgl. d. Art. Acta martyrum, Acta Sanctorum Bd. I. S. 107.) Aber es sind dabei durch Ordens-Eifersucht und Eitelkeit Ideen ausgesprochen worden, welche ein Historiker des Mönchthums nicht unbeachtet und unbenützt lassen darf. Es war z. B. eine ganz richtige Behauptung, daß das Mönchthum älter, als Pachomius, Antonius und Paulus von Theben, älter, als das christliche Priesterthum, älter, als das Christenthum sey. Es waren keine werthlosen Combinationen, welche auf Therapeuten und Essener, auf Prophetenkinder und Propheten, auf Elias und endlich in die Patriarchenzeit zurückführten. Der Berg Karmel ist erweislich wenigstens von Elias an immer von Asceten besetzt gewesen und jüdisches Ascetenthum ist hier ohne große Kluft in christliches Anachoretenthum und Mönchthum übergegangen. Es war aber freilich ein Fehler, diese Genealogie der Mönche auf die christliche und vorchristliche Offenbarungssphäre zu beschränken und dadurch eigentlich die ganze Offenbarungsgeschichte im Kanale des Mönchthums verlaufen zu lassen, die mönchische Institution höher als das Volk Gottes und die Offenbarungen Gottes zu setzen. Es war ein Fehler, im christlichen Mönchthume den dem Orientalismus überhaupt angehörigen, gar nicht eigentlich christlichen Stamm der Ascese und Anachorese zu verkennen. Wichtiger war es, daß die Karmeliter die ursprüngliche Einheit des Mönchthums behaupteten und die Wiedererstrebung dieser Einheit empfahlen. Es muß als occidentalische Entartung des eigentlich orientalischen Mönchthums bezeichnet werden, daß es in einzelne Orden auseinanderging, und daß ohne Aufhören neue Orden gegründet wurden, welche der Phantasie einzelner Asceten und dem Gutdünken einzelner Päbste ihren Ursprung verdankten. Hätte man nun im Gegensatz dazu nicht nur wie in der orientalischen Kirche das Mönchthum als ein einiges bewahren und zur Basis des Bisthums machen, sondern dasselbe in einen Mönchsstaat zusammenfassen können, so würde es ein großartig wirkender Faktor in der kirchlichen Entwickelung geworden seyn. Zur Zeit Ludwigs des Frommen hatte Benedikt von Aniane daran gedacht, und es scheint, als wäre noch Gregor VII. von diesem Gedanken geleitet gewesen. Aber noch das 11. Jahrh. brachte die Zersplitterung des abendländischen Mönchthums, welche ihm so wesentlich wurde, daß an ihre Aufhebung und an die Wiederherstellung der Einheit nicht mehr gedacht werden kann. Das war eine zu schwere Aufgabe für den Stamm der lateinischen Mönche, für die Benediktiner, und war nicht leichter für die Karmeliter, die wegen ihrer Entstehung im Oriente noch hinter den Benediktinerorden zurückgreifen zu können meinten. — Aus

Digitized by Google

den neueren und neueſten Zeiten merken wir noch an, daß die unbeſchuhten Karmeliterinnen im vorigen Jahrhunderte in Frankreich eine große Rolle ſpielten, die Lavalliere und die Tochter Ludwigs des XV. zu den Ihren zählten*), ſo wie denn auch den Trappiſten ähnlich den äußerſten ſchroffſten Gegenſatz gegen die haarſträubende Verdorbenheit der Sitten vertraten, endlich daß, wie uns bekannt geworden iſt, die Karmeliter oder »Neurer« in Würzburg noch jetzt jährlich mehrere ihrer Beichtkinder in das Irrenhaus liefern. — Vgl. Helyot, Geſch. der Kloſter- u. Ritterorden, 1 Bd. S. 347—407. Pragmatiſche Geſch. d. vornehmſten Mönchsorden. 1 Bd. S. 3—278. Schröckh, chriſtliche Kirchengeſch. 27. Th. S. 369 ff. u. Schröckh, Kirchengeſch. ſeit der Reformation 3. Bd. S. 474 ff. Die ſämmtlichen Schriften der h. Thereſia ſind herausgegeben worden von Gallus Schwab, Sulzbach 1831 u. ff. 5 Bände. Beſonders ſind die beiden Schriften hervorzuheben, „die Burg der Seele" und „von dem Wege zur Vollkommenheit." Derſelbe Schwab hat auch die Schriften des Johannes vom Kreuze herausgegeben.

Albrecht Vogel.

Karmoiſin, ſ. Roſinfarbe.

Karoliniſche Bücher, *Libri Carolini* oder *Carolingici, opus Caroli.* Als Irene im Jahr 786 ein Concil nach Conſtantinopel berief, das im folgenden Jahre ſeinen Sitz nach Nicäa verlegen mußte und unter dem Namen des zweiten nicäniſchen bekannt iſt, beabſichtigte ſie durch die Sanktionirung der Bilderverehrung ihrer politiſchen Partei den Sieg über die Bilderzerſtörer zu verſchaffen, die Einigkeit mit Rom wieder herzuſtellen, und dadurch, daß ſie dieſer Synode das Anſehen einer ökumeniſchen gäbe, auch die abendländiſche Kirche zu dem für die germaniſchen Völker neuen und unerhörten Bilderdienſte zu nöthigen. Sie wandte ſich daher zunächſt an Hadrian I. (ſ. d. Art.), einen eifrigen Bilderverehrer, der ſie zu ihrem Vorhaben aufmunterte und zur Eröffnung des Concils als eines ökumeniſchen (*„πρὸς τὸ γενέσθαι οἰκουμένικην σύνοδον."* Taras. an Hadr. Sylloge Synod. 2, 805.), den römiſchen Archipresbyter Petrus und einen zweiten Petrus, Abt des Sabakloſters in Rom, nach Conſtantinopel ſandte (vgl. Epist. Hadr. ep. 26.). Das ſprichwörtlich gewordene Mißtrauen der Griechen gegen die Franken (*τὸν Φραγκὸν φίλον ἔχις, γίτονα οὐκ ἔχις*) war gerade damals zu einer bedrohlichen Spannung zwiſchen Karl dem Großen und dem Hofe von Byzanz erwachſen, weil Irene, ungeachtet Conſtantin, ihr kaiſerlicher Sohn, an Rotrudis (*Hrōodrud* Eginh. V. Carol. ep. 19.), Karl's älteſte Tochter, verlobt war, ihm, aus Beſorgniß um ihre eigene Macht, nicht die Fürſtentochter, ſondern Maria, ein armeniſches Mädchen, zur Gemahlin gegeben hatte. Schon in dieſem geſtörten Verhältniſſe konnte für Hadrian Veranlaſſung genug liegen, Karl von ſeiner Theilnahme an der Synode nicht in Kenntniß zu ſetzen; außerdem mochte die Stellung der fränkiſchen Kirche zu dem Bilderdienſte davon abmahnen. Auch hierin zeigte ſich ein ſcharfer Gegenſatz zwiſchen den Byzantinern und den Franken. Der orientaliſche Despotismus hatte aus der früheren heidniſchen Zeit, neben manchen unchriſtlichen Gebräuchen, auch die abgöttiſche Verehrung der Kaiſer und ihrer Bilder beibehalten; das Volk mußte dieſen dieſelbe Ehre erweiſen, wie dem Kaiſer; ſobald ſie umgetragen wurden und einem Orte nahten, zogen ihnen die Einwohner, mit Kerzen in den Händen, in Proceſſion entgegen, zündeten vor ihnen Weihrauch an (Op. Car. 3, 15. 29; 4, 20.) und verrichteten durch Beugung des Nackens und der Kniee ihre Adoration. Bei den freien Franken war dieſer den Mann erniedrigende Brauch unerhört (Op. C. p. 372, ed. Tilii), während ſie vor ihrem Gebieter in tiefer Ehrfurcht ſich zu verneigen keinen Anſtand nahmen. Bei aller Ergebenheit der

*) Auch die duchesse de la Vallière nahm nach ihrer Verſtoßung durch Ludwig XIV. in dem Kloſter der Karmeliterinnen in der rue St. Jacques zu Paris den Schleier und büßte daſelbſt über 30 Jahre lang für ihre Jugendſünden. Ueber dieſes Kloſter und die zum Theil ſehr vornehmen Bewohnerinnen deſſelben hat Couſin vor einigen Jahren in der Revue des deux Mondes ſich eingehend ausgeſprochen. Anm. der Red.

Digitized by Google

fränkiſchen Kirche gegen die römiſche, war ſie doch in Bezug auf die Heiligenbilder der Anſicht Gregor's (epist. 11, 13., Op. C. p. 222) treu geblieben, der dieſe in der Kirche nur als Schmuck und Mittel der Belehrung zulaſſen wollte. Während daher die römiſche Kirche in dem Bilderſtreit gegen die Ikonoklaſten auftrat, wandte die fränkiſche auf einer großen Synode, die Pipin im Jahr 767 nach Gentiliacum berufen hatte (Regino Prumn. s. a.), demſelben zwar eine prüfende Theilnahme zu, behauptete aber ihren unparteiiſchen Standpunkt, dem auch Karl der Große treu blieb. Von dieſem aus mußte er, wie die ganze fränkiſche Kirche, den »königlichen Mittelweg« einhalten, und konnte weder die Synode vom Jahr 754, noch die von 787 als eine ökumeniſche anerkennen (praef. Op. Car.); ja die Beſchlüſſe der zweiten nicäniſchen Synode mußten ihm in noch höherem Maße verwerflich erſcheinen, als diejenigen der Synode von Conſtantinopel (Op. Carol. p. 498). Der Patriarch Taraſius hatte in Conſtantin's und Irene's Auftrag die Akten der nicäniſchen Synode mit einem ſchmeichelhaften Begleitſchreiben an Hadrian geſandt (Op. C. 1, 5., p. 49. Sylloge Synod. Paris. 2, 895.), der ſie im Jahr 790 an Karl den Großen weiter ſchickte (Hincmar in causa Hincmari Laudon. cp. 20.), wohl mit dem Erſuchen, ſie gutzuheißen und ſodann nach Britannien weiter zu ſenden. Karl unterzog die Akten einer ſtrengen Prüfung, ließ, in ſeinem Namen und mit Gutheißung der fränkiſchen Prälaten („cum cohibentia d. i. collibentia sacerdotum in regno a Deo nobis concesso catholicis gregibus praelatorum“ O. C. praef. p. 11.), eine umfangreiche Gegenſchrift (das Opus Carolinum, 4 Bücher mit zuſammen 120 Kapiteln) ausarbeiten und beförderte hierauf den nicäniſchen *liber synodalis* im Jahr 792 (Simeon Dunelm. de gestis regum Anglor. s. a. Mon. hist. britann. S. 667, D.) nach Britannien, wahrſcheinlich an König Offa, wie die Rubrik eines Briefes vermuthen läßt. Die angelſächſiſchen Fürſten und Biſchöfe ihrerſeits traten nun zu einer Synode zuſammen, verdammten einmüthig die Lehre von der Bilderanbetung („*quod omnino ecclesia Dei execratur*“ Sim. l. c.), und Albinus (Alcuin), der in einer epistola die Schriftzeugniſſe gegen dieſe Neuerung zuſammengeſtellt hatte, erhielt den Auftrag, ſeine treffliche Schrift, zuſammt den nicäniſchen Akten, dem Frankenkönige zu überbringen. Möglicherweiſe gab dieſe Sendung Veranlaſſung dazu, daß Alcuin, nebſt einigen andern Geiſtlichen Britanniens, zur Theilnahme an der Frankfurter Synode (794) eingeladen wurde (Lorentz, Alcuin S. 121). Das Synodalbuch der Nicäner, in dem Opus Caroli häufig lectio, auch scriptura, codex, volumen Synodi genannt, beſtand in einer mangelhaften lateiniſchen Ueberſetzung der Synodalakten. Es iſt daher von vorn herein zu vermuthen, daß Vieles mißverſtanden (vgl. p. 88) werden mußte und es zu unrichtigen Auffaſſungen Gelegenheit bot. In der That finden ſich auch in dem Opus Caroli Klagen über die difficultas und enormitas sermonis der Nicäner, die es bisweilen unmöglich mache, zu verſtehen, was geſagt ſeyn ſolle (p. 334, cf. praef.): ihr sermo ſey nec sapiens, nec disertus, ihre scriptura nec culta, nec aperta (p. 336, cf. p. 487). Es konnte alſo leicht geſchehen, daß irgend ein Irrthum ungerügt blieb, aber eben ſo leicht, daß Etwas als Irrthum bekämpft wurde, was, ungeachtet der ſchwerfälligen und unrichtigen Einkleidung, dennoch Wahrheit enthielt. So ſollte z. B. Conſtantinus, der Biſchof von Conſtantia auf Cypern, geſagt haben: suscipio et amplector honorabiliter sanctas et venerandas imagines *secundum servitium adorationis, quod consubstantiali et vivificatrici Trinitati emitto* (Op. Caroli 3, 17.), woraus eine gottesläſterliche Gleichſtellung der heiligen Dreieinigkeit mit den Bildern gefolgert werden konnte, während der griechiſche Text (*πραξις γ' 2, 766.* der Sylloge v. Paris) lautet: . . *καὶ τὴν κατὰ λατρείαν προσκύνησιν μόνῃ τῇ ὑπερουσίῳ καὶ ζωαρχικῇ τριάδι ἀναπέμπω*, alſo mit Beſtimmtheit ausſagt, daß die adoratio, quae fit secundum latriam, der heiligen Dreieinigkeit allein vorbehalten bleiben ſolle; womit die Erklärung der Synode in der 7. Actio vollkommen übereinſtimmt (epist. Hadr. cap. 9., vgl. die Entſcheidung (*ὅρος*) der Synode, Sylloge 2, 874.: ſie erweiſen den Bildern, Statuen und dem Kreuze u. ſ. f. *ἀσπασμὸν καὶ τιμητικὴν προσκύνησιν, οὐ μὴν τὴν κατὰ*

Digitized by Google

πίστιν ἡμῶν ἀληθινὴν λατρείαν, ἣ πρέπει μόνῃ τῇ Θείᾳ φύσει. Hiezu halte man den Ausſpruch des Taraſius (πρᾶξ. δ'. 2, 780.): „... ἠσπάσαντο· ὅπερ καὶ ἡμεῖς τιμητικῇ διαθέσει ποιεῖν ὀφείλομεν· ἡ γὰρ λατρεία ἡμῶν πρὸς τὸν ἕνα Θεὸν ἀνάγεται“). Bedenkt man nun ferner, in wie hohem Grade die fränkiſche Kirche jeder Adoration von Statuen und Bildern abgeneigt war („cuidam similitudini colla submittere“), ſo läßt ſich leicht erachten, daß das Opus Carolinum die „unſinnige Neuerung“ nicht ſchonend behandeln konnte. Dennoch übertrifft die Rückſichtsloſigkeit, mit welcher daſſelbe gegen die Nicäner verfährt, ſelbſt die weitgehendſte Erwartung. Die Zeugniſſe für die Aechtheit der karoliniſchen Bücher ſind aber zu ſtark, als daß ſie durch die gegneriſchen Angriffe eines Surius, Bellarmin, Suarez, Baronius u. A. widerlegt würden, die, aus nahe liegenden Gründen, das ſechs Jahrhunderte hindurch der Oeffentlichkeit vorenthaltene Buch auf einen ketzeriſchen Urſprung zurückführen. Abgeſehen davon, daß Karl in der Einleitung zu ſeinem Werke (p. 4) erklärt, als Vertheidiger der Kirche aufzutreten, und daß er im ferneren Verlaufe deſſelben (p. 64, cf. p. 492) ſeines Vaters Pipin gedenkt, erzählt Hincmar, Erzbiſchof von Rheims (l. c.), er habe als junger Mann jenes ziemlich umfangreiche Buch im Palaſte des Königs geleſen, das die Beſchlüſſe der nicäniſchen Synode zunichte gemacht habe, und vom Kaiſer durch einige Biſchöfe, nach der Frankfurter Synode (im Jahr 794) nach Rom geſchickt worden ſey. Er führt eine Stelle aus dem 4. Buche des Opus Carol. (faſt das ganze 28., d. i. das Schlußkapitel der Ausgaben) in extenso wörtlich an, ſo daß an der Identität des von Hincmar geleſenen und unſeres Buches nicht gezweifelt werden kann. Auguſtinus Steuchus, Biſchof von Eugubium und päbſtlicher Bibliothekar, berichtet von dieſem im Vatikan aufbewahrten Codex des Opus Car., daß er in ſehr alter lombardiſcher Schrift geſchrieben ſey und citirt das ganze 6. Kapitel des 1. Buches, wie es die Ausgaben haben (diss. critica de Caroli M. Libro vor Heumann's Ausgabe). Außer der vatikaniſchen Handſchrift, die jetzt verloren ſeyn ſoll, iſt nur noch diejenige bekannt, aus welcher Johannes Tilius, nachmals Biſchof von Meudon (Meldunum), das karoliniſche Werk zuerſt herausgab. Die alte Handſchrift war in einer größeren höchſt ehrwürdigen Kirche, der älteſten Galliens (? Vienna), gefunden worden (praef. Tilii), und führte die Aufſchrift: „In nomine Domini et Salvatoris nostri Jesu Christi incipit opus illustrissimi et excellentissimi seu (d. i. et) spectabilis viri Caroli, nutu Dei Regis Francorum, Gallias, Germaniam, Italiamque, sive harum finitimas provincias Domino opitulante regentis, contra Synodum, quae in partibus Graeciae pro adorandis imaginibus stolide sive arroganter gesta est.“ Sie hat ſich im Privatbeſitze der gräflichen Familie de la Vallière erhalten und bietet die intereſſante Erſcheinung, daß ihre durchgängig dem 10. Jahrhunderte angehörigen Schriftzüge gegen das Ende ſich denen des 9. Jahrhunderts nähern und an mehreren Stellen aus ſehr ſpäterer Zeit zu ſtammen ſcheinen. Herr Prof. Floß in Bonn wird die auffallendſten Abweichungen facſimiliren laſſen, um den Beweis zu führen, daß die Handſchrift verhältnißmäßig jung iſt. Tilius, der damals des Calvinismus verdächtig war, wagte es nicht, ſeinen Fund unter ſeinem Namen der Oeffentlichkeit zu übergeben. Er ließ den getreuen Abdruck ſeiner Handſchrift im Jahr 1549 (646 Seiten und 30 Seiten in Sedez, nebſt Scholien und erratis; am Schluß iſt Ps. 115 abgedruckt), ohne Angabe des Druckortes, zugleich mit der Schrift des Biſchofs Paulus von Aquileja gegen Felix und Elipandus, und mit einer Einleitung erſcheinen, aus deren Anfangsworten ELI. PHILI. (Christiano Lectori S.) Paulus Petavius den Namen Johannes Tilius herausfand, indem er ſie *Elias Philyra* las und erklärte, Elias bezeichne Johannes den Täufer, Φιλύρα aber heiße Tilia, *Eli Phili* enthalte alſo den Namen des Herausgebers. Von dieſer editio princeps ſtammen alle übrigen bisher bekannten Ausgaben des Opus Carolinum ab, unter denen die von Heumann (1731), wegen der ausführlichen Einleitungen, die brauchbarſte, wenn auch nicht correcteſte iſt.

Wer die Theologen waren, deren Karl ſich zur Ausarbeitung ſeines Werkes bediente,

Digitized by Google

iſt durchaus unbekannt. Ebenſo wenig läßt ſich beſtimmen, in welchem Verhältniſſe Alcuin's epistola zu dem, bei ſeiner Ueberbringung derſelben an den Frankenkönig, bereits vollendeten Werke ſteht. Die leichte Vermuthung, Alcuin ſey auch Verfaſſer der karoliniſchen Bücher, entbehrt jeder Begründung. Bei genauer Prüfung der einzelnen Theile, aus denen ſie beſtehen, laſſen ſich zunächſt zwei Verfaſſer unterſcheiden; wenigſtens ſcheint das überaus lange 30. Kapitel des 2. Buches (p. 252—275), in welchem der Ausſpruch der Nicäner: „sicut divinae Scripturae libros, ita imagines ob memoriam venerationis habemus“ widerlegt wird, aus innern Gründen, dem Hauptverfaſſer nicht anzugehören.

Auf dem Convent zu Frankfurt im Jahr 794 wurde, nach der Verdammung von Felix die Frage behandelt, ob die zweite nicäniſche Synode, „die von Conſtantin und Herena (Irene) nicht nur für die ſiebente, ſondern auch (die ſiebente) ökumeniſche ausgegeben und ſo genannt werde,“ anzuerkennen ſey. Die Verſammlung verwarf, ungeachtet der Anweſenheit der päbſtlichen Geſandten Theophylaktus und Stephanus, die Synode einſtimmig (Eginh. Annal. s. a.), und verurtheilte, ebenſo entſchieden (im 2. canon. Acta Concil. ed. Paris. 4, col. 904) den, den Nicänern freilich fälſchlich (ſ. oben) beigelegten Beſchluß, daß diejenigen, die den Bildern der Heiligen nicht ſo, wie der göttlichen Dreieinigkeit, Dienſt oder Anbetung (servitium aut adorationem) erweiſen, Anathema ſeyn ſollten. Es iſt wohl mehr als wahrſcheinlich, daß dieſe Entſcheidung durch die Vorleſung der karoliniſchen Bücher herbeigeführt, wenigſtens befördert wurde. (Vgl. Hincm. l. c. und die epistola synodalis des Pariſer Conventes, vom Jahr 824.) Die Wirkung der Frankfurter Beſchlüſſe war nicht bedeutend: die auch der katholiſchen Kirche längſt nicht fremde Verehrung der Bilder, deren Ausartung in die Richtung der Orientalen die karoliniſchen Bücher (4, 18., p. 582) ſchmerzlich beklagen, wurde nur auf kurze Zeit zurückgedrängt und nach Karl's Tode um ſo eifriger betrieben (Hincm. l. c.); auch beharrte Hadrian ungeachtet des „Capitulare adversus synodum, quae pro sacrarum imaginum erectione in Nicaea acta est,“ welches Karl durch den abbas und minister capellae Angilbert ihm zur Widerlegung zugeſchickt hatte, bei ſeiner Anſicht, die er in ſeinem Antwortſchreiben auf das Capitulare aus der „olitana traditio sanctae catholicae et apostolicae Romanae Ecclesiae“ zu Gunſten der Nicäner zu begründen ſucht. Die Schwäche dieſer epistola Adriani iſt von jeher erkannt worden; ſie bietet aber, mit dem Opus Carolinum zuſammengehalten, nicht unwichtige Wahrnehmungen. Zunächſt zeigt ſich, daß dies capitulare und das Opus Caroli nicht ein und dieſelbe Schrift ſeyn konnte. Hadrian ſchreibt an Karl: „unde pro vestra mellifluа regali dilectione *per unumquodque capitulum* responsum reddidimus“ cf. die ep. synod. Concil. Paris.). Die reprehensio aber, welcher Hadrian's responsio folgt, enthält jedesmal nur die Ueberſchrift des aus den karoliniſchen Büchern angezogenen Capitels, und die Antwort geht nur auf den Inhalt dieſer Ueberſchriften ein, ohne die angreifenden heftigen Ausführungen im Opus Carolinum irgendwie zu berückſichtigen. Ferner findet ſich, daß die Titel folgender Capitel der karoliniſchen Bücher: 1, 19. 20. 23. 24. 29. 30; 2, 11. 13. 15. 16. 17. 24; 3, 1. 2. 8. 9. 12. 15; 4, 3. 12. 14. bis 28. in der epistola, welche die Titel überdies ganz anders ordnet, und zwar nach den Aktionen der Synode, wenn auch nicht in der Reihenfolge derſelben, gar keine responsio erhalten, während die Titel cap. 19. 22. und 26. der epistola in den karoliniſchen Büchern gänzlich fehlen, und andere Titel, in ihrer Faſſung zum Theil nicht unweſentliche Erweiterungen oder ſonſtige Veränderungen erfahren haben. Z. B. lautet der Titel von 2, 9. im Op. Car.: „quod non ab eo, quod Salomon dicitur in templo fecisse boves et leones, imaginum adoratio firmari possit, ut illi somniant, qui in earum adorationem anhelant“; die epistola Hadr. unter der Rubrik „in eadem (IV.) actione“ cap. 25. fügt hinzu: „sive illud, quod in Ezechiele scriptum est: Facies et Cherubim usque ad cameram (Ezech. XLI.).“ 2, 23. lautet der Titel in dem Lib. Car.: „quod contra Gregorii, Romanae urbis antistitis, sententiam institutum sit, imagines adorare seu frangere;“ in der ep. Hadr. (Act. IV,

Digitized by Google

cap. 50.) folgt auf die angeführten Worte noch der Zuſatz: „et quia Vetus et Novum Testamentum, et paene omnes praecipui doctores Ecclesiae consentiunt beato Gregorio in non adorandis imaginibus, nec ut aliquid praeter Deum omnipotentem adorare debeamus, in multis locis confirmat sanctus Gregorius papa.“ Man vgl. außerdem 4, 13. mit ep. Hadr. cap. 60; 1, 5. mit ep. Hadr. (Act. IV.) cap. 48., wo Nicaea anſtatt des anſtößigen „Bithynia“ eingeſetzt iſt, und vor episcopo das Wort „neophyto“ eingefügt wird; 2, 27. mit ep. H. (Act. VI.) cap. 38., wo die Worte: sicut bis legitur ausgelaſſen ſind u. a. m. Hiernach ſcheint die Annahme berechtigt, daß diejenigen tituli, welche Karl aus dem karoliniſchen Buche, etwa 85 an der Zahl, zu dem capitulare vereinigte, vor ihrer Zuſammenſtellung anders geordnet und durchgeſehen wurden. Die Frage über die Unechtheit des in cap. 26. der ep. H. als capitulum ultimum aufgeführten, aber in den Ausgaben des Opus Car. ſich nicht findenden Kapitels, welches zuerſt Severinus Binius in den Noten zu dem Capitulare, als angeblich aus Frankreich an Gregor XIII. geſchickt, veröffentlicht hat (tom. 3. Concil.), — wird erſt dann zweifellos entſchieden werden können, wenn nachgewieſen iſt, was kaum zu erweiſen möglich ſeyn möchte, daß die epistola Hadriani eine Beantwortung des vollſtändigen karoliniſchen Werkes iſt.

Die große Bedeutung dieſes ſetzt man gewöhnlich in die heftigen Angriffe auf die Bilderanbetung. Es wird aber leicht zu zeigen ſeyn, daß dieſe merkwürdige Schrift noch nach andern Seiten hin eine beſondere Beachtung verdient; ſie iſt in der That ein rechtes Compendium der Theologie zur Zeit Karl's des Großen, und gleich wichtig für die Dogmatik, wie für die Exegeſe und Scholaſtik des achten und neunten Jahrhunderts. Unſere Schrift iſt ganz im Geiſte und Ton einer ſcholaſtiſchen Streitſchrift gehalten, die die größere wiſſenſchaftliche Bildung des Abendlandes vor den Nicänern, deren ineruditio, imperitia und ignorantia häufig an den Pranger geſtellt wird, recht augenfällig in den Vordergrund rückt. Es lohnt ſich der Mühe, den Standpunkt des Verfaſſers oder der Verfaſſer aus den Büchern ſelbſt zu zeichnen, und dies um ſo mehr, da wir auf dieſe Weiſe die Glaubensanſicht der damaligen fränkiſchen Prälaten kennen lernen.

Zunächſt ſucht der Verfaſſer, im Gegenſatz zu den neuerungsſüchtigen Nicänern, überall auszuführen, daß er ein guter Katholik ſey, der die Romana ambitio von der apostol. traditio wohl zu unterſcheiden verſteht (p. 40); die confessio fidei catholicae (3, 1.), in welcher es zwar noch heißt: „credimus et in spiritum sanctum, Deum verum ex *Patre procedentem*“, während cp. 3. p. 303 das Bekenntniß lautet: „ex *Patre et Filio procedentem*“ (cf. cp. 8.), ſetzt ſeine Orthodoxie außer Zweifel. Das Fundament ſeines Glaubens iſt das apoſtoliſche Wort, „daß Niemand einen andern Grund legen kann, als den, der gelegt iſt, Jeſum Chriſtum“ (p. 285); nicht aus des Geſetzes Werken, die wir thun, noch durch unſer Wollen oder Laufen, ſondern durch Gottes Erbarmen werden wir gerettet (p. 93); doch bleibt das Geſetz Gottes heilig und gut, und ſelig iſt der Menſch, wenn er dies heilige, gerechte und gute Gebot erfüllt (p. 97). Er weiß zwiſchen Fleiſch und Geiſt zu unterſcheiden: „wir, die wir den Geiſt der Kindſchaft erhalten haben, in welchem wir rufen „Abba, Vater!“ wir folgen nicht dem Buchſtaben, der da tödtet, ſondern dem lebendig machenden Geiſte, die wir nicht das fleiſchliche, ſondern das geiſtliche Iſrael ſind, wir verachten das Sichtbare und ſchauen auf die unſichtbaren Myſterien“ (p. 118 119) u. ſ. f. Chriſtus iſt auch ihm der „summus pontifex“ (p. 159), der durch ſein Blut einmal eingegangen iſt in das Heilige, nachdem er eine ewige Erlöſung erfunden. Gerne räumt er der heiligen römiſchen Kirche die großen Vorzüge ein, die ſie beſitzt: ſie muß in Glaubensſachen berathen werden; denn wie die Apoſtel des Herrn höher ſtanden, als ſeine übrigen Jünger, und wie unter allen Apoſteln Petrus hervorragt, alſo ragen, anerkanntermaßen, die apoſtoliſchen Biſchofsſitze vor den übrigen hervor, und unter den apoſtoliſchen der Sitz von Rom (p. 51); Rom hat ſeinen Vorzug vor der übrigen Kirche nicht durch Beſchlüſſe von Synoden erhalten, ſondern es beſitzt den Primat durch die Autorität des Herrn ſelbſt, der geſagt hat: „Du biſt

Digitized by Google

Petrus“ u. ſ. f., und dieſem ſteht der Lehrer der Heiden nicht unpaſſend zur Seite, der, ſo wie Jener zum Fahen der Seelen als Menſchenfiſcher berufen ward, aus einem Verfolger der Kirche ihr Befeſtiger wurde ... Die römiſche Kirche iſt ausgerüſtet mit den geiſtlichen Waffen des heiligen Glaubens, und von dem Quelle des Lichtes und dem Urſprunge alles Guten mit Strömen des Heiles geſättigt, leiſtet ſie nicht nur den ſcheußlichen und trotzigen Ungethümen der Ketzereien Widerſtand, ſondern reicht auch die honigträufelnden Becher der Predigt allen katholiſchen Kirchen auf dem Erdkreiſe. Selbſt Hieronymus, der Meiſter in der Schriftauslegung, ſchämt ſich nicht, in Glaubensſachen ſich des ehrwürdigen Pabſtes (Damaſus) Schüler zu nennen, woraus erhellt, daß heilige und gelehrte Männer, die in den verſchiedenen Theilen der Welt mit der Fackel der Predigt und der Wiſſenſchaft ſtrahlen, nicht nur nicht von der heiligen römiſchen Kirche abgewichen ſind, ſondern ſelbſt, in der Zeit der Noth, zur Befeſtigung im Glauben von ihr Beiſtand erfleht haben. So ſollen denn auch alle katholiſchen Kirchen thun, ſie ſollen, nächſt Chriſto (post Christum) von der Kirche Beiſtand zum Schutze des Glaubens begehren, die keinen Flecken, noch eine Runzel hat, die ſcheußlichen Häupter der Ketzereien zu Boden tritt und der Gläubigen Herzen im Glauben befeſtigt. Ihrer heiligen Gemeinſchaft iſt die fränkiſche Kirche nie untreu geworden: von den erſten Zeiten des Glaubens an hat ſie mit ihr in der Einheit der heiligen Religion ausgeharrt, und der geringe Unterſchied, der ſie zu trennen ſchien, die abweichende Feier der Officien, wurde zu Pipin's Zeiten durch Annahme der römiſchen Pſalmodie beſeitigt, und Karl's Verdienſt iſt es, dies Zeichen der Einheit in allen Provinzen ſeines Reiches, ſelbſt bei den neubekehrten Sachſen und einigen nordiſchen Völkerſchaften, eingeführt zu haben, die nunmehr es ſich angelegen ſeyn laſſen, dem Sitze des heiligen Petrus in Allem zu folgen (p. 53—55).

Ein Segen dieſes Feſthaltens an der römiſchen Kirche und ein beſonderes Verdienſt Karl's des Großen iſt es auch, daß die fränkiſchen Baſiliken mit Gold und Silber, mit Edelſteinen und Perlen, und den ſchönſten Geräthſchaften reichlich verſehen und ausgeſchmückt ſind, während die Kirchen der bilderanbetenden Orientalen dem Verfalle nahe ſind und ſelbſt der Bedachung ermangeln (p. 492, 493). In dieſem Bewußtſeyn der Einheit mit der römiſchen Kirche folgt die fränkiſche dem heiligen Gregor, wie in andern Lehrſtücken, ſo auch in ihrer Anſicht von den Bildern. Er ſelbſt hat ihr die rechte Bahn aufgeſchloſſen, den Mittelweg, zwiſchen den beiden Extremen der Bilderzertrümmerer und Bilderanbeter hindurch, den er (epistol. 11, 13.) Serenus, dem Biſchof von Maſſilia, angewieſen hat, indem er ihn belobt, weil er die Adoration der Bilder verboten hat, aber tadelt, weil er die Bilder, die nicht zur Anbetung, ſondern bloß zum Zwecke der Belehrung Unkundiger in den Kirchen angebracht waren, zerſtört hat (p. 222, 223. Dagegen vgl. ep. Hadr. ep. 50. und ep. 26.). Aber der Einfluß der gregorianiſchen Lehre bricht noch in andern Stellen durch: 2, 24., p. 224 sq.: „angelis, qui utique ab eo peccando discesserant, perpetua damnatione multatis, *ut id denuo civibus aethereis*, pro quorum societate condiderat, *sociaret, hominem assumere non despexerit*“, alſo die Lehre von dem complementum (cf. Cdm. I, CXLII.); ferner in der Stelle: 4, 14., p. 560: „quoniam, cum *massa perditionis* genus humanum dicatur cum originali peccato, incaute nostram ex nobis ex toto Christum suscepisse massam idem episcopus (Gregor von Neocäſarea) profatus est“ der gregorianiſche Auguſtinismus (Cdm. I, CXLIII.); ſodann 2, 31.: „saluberrimus a sanctis patribus ecclesiae traditus usus est, *pro defunctorum spiritibus Dominum deprecari;* quem nos cum sancta omni catholica et universali Ecclesia amplectentes“ u. ſ. f., das Gebet für die Verſtorbenen im Fegefeuer. Selbſt die Neigung zur transſubſtantialen Anſicht der Euchariſtie iſt unverkennbar 4, 14., p. 558 sq. angedeutet: „si vero de corporis et sanguinis Domini mysterio, quod quotidie in Sacramento a fidelibus sumitur, dixerit“ ... „nec nobis imaginarium quoddam indicium, sed sui sanguinis et corporis contulit sacramentum; non enim sanguinis et corporis Dominici mysterium imago iam nunc dicendum est, sed veritas, non umbra, sed corpus, non exemplar futurorum, sed id, quod exemplaribus praefigurabatur.“ Vgl. p 239.

Digitized by Google

Dem Anſchauungskreiſe, in welchen die germaniſchen Völkerſchaften gleich bei ihrem Eintritte in die chriſtliche Kirche eingeführt wurden, entſpricht es vollkommen, daß die karoliniſchen Bücher die Heiligen und ihre Reliquien, ſowohl Partikel ihres Leibes als Bekleidungsſtücke, außerordentlich hochſtellen und ihre Verehrung „iuxta antiquorum patrum traditionem“ feſthalten. Es iſt zunächſt die Anerkennung der aus Chriſto, der Tugend Gottes und der Weisheit Gottes, abgeleiteten Tugenden, worauf die „opportuna veneratio Sanctorum“ beruht (2, 22., p. 219, praef. zu l. I, p. 12): ſie haben über den Teufel triumphirt oder männlich dafür gekämpft, daß der status Ecclesiae unverſehrt auf uns gekommen iſt, und es iſt hinreichend bekannt, daß ſie durch ihre unabläſſigen Gebete und Verwendungen (assiduis suffragiis et intercessionibus) der Kirche beiſtehen (2, 21., p. 218). Es hat daher auch nichts Anſtößiges, wenn man, Gott allein Anbetung erweiſend, den Heiligen aber Verehrung, ihre Bilder, nach der Tradition der Väter und der Kirche, in der Kirche zum Schmuck der Wände (p. 380) und als Erinnerungsmittel an ihre Thaten aufſtellt (2, 30., p. 282). Dieſe Verehrung iſt aber folgerichtig, nach derſelben Tradition, ihren Leibern oder vielmehr den Ueberreſten ihrer Leiber, oder auch ihren Kleidern oder andern Dingen zu erweiſen (3; 16., p. 381), deren die heiligen Märtyrer ſich bei Lebzeiten bedienten; denn die Kleider der Heiligen und ihnen Aehnliches muß man deßhalb verehren, weil ſie *an* den Leibern eben dieſer Heiligen oder *um* dieſelben ſich befunden haben und man von ihnen glaubt, daß ſie von jenen eine Heiligung (sanctificatio) erhalten haben, um deren willen ſie verehrt werden ſollen. Was nun die Leiber der Heiligen, oder auch die Ueberreſte ihrer Leiber anlangt, ſo kommt ihnen, wiewohl ſie jetzt in Staub verwandelt zergehen (fatiscant), die veneratio zu, weil ſie am Ende der Welt (iuxta mundi terminum) in Glorie auferſtehen und mit Chriſto beſtändig regieren werden (3, 14., p. 427). Allein die Frage des Hieronymus, die er an den Häretiker Vigilantius richtete: „*quis unquam, o insanum caput, martyres adoravit?*“ ſteht noch immer in ihrem vollen Recht (4, 27., p. 641): ſie dürfen nicht wie Gott angebetet werden („adorari non debent *cultu divino*“ 4, 22., p. 614); daher bleibt die Ehre, die in würdiger Weiſe den Leibern der Heiligen oder ihren Reliquien in den Baſiliken erwieſen wird, ſowohl dem allmächtigen Gotte, als auch ſeinen Heiligen angenehm (p. 378).

Auf gleicher Stufe mit den Reliquien ſteht das Kreuz unſeres Herrn Jeſu Chriſti, durch den uns die Welt gekreuzigt iſt und wir der Welt (p. 73, 84, 87). Der Ausſpruch des Pſalmiſten: „signatum est super nos lumen vultus tui, Domine“ (Ps. 4, 7.), darf nicht von den materiellen Bildern (materialibus imaginibus) verſtanden werden, die des Lichtes gänzlich entbehren; ſondern gilt von dem Kreuzesbanner (vexillo crucis), das, wenn wir das Sakrament der Taufe empfangen haben, durch die hochheilige Flüſſigkeit der Salbe (per sacrosanctum unguinis liquorem) auf unſere Stirnen gedrückt wird. Hiedurch wird dem heiligen Geiſte, der das unausſprechliche Licht iſt, der auch über den Jüngern im Feuer erſchien, der Zugang eröffnet, ſo daß er zu uns kommen kann. Denn in der Aufdrückung des Kreuzes ruht das Licht des Antlitzes Gottes, d. i. der Geiſt, der vom Vater und vom Sohne ausgeht (p. 139, 206). Durch das Panier des Kreuzes und das Licht des heiligen Geiſtes ſind wir ſo geſchirmt, daß des alten Feindes trügeriſche Liſt und ſeine ſcheußliche Verſchlagenheit uns durch ſeine Verſuchungen nicht zu überwinden vermag (p. 141). Durch dieſe Signatur erhalten wir jenes Bild wieder, zu dem wir im Anfange geſchaffen waren, das wir durch die Sünde zwar nicht ganz (in totum) verloren haben, das aber auch nicht ganz unverſehrt geblieben iſt; denn hätten wir es gänzlich verloren, ſo würde nicht geſagt: „quanquam *in imagine* ambulet homo, tamen vane conturbatur“ (Ps. 39, 7.); und wenn wir es ganz unverſehrt erhalten hätten, ſo würde der Apoſtel nicht ermahnen: „reformamini in novitate mentis vestrae“ (Rom. 12, 2.), und ferner: „in eandem imaginem transformamur a claritate in claritatem“ (2 Kor. 3, 18; p. 209). Wenn wir alſo das Kreuz aufnehmen, und dir, der du durch's Kreuz triumphirend das Irdiſche dem Himmliſchen beigeſellt haſt, nachfolgen und des Kaiſers Bild dem Kaiſer wiedergeben ſollen, ſo dürfen die Bilder dem Kreuze nicht

Digitized by Google

gleichgeſtellt, nicht angebetet, noch ihnen Dienſt erwieſen werden (p. 248, 571); denn am Kreuze, nicht an Bildern hing das Löſegeld für die Welt, das Kreuz iſt das Marterholz, das Feldzeichen unſeres Königs, auf welches die Legionen unſeres Heeres unverrückt ſchauen, die Fahne unſeres Kaiſers, dem unſere Cohorten in die Schlacht folgen; es iſt der Helm, an dem das Schwert des Teufels ſplittert, die Angel, an der er gefangen und gezwungen ward, die Beute wieder auszuſpeien, die er ſchon längſt verſchlungen hatte und bei ſich hielt; durch das Geheimniß des Kreuzes, das den Juden ein Aergerniß, den Heiden eine Thorheit iſt, fiel die hochmüthige und aufgeblaſene Weisheit dieſer Welt« u. ſ. f. (p. 244, 245); an ihm kann man »begreifen mit allen Heiligen, welches da ſey die Breite und die Länge und die Tiefe und die Höhe« (Epheſ. 3, 18.): Die Breite iſt das Querholz, an welchem die Hände ausgeſpannt worden; die Höhe, die von dem Querholze anfangend emporragt, iſt da, wo das Haupt war; die Länge aber reicht von dem Querholze abwärts bis zur Erde; die Tiefe iſt der Theil, den die Erde birgt u. ſ. f. (p. 246) in derſelben allegoriſirenden Weiſe; cf. 3, 28., p. 452.

Für eine Darſtellung der Lehre von der Trinität in jener Zeit ſind Stellen, wie 3, 1., p. 292; 3, 3., p. 308, wo der Ausdruck des Taraſius: Spiritus s. procedit *ex Patre per Filium* („*πιστεύω . . . εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ κύριον καὶ ζωοποιοῦν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς δι᾽ υἱοῦ ἐκπορευόμενον*“ *πρᾶξις γ΄*. Sylloge Paris. 2, 760., vgl. mit der ep. Hadr. im Anfang), als gegen das Symbolum Nicenum verſtoßend, verworfen wird, u. a. von Wichtigkeit; hier darauf einzugehen, verbietet der Raum.

Die Art und Weiſe, wie die libri carol. exegeſiren, iſt aus obigen Anführungen hinreichend zu erſehen. Gegenüber der imperitia morgenländiſcher Mönche auf der nicäniſchen Synode, denen nicht mit Unrecht Unklarheit und Unbeholfenheit, ſo wie muthwillige Schriftverdrehung vorgeworfen wird („scripturas sanctas vesana mente permutare affectant“, p. 86 und ſonſt; cf. 1, 5.: „quod non parvi sit piaculi, Scripturas Sanctas aliter intelligere, quam intelligendae sunt“ cet.), erſcheint der abendländiſche Theologe allerdings als ein gelehrter dialektiſch gewandter Scholaſtiker, der die recipirte Auslegungsweiſe mit großer Sicherheit handhabt, nichts „incompositum vel indigestum“ anführen will und den Vorwurf der Ruſticität eben ſo ſorgfältig flieht, wie er ihn eifrig und bei jeder Gelegenheit ſeinen Gegnern anheftet. Aber dieſes allegorice, mystice, spiritaliter Auslegen der Schrift, ungeachtet es immer auf den Herrn ausläuft, iſt nicht weniger willkürlich, als das ungeſchickte Umſpringen der Nicäner mit Schriftworten, und erregt ein unangenehmes Gefühl, zumal wenn die Auslegung in Abgeſchmacktheiten ſich verliert, wie z. B. die Spielerei mit Zahlen, von der trinitas ausgehend, lib. 4, 13., p. 541 sqq. Es hatte für dieſe Theologie nichts Anſtößiges, z. B. zu lehren: „Sem, qui postea, ut ferunt, Melchisedech vocatus est“ p. 550, den Protoplaſten in dem Innern der spelunca pulcherrima von Abraham's Erbbegräbniß zu begraben (p. 428. 429), David an die Dreieinigkeit glauben zu laſſen, weil er (Ps. 5 u. 48) Gott nennt: „*Rex* meus et *Deus* meus, quoniam ad te orabo, *Domine*,“ d. i. drei Perſonen und Eine Subſtanz in der Gottheit u. dgl. Die typiſche Auslegung der Geſchichte der Samariterin am Jakobsbrunnen (p. 517—519) möchte Vieles übertreffen, was mit Benutzung der „typica mysteria“ und „mysticae figurae“ aus dem einfach gläubigen Verſtändniſſe in die Verſchrobenheit ſcholaſtiſcher Weisheit hinübergezogen iſt. Die ſcholaſtiſche Geſchwätzigkeit, von der ſich der Verfaſſer durch eine Erinnerung an ſein studium brevitatis zuweilen ſelbſt abbringt (z. B. p. 162. 176. 221. 416. 544), um auf's Neue vom Hundertſten auf's Tauſendſte zu kommen, die häufigen Syllogismen, die er in ſchulmäßiger Ausführlichkeit gegen die Nicäner aufziehen läßt (vgl. z. B. unter andern: p. 44. 48. 62. 63. 102. 103. 112. 136. 141. 148. 194. 205. 217. 242. 277. 354. 440. 449. 595. 638. 640. 646), der rhetoriſche Schwung, durch den er (auch hier in beſtimmter Form: z. B. *dic ergo tu, dic*, sancte Daniel u. dgl.) ſeine Controverſe zu beleben verſteht (vgl. z. B. p. 71. 86. 87. 89. 101. 110. 131. 163. 164. 182. 192. 207. 232. 243; 2, 30.; p. 344. 387.), der Prunk, den er, bis zum Ueberdruß mit Termen aus allen Zweigen der Scho-

laſtik treibt, zum Theil indem er ſie erklärt und in ihrer Anwendung nachweiſt (vgl. p. 334. 336. 358. 449. 525; ferner die Ausdrücke relatio, antistrophe p. 63 tropologicum, acyrologicum p. 578, acyrologia p. 70. 81, amphibolia p. 398, astismos p. 123, peusis p. 140, parabole p. 150, prolepsis p. 26. 154. 173, allegoria, anagoge p. 155, syllepsis p. 174, tropologia p. 162, tropi, metra, rhythmi p. 265, ethopoeia p. 146, somatopoeia p. 180, *κατὰ μεταφορὰν* i. e. per translationem p. 270, metaphora, anaphora, topica et *σχέσεις ὀνομάτων* p. 230, *κατ' ἀφαίρεσιν τοῦ ἐναντίου* i. e. per privantiam etc. p. 257, *αὔξησις*, *κλίμαξ* p. 274, *ὑπόζευξις* und *ὁμοιοτέλευτον* p. 258, *ἐννοηματική* p. 259, syllogismus *ἄφικτος* p. 259, omnes figurae locutionum p. 266, trivium und quadrivium p. 267. 270, die ariſtotel. periermenia p. 418. 615. 617. 624. u. ſ. f.); der gefliſſentliche und rückſichtsloſe Gebrauch von Ausdrücken, wie: vesana mens, depravatrix et refragatrix intelligentia, hebes, demens, dementissimi, insanissimi, insania, deliramentum, absurditas, dementia, vanissimae naeniae, sani sensus expertes, superstitio, vana fides, vecordiae vanitas, vecordiae caligo, execrabilis error, nugarum agglomeratio, insolentissima vanitas u. ſ. f., die er gegen die inepta, inutilis, erronea, vanissima synodus und ihre einzelnen Mitglieder ſchleudert, machen uns mit dem furchtbaren Apparate anſchaulich bekannt, den ein gewandter Wortfechter des Mittelalters zum Untergange ſeiner Gegner anzuwenden ſich nicht ſcheute. Nur dieſer weitſchweifigen Art, den Gegenſtand zu behandeln, iſt es zuzuſchreiben, daß aus einer einfachen Widerlegung, bei der es auf die richtige Feſtſtellung des Begriffes der adoratio ankam, ein mühevoll zuſammengearbeitetes Buch entſtehen mußte, das in Beziehung auf die Hauptfrage, die es behandelt, keine Entſcheidung herbeizuführen vermochte.

Der Verfaſſer erkennt, außer den lateiniſchen katholiſchen, nur die von katholiſchen Schriftſtellern aus dem Griechiſchen überſetzten Väter katholiſcher Orientalen, und nur die lateiniſche aus dem Grundtext gefloſſene Uebertragung der heiligen Schrift an: die „codices Latini, qui ex hebraica veritate translati sunt“ (p. 81). Nur diejenigen doctores, qui a sancta Romana, Catholica et Apostolica Ecclesia angenommen werden (p. 403), darf man als gültige Zeugen herbeiziehen; die Zeugniſſe unbekannter Lehrer aber oder apokryphiſcher Schriften dürfen, in ſo wichtigen Dingen, durchaus nicht zugelaſſen werden (p. 533). So z. B. müſſe der an Juſtinian gerichtete Brief des Symeon Stylites, deſſen Leben, Thaten und Verdienſte dem Verfaſſer unbekannt ſeyen, für apokryphiſch gelten, da er den ſchriftwidrigen Ausdruck enthalte: „pro quibus commemorantes referimus *divinis vestris auribus*“ (4, 5. „*διὸ ὑπομιμνήσκοντες ἀναφέρομεν ἐπὶ τὰς θείας ὑμῶν ἀκοάς. πρᾶξ. ε'.* Syll. Paris. 2, 813; vgl. ep. Hadr. cp. 15). Ebenſo ſey die (*πρᾶξ. ε'*) angezogene Korreſpondenz zwiſchen dem Herrn und Abgar, ingleichen die Vitae Patrum (*ἐκ τοῦ λειμωναρίου*), bereits von Pabſt Gelaſius und von den übrigen katholiſchen und orthodoxen Männern unter die Apokryphen verwieſen worden (p. 529. 531 sq.). In gleicher Weiſe ſey die, in keinem katholiſchen Schriftſteller ſich findende, *πρᾶξ. δ'* (Syll. Paris. 2, 772.) citirte Legende von Polemon's Bilde als unbeglaubigt zurückzuweiſen (3, 21; vgl. mit ep. Hadr. cp. 11). Auch die Zeugniſſe aus griechiſchen Kirchenvätern, z. B. von Gregorius Nyſſenus (2, 17.) und Cyrillus Alexandrinus, deren Leben und Schriften der abendländiſchen Kirche unbekannt ſeyen, hätten für dieſe, neben den prophetiſchen, evangeliſchen und apoſtoliſchen Schriften, nur dann Beweiskraft, wenn dieſe Männer Katholiken geweſen und von Katholiken in's Lateiniſche überſetzt wären. Eine über die Vertrautheit mit den ſcholaſtiſchen terminis hinausgehende Kenntniß des Griechiſchen (p. 210. 216) fand ſich alſo bei den Verfaſſern der Libri carolini nicht, und ungeachtet p. 401 der hebräiſche Name der Chronika (liber verborum dierum, qui hebraice דברי הימים graece *παραλειπόμενον*) vielleicht aus Beda angeführt wird, ſprechen ſie dem h. Hieronymus nach, „quaedam divinae Scripturae hebraeo dactylo spondaeoque, quaedam anapaesto, quaedam vero iambo iuxta artis rigorem decurrere“ (p. 265) und ſind von ſeiner Ueberſetzung der Schrift ganz abhängig.

Nach dem Verſuche, die wiſſenſchaftliche Stellung der karoliniſchen Bücher zu zeichnen,

Digitized by Google

können wir nun zu dem Nachweiſe übergehen, daß die fränkiſche Kirche durch die Beſchlüſſe der zweiten nicäniſchen Synode, insbeſondere durch das Streben und die Forderung derſelben, für eine ökumeniſche zu gelten, ſich verletzt fühlen mußte, wie denn das Opus Caroli dieſes Gefühl, das ſich durch die geſtörten perſönlichen Beziehungen zwiſchen den Herrſchern noch geſteigert hatte, deutlich genug erkennen läßt, indem es ſeine Angriffe zunächſt gegen die Geſammtheit der Synode, zumal gegen die imperatores, Conſtantin und Irene, richtet. Nur wahrhaft dämoniſcher Hochmuth (p. 341) konnte dazu verleiten „synodum, ob adorandas imagines, *sine conniventia plurimarum Catholicarum et Deo fidelium Ecclesiarum*, aggregatam, *universalem* nominare.“ Hätte nicht der Teufel, der die Engel aus der Gemeinſchaft der Aetherbewohner und die Menſchen aus dem Luſtgarten des Paradieſes trieb, die Nicäner mit den Stacheln ſeiner Bosheit entzündet, ſo würden ſie ferner nicht wagen, „*tot tantasque Ecclesias*, quae utique corpus Christi sunt, tam insolenter *anathematizare*,“ noch den Verſuch machen, „*rerum insensatarum culturam et adorationem, contra divinarum apicum institutionem, statuere*,“ l. c.

Die Controverſe richtet ſich zunächſt (1, 1.) gegen die „vesania *Constantini* et *Haerenae*, quod in suis scriptis dicunt: *per eum, qui conregnat nobis, Deus*;“ allein nur in dem Briefe des Taraſius an die imperatores bedient ſich dieſer des orientaliſchen Schmeichelei geläufigen Ausdrucks: „*ὁ πάντων ἡμῶν σωτὴρ καὶ συμβασιλεύων ἡμῖν*“ (Syll. Paris. 2, 888.). In ähnlicher Selbſtüberhebung hätten ſie geſagt: „Dei cooperantes [al. *Deo cooperante*] nos direximus congregare vos, *sive* congregavit vos Deus, consilium proprium statuere volens“ (3, 14., cf. ep. Hadr. cp. 7). Dieſe Worte lauten in der *Σάκρα* (Syll. Par. 2, 729.) weit unverfänglicher alſo: „*ταύτῃ οὖν τῇ αἰτήσει* (nämlich die Bitte um eine ökumeniſche Synode) *ἐπενεύσαμεν τἀληθὲς δὲ εἰπεῖν, τοῦ Θεοῦ εὐδοκήσαντος καὶ ἡμᾶς ὁδηγήσαντος συναθροῖσαι ὑμᾶς.*“ Daß die Kaiſer ihre sacra divalis nannten, nach dem gebräuchlichen Curialſtil der Byzantiner, ſey geradezu heidniſch (mendax nomen divale est, gentile mendacium, nuncupatio vana), ja dämoniſch (1, 3.) und unkatholiſch. Ebenſo wird der Ausdruck des Biſchofs Leontius (3, 19., cf. ep. Hadr. cp. 2, wohl unrichtig dem Biſchof Agapius beigelegt): „*θεῖα γράμματα ἀνεγνώσθησαν τῶν θεοφυλάκτων μεγάλων βασιλέων ἡμῶν*“ (*πρᾶξ. β'* Syll. 2, 744.) dem kaiſerlichen Hochmuthe angerechnet, aus dem auch das Wort ſtamme: „elegit nos Deus, qui *in veritate* quaerimus gloriam eius“ (1, 2., vgl. die dival. sacra ad Hadr. in den Actis Concil. Parisiis 1714, 4, 22.) und der weitere abſurde Ausſpruch, der „summam amentiam et exsecrabilem errorem“ enthalte: „rogamus tuam Paternitatem et maxime *Deus rogat*“ (1, 4. cf. ep. Hadr. cp. 8; die Acta Concil. l. c. leſen: „et rogamus vestram paternam beatitudinem, immo vero Dominus Deus rogat“). Ja, die Kaiſer haben als ſterbliche Menſchen, von frecher Eitelkeit aufgeblaſen, durch weltlichen Pomp überhoben, durch Ehrgeiz begehrlich gemacht, aus Prahlſucht, weil ſie an Raum und Ort gefeſſelt (situ contenti), nicht überall ſeyn und deßhalb nicht in ihren Perſonen angebetet werden können, in Städten und Dörfern ihre Bilder zur Anbetung umhertragen laſſen (p. 370. 596), ſo einen abgethanen heidniſchen Irrthum wieder erneuert, und rauben, wie die Heiden, Gott die Ehre, um dieſelbe ſich beizulegen (p. 373). Eine ebenſo niedrige läſterliche Schmeichelei ſey es, wenn der Presbyter Johannes (2, 4. cf. ep. Hadr. cp. 29) behaupte, daß der Spruch: „misericordia et veritas obviaverunt sibi, iustitia et pax se complexae sunt“ (Ps. 85, 11.) *in participatione* Taraſius', Hadrian's (und Irene's) in Erfüllung gegangen ſey. Bei dieſer reprehensio ſcheint ein Mißverſtändniß untergelaufen zu ſeyn; denn die Worte lauten (*πρᾶξ. β'*. Syll. Paris. 2, 750): *ἔλεος καὶ ἀλήθεια οἴδαμεν, ὅτι ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός ἐστιν· ἐν μετοχῇ δὲ καὶ οἱ ἁγιώτατοι πατριάρχαι καὶ τῆς οἰκουμένης ὑπάρχουσι καὶ λέγονται, καὶ γὰρ ἔλεος καὶ ἀλήθεια συνήντησαν, Ἀδριανὸς ὁ ἁγιώτατος πάπας τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης, καὶ Ταράσιος, ὁ μακαριώτατος πατριάρχης τῆς βασιλευούσης Κωνσταντινουπόλεως, τὸ ἓν φρονοῦντες καὶ ὁμολογοῦντες· δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη κατεφίλησαν· ἡ γὰρ φερώνυμος Εἰρήνη,*

καὶ ψήφῳ Θεοῦ βασιλεύουσα καὶ κρατοῦσα, θειοδῶς κινουμένη ... γράμμασι χρησαμένη τὴν δικαιοσύνην τὴν φερώνυμον, τὴν ἁγιωτάτην ἐκκλησίαν Ῥώμης κατεφίλησε u. ſ. f. Es könnte Einem bedünken, daß dieſe allegoriſche Auslegung, wenn ſie die römiſche Kirche und Karl den Großen im Auge gehabt hätte, vor den Verfaſſern müßte Gnade gefunden haben, da ſie l. c. die somatopoeia anerkennen, aber den Ausdruck „*ἐν μετοχῇ*“ nicht verſtanden. Nicht minder entſetzlich ſey die Schmeichelei, die imperatores mit den Apoſteln zu vergleichen (4, 20. p. 593), während doch der Unterſchied zwiſchen dieſen und jenen ſo groß ſey, wie zwiſchen Heiligen und Sündern (p. 597). Eine ſehr herbe Rüge trifft Irene (3. 13; cf. ep. Hadr. cp. 53) auch deßhalb, weil ſie, die Frau, der apoſtoliſchen Weiſung zuwider, bei der Synode perſönlich anweſend geweſen ſey, die ſie überdies eingeſetzt, um in den Verſammlungen Männer zu lehren, verkehrte Satzungen zu überliefern und, wie eine zweite Athalia, über Männer zu herrſchen. Der unparteiiſche Leſer kann nicht umhin, in ſolchen Uebertreibungen einen Eifer zu erblicken, der einem guten Theile nach nicht aus Liebe zur Wahrheit hervorgegangen iſt.

Faſt denſelben Eindruck machen die Ausfälle gegen die Nicäner im Ganzen; ſie kommen gegen die, von dem Standpunkte der karoliniſchen Bücher aus ebenfalls verdammungswerthen Ikonoklaſten, die dem entgegengeſetzten Irrthum huldigten, übel weg. Der aufgeblaſene Ehrgeiz windiger Anmaßung und das inſolente Verlangen nach eitlem Lobe hat im Morgenlande nicht bloß gewiſſe Könige, ſondern ſelbſt Prieſter ſo entzündet, daß ſie, mit Hintanſetzung geſunder, nüchterner Lehre, der Apoſtel und Propheten, durch übelberüchtigte und höchſt alberne Synoden (per infames et ineptissimas synodos) in die Kirche Etwas einzuführen wagten, was weder der Heiland, noch die Apoſtel eingeführt haben (p. 5. 28). Beide Synoden ſind verdammlich und verbrecheriſch (p. 7. 608); insbeſondere jedoch diejenige, die, wegen der höchſt ſchamloſen Einführung (propter impudentissimam traditionem) der Bilderanbetung in Bithynien ſey abgehalten worden. Gegen ihre Akten, denen es an beredtem Ausdruck und Sinn gänzlich fehle, müſſe der mit der Autorität der göttlichen Schriften gewappnete Griffel einſchreiten, nnd den aus Oſten kommende Feind müſſe in Weſten das Verdammungsurtheil, von Seiten der heiligen Väter, treffen (p. 10). Müßten denn alle Bücher, in denen durch Gold oder Silber, oder auch durch allerlei Farben zwiſchen der Schrift gemalte Geſchichten eingelegt ſind, weil ſie Bilder enthalten, verbrannt oder verſtümmelt werden, wie die Bilderzerſtörer gethan (4, 8. p. 524 sq. ep. Hadr. cp. 6.), oder verehrt und angebetet werden, wie ihre Nachfolger thäten? u. ſ. f. (p. 527 sq.). Unglücklicher Irrthum, der ſo widerſinniges Verfahren erzeugen könne! Die Bilderzerſtörer aber ſeyen milder zu beurtheilen (p. 498); denn obſchon ſie ſich darin, daß ſie durch Entfernung der Bilder die Baſiliken ihres Schmuckes beraubten, in gewiſſem Grade unvorſichtig benahmen (p. 498), ſo dürften ſie doch nicht mit Nebukadnezar verglichen werden, der die Cherubim zerſtörte (4, 4. ep. Hadr. cap. 5. *πρᾶξ. ε'.* Syll. 2, 813. *Ταράσιος εἶπεν*); denn jene hätten aus Unkenntniß und in der Meinung gefehlt, Gott einen Dienſt zu erweiſen, die Chaldäer aber aus Feindſchaft gegen den wahren Gott (vgl. 1, 28. ep. Hadr. cap. 41.); ſchmählich ſey es daher, daß die Nicäner, was die heil. Schrift vom Teufel oder von den ungläubigen Juden Pſ. 9, 7. ausſage, auf ihre eignen Vorgänger und Eltern bezögen (1, 27. ep. Hadr. cap. 40.) und ſomit Gottes Gebot mit Füßen träten und in ihrem fleiſchlichen Sinne die Nichtanbeter der Bilder verfluchten und behaupteten, ihre Anbetung, die der chriſtlichen Religion ſo fremd ſey, wäre unter den erſten Sakramenten des Glaubens von den Apoſteln eingeführt worden (p. 229). Welch heilloſer Irrthum! („Audi igitur, dementissime, vel potius insanissime error, audi, incomparabilis dementia, audi, ridiculosa segnities“ etc. p. 184). Freilich hätten ſie in ihrem Ehrgeize geſagt: „wir haben uns Chriſtum zum Haupte gemacht (4, 24. p. 627 sq. Im Briefe des Taraſius an Hadrian. Syll. 2, 895: „*καὶ προκαθισθέντων ἁπάντων ἡμῶν, κεφαλὴν ἐποιησάμεθα Χριστόν.*“), der doch geſagt habe: Ich habe Euch erwählt;

ſolches Trachten laſſe befürchten, daß ſie, die ihren eignen, nicht Chriſti Ruhm ſuchten und, der Einſetzung der heil. Schrift zuwider (p. 341), nicht Gottes Anbetung, ſondern die Anbetung vernunftloſer Gegenſtände (rerum insensatarum) predigten, ja Chriſtus ſelbſt in ſeiner Kirche verfolgten, die ſie auf's Schamloſeſte zu verfluchen wagten (3, 11. 17. p. 385. vgl. ep. Hadr. cap. 52.), — von Chriſto nicht erwählt ſeyen. Ueberhaupt ſey ihre Glaubensſtellung nicht klar, jedenfalls getheilt, da Manche von ihnen den heil. Geiſt nur vom Vater ausgehen ließen, Andere dagegen weder vom Vater, noch vom Sohne, was wohl von ihrem ſchwankenden, zweideutigen Ausdrucke herkomme (3, 8.): sunt etiam pleraque, quae quanqnam insultando posuerint, ita sunt involuta, ita inordinate, ita enormiter prolata, ita permixtim digesta, ut paene vix deprehendi valeat, utrum ea, quae dicuntur, verba sint insultantium, aut his, quae dicuntur, fidem exhibentium (3, 30.). Sie ſcheuen ſich, ferner, nicht, die Schrift in mancherlei Weiſe zu verkehren, unrichtig anzuführen (1, 12; 1 Moſ. 37, 31. ſteht nicht: Jacob vestem talarem tabefactam Joseph osculatus est u. ſ. f.; vgl. ep. Hadr. cap. 23.; Jakob hat nicht Pharao angebetet, noch Daniel den Nebukadnezar: 1, 9. beſ. p. 70; ep. Hadr. cap. 22.), ſie ſchalten in ihre Verhandlungen „apocryphas et derisione dignas naenias“ ein (3, 30.), entbehren des geiſtlichen Lichtes, weil ſie die heil. Schrift gewaltſam nach ihrer Einbildung beugen (1, 16. p. 99) und Gott nicht im Geiſt und in der Wahrheit anbeten (2, 2.), wie die katholiſche Kirche thut, ſondern in den Bildern. Aber ſie bemänteln ihre Abgötterei vergebens („errorem, quem illi videntur plebibus ingerere palliatum“ p. 384), ahmen die Phariſäer nach, die ihre Phylakterien breit machen (p. 108, 109; vgl. 149), da ſie die Bilder („materiales figuras“ p. 161), die zum Schmuck der Kirchen aufgeſtellt ſind, ſelbſt anbeten und Andere ſie anzubeten zwingen, während doch Gott in der Schrift des Alten wie des Neuen Teſtaments die Anbetung Sich allein vorbehalten hat (3, 14. p. 360). Mit demſelben fluchwürdigen Leichtſinne verachten ſie Gottes Gebot, das erſte, das die Verheißung hat, entehren ſchmachvoll ihre Väter (4, 7. p. 521 sqq.), und ſtellen ſie tiefer als die Samaritaner, obſchon ſie ihnen Alles verdanken: die Taufe, die Unterweiſung in der Religion, die Prieſterweihe u. ſ. f. (p. 515, 276 sqq. 340). Es iſt alſo nicht zum Verwundern, daß, da die Seuche in dem Haupte ihren Sitz genommen (3, 17. 410 sqq.), der ganze Leib krank iſt, ſie, wie ein ſchwer Betrunkener, der von einem Aeußerſten in's andere hintaumelt und bald barbariſch, bald lateiniſch ſpricht, der Patriarchen, Propheten und der übrigen heiligen und erlauchten Männer Ausſprüche und Thaten verkehren oder ſolche ihnen andichten, ſelbſt das Beiſpiel von ſchlechten Handlungen für ſich geltend machen, um die Anbetung der Bilder zu begründen und zu befeſtigen (p. 397, 366). Aber dieſe ihre Tollheit iſt auch ſtaatsgefährlich: wie im Morgenlande durch ſie die Greuel des Bürgerkrieges herbeigeführt ſeyen und auf's Neue herbeigeführt würden, da die Bürger zur verbotenen Anbetung der Bilder aufgefordert wären, ſo könne es leicht geſchehen, daß Diejenigen, welche innerhalb der heiligen (katholiſchen) Kirche (? wie Hadrian) in heiliger Anſprache predigen, man müſſe Gott allein anbeten und ihm allein dienen, und doch Synoden verſammeln, um Bilder anbeten zu laſſen, durch ihre Unbehutſamkeit den Frieden (des Abendlandes) durch einen Krieg im Innern ſtören und den Wohlſtand des fränkiſchen Reichs („prosperitatem rerum nostrarum“ p. 226), durch jene Irrlehre wie durch einen Bürgerkrieg, beflecken (p. 226, 284, 629).

Dieſe ganze Reihe von Angriffen auf die Nicäner erhält in der Darſtellung der Motive, welche ſie veranlaßt haben, ihre Synode für eine ökumeniſche auszugeben, ihren wohlberechneten Abſchluß. Vom byzantiniſchen Standpunkte aus wird die Veranlaſſung (in der Sacra, πραξ. α'. Syll. 2, 729), wie folgt, angegeben: Irene's Geheimſchreiber Taraſius weigerte ſich, die Patriarchenwürde anzunehmen, und gab im Einverſtändniß mit der Kaiſerin als Grund an: „weil ich ſehe, daß die auf den Fels Chriſtum, unſern Gott, gegründete Kirche jetzt geſpalten und zerriſſen iſt und unſere Mitchriſten im Morgenlande anders glauben, als wir, und diejenigen des Abendlandes mit ihnen übereinſtimmen,

Digitized by Google

und wir von ihnen allen entfremdet ſind und täglich von allen verflucht werden; deßhalb verlange ich, daß eine ökumeniſche Synode ſtattfinde, zu der ſich Vikare von Seiten des Pabſtes zu Rom und der morgenländiſchen Biſchöfe einfinden („τοποτηρητῶν ἐυρισκομένων ἐκ τε τοῦ πάπα Ῥώμης καὶ τῶν τῆς ἀνατολῆς ἀρχιερέων“). Es wurde ſofort ſeinem Wunſche entſprochen und die Theilnehmer wurden zu dem Concil einſeitig, mit Uebergehung auch der Kirchenfürſten unter den germaniſchen Völkerſchaften, eingeladen. Dieſes rückſichtloſe Verfahren rief den Widerſtand dieſer hervor, wie wir bereits angegeben haben, und beſtimmte hauptſächlich die Gründe, die in den karoliniſchen Büchern gegen die Anerkennung der nicäniſchen zweiten, als einer ökumeniſchen, vorgebracht werden. Die obigen Urtheile des Op. Carol. über die Nicäner fallen mit jenen Gründen ziemlich zuſammen, die deßhalb nur mit wenigen Worten angegeben zu werden brauchen. Es iſt den Nicänern bei der Berufung ihrer Synode durchaus nicht um die Wahrheit zu thun geweſen; denn ſie haben den irrenden Bruder nicht zu ermahnen unternommen, auch den Gebrauch der Kirche, eine Rundfrage bei den Kirchen der οἰκουμένη und zunächſt bei den Kirchen der angrenzenden Provinzen zu halten, um ſich von der Anſicht der verſtändigen Mehrheit zu überzeugen und dieſer zu folgen (p. 339), nicht beobachtet. Hätten ſie es gethan, ſo würden ſie nur nothwendige, das Heil der Gläubigen fördernde Dinge verhandelt, alles Neue, Auffallende und Ungeordnete, dem nicäniſchen Symbolum Zuwiderlaufende (p. 539) in ihren Ausdrücken und Reden gemieden haben und weder von den Lehren der Apoſtel, noch von den Anordnungen der alten Synoden in ihrer Meinung abgewichen ſeyn, jede überflüſſige und außerordentliche Verfluchung geſcheut, was aber ſchwankend und unnütz ſey, mit Stillſchweigen übergangen haben. Dann hätten auch die Kirchen des Frankenlandes und der übrigen Länder ihren Statuten Folge geleiſtet, was jetzt, bei durchaus entgegengeſetzten Verhältniſſen, unmöglich ſey (ſ. beſ. p. 344, 385). Die zweite nicäniſche Synode könne mit der erſten unmöglich gleichgeſtellt werden, jene führe die katholiſche Kirche vom Irrthume zurück, dieſe, im Gegentheil, führe ſie hinein; jene ziehe ſie von dem höchſt gefährlichen Schiffbruche des Arius zurück, dieſe treibe ſie gezwungen in den Schiffbruch der Bilderanbetung hinein; jene lehre, der Sohn ſey mit dem Vater gleicher Subſtanz und Ewigkeit, dieſe ſey der Anſicht, man ſolle vernunftloſe Gegenſtände anbeten; jene ſetze höchſt heilſam feſt, daß man in drei Perſonen das Eine Weſen der göttlichen Majeſtät anbeten ſolle, dieſe ſtelle die ſchamloſe Behauptung auf, man müſſe den Bildern in derſelben Weiſe, wie der heiligen Dreieinigkeit, Dienſt und Anbetung erweiſen u. ſ. f. (4, 13. p. 539 sqq. vgl. ep. Hadr. cap. 60). Beide Synoden hätten alſo nichts mit einander gemein, als den Namen (p. 546), ja, dieſe zweite dürfe nicht füglich eine Synode heißen, geſchweige eine ökumeniſche, allgemeine; denn hierzu insbeſondere fehlen ihr die nothwendigen Merkmale: unverletzte Reinheit des allgemeinen (katholiſchen) Glaubens und Abhaltung auf Grund der Autorität aller Kirchen insgeſammt („cum neque universalis fidei inconvulsam habeat puritatem, neque per universarum ecclesiarum gesta constet auctoritatem“ 4, 28. p. 644 sq.). Katholiſch kann genannt werden Alles, was von der Einheit der allgemeinen, d. i. katholiſchen Kirche nicht abtritt. Wenn aber die Kirchenfürſten (praesules) von zwei oder drei Provinzen zuſammentreten, in dem Wunſche etwas Neues feſtzuſetzen und zu dem Ende Conventikel veranlaſſen, ſo iſt das, was ſie thun, weil ſie mit der Kirche des ganzen Erdkreiſes nicht übereinſtimmen, ſondern von ihr von gewiſſer Seite diſſentiren, — nicht katholiſch und darum auch nicht allgemein (ökumeniſch). In dieſer Lage aber befinde ſich die aus Ehrgeiz, Eitelkeit, Hochmuth zuſammengerufene nicäniſche Synode, bei der nichts Anderes bezweckt worden ſey, als, dem katholiſchen Glauben zuwider, die Bilderanbetung einzuführen.

Die Bekämpfung der Bilderanbetung ſelbſt knüpfen die karoliniſchen Bücher an die Widerlegung der von den Nicänern, beſonders den ausgezeichneteren Mitgliedern derſelben (Taraſius, dem Presbyter Johannes u. A.) zur Stützung ihrer Lehre angeführten Bibelſtellen, Citate aus den Kirchenvätern, Legenden, Wunder, Träume, Vergleiche

Digitized by Google

von heiligen Gegenſtänden des A. und N. Teſtaments, des Kreuzes, der Reliquien, der Euchariſtie, mit den »heiligen« Bildern. Auch wird der Landesgebrauch, die Kaiſerbilder anzubeten und das Geſchenk des Pabſtes Sylveſter, der Conſtantin Apoſtelbilder ſchickte (2, 13.), zur Herbeiführung der Beſchlüſſe benützt, die das anathema über Jeden ausſprechen, der den Bildern weigert „ἀσπασμὸν καὶ τιμητικὴν προςκύνησιν, καὶ θυμιαμάτων καὶ φώτων προσαγωγήν“ (Ὅρος, Syll. 2, 874. vgl. Op. Car. 3, 4. p. 490, 492). Aber die Bilder ſind ja nichts als todter Stoff (insensata), und beſitzen keine Heiligkeit (4, 26.), weder durch Handauflegung, noch durch kanoniſche Conſekration, nicht, wie das Sakrament des Leibes und Blutes des Herrn durch die Hand des Prieſters und die Anrufung des göttlichen Namens gemacht wird (p. 35, 236, 240), ſind ſie geweiht, ſondern jeder Künſtler, der geſchickte, wie der ungeſchickte, macht ſie eben nach dem Maße ſeines Talentes ſchöner oder minder ſchön (p. 380), und, wie es ihm einfällt, gibt er ſeinem Gebilde den Namen eines Heiligen oder eines Götzen (p. 33, 34). Wenn die Unterſchrift nicht der Anbetung des Beſchauers die rechte Richtung gebe, könne es leicht geſchehen, daß er ein heidniſches Götterbild ſtatt eines Muttergottesbildes anbete (p. 601 sqq.). Sähe man z. B. eine ſchöne Frau mit einem Knäblein auf dem Arme abgemalt, ſo könnte man, falls die Unterſchrift noch nicht unter das Gemälde geſetzt, oder durch irgend einen Zufall erloſchen ſey, unmöglich unterſcheiden, ob man Sarah mit ihrem Kinde Iſaak, oder Rebekka mit Jakob, oder Bathſeba mit Salomo, oder Eliſabeth mit Johannes vor ſich habe, oder aber Venus mit ihrem Sohne Aeneas, oder Alkmene, die das Kind Herkules, oder Andromache, die Aſtyanax trägt. Die Bilder täuſchen alſo, ſind nicht Wahrheit, ſondern Lüge, ſie anzubeten iſt darum infidelitas (p. 430) superstitio (p. 117, 132, 190), ein exsecrabilis error (p. 206), Abgötterei (p. 240, 381), eine bloße Augenweide (p. 241), insolentissima vanitas (p. 329), teufliſche Berückung (p. 392), die ganz beſonders da ſtattfinde, wo man unter dem Vorwande der Religion und der Ehrfurcht vor den Heiligen das Geſchöpf anbete, anſtatt des Schöpfers. Ja, wenn man ein Gemälde anbete, das die Jungfrau auf der Flucht nach oder von Aegypten vorſtelle, könne man in den Fall kommen, zugleich mit ihr das laſtbare Thier anzubeten, das ſie trage (p. 602); oder es könne Einem widerfahren, was der Sektirerin Marcellina widerfuhr, welche die Bildniſſe Jeſu und Pauli, Homers oder Pythagoras' anbetete und ihnen räucherte (p. 636). Daß aber die Bilderanbetung mit der chriſtlichen Religion nichts zu thun habe, ſondern da ſie von Cecrops herſtamme (p. 253, 586) heidniſch ſey, leuchte ein. Selbſt die Heiden wären Anfangs keine Bilderanbeter geweſen, erſt allmählich ſeyen ſie durch Beſchwatzung der Dämonen (persuadentibus daemonibus) dahin gekommen, daß ſie Bildniſſe, die von ihren Vorfahren nur zum Gedächtniß großer Männer aufgerichtet waren, anbeteten und ſo in ihnen den Teufeln dienten (p. 581). Auch die katholiſche Kirche ſey zum Theil auf dieſen Abweg gerathen, da man den Bildern die Zeichen göttlicher Anbetung darbringe: luminaria, thymiamata, primitias oder ſonſt mancherlei Geſchenke, womit nicht das Lichterbrennen und Räuchern in den Gott geweihten heiligen Baſiliken zuſammengeſtellt werden dürfe.

Auch iſt es ein durchaus ungegründetes Vorgeben, daß die Malerkunſt eine fromme Kunſt ſey (3, 22. p. 410. vgl. ep. Hadr. cap. 14.) und die Maler nicht gegen die heil. Schrift angehen (contra essent. 3, 23. ἐναντιοῦνται. ep. Hadr. 15.), da ihre Darſtellungen, beſonders diejenigen aus der Mythologie (Chimära, Bellerophon u. ſ. f.), durchaus lügenhaft, die Bilder alſo ſelbſt falſche Zeugen ſind. Sie gehören deßhalb auch nicht zur chriſtlichen Religion (p. 217, 327), ſind vielmehr unnütz (p. 231) und der Gotteserkenntniß hinderlich (p. 220), auch unnöthig, um Chriſtus und die Heiligen zu betrachten (p. 219); die heiligſten Leute: Eremiten (p. 162, 453), Patriarchen, Propheten, Apoſtel hätten weder mit Bildern Etwas zu ſchaffen gehabt, noch von ihnen geweiſſagt; vielmehr ſey ihre Anbetung im Alten Teſtamente auf's Beſtimmteſte verboten (p. 238, 250, 455), im Neuen getadelt worden, und ſie zu rechtfertigen ſey ſchlechterdings unmöglich (p. 532). Die Anführungen aus der heil. Schrift, zu Gunſten der neuen Irr-

lehre ſetzen nur Verkehrungen des wahren Sinnes. Von dieſen Citaten werden in dem Opus Carolinum folgende, gegen den Mißbrauch der Nicäner, in Schutz genommen und in der bekannten Weiſe erklärt: Op. C. 1, 7.: 1 Moſ. 1, 26. 27; 23, 12. — 1, 10: 1 Moſ. 35, 14. — 1, 11: 1 Moſ. 32, 25. 29. — 1, 12: 1 Moſ. 37, 31. — 1, 13: 1 Moſ. 47, 31. — 1, 14: 1 Moſ. 47, 10. — 1, 16: 2 Moſ. 31, 2. — 1, 21: Joſua 4, 9. 20. — 1, 22: 2 Sam. 12. — 1, 23: Pſ. 4, 7. — 1, 24: Pſ. 45, 13. — 1, 25: Pſ. 30, 12. — 1, 26: Pſ. 12, 3. — 1, 27: Pſ. 12, 4. — 1, 28: Pſ. 9, 7. — 1, 29: Pſ. 26, 8. — 1, 30: Pſ. 48, 9. — 2, 1: Pſ. 74, 3. — 2, 2: Pſ. 74, 9. — 2, 3: Pſ. 73, 20. — 2, 4: Pſ. 85, 11. — 2, 5: Pſ. 99, 5. — 2, 6: Pſ. 99, 9. — 2, 7: Pſ. 125, 3. — 2, 8: Pſ. 125, 5. — 3, 10: Pſ. 68, 35. und Pſ. 16, 3. — 2, 10: Hohel. 2, 14. — 2, 11: Jeſ. 19, 19. — 4, 21: Jeſ. 7, 14. — 2, 12: Matth. 5, 15. Ausſprüche aus den Kirchenvätern werden behandelt: 2, 14. von Athanaſius; 2, 20. von Cyrillus; 2, 17. von Gregor von Nyſſa; 2, 15. von Ambroſius; 2, 16. von Auguſtinus; 2, 23. von Gregor dem Großen; Legenden: 3, 21; Träume: 3, 26; vorgebliche Wunder: 3, 25. 4, 12; Apokryphen: 3, 30. 4, 11. 4, 5.

Aus dieſen Citaten und ihren Auslegungen ließe ſich ein intereſſantes Corollarium zuſammenſtellen; wir müſſen uns darauf beſchränken, die Widerlegung des vom Concil. Tridentinum (sessio XXV. ſ. d. Art. Heiligenverehrung und die ep. Gregorii P. 2. ep. 10.) aufrecht erhaltenen Satzes des Baſilius: „quod imaginis honor in primam formam transit“ nach dem Op. Carol. (3, 16. vgl. ep. Hadr. cap. 8.) anzugeben. Dieſer Satz lautet in der Definitio des zweiten Nicänums: „ἡ τῆς εἰκόνος τιμὴ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει“ (Ὅρος. Syll. Paris. p. 874). Die Prälaten der fränkiſchen Kirche ſprechen ſich dahin aus, daß weder durch Vernunftgründe, noch nach den Zeugniſſen der heiligen Schrift eine ſolche Behauptung erweislich ſey. Denn es haben die Heiligen, die durch ihre Verdienſte in die Herrlichkeit eingegangen ſind, nie nach derlei abergläubiſchen oder überflüſſigen Ehrenbezeugungen geſtrebt, noch geſtattet, daß man ſie anbete, vielmehr Schmach, Elend aller Art, ja den Tod, um Chriſti willen, gern auf ſich genommen. Dafür zeugt Hebräer 11. Hätten ſie hier auf Erden nach Verehrung getrachtet, ſo würden ſie jetzt die ewige Herrlichkeit nicht genießen, die ſie irgendwelche irdiſche Verehrung nicht vermiſſen läßt. Haben nicht Paulus und Barnabas den abergläubiſchen Dienſt der Lycaonier von ſich gewieſen, wie Petrus die fromme Verehrung des Cornelius? hinderte nicht ſelbſt der Engel in der Offenbarung Johannes, ihn anzubeten? Und die Heiligen ſollten ſich an der Anbetung von Bildern ergötzen, die nie mit ihnen in Berührung gekommen ſind, wie etwa ihre Kleider? .. Wo ſteht denn geſchrieben, daß die dem Bilde erwieſene Ehre auf deſſen Urbild (primam formam) übergehe? Unſer Herr und Heiland ſagt ja nicht: was ihr den Bildern, ſondern: was ihr Einem dieſer Kleinſten gethan, das habt ihr mir gethan; nicht: wer die Bilder, ſondern wer euch aufnimmt, nimmt mich auf; auch der Apoſtel ſagt nicht: laßt uns die Bilder lieben, ſondern: laßt uns einander lieben, weil die Liebe aus Gott iſt; nicht: traget die Laſten der Bilder, ſondern: Einer trage des Andern Laſt. ... Wir verachten an den Bildern nichts, als ihre Anbetung (vgl. p. 189, 199, 200, 220, 380, 430, 472), und geſtatten, daß man in den Baſiliken die Heiligenbilder nicht zur Anbetung, ſondern zur Erinnerung an ihre Thaten und zum Schmucke der Wände haben darf; Jene dagegen ſetzen faſt die ganze Hoffnung ihrer Leichtgläubigkeit auf die Bilder und meinen, wenn ſie Wände und Bilder anbeten, einen großen Gewinn für ihren Glauben dadurch davonzutragen, daß ſie den Werken der Maler unterwürfig ſind. Denn wenn auch von Gelehrten das vermieden werden kann, was Jene bei der Anbetung der Bilder üben, da ſie nämlich nicht verehren, was die Bilder ſind, ſondern was ſie vorſtellen, ſo gereichen ſie doch den Ungelehrten zum Aergerniß, die in ihnen nichts Anderes verehren und anbeten, als was ſie ſehen ... Wenn nun ſchon denjenigen, der Einen von den Kleinen ärgert, das furchtbarſte Verdammungsurtheil trifft, von wie viel verderblicherer Strenge wird der getroffen werden, der faſt die ganze Kirche Chriſti entweder

Digitized by Google

zur Anbetung der Bilder antreibt, oder diejenigen, die die Bilderanbetung verachten, mit dem Anathema belegt.

Die heilige allgemeine (katholische) Kirche bekennt auch nicht, daß wir Sterbliche oder die ätherischen Mächte durch Bilder, die mit Hülfe von Farben erzeugt werden, Gott anbeten, sondern durch Christum Jesum, unsern Herrn, wenn sie, bei der Feier der Geheimnisse der Erlösung, sagt, es sey „würdig und gerecht und billig und heilsam, daß wir Ihm allezeit und überall durch Den Dank sagen," durch den die Engel des Vaters unaussprechliche Majestät loben, die Fürstenthümer sie anbeten, die Mächte erzittern, die Himmel und der Himmel Heere in flehendem Bekenntnisse den Hymnus seines Ruhmes in harmonischen Melodieen singen. Vgl. die Worte aus dem Ordinarium Missae, vor dem Sanctus: „Vere dignum et iustum est, aequum et salutare, nos tibi semper et ubique gratias agere" u. s. f.

Eine besonnene Kritik der karolinischen Bücher wird ihnen das Verdienst zusprechen müssen, in kräftiger und rücksichtloser Weise dem in die germanische Kirche einbrechenden Bilderdienst, wenn auch nur auf kurze Zeit, den Fortschritt gewehrt zu haben. Andererseits aber wird zugegeben werden müssen, daß sie dieses Ziel, bei weniger Leidenschaftlichkeit und größerer Unparteilichkeit, vollständiger hätten erreichen können. **Bouterwek.**

Karpokrates, ein Gnostiker, lebte in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts zu Alexandria. Er gehört zu denjenigen, deren Lehre in allem Wesentlichen den heidnischen Standpunkt bewahrt und nur christliche Formen angenommen hat, daher auch einen unsittlichen Antinomismus einschließt. Das System enthält manche platonische Reminiscenzen, die Gottheit ist das absolute, einheitliche Sein (*μονάς*), woraus die verschiedenen einzelnen Daseynsformen hervorgehen. Die Seelen, welche zunächst mit Gott verbunden sind, scheint er als ihn umkreisend zu denken (*ἡ μετὰ τοῦ ἀγεννήτου θεοῦ περιφορά*, was an sich auch so gedeutet werden könnte, daß er selbst an der Kreisbewegung Theil nehme und dann an den bekannten platonischen Mythus erinnern würde). Folgt man dem lateinischen Text des Irenäus, womit Epiphanius und Theodoret, nicht aber Hippolytus übereinstimmen, so würde er auch die immer tiefer abgestuften Ordnungen der Geister in stets niedrigeren und weiteren Kreisen sich um den göttlichen Mittelpunkt bewegend denken. An der Grenze aller göttlichen Lebensentwicklung liegt die Materie, in welcher die von Gott gänzlich abgefallenen Engel ihre Stätte haben. Sie haben sich der aus den himmlischen Sphären herabstürzenden Geister bemächtigt, sie durch die Materie geknechtet und die Erinnerung an das frühere höhere Daseyn ausgelöscht. Was der bestimmtere Anlaß gewesen, daß jene aus ihren Umkreisungen herabsanken, wird nicht gesagt; ebensowenig, ob die Weltbildung erst durch die Gefangennehmung der Geister veranlaßt wurde, oder schon vorher den Anfang genommen hatte. Auf jenes führt, daß doch alles Leben aus der göttlichen Einheit ausgefloffen ist und dahin zurückkehren muß; auf dieses, daß der Trotz und Hochmuth der Dämonen die Absicht vorauszusetzen scheint, in der Materie sich sogleich ein unabhängiges Reich zu stiften. Wo nun die Kräfte der Natur auf eine Ausgleichung der Unterschiede hinweisen, da erblickt K. Spuren der göttlichen Einwirkung. Die Dämonen aber beschränken diese Kundgebungen der göttlichen Einheit überall durch Begrenzung, Theilung, Vereinzelung. In diesem Sinne definirte sein Sohn Epiphanes in seiner Schrift *περὶ δικαιοσύνης* (Clemens Alex. Strom. III. pag. 428 and 430) die Gerechtigkeit Gottes als Gemeinschaft unter Bedingung der Gleichheit. Gott goß die Sonne aus, welche Allen ohne Unterschied ihr Licht spendet; diese Gemeinsamkeit ist Gerechtigkeit. Sie zeigt sich ebenso in dem Begattungstrieb der Thiere, in der Willfährigkeit der Natur, Menschen und Thiere durch ihre Gaben zu ernähren. Die bösen Engel aber zerstörten diese Einrichtung, sie machten sich zu Nationalgöttern, führten Staaten, politische und sittliche Gesetze ein, sowohl in den heidnischen Formen, als in der jüdischen. Sie haben die Gemeinsamkeit des Besitzes durch die Einsetzung des Eigenthums, die Gemeinsamkeit des geschlechtlichen Umgangs durch die Einsetzung der Ehe beschränkt und verkehrt. Indem der Gesetzgeber des alten

Digitized by Google

Teſtamentes ſprach: laß dich nicht gelüſten deines Nächſten Beſitz oder Weib, iſt er nach Paulus Ausſpruch Röm. 7, 7: durch das Geſetz erkannte ich die Sünde, Urſache des Diebſtahls und Ehebruchs geworden. Das Ethiſche dem Phyſiſchen gänzlich unterordnend, iſt dieſe Theorie alſo ganz conſequent zur Bezeichnung eines dem neueren Communismus entſprechenden Standpunktes gekommen. Innerhalb des durch menſchliche Geſetze beſtimmten Bereiches gab Karpokrates ein objektiv Gutes gar nicht zu. Gut und böſe ſeyen da bloß Beſtimmungen nach menſchlicher ſubjektiver Willkühr. Das einzig Objektive liegt in der Natur und ihrem einheitlichen Geſetz. Es kommt alſo darauf an, Erkenntniß der göttlichen Einheit (γνῶσις μοναδική) zu erlangen und in dieſem Sinne κατὰ φύσιν zu leben, was nichts anders heißt, als die Schranken des Geſetzes in Erkennen und Leben zu überſpringen. Die Philoſophen des Heidenthums Pythagoras, Plato, Ariſtoteles und Andere, haben darin ihre Geiſteskraft erwieſen und unter den Juden Jeſus. Ihm nimmt er nach Abkunft und Leiſtung die ſpezifiſche Bedeutung des Erlöſers gänzlich; er iſt ein Menſch wie andere, der Sohn Joſephs, und hat vor andern nur voraus, daß ſeine ungewöhnlich ſtarke und reine Seele ſich erinnerte, was ſie in der Präexiſtenz und Nähe Gottes geſchaut hatte. Darum liebte ſie Gott und ſandte ihr eine Kraft von oben herab, damit ſie den Weltſchöpfern zu entfliehen vermöchte. Dieſe Kraft, von Jeſu vermuthlich bei Gelegenheit der Taufe empfangen, ſchritt durch alle Mittelſtufen hindurch, befreite ſich von ihren Feſſeln, bis ſie die ihr verwandte Seele begrüßend ſich mit ihr verbinden konnte. Indem er von nun an kühn das jüdiſche Geſetz verachtete, empfing er die Wunderkräfte, wodurch er die dem menſchlichen Geſchlecht als Strafe auferlegten Leiden beſeitigte. Es kommt nun darauf an, ihm nachzufolgen in Glauben und Liebe, d. i. wie er, das Geſetz zu verachten, was die Weltſchöpfer gegeben, und das göttliche Geſetz zu realiſiren. Es iſt ſogar möglich, die Apoſtel und ihn ſelbſt darin zu übertreffen, und wer in ähnlicher Weiſe es zu Stande bringt, wird auch mit ähnlicher Wunderkraft belohnt. So lange aber nicht alle Geſetze übertreten und dadurch für die Seele alle Feſſeln geſprengt ſind, bleibt ſie gefangen in der Materie, wird wieder eingekörpert, wenn es ihre Beſchaffenheit erfordert, auch in niedere Lebensformen, und beharrt in dieſer Metempſychoſe, bis ſie endlich alle Pflicht der Pflichtverletzung erfüllt und ſich zur vollen Gemeinſchaft mit Gott emporgehoben hat; denn es ſtehe geſchrieben, daß ſie nicht aus dem Gefängniß entlaſſen werde, bis ſie den letzten Heller bezahlt habe, Matth. 5, 26. Die Sekte mochte in der Auflöſung der ſittlichen Zuſtände und bei der weiten Verbreitung epikuräiſcher Geſinnung nicht geringen Anhang finden. Wenigſtens von Epiphanes iſt es bekannt, daß ſeine mit feuriger Beredtſamkeit vorgetragenen Grundſätze ihm eine Verehrung erwarben, die ihn ſelber der Reihe der erlöſenden Menſchen zugeſellte. Nur machte der Tod ſeinem wüſten Leben ſchon im Alter von ſiebenzehn Jahren ein Ende. Die Ausſchweifungen der Karpokratianer wurden einer der Anläſſe für den Argwohn der Heiden gegen die Chriſten, die man mit ihnen zuſammenwarf, daß ſie geheime Orgien begingen. Ihr heidniſch gearteter Cult, worin ſie ſich der Büſten ihrer religiöſen Heroen bedienten, iſt das erſte Beiſpiel von der Anwendung eigentlich bildlicher Darſtellungen beim Gottesdienſt in der chriſtlichen Kirche, wohin ſie freilich nur dem Namen nach gehören; und ihr Vorgang konnte nur von der Nachahmung abſchrecken. Sie rühmten ſich, wie andere Gnoſtiker, ihrer magiſchen Künſte, gaben ſich auch mit Krankenheilungen ab, die ihnen, vielleicht nicht ohne Grund, den Vorwurf zuzogen, daß ſie durch ihre Mittel die Menſchen tödteten.

Vgl. Irenäus adv. haer. I, 25. Davon gibt Hippolytus ἔλεγχος VII, 32 im Anfang eine Abſchrift, für die ſpätern Theile einen Auszug. Auch Epiphanius haer. 27. und Theodoret haer. fab. I, 5. ſind von Irenäus abhängig. Jacobi.

Karthäuſer. Die kirchliche Bewegung, welche im 11. Jahrhunderte in Italien neue Mönchsorden hervorgerufen hatte, ging auch nach Frankreich über und fand hier einen günſtigen Boden. Burgund und Lothringen waren reich an Klöſtern, die es mit der Erfüllung der Regel Benedikts ernſt nahmen, und an Einſiedeleien, in welchen man

Digitized by Google

das Leben der Vollkommenen heimiſch zu machen ſuchte. Durch die Congregation von Clugny wurde der mönchiſche Geiſt in jenen Gegenden der vorherrſchende. Aber dieſelbe Congregation war auch der Verbreitung des Anachoretenweſens im Sinne Romualds in Frankreich hinderlich, indem ſie das alte einige cönobitiſche Benediktinermönchthum wieder zu Ehren und zu einer vorher ungeahnten kirchlichen Bedeutung brachte. Das Eremitenweſen hatte hier kein Recht, ſich ſelbſtändig zu geſtalten, und deßhalb fanden die italieniſchen Camaldulenſer und Vallombroſaner zwar bald Bewunderer, aber nicht ſo bald Nachfolger in Frankreich. Peter Damiani hat in Clugny ſelbſt einige überflüſſige Verſtrengerungen empfohlen, aber es iſt ihm nicht eingefallen, Nachahmungen ſeines Einſiedlervereins von Fonte Avellana in Frankreich hervorzurufen. Solche ſind erſt ein paar Jahrzehnte nachher entſtanden, als der ſchwärmeriſche Zug nach Anachoreſe im Wachſen war und gerade die Einöden Burgunds und Lothringens bevölkerte, und als ein Verpflanzen der Romualdiſchen Eremitenorganiſationen von Italien nach Frankreich, vielleicht durch das franzöſiſche Grenzland Dauphiné vermittelt wurde. Da tritt uns Biſchof Hugo von Grenoble entgegen, der ſeinen Biſchofsſtuhl kaum beſtiegen hatte, als er ihn wieder verließ, um ſich in das Kloſter Chaiſe Dieu zu begeben, aus welchem ihn jedoch der Befehl Gregor's VII. in ſein Amt zurückführte. Denſelben Sinn brachten zwei Kanoniker von St. Rufus im Delphinat nach dem Norden Frankreichs, von wo ſie nach einigen Jahren den Bruno in ihre Heimath führten, der daſelbſt unter dem Patronate des Biſchofs Hugo der Stifter des Karthäuſerordens geworden iſt. Bruno war vor der Mitte des eilften Jahrhunderts in Köln von adeligen Eltern geboren, hatte auf mehreren hohen Schulen Frankreichs den Studien obgelegen, vielleicht auch den Unterricht Berengars genoſſen, war dann Kanoniker von St. Kunibert in Köln und ſpäter Domherr und Kanzler des Domcapitels in Rheims geworden. Seine Pfründen nöthigten ihn nicht, in Köln oder Rheims zu leben, und wenn wir hören, daß er als Lehrer der Theologie aufgetreten iſt, ſo kann er das an allen andern Orten auch gethan haben. Die Sage verſetzt ihn nach Paris, aber die Geſchichte weiſt uns nach Rheims zurück. Hier wirkte er unter der geiſtlichen Jugend zur Verbreitung der Grundſätze Gregor's VII. und trat an die Spitze der Gegner und Ankläger des eignen Erzbiſchofs Manaſſes I., welcher ein ganz ſchändliches Leben führte, im Jahre 1077 vom päbſtlichen Legaten vergeblich vor eine Synode nach Autun citirt, im Jahre 1080 zu Lyon abgeſetzt und wegen ſeiner Widerſpenſtigkeit von Gregor excommunicirt wurde. Bruno war erſt nach der Vertreibung des Manaſſes ſeines Lebens ſicher geworden, verzweifelte nun aber an der verweltlichten Kirche im Allgemeinen und fürchtete, an ſeiner eignen Seele Schaden zu leiden. Es half ihm nichts, daß er ſich ganz und gar theologiſchen Studien und Vorträgen hingab, denn gerade von der Theologie fürchtete er immer mehr, daß ſie ihn der ewigen Verdammniß nichts weniger als entreißen würde. Er ſehnte ſich nach der Einſamkeit und beſchloß die Welt zu verlaſſen und ein aſcetiſches Leben zu führen. Dieſes gelobte er nach ſeinem eignen Berichte im Vereine mit zwei Freunden, Rudolf und Fulcius, als er mit ihnen einſt im Garten eines gewiſſen Adam erbauliche Geſpräche gehalten hatte. Aber ſeine Freunde bereueten das Gelübde und vielleicht hat es auch Bruno erſt erfüllt, als er eine kräftigere Anregung und eine Genoſſenſchaft gefunden hatte. Es fragt ſich, ob ſich ſchon in Rheims die Männer an ihn anſchloßen, mit denen er ſpäter nach Südfrankreich gewandert iſt, oder ob er ſie erſt da fand, wohin er ſich zuerſt wandte. Bruno ging aber ſchon im Verein mit Gleichgeſinnten nach Saiſſe Fontaine im Bisthum Langres, um da in der Heimath franzöſiſcher Anachoreſe als Einſiedler zu leben. Hier ſoll er zu den Verehrern und Nachfolgern Roberts, des ſpäteren Stifters des Ciſterzienſerordens, gehört und von ihm auch den Rath empfangen haben, ſich unter die Leitung des Biſchofs Hugo von Grenoble zu begeben. Das iſt aber ſchwer mit der Zeitrechnung des Lebens Roberts zu vereinigen und darf bezweifelt werden, weil es von der Eiferſucht, die zwiſchen Ciſterzienſern und Karthäuſern geherrſcht hat, niemals ausgebeutet worden iſt. Wahrſcheinlich ſind die ſchon angeführten Kasmuſiker an den Delphinate die Urheber des Ent-

Digitized by Google

ſchluſſes Bruno's und ſechs ſeiner Gefährten geweſen, aus den regelloſen Schaaren der burgundiſchen Einſiedler auszuſcheiden und eine größere Vollkommenheit nach italieniſchem Muſter in dem wilden Gebirge an der Grenze Italiens anzuſtreben. Im Jahre 1086 kamen die Weltſcheuen bei dem Biſchofe Hugo an. Dieſer empfing ſie freudig und wies ihnen (wie es ſcheint nicht ohne Einfluß des Abtes von Chaiſe Dieu) den wilden Ort la Chartreuse in der Gegend von Grenoble als die Zufluchtsſtätte an, wo ſie Gott dienen konnten, ohne den Menſchen zur Laſt zu ſeyn und mit ihnen umgehen zu dürfen. Die ſpätere Zeit erzählte folgende draſtiſche Bekehrungsgeſchichte. Im Jahre 1082 ſtarb zu Paris Raymund, ein hochgeſchätzter Doctor der Theologie und Kanoniker von Notre Dame. Als ihm in der Kirche das Todtenamt gehalten wurde und als man in demſelben bei der 4. Lektion: quantas habes iniquitates et peccata, angekommen war, erhob ſich der Todte und rief: justo Dei judicio *accusatus* sum. Man brach vor Entſetzen das Amt ab. Als man es am folgenden halten wollte, richtete ſich bei derſelben Stelle der Todte höher auf und rief lauter: justo Dei judicio *judicatus* sum. Abermals unterbrochen wurde der Gottesdienſt auf den dritten Tag verſchoben. Da ſtand aber bei den nämlichen Worten der Todte im Sarge ganz auf und ſchrie furchtbar: justo Dei judicio *condemnatus* sum. Bruno, der den Mann geehrt und geliebt hatte, gerieth in großes Schrecken, da er Augen- und Ohrenzeuge dieſer Begebenheit ſeyn mußte, und konnte ſeiner Gewiſſensangſt nicht Herr werden, bis er ſich mit ſechs anderen, ebenſo ergriffenen Zeugen zum Verlaſſen der Welt entſchloß. Dieſe Geſchichte war in das römiſche Brevier gekommen, wurde aber im Jahre 1631 von Urban VIII. wieder daraus entfernt. Die Vertheidigung ihrer Entfernung unternahm Launoy, der ſich deßhalb die Angriffe einiger Jeſuiten gefallen laſſen mußte. Ohne Werth war, was der Karthäuſergeneral Maſſon für die Erzählung vorbrachte. Sie iſt erſt mehrere Jahrhunderte nach der Stiftung des Ordens aufgetaucht, iſt nicht ohne Varianten, enthält liturgiſche Anachronismen, trifft nicht mit dem ſicher geſtellten Stiftungsjahre zuſammen und entſpricht der Allmäligkeit der Entwickelung Bruno's und der Sammlung ſeiner Gefährten nicht. Da nun die Wunderhaftigkeit der Geſchichte eine ganz andere Beglaubigung erfordert, als ſie aufweiſen kann, und da das Intereſſe des Ordens, der an Wundern arm iſt, leicht zur Erfindung oder doch zur Ausſchmückung des Wunders ſeiner Geburt verleiten konnte, ſo dürfen wir behaupten, daß wir es hier mit einer Sage zu thun haben. Aber es iſt eine gute Sage, weil ſie das Weſen der Sache trifft und ſie im Geſchmacke der Zeit und mit kurzen kräftigen Zügen verſinnbildet. Gerade der Theolog, auch der gelehrteſte und beſte, iſt in Gefahr, ſeiner Seelen Seligkeit zu verſäumen. Dieſe Einſicht trieb den Bruno und ſeine Genoſſen aus dem Hörſaale in die Einöde der Chartreuſe. Sie bauten ſich einige Zellen, in denen ſie anfänglich paarweiſe wohnten, und ein Bethaus. Sie kleideten ſich weiß, verpflichteten ſich zu ſtetigem Stillſchweigen, zu dem Abhalten der mönchiſchen Betſtunden, zu den ſtrengſten Entſagungen und Abtödtungen und zum Abſchreiben andächtiger Bücher. Bruno wurde Prior und hatte die kleine Heiligenkolonie ſechs Jahre regiert, als er von Papſt Urban II., der einſt Bruno's Schüler geweſen war, an den päbſtlichen Hof gerufen wurde. Mit Schmerzen leiſtete er dem Befehle des Kirchenoberhauptes Gehorſam, aber die Gefährten mochten nicht von ihm ſcheiden und begleiteten ihn ſämmtlich nach Rom. Dort befanden ſich die Einſiedler nicht wohl und begehrten bald, in ihre Alpenwildniß entlaſſen zu werden. Bruno ſelbſt erhielt die Erlaubniß zur Rückkehr nicht, durfte aber ſeine ſechs Genoſſen, von denen er den Landwin zum Prior machte, nach der Chartreuſe heimſenden. Bruno hat ſicher keinen Einfluß auf Urban's Regierung der Kirche geübt. Man brauchte auch viel thatkräftigere und ſtreitfertigere Geiſter als Bruno. Er ſollte Erzbiſchof von Rheggio werden, aber er that wohl daran, daß er die kirchlichen Ehren ausſchlug und ſich der Theilnahme an den wilden kirchlichen Kämpfen entzog. Auffallen muß es, daß er es ſelbſt vermied, Urban II. nach Frankreich in ſeine Heimath zu begleiten. Als der erſte Kreuzzug das chriſtliche Abendland in fieberhafte Bewegung ver-

Digitized by Google

ſetzte, zog ſich Bruno in die wüſte Gegend la Torre bei Squillace in Calabrien zurück und verſammelte einige Einſiedler um ſich. Hier erhielt er von einem Grafen Roger unter Anderem auch eine Kirche St. Stephan zum Geſchenke. In dieſer Kirche begrub man ihn, als er am 6. Oktober des Jahres 1101 geſtorben war. Dieſe calabriſche Stiftung ging bald an die Ciſterzienſer verloren und im Jahre 1137 zählte man überhaupt erſt vier Karthauſen oder Niederlaſſungen der Schüler Bruno's, welche Karthauſen ſich auf Frankreich beſchränkten. Im Jahre 1151 gab es vierzehn und im Jahre 1170 wurden die Karthäuſer des beſonderen päbſtlichen Schutzes werth gefunden und von Alexander förmlich als ein ſelbſtändiger Mönchsorden beſtätigt. Der Orden erfreuete ſich 1218 der Gunſt des Papſtes Honorius III. und breitete ſich ſo aus, daß im Jahre 1258 die Zahl der Karthauſen ſchon bis 56 geſtiegen war. Im Jahre 1378 trat eine Spaltung im Orden ein, welche dem päbſtlichen Schisma entſprach und bis zum Concile von Piſa dauerte. Den Pabſt Martin V. erkannten alle Karthäuſer an. Die beiden Ordensgenerale dankten ab und wichen dem Prior der Karthauſe von Paris, Johann von Greiffenberg, der an ihrer Stelle als einziger General erwählt wurde. Martin V. gab dem Orden 1420 Zehntfreiheit für alle ſeine Grundſtücke. Julius II. verordnete 1508 durch eine Bulle, daß der Prior der Chartreuſe, oder der großen Karthauſe, immer General des Ordens ſeyn und daß ſich das Generalcapitel alljährlich, von allen Karthauſen beſchickt, am Stammſitze verſammeln ſollte. 1513 wurde den Karthäuſern der Begräbnißort ihres Stifters, das Kloſter St. Stephan in Calabrien, zurückgegeben und im Jahre 1514 wurde Bruno heilig geſprochen. Am Anfange des vorigen Jahrhunderts zählte man 170 Karthauſen, wovon 75 dem Stiftungslande Frankreich angehörten. Die franzöſiſche Revolution traf den Orden hart, aber er überdauerte die Sturmperiode wie die uralten Cypreſſen im Hofe der Karthauſe zu Rom, und ſeit 1819 iſt auch die große Karthauſe wieder bewohnt. Der Geiſt des Ordens iſt aus den Regeln deſſelben zu erkennen. Bis zum Jahre 1130 gab es keine ſchriftlichen Statuten. Da ſetzte der 5. Prior der Chartreuſe, Namens Guigo, die Consuetudines Cartusiae ſchriftlich auf. Dom Bernhard de la Tour ſammelte 1258 die Beſchlüſſe der ſeit 1141 abgehaltenen Generalcapitel. Dieſe Sammlung wurde vom Generalcapitel des Jahres 1259 beſtätigt und wird mit dem Titel Statuta antiqua bezeichnet. Eine weitere Sammlung, Statuta nova, kam im Jahre 1367 hinzu. Man hat auch eine Tertia compilatio statutorum vom Jahre 1509, endlich aber eine Nova collectio statutorum ordinis Cartusiensis vom Jahre 1581. Das Hauptziel, was in allen ihren Verordnungen erſtrebt wird, iſt Abſchließung, nämlich Abſchließung des einzelnen Subjekts von aller Verführung, Sorge, Arbeit, Freude und Bewegung der Welt, von allem Verkehre mit der Welt und wo möglich ſogar von allem Verkehre mit den Ordens- und Hausgenoſſen, ferner Abſchließung der Profeſſen von den Laienbrüdern, welche letztern in keinem Orden eine ſo untergeordnete Stelle einnehmen und doch eine ſo große Zahl und Wichtigkeit haben, als bei den Karthäuſern, bei denen 3 Klaſſen (Conversi, Donati und Redditi) vorkommen, drittens Abſchließung der einzelnen Karthauſe von der ganzen ſie umgebenden Gegend und Menſchheit (es gibt innerhalb des Kloſtergebiets Schranken, welche von den Mönchen auch bei ihren wöchentlichen Spaziergängen nicht überſchritten werden dürfen), endlich Abſchließung des ganzen Ordens von allen übrigen Orden (beſonders die glücklicheren Nebenbuhler, die Ciſterzienſer, mochte man nicht leiden) und von allem möglichen Einfluſſe auf Kirche und Welt, auf Alles außer ihm. Die Karthäuſer ſind vornehme Heilige, welche es für gut finden, das pennſylvaniſche Syſtem der Einzelhaft, des Schweigens und der Arbeitsloſigkeit ſoweit auf ſich anzuwenden, als es ſich ohne allzu große Beſchwerden aushalten läßt. Sie bringen es bei ihrem ſtrengen Faſten und oft wiederholten Aderlaſſen zu einem hohen Alter. Ebenſo hat ſich durch conſequente Befolgung jenes Grundſatzes der Abſchließung der ganze Orden in einer Stabilität zu erhalten gewußt, welche kein anderer aufweiſen kann. Er iſt ein Petrefakt des kräftigen mittelalterlichen Irrthums, ſich durch ein Leben außer der Welt den Himmel verdienen zu müſſen. — Es wird auch von Karthäuſerinnen berichtet.

Digitized by Google

Es soll dergleichen schon im 12. Jahrhunderte gegeben haben, aber im vorigen Jahrhunderte kannte man nur noch 5 Karthausen für Nonnen, welche aus dem 13. und 14. Jahrhunderte herrührten. Ihnen wurden Karthäuser vorgesetzt, welche als Vikare selbst über den Priorinnen standen und in besonderen Gebäuden mit einigen anderen Professen und Laienbrüdern wohnten. Die Nonnen, welche seit dem Concil von Trient erst im 16. Jahre Profeß thun und nicht mehr mit Karthäusern zusammenkommen dürfen, haben die Erlaubniß, mit einander zu speisen und häufiger einander zu besuchen und zu sprechen, als es den absolut abgesperten Karthäusern verstattet ist. — Vgl. Helyot (Geschichte der Kloster- und Ritterorden VII. 424—469.) und die pragmatische Geschichte der Mönchsorden (IV, 1—86.). Ueber Bruno's Leben s. Histoire littéraire de France. T. IX. p. 233 sq. Schröckhs, christliche Kirchengesch. B. 27. S. 309 ff. **Albrecht Vogel.**

Katafalk. Das Wort kommt von dem italienischen balco, Gerüst, her. Es ist das Todtengerüste — tumba, auch castrum doloris genannt, welches die beigesetzte Leiche vorstellt und mit den Verzierungen des Sarges umgeben ist. Diese Sitte kam in der katholischen Kirche auf, seitdem die Leichen nicht mehr selber in die Kirche gebracht wurden, wo nach dem römischen Ritus vor der Beerdigung die Vigil, das Requiem und Libera stattfand. Der Katafalk sollte dazu dienen, daß diese alte Disciplin nicht in Vergessenheit gerathe und zugleich das Todtenofficium »mit größerer Andacht« weil vor einem sichtbaren Denkmal des Gestorbenen gefeiert würde. Die Bahre ist mit Lichtern umgeben als Zeichen des ewigen Lichtes, das dem Verstorbenen gewünscht wird. Der Priester besprengt sie mit Weihwasser als dem Zeichen des reinigenden Blutes Christi und des Wassers des ewigen Lebens. Der Weihrauch kommt hinzu als Ehrenbezeugung für den Leichnam, der eine Wohnung des heil. Geistes war, und als Sinnbild der Bitten für die abgeschiedene Seele, welche als ein süßer Geruch vor dem Herrn aufsteigen mögen zum Himmel. Gewöhnlich wird auch das Libera gesungen vor der, sonst auch mit schwarzen Tüchern ausgeschlagenen und bei vornehmen Leichen besonders ausgezierten Bahre. (Vgl. Aschbach, Kirchenlexikon u. d. Art.) **H. Merz.**

Katakomben. Das Wort catacumbae kommt am frühesten bei Gregor I. (Ep. lib. III., ep. 30.) vor und wird da ausschließlich für die Grabgewölbe unter der alten Basilika St. Sebastiano in Rom, weiterhin auch für alle unterirdische größere Begräbnißstätten gebraucht. Es ist so viel als *κατατύμβιον*, wird daher richtiger catatumba geschrieben, wie z. B. Johannes Diaconus die neapolitanischen Gruften nennt. Catacumba wurde beliebt, vielleicht im Anschluß an das römische Wort decumbere, succumbere, so daß das griechische und römische Idiom in diesem neuen Worte zusammenfloß. Vor dem Ende des 5. Jahrhunderts wurden für die unterirdischen Begräbnißstätten die Wörter arenariae und cryptae gebraucht (s. Krypten). Arenariae waren ursprünglich die Sandgruben, aus denen Sand, Tuff, Puzzolanerde (ein fester grobkörniger Sand in der ganzen Umgegend von Rom zehn bis zwölf Fuß unter der obern Erdschichte) ausgegraben wurde und in welche man, wenn sie ausgebraucht waren, in Rom die Leichen der ärmsten Volksklasse, der Sklaven und Verbrecher warf. Diese Gruben wurden zuerst in der Gegend des esquilinischen Thores angefangen. Wie noch jetzt, mögen zahllose Gutsbesitzer vor den Thoren Roms solche Gruben angelegt haben. Vom Leichnam des Paulus wird berichtet, daß eine Gutsbesitzerin Lucina ihn habe in den ihr zugehörigen Gruben beisetzen lassen. So konnten wohl auch andere Märtyrer sehr frühe in diese oft schwer zugänglichen Höhlungen niedergelegt und vor den Heiden gesichert werden. In der Nähe eines Märtyrers und in der Gemeinschaft der im Herrn entschlafenen Heiligen das Schlafkämmerlein zu haben, war ein wohlbegründeter Wunsch der alten Christen, die freilich bald auch abergläubischer Weise von den Gebeinen der Heiligen einen Schutz für ihren eigenen Leib erhofften. Da sich nun in dem weichen, aber doch durch den Zutritt der Luft sehr festwerdenden Tuff und Puzzolan auf die leichteste Weise Erweiterungen machen ließen, so konnte die Gemeinde hieher auf's Beste ihre gemeinsame Schlaf-

Digitized by Google

stätte — κοιμητηριον — verlegen. In Zeiten der Verfolgung dienten dann diese Räume auch zu kurzem Versteck. An den Todes- d. h. „Geburts"-Tagen der Märtyrer aber versammelte sich die ganze Gemeinde in den zu diesem Zweck mit gottesdienstlichen Einrichtungen versehenen unterirdischen Räumen. Pabst Calixtus, der in den friedlichen Zeiten unter Alexander Severus (222—235) lebte, hat eine dieser Erdgruben zu diesem Zweck vergrößert und verziert. Es ist das coemeterium Calixti unter der Basilika St. Sebastiano, welche eben zuerst den Namen Katakombe erhielt. Pabst Sixtus II. fand zur Zeit Cyprians auf Befehl des Kaisers Valerian den Tod in den Katakomben. Kaiser Maximinus Daca verbot (311) den Christen von Antiochia den Besuch der unterirdischen Grabstätten. Die Grabschriften in den ältesten Katakomben steigen bis in das 2. Jahrhundert auf und so ist sicher, daß die Christen lange vor Constantin die Katakomben zu Gräbern, Kapellen und Zufluchtstätten benützten. Aber erst seit Constantin erhielt der gottesdienstliche Gebrauch derselben seine stärkste Ausdehnung mit der immer mehr steigenden Märtyrerverehrung. Während man früher die Gruben planlos in Stollen und Gängen nach dem augenblicklichen Bedürfnisse unter der Erde forttrieb, wurde jetzt in regelmäßigern Anlagen fortgebaut. Und weil die Menge des Volkes an den Märtyrerfesten und sonstigen Gottesdiensten nicht mehr Raum genug auch in den erweiterten Gruben und Gängen fand, erbaute man über den Stätten, wo die heiligen Reste unter der Erde ruhten, größere Kirchen, aus denen man in die Grüfte hinabstieg. Hier unten wurde denn insbesondere das heilige Abendmahl in der Nähe des Märtyrergrabes gefeiert, während die obern Räume der Kirche zum gemeinschaftlichen Gebete und zum Anhören der Predigt dienten. In Zeiten der Bedrängniß wählten auch einzelne römische Bischöfe ihren Wohnsitz in diesen heiligen Stätten, wo denn auch andere kirchliche Feierlichkeiten, Taufen, Bischofsweihen u. s. w. stattfanden. Bischof Liberius († 366) wohnte während seines Zwistes mit dem arianischen Kaiser Constantius im Cömeterium der heil. Agnes vor Rom, Bonifacius I. († 422) im Cömeterium der hl. Felicitas, unter der Via Salaria, über dem er ein neues Bethaus errichten ließ. Johannes III. († 573) wohnte im Cömeterium der hl. Tiburtius und Valerianus. Er ließ nicht nur das Verfallene wiederherstellen, sondern wies auch aus den Einnahmen des Lateran die Mittel an zur Feier des Abendmahls in den Cömeterien und zur Erleuchtung ihrer dunkeln Gänge an allen Sonntagen. Daß diese Beleuchtung vorher wenigstens nicht Regel war, geht aus der Erzählung des Hieronymus hervor, welche andrerseits beurkundet, daß nicht bloß an den Festtagen der dort ruhenden und verehrten Märtyrer, sondern auch sonst die Katakomben der Andacht, der Verwandtenliebe und der Neugier von Alt und Jung geöffnet waren. Im Comment. in Ezech. 40, 5. 6. gibt er ein anschauliches Bild dieser finstern unterirdischen Gänge, die er als Schulknabe in Rom an den Sonntagen mit seinen Mitschülern zu besuchen pflegte. „Nur spärlich mildert ein von obenher nicht durch Fenster, sondern Löcher herabfallendes Licht das Grauen der Finsterniß, nur langsam schreitet man vorwärts und von dichter Nacht umgeben tritt uns das Wort des Virgil vor die Seele: horror ubique animos, simul ipsa silentia terrent. Auch Prudentius besingt mehrmals diese weitausgedehnten Grabstätten und die da drunten mit Gesängen, Gebeten und Abendmahl begangenen Festlichkeiten. (Peristeph. Hymn. XI. Passio Hippolyti.) Die Aufsicht und die Führung in den finstern Gängen geschah wohl durch die untergeordneten Geistlichen, welche seit der Zeit Constantins unter dem Namen fossores die neuen Gänge anschlugen, die Gräber in denselben anlegten, anwiesen oder verkauften und zur Erhaltung der innern Verbindungswege sorgten.

Der kirchliche Gebrauch der Katakomben erhielt sich im Allgemeinen bis in's 7. und 8. Jahrhundert. In Rom wurden die Bischöfe bis in die Mitte des 5. Jahrhunderts nur in den unterirdischen Grabkapellen beigesetzt. Leo der Große war der Erste, der (462) nicht mehr in einer Katakombe, sondern im Vestibulum der Sakristei der Peterskirche begraben wurde. Die Gemeinen blieben aber noch länger bei der alten Sitte, nachdem Bischöfe und vornehmere Personen bereits in den Vorhöfen der Stadtkirchen

Digitized by Google

und weiterhin in den unterirdischen Gewölben derselben begraben wurden. Aus den römischen Katakomben sind Inschriften noch aus der 2. Hälfte des 6. Jahrhunderts vorhanden. In den Neapolitanischen und Sicilianischen Stein-Katakomben, welche zum Theil vorher den Heiden zum Begräbniß gedient hatten, wurde bis in das 9. und 10. Jahrhundert begraben. Sobald man anfieng, die Märtyrergebeine selbst nach und nach zu bequemerer Verehrung in die Stadtkirchen zu versetzen, so erkaltete der Eifer für jene unteren Oerter; die Versuche einzelner Bischöfe, die Aufmerksamkeit der Gemeinden wieder dorthin zurückzulenken, mißlangen und ihr volksthümlich-familiärer und kirchlicher Gebrauch hörte endlich ganz auf. Während vorher der Einsturz gefährlicher Stellen durch Mauern und Gewölbe verhütet wurde, brachen nun die nicht mehr unterhaltenen Gänge vielfach ein. Erst als in der Gegenreformationszeit die den Protestanten wieder abgenommenen Kirchen mit neuen Reliquien versorgt werden sollten, suchte und untersuchte man wieder die Katakomben. Der heilige Borromäus begann sogar in denselben den Gottesdienst wieder und betete ganze Nächte hindurch in diesen alten Triumphstätten der Kirche. Der heilige Filippo Neri war ein paar Jahre hindurch jede Nacht in den Katakomben unter S. Sebastiano. Wasser aus Katakombenquellen, ja der bloße Trunk aus dort gefundenen Gefässen mußte Wunder an Fieberkranken und Besessenen thun. Unter Pabst Sixtus V. geschah am meisten für diese alten Grabstätten. Ein Beamter des Malteserordens, Bosio, setzte seinen Reichthum und seine ganze Kraft, öfter fast sein Leben daran, sie wissenschaftlich zu erforschen und zu beschreiben. Gefässe aus Glas und Thon, Lampen, geschnittene Steine, Marmorsärge wurden in Masse aufgefunden und meist verschleudert. Was übrig blieb, kam erst in der Mitte des vorigen Jahrh. durch Benedikt XIV. als »christliches Museum« in den Vatikan. Die freilich sehr ungenaue Abbildung und die Beschreibnng des von Bosio Gefundenen erschien nach dessen Tode 1632 in seinem italienischen Werke Roma subterranea. Aringhi gab es in lateinischer Bearbeitung und vermehrt 1651 heraus. Eine kleine Taschenausgabe dieser Roma subterranea novissima erschien zu Arnheim 1671 mit zahlreichen, aber künstlerisch fast völlig ungenießbaren Abbildungen. Der Cardinal Bottari veröffentlichte 1737—53 Sculture e pitture sacre estratte dei cemeteri di Roma in drei Foliobänden. D'Agincourt hat in seinem großen Werke wenigstens einige Originaldurchzeichnungen von Malereien aus den Katakomben mitgetheilt. Der trefflichen Schrift von Bellermann über die ältesten christlichen Begräbnißstätten (Hamburg 1839) verdanken wir anschauliche Zeichnungen und genauere Abbildungen aus den Katakomben von Neapel. Der Pater Marchi gab I monumenti delle antiche arti cristiane, nella Metropoli del Cristianismo, Turin 1841, heraus. Erst das neueste französische Hauptwerk aber von L. Perret, Catacombes de Rome, bietet eine ebenso genaue als prachtvolle Darstellung der Ueberreste aus dieser unteren Welt des altchristlichen Roms. — Damit sie nicht ein Schlupfwinkel des Verbrechens oder eine Gefahr für die Neugierde seyen, wurden die Katakomben schon seit Sixtus V. von der päbstlichen Regierung durch Vermauerungen und scharfe Verbote außer an einigen gefahrlosen Anfängen der Grüfte dem Publikum unzugänglich gemacht. Die Farbenreste der neapolitanischen Felsenkatakomben aber gehen durch den Fackeldampf der Besucher rasch dem Untergang entgegen. Es wurden übrigens und werden in neuester Zeit noch immer in allen Gegenden Italiens alte christliche Katakomben entdeckt; so bei Chiusi, Aquila, Castellamare, Nola, Canosa, welche alle freilich von den Katakomben der heiligen Stadt in jeder Beziehung überstrahlt werden.

Werfen wir nun einen Blick in die Anlage, Einrichtung und Ausstattung der Katakomben. Sie bestehen aus einer größeren oder geringern Menge unregelmäßig bald neben, bald (wie in Neapel) übereinander hinlaufender, bald sich durchkreuzender Stollen. Wo der Boden weich, trocken und bröckelnd ist, wie zu Rom, wurden sie nur schmal und niedrig, so daß sie oft kaum Mannshöhe und Raum für zwei Personen in der Breite haben. Ein festerer Tuffstein gestattete selbst große, geräumige Hallen, wie in den Katakomben von Neapel und Syrakus. Im Mittelpunkte mehrerer zusammen-

Digitized by Google

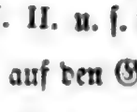
treffender Gänge oder am Ende eines Ganges sind Kapellen angelegt. Diese schließen oben mit einem in die Puzzolane eingehauenen Gewölbe. Ist die Kapelle rund, so spitzt es sich trichterförmig nach oben zu und mündet nicht selten oben in die freie Luft aus, dient also zugleich dazu, das Tageslicht hereindämmern zu lassen. Ist die Kapelle viereckig, so bildet die Puzzolandecke ein Tonnen- oder auch hin und wieder ein einfaches Kreuzgewölbe auf ebenso einfach aus dem festen Sande ausgehauenen Eckpfeilern. Die Kapellen haben oft die regelmäßige Gestalt eines Kirchenschiffes, in einigen befindet sich noch der alte Altar, unter dem der Märtyrer begraben war, und hinter dem Altare der alte, roh aus dem Tuff gehauene Bischofsstuhl. Die Hauptgänge selbst haben in der Entfernung von mehreren hundert Schritten Luftlöcher, durch diese schräg in die Höhe laufenden Kanäle fällt dann hie und da auch spärliches Tageslicht herein. Im Uebrigen mußten sie durch Fackeln oder Lampen erhellt werden, welche letztere theils von den Kapellengewölben an Ketten herabhängend, theils an den Grabwänden in kleinen Nischen stehend, zahlreich sich vorfanden.

Die Grabstellen selbst sind nur ganz selten (wie etwa der Raumersparniß wegen in besonders heiligen Katakomben, z. B. in der Gruft des Calixtus) in den Fußboden eingegraben und mit einer Platte von Marmor oder Backstein geschlossen. In der Regel sind sie in die senkrechten Wände zu beiden Seiten der Gänge als wagrechte, 3 bis 6 Fuß lange Nischen unregelmäßig neben- und übereinander »repositorienartig« eingehauen. Es liegen ihrer oft 5 bis 6, in dem obern Stockwerk der Calixtusgruft sogar 8 bis 10 übereinander. Selten sind sie so breit, daß zwei oder mehr Leichname nebeneinander in demselben Grabe liegen konnten. Doch gibt es eine Anzahl Loci bisomi, trisomi für Familienglieder, Amtsgenossen oder Freunde, die auch im Tode bei einander bleiben wollten. Bisweilen enthalten diese Grabnischen auch drei und mehr Grabstellen hintereinander, welche dann durch dünne Seitenwände von einander getrennt sind. In der großen Katakombe von Syrakus liegen unter einer tiefer gewölbten Nische oft 10 bis 20 hintereinander. Daneben gibt es noch besondere Gräberkammern für eine ganze Familie. Sie bilden kleine, meist viereckige Räume von 6—8 Fuß im Gevierte, worin einzelne freistehende Steinsärge oder aus dem Tuff herausgehauene Sarkophage, oder auch Wandnischen, wie in den großen Gängen, die Leichname einschlossen. In diese Nischen wurde der einbalsamirte und in's Leintuch gewickelte Todte, seine Arme über der Brust gekreuzt, von der Seite so hineingeschoben, daß wo möglich der Kopf gegen Morgen schaute. Nach heidnischer Sitte wurde ihm mancherlei Schmuck oder was im Leben ihm werth war, mitgegeben: Ringe mit schönen geschnittenen Steinen, mit den Symbolen der Taube, des Schiffes, des Ankers, dem Monogramm Christi; werthvolle Bildwerke, welche zu Verzierungen von Waffen, Kleidern und Schmuck gedient hatten. Die Kinder erhielten allerlei Spielzeug, Gliederpuppen von Elfenbein, Sparbüchsen von Thon, Glöckchen, kleine Spiegel, Fläschchen. Metallenes Handwerksgeräth aller Art, womit der Verstorbene im Leben gearbeitet, wurde in den Gräbern gefunden; seltener Münzen. Größere Medaillons wurden zu den Inschriften der Grabdeckel in den Kalk eingemauert zur Verzierung oder nähern Bezeichnung des Grabes. Lampen aus Thon, terra cotta, selten von Metall und ganz selten von Glas, meist mit dem Bilde des guten Hirten, der Taube, des Fisches, des Schiffes, des siebenarmigen Leuchters, dem Monogramm Christi standen überall in der Nähe der Gräber in ganz kleinen Nischen neben oder auf Untersätzen vor den Grabdeckeln; oder wurde sie mit Kettchen an die Decke der Gänge und Kammern gehängt. — Die Oeffnung der Nische wurde mit einer 2 bis 3 Zoll dicken Platte von Marmor oder gebrannter Erde oder mit nur mehreren großen Ziegeln und durch Mörtel luftdicht verschlossen. Bei Oeffnung dieser Gräber erscheint das Gerippe noch jetzt häufig ganz schön erhalten und fällt erst bei der Berührung in Staub zusammen. Manche sind von blendend weißen Stalaktiten »wie von einer schimmernden Glorie« überzogen. Der durchaus trockene, an der Luft erhärtete Tuff hat alle Ver-

Digitized by Google

wesungsstoffe in sich aufgesogen, in keinem Grabe bemerkt man auch beim frischen Einbruch das Mindeste von böser Luft.

Auf der Außenseite jener Platten und Ziegeln, welche die Nischen verschloßen, wurde entweder unmittelbar, meist mit Uncialbuchstaben, die Grabschrift eingegraben oder wurde sie auf eine noch darüber gelegte Kalkbekleidung mit rother oder schwarzer Farbe aufgetragen*). Schlicht und anspruchlos geben sie meist nur den Namen des Verstorbenen und seiner nächsten Hinterbliebenen; ein einziges Wort oder Sinnbild deutet die tiefere und christliche Beziehung an: Manchmal ist das Alter — bis auf Tag und Stunde berechnet angegeben. Manchmal spricht die zärtliche Liebe und Dankbarkeit ein rühmendes Wort über den Todten aus. Der christliche Sinn des Glaubens und Hoffens drückt sich aus in dem allermeist gebrauchten einfachen Worte: In Pace oder Depositus, Depositio (Ablegung der sterblichen Hülle) oder De Seculo (die gegenwärtige Weltzeit im Gegensatz zum ewigen Reiche Gottes). Oder es heißt kurz: Turdus schläft. — Ruht wohl. — Ist eingegangen in den Schlaf des Friedens. — Ihm ist sehr wohl. — Lebe in Gott. — Sey aufgenommen in Christo. — Gott erquicke deinen Geist. — Sey nicht traurig, mein Kind, nicht ewig ist der Tod. — Niemand öffne sein Grab. — Oft steht der Stand und das Amt des Verstorbenen dabei und seine Werkzeuge — Hammer, Zangen, Spieße sind abgebildet. Auf manchen wird erwähnt, daß der Verstorbene schon bei Lebzeiten von diesem oder jenem Fossor das Grab erkauft habe. Manchmal ist die heidnische Sigle D. M. oder D. M. S. (Diis Manibus Sacrum) auch noch für Christengräber gebraucht, wie auch nach römischen Consulaten das Jahr angegeben wird. Nur die heidnischen Wochentage Dies Jovis, Veneris u. s. w. sind stets weggelassen und mit feria I. II. u. s. w. ersetzt. Fast allgemein steht das constantinische Monogramm Christi



auf den Grabsteinen. Oft wurden ältere Steinplatten von heidnischen Gräbern für die christlichen benützt, dann aber immer die heidnischen Grabschriften nach innen gekehrt und eine neue christliche außen angebracht. Neben diesen Inschriften steht gerne als symbolisches Zeichen das Kreuz, die Taube mit dem Oelzweige, ein Weingefäß, ein Palmzweig — der den römischen Reliquiensuchern und -Verehrern als Zeichen galt, daß die unzähligen damit versehenen Gräber lauter Märtyrer bergen!

Meist außerhalb der Gräber, neben den Grabdeckeln befestigt, fand man Krüge, Flaschen, Becher, Schaalen — mit und ohne Bilder und Inschriften — in großer Anzahl. Man hielt sie für Thränengefäße oder wegen des rothen Niederschlags auf ihrem Boden für Märtyrerblutbehälter. Sie standen aber ohne Zweifel mit der Abendmahlsfeier in Verbindung, die an den Gräbern — namentlich der Märtyrer — gehalten wurde, und bei welcher den Todten von dem Weine mitgetheilt wurde, während das Brod einmal für allemal mit in das Grab mitgegeben seyn mochte. Häufiger kommen diese Gläser neben den Gräbern von Frauen vor. Aber auch bei Kindergräbern kommen sie vor nach der schon im 3. Jahrhundert vorhandenen Sitte, die Kinder gleich nach der Taufe am Genuß des Kelches Theil nehmen zu lassen, wenn sie auch das Brod noch nicht essen konnten.

Nachdem seit den Antoninen auch die Römer vom Verbrennen der Leichen wieder zur Beerdigung zurückgekehrt waren und die Kunst der Zeit dem Luxus der Reichen auch noch im Tode mit kostbaren Sarkophagen gedient hatte, bedienten sich von der Zeit Constantins an auch die reichen Christen der marmornen Särge. Die eine größere Seitenwand, oft auch die zwei Schmalseiten wurden in halberhabener Arbeit geschmückt. Die Inschrift läuft aber am Rande der Hauptseite fort oder ist in der Mitte derselben auf einem Schilde. Ueber hundert solcher Särge sind noch erhalten. Zwei der ältesten sind die Porphyrsärge der Kaiserinnen Helena und Constantia, jener mit Löwen am

*) S. den anziehenden und lehrreichen Aufsatz über die Grabinschriften der alten Christen von Dr. Piper im evangel. Kalender 1855, S. 28 ff.

Digitized by Google

Deckel und einer Reiterschlacht am Untertheil, dieser mit weinlesenden und kelternden Genien, darunter Pfauen und Schafen von roher Arbeit. Die schönsten Marmorsärge wurden in den Grüften unter dem Vatikan gefunden. Berühmt sind die Sarkophage des Junius Bassus († 359) und des Probus Anicius vom Ende des 4. Jahrhunderts *). Ueber den künstlerischen Werth und die kunstgeschichtliche Bedeutung der christlichen Sarkophag-Skulpturen überhaupt, welche vielfach fabrikmäßig gefertigt worden zu seyn scheinen, s. Schnaase, Gesch. der bildenden Künste im Mittelalter I. S. 75. Für die christliche Archäologie bedeutend sind sie besonders nach dem Inhalt ihrer Darstellungen. Es sind Bilder aus dem A. und N. T. in einer oder zwei übereinanderstehenden Reihen durch dazwischengestellte Säulen gesondert. Am häufigsten erscheint der Sündenfall, Abrahams Opfer, Moses am Felsen und auf Sinai, Elias gen Himmel fahrend, Hiob auf dem Aschenhaufen, Jonas, die drei Männer im Ofen, Daniel zwischen den Löwen; die Weisen aus Morgenland, Christus unter den Jüngern, bald sitzend, bald auf einem Berge stehend, von dem zwei oder vier Flüsse herabströmen; die Wunderthaten an dem Blinden, an dem Lahmen, zu Kana, die Brodvermehrung, der Einzug in Jerusalem, die Geißelung, Petrus und der Hahn, Pilatus — aber nicht die Kreuzigung und nicht die Auferstehung **).

Diese meist roh, oft aber auch sehr wohl ausgeführten Skulpturen an den Särgen scheinen als Muster gedient zu haben für die meist nur unvollkommen ihren Gegenstand andeutenden — vielfach aber auch recht schönen und reichen Gemälde, welche an den Gewölben und Wänden der Katakomben auf einem Gyps- oder Kalküberzug mit dauerhaften Wasserfarben angebracht wurden. Nur Weniges ist jetzt noch sichtbar, aber dieses Wenige so wie die zahlreichen Abbildungen in den Werken von Bosio, Aringhi, Boldetti, Bottari, Marchi und Perret lassen diese Wand- und Deckengemälde als bedeutsame Anfänge der christlichen Malerei und als reiche Fundgruben der christlichen Symbolik erscheinen. Ihrem Gehalte nach sind es theils eigentliche Sinnbilder, wie sie auch großentheils auf den Verschlüssen der Gräber und auf den Steinsärgen vorkommen. Außer den oben genannten erscheint am häufigsten das Lamm, der Weinstock, Widder und Bock, Hahn, Kelch, Leuchter, Hirsch, Oelbaum, Wagen, Anker, Kranz, Pfau, das Rauchfaß, Schiff, Seepferd, Pferd mit der Palme und Fußstapfen (die Pilgerschaft bedeutend). Zum andern Theil sind es allegorisch benützte Darstellungen biblischer Geschichten, namentlich des A. T. (Jonas, Simson, Daniel), wozu auch Vorstellungen aus der heidnischen Mythologie kommen, wie Orpheus (Christi Gewalt über die Natur), Theseus mit dem Minotaurus (als Gegenstück zu David und Goliath); der Jordan als Flußgott; der Panther und der Bock in seiner bachischen Beziehung auf den Tod. Der gute Hirte mit dem Schaf auf den Schultern oder unter seinen Schafen sitzend oder stehend, so wie das Kreuz bildet den Uebergang zu den rein historischen Bildern aus dem N. T. und der spätern Entwickelung der Kirche. Der Christuskopf als Porträt mit langem gescheiteltem Haare und kurzem gespaltenem Barte; Maria bei Elisabeth oder als Wöchnerin mit dem Kinde und die drei Weisen vor ihr; Christus im Tempel unter den Lehrern, oder unter seinen Jüngern, oder Wunder verrichtend; später auch seine Taufe und am spätesten Christus am Kreuze. Ferner Bilder der Apostel, Märtyrer und Heiligen; Darstellungen der christlichen Liebesmahle (mehrere Personen um einen halbrunden Speisetisch sitzend). Endlich Bilder der Verstorbenen in betender Stellung mit ausgebreiteten Armen oder in Ausübung ihres Berufes, und aus spätester Zeit Bischöfe in ihrer Amtskleidung (wie in Neapel, Bellermann Taf. XI.).

Theilweise nach ihren Ideen und Motiven, besonders aber nach ihrer Technik

---

*) Abbildung und Beschreibung des erstern namentlich auch in Kinkels Geschichte der bildenden Künste I. S. 196.

**) Ueber einen sehr interessanten altchristlichen Sarkophag in Rom hat ausführlichere Mittheilungen gegeben Dr. Piper im evangel. Kalender 1855, S. 58.

Digitized by Google

und Anordnung verrathen dieſe Katakomben-Gemälde ihren Urſprung aus der heidniſchen Malerei, wie wir ſie aus den ſchönen Reſten von Herkulanum, Pompeji und dem Grabmal der Naſonen bei Rom kennen. Lichte Farben, breiter Pinſel, edle Gewandung und Haltung, klare, einfache Formen, luſtiges Arabeskengeranke mit Blumen, Fruchtkörben, Delphinen, Genien, geflügelten Roſſen, ſelbſt Viktorien und Triumphwagen geben dieſen Grabgemälden einen durchaus heiteren Karakter. Die Anordnung der Gemälde iſt nach römiſchem Vorbilde die, daß einzelne Bilder in angemeſſenen Einfaſſungen durch Arabesken und Linien miteinander zu einem Ganzen verbunden ſind. An den Gewölbedecken iſt in der Regel ein Kreis, in deſſen Mitte ein Bild rund oder mehreckig eingefaßt, ringsum ſtehen dann 4 oder 8 kleinere Bilder in Halbkreiſe oder unregelmäßige Vierecke gefaßt. Die Zwiſchenräume ſind durch geometriſche Linien oder durch arabeskenartige Malereien ausgefüllt. In dem mittlern Kreiſe ſteht meiſtens der gute Hirte. Die Nebenfelder enthalten bibliſche Geſtalten und Scenen oder auch einzelne Männer und Frauen in langer Gewandung und betender Stellung; ja auch Gegenſtände aus der Natur, z. B. Männer in den Beſchäftigungen der vier Jahreszeiten, umgeben die Darſtellung des guten Hirten oder des Orpheus. Das Deckengemälde einer Kapelle der Calixtusgruft zu Rom zeigt im achteckigen Mittelfelde den Orpheus, wie er die Leyer ſpielend zwiſchen Thieren und Bäumen mit Vögeln ſitzt. Vier Nebenfelder zeigen, wie Moſes den Felſen ſchlägt, David die Schleuder ſchwingt, Daniel nackt zwiſchen zwei Löwen ſteht und Chriſtus den mumienartig umwickelten Lazarus mit einem Stabe weckt. Vier andere Nebenfelder dazwiſchen haben kleine Landſchaften mit Thierſtaffage. Unter den vielen Malereien in den einzelnen halbrunden Grabniſchen der Calixtusgruft iſt äußerſt ſchön ein reiches Rebengeranke, an dem zahlreiche Vögel picken und eilf nackte Knaben in den anmuthigſten Stellungen und Bewegungen Trauben leſen. Darunter ſitzt Chriſtus („der Weinſtock“) in dem innern Halbkreiſe der Niſche mit der Schriftrolle in der Hand, in der Synagoge zu Nazareth predigend. — In ſolcher ſinnigen und heitern Weiſe iſt die dunkle Grabesſtätte der alten Chriſten zu einer freundlichen Halle umgewandelt, das unterirdiſche Grauen durch die ſchönen Bilder aus der Natur und der heiligen Geſchichte, zumal des irdiſchen Lebens Chriſti und der Seinen zu überirdiſcher Freude und Hoffnung verklärt worden. Bei aller Richtung auf das Jenſeits und bei allem Bruche mit der im Argen liegenden Welt konnten jene Chriſten ſich keiner finſtern Naturbetrachtung und bittern Weltflucht hingeben: es war das Kindes- und Jugendalter der Kirche. Die altkirchliche Kunſt, wie ſie in den Katakomben bis zum 6. Jahrhundert blühte (die ſpätern Malereien, die bis in's 11. Jahrhundert bis zum Erlöſchen des Katakombencultus ſelber hinabreichen, werden in jeder Beziehung immer mehr Marterbilder), iſt recht „wie ein liebevoller Scheideblick“, der mit freundlicher Wehmuth „auf künftiges Wiederſehen vorbereitet.“ S. Schnaaſe a. a. O. S. 89. Kinkel S. 200 ff. Rumohr, italien. Forſchungen I. Kugler, Handbuch der Malerei I. Bellermann a. a. O. Münter, die Sinnbilder und Kunſtvorſtellungen der alten Chriſten. Röſtel in Platners und Bunſens Beſchreibung Roms I. S. 315 fff. In Form eines anmuthigen und lehrreichen kirchengeſchichtlichen Romans hat Cardinal Wiſemann die Katakomben dargeſtellt in: Fabiola oder die Kirche der Katakomben, überſ. v. Reuſch. 1855. Heinrich Merz.

Kataphrygier, ſ. Montaniſten.

Katecheſe; Katechetik; Katechumenen. — Die Sprache der Kirche hat, wie auch ſonſt davon Belege ſich häufig finden, einen urſprünglich noch unbeſtimmten Begriff, den des κατηχεῖν, antönen, dann ἀπὸ στόματος διδάσκειν, — einen Begriff, der nicht einmal im N. T. noch ſeine ausſchließlich religiöſe, chriſtliche Bedeutung behauptet, vgl. Ap.-G. 21, 21. 24. — in einer ihr durchaus eigenthümlichen Weiſe ausgeprägt, indem ſie unter Katecheſe eine ſpezifiſch kirchliche, kirchenamtliche Thätigkeit verſteht, und zwar eine ſolche, wodurch ſie ſich ſtets neue Mitglieder aneignet, durch welche ſie ſomit ſich ſelbſt erhält. Nun geſchieht zwar dieſe Aneignung liturgiſch durch die

Digitized by Google

Taufe; allein wie dieſe nicht magiſch auf den Menſchen wirkt, ſo wird ſie auch Keinem applicirt, der nicht ſelber ſie begehrt (die Zwangstaufen, wie ſie unter Karl d. Gr. an ganzen Maſſen vollzogen wurden, können hiegegen nicht angeführt werden; bei der Kindertaufe aber wird vermöge der organiſchen Einheit der chriſtlichen Familie die Willigkeit des Täuflings als eine zweifellos eintretende präſumirt, deren Erklärung auch in der Konfirmation wirklich nachfolgt). Jene Willigkeit muß alſo ausgeſprochen ſeyn. Allein ſie iſt in zwiefacher Weiſe zu betrachten — man könnte ſagen: analog der Unterſcheidung zwiſchen einer fides implicita und explicita. Zunächſt beſteht ſie nur im Allgemeinen in der Geneigtheit, Chriſt zu werden; es iſt ein innerer Zug vorhanden, der eben ſo gut durch einzelne Momente, die auf das Gemüth wirken (z. B. den Anblick der Standhaftigkeit eines Märtyrers), als durch Geſammteindrücke, die die chriſtliche Wahrheit, das chriſtliche Leben, die Kirche, der Gottesdienſt macht, pſychologiſch hervorgerufen ſeyn kann. Allein dieſe Willigkeit kann ſehr oberflächlich ſeyn; der Proſelyte hat vielleicht keine Ahnung, wenigſtens keine klare Erkenntniß von dem, was er als Chriſt auf ſich nimmt; und wenn auch der Ernſt bei ihm groß und anhaltend genug iſt, um vor der Umgeſtaltung des ganzen Denkens und Lebens, die die Bekehrung und die dieſelbe ſakramentlich fixirende Feier, die Taufe, von ihm fordert, alſo vor der Wiedergeburt ſeines ganzen inwendigen Menſchen nicht zurückzuſchrecken: ſo muß er doch eben ſo ſehr über dieſe Aufgabe, über ihren objektiven Inhalt, als über ſeine perſönliche Stellung zu ihr im Klaren ſeyn, ehe er Glied der Gemeinde, als des Leibes Chriſti, ſeyn und als ſolches anerkannt werden kann. Dies macht eine Mittelſtufe nöthig, die mit der Erklärung jener Geneigtheit beginnt und mit dem Bekenntniß endigt; das iſt der Katechumenat. Liegt hier eine Analogie mit den Myſterien der alten Welt vor, welche auch in den katechetiſchen Werken der Kirchenväter (vgl. die myſtagogiſchen Katecheſen Cyrill's von Jeruſalem) gefliſſentlich nicht umgangen wird: ſo iſt doch dieſer Gang der Sache in den Centralbegriffen des Chriſtenthums und der Kirche mit ſolcher Nothwendigkeit begründet, daß wir, ſtatt im chriſtlichen Katechumenat eine Nachahmung des Myſterienweſens zu erkennen, vielmehr in dieſem die Ahnung eines Prozeſſes ausgedrückt ſehen, der ſeine Wahrheit und Wirklichkeit erſt in jenem chriſtlichen Inſtitut gefunden, womit aber nicht ausgeſchloſſen iſt, daß man die Formen für letzteres um ſo mehr von jenem entlehnte (wie namentlich die ſtrenge Abſcheidung der verſchiedenen Klaſſen), je mehr man die chriſtlichen Cultushandlungen als Myſterien zu betrachten liebte. — Jene Mittelſtufe iſt übrigens eben ſo ſehr im Intereſſe des Proſelyten ſelbſt, als in dem der Kirche; jener muß eben ſo ſehr darüber zu klarer Erkenntniß gelangen, wie er mit dem Chriſtenthum und der Kirche, als dieſe, wie ſie mit ihm daran iſt; was aber nicht ein mißtrauiſches gegenſeitiges ſich-Beobachten, ſondern neben einiger Vorſicht, wie ſie in der disciplina arcani ſich ausprägt, ein gegenſeitiges ſich-Aufſchließen zur Folge hat, das von Seiten der Kirche einen pädagogiſchen Karakter annimmt; ſie will den zur Taufe Gemeldeten erziehen, und er läßt ſich erziehen. — Wenn nun oben das Bekenntniß als Schlußpunkt des Katechumenats bezeichnet worden iſt, ſo beſtimmt ſich hiernach auch die katechetiſche Thätigkeit ſelbſt; nach dem Zwecke müſſen ſich die Mittel richten; der Inhalt des Bekenntniſſes bedingt den Inhalt jener dazu vorbereitenden Erziehung. Das Bekenntniß nun, das für den Proſelyten zum Taufakt gehört, der Kindertaufe aber erſt nachfolgt, und mit ihr ſelbſt nur in der Weiſe einer Bürgſchaft leiſtenden Stellvertretung (d. h. durch die Pathen) verbunden ſeyn kann, hat keinen andern Inhalt, denn die chriſtliche Wahrheit als eine zum Glauben gewordene, ſubjektiv aufgenommene, und zwar nach ihren zwei weſentlichen Seiten: 1) das Bekenntniß enthält die Thatſachen des Heils, auf denen das chriſtliche Bewußtſeyn als ſeiner unerſchütterlichen, weil geſchichtlichen Grundlage ruht; es muß alſo das Offenbarungsfaktum und die dogmatiſche Bedeutung deſſelben ausſprechen; und 2) ebenſo darlegen die eigene Herzensſtellung dazu, den Glauben, der ſich hier zumeiſt als das, was er iſt, als That des Willens manifeſtirt; und indem der Wille ſich hiemit ſelbſt bindet, ſich zum Gehorſam der Wahrheit

Digitized by Google

für alle Zeit hergibt, wird das Bekenntniß zum Gelübde, deſſen negative Seite die durch das chriſtliche Sündenbewußtſeyn bedingte Abrenunciation iſt. Dies Bekenntniß bedurfte bei der Einfachheit der urchriſtlichen Verhältniſſe keiner beſonderen Formen, vgl. Ap.-G. 8, 37. Aber ſobald die Auffaſſung der Heilsthatſachen ſelbſt eine verſchiedene wurde, ſo daß es zuerſt eine Menge von Häreſien abzuwehren gab, und in einer ſpätern Periode die eine Kirche in verſchiedene Stammkirchen aus einander ging, ſo mußte auch jene Simplicität des Bekenntniſſes aufhören, d. h. es genügte nicht mehr an der einfachen Ausſage, ich glaube an Jeſum Chriſtum, ſondern es mußten genauere Beſtimmungen beigefügt werden, wie auch das Gelübde neben ſeinem allgemeinen Inhalt zugleich kirchlich beſtimmt, d. h. darin ausgeſprochen ſeyn muß, welcher Kirche man angehören will. Hiernach würde das Bekenntniß, welches den Katechumenat ſchließen ſoll, zuſammenfallen mit dem Symbolum, das die Kirche aufſtellt; es bleibt zwiſchen beiden nur der Unterſchied, daß jenes in einfache, gemeinfaßliche, runde Formeln gefaßt ſeyn und alles, was mehr theologiſch als unmittelbar religiös iſt, ausſchließen muß. Der Kern deſſelben iſt und bleibt immer das apoſtoliſche Symbolum. — Es fragt ſich nun, was muß vorgenommen werden, um von jenem Anfang, jener noch unbeſtimmten Willigkeit aus den Aſpiranten zu dieſem Ziele, zum vollen, beſtimmten Bekenntniß zu bringen?

Antworten wir: dieſes medium iſt eben die Katecheſe, ſo ſcheint dies zu enge zu ſeyn. Denn dies Wort iſt wenigſtens darin ſeiner urſprünglichen Bedeutung treu geblieben, daß es immer vorzugsweiſe den Unterricht bezeichnet hat (eine Zeitlang, d. h. unter den Händen rationaliſtiſcher Pädagogen, ſogar in der extremen Weiſe, daß der Inhalt ganz gleichgültig war, und nur eine beſtimmte Form des Unterrichts, die dialogiſche, als Katecheſe betrachtet oder vielmehr »das Katechiſiren« genannt wurde.) Offenbar aber mußte jene kirchliche Führung zum Bekenntniß neben der didaktiſchen Seite eine praktiſche haben; die Annahme theoretiſcher Lehrſätze wäre etwas rein äußerliches geblieben, wenn ſich nicht zugleich eine neue Lebensbaſis bildete; dem Unterricht zum Chriſtenthum mußte eine Erziehung zum Chriſtenthum — theils Abgewöhnung des Nichtchriſtlichen, theils Angewöhnung des Chriſtlichen in der ganzen Lebensweiſe — den rechten praktiſchen Halt geben. Daher in der alten Kirche der Katechumene ſich von aller pompa diaboli fern halten, ſelbſt, wenn er verheirathet war, den ehelichen Umgang ſich verſagen und einer geregelten Asceſe ſich unterwerfen mußte. Es entſpricht dies ganz dem ſpäteren Begriffe des Noviziats, nur daß die Katechumenen nicht wie die Novizen unter irgend eine Klauſur geſtellt, folglich jene Erziehung, die zugleich Erprobung ihres Ernſtes und ihrer Redlichkeit war, nur mittelſt Privatumgangs, aber im Namen der Kirche, bewerkſtelligt werden konnte. Dieſe pädagogiſche Seite der Sache, die Anfangs, d. h. ehe die Lehre ſelbſt eine complicirtere war, ſogar die vorwiegendere geweſen ſeyn muß, trat aber hernach und für immer hinter dem Unterrichte zurück; nicht deßwegen, weil mit dem Anwachſen der Lehrbeſtimmungen der letztere alle Zeit ſchon allein in Anſpruch genommen hätte (das träfe weder im Mittelalter noch ſelbſt in der Reformationszeit wirklich zu, wo ſich der Unterricht auf die allereinfachſten Grundlagen der Lehre beſchränkte), ſondern weil die chriſtliche Erziehung naturgemäß dem Hauſe zufällt, und von der Kirche — wie heute noch bei Proſelyten, auf Miſſionsſtationen, genau genommen auch in unſern Rettungshäuſern für verwahrloſte Kinder, Anſtalten, die zwar de facto von freien Vereinen gegründet und erhalten werden, de jure aber kirchliche Inſtitute ſeyn ſollten — nur dann ſelbſt in die Hand genommen werden muß, wenn die Familie, die ja nicht außer-, ſondern innerhalb der Kirche ſteht und als deren Glied und Organ wirken ſoll, dieſen Beruf nicht erfüllen kann oder will. Darf dies aber vorausgeſetzt werden, ſo bleibt in dieſer Hinſicht der Kirche als amtliche Erziehungsthätigkeit nur der ſpeziell gottesdienſtliche Theil der chriſtlichen Erziehung, d. h. die Beiziehung und geordnete Betheiligung der Katechumenen am Gottesdienſt, dann die ſeelſorgerliche letzte Vorbereitung derſelben zu Confirmation und Communion, und endlich die allgemeine Ueberwachung der chriſtlichen Erziehung in der Gemeinde und den in ihr für dieſen Zweck beſtehenden Inſtituten. Nennt

Digitized by Google

man dies nicht mehr Katecheſe, zumal ſeit man mit dieſem Worte nur den Begriff einer Katechiſation, d. h. eines einzelnen techniſch geregelten Unterrichtsaktes zu verbinden ſich gewöhnt hat, ſo iſt jene pädagogiſche Wirkſamkeit der Kirche dennoch nichts anders, als ein Theil ihrer katechetiſchen Aufgabe. — Der andere, in der Praxis, wie geſagt, vorwiegende Theil derſelben iſt der Unterricht. Es läge freilich auch in Bezug auf dieſen nahe, zu fragen, ob er nicht ſo gut wie die Erziehung dem chriſtlichen Hauſe zuzuweiſen wäre? Hat doch Luther ſelbſt ſeinen kleinen Katechismus für das Haus beſtimmt; »wie ein Hausvater die zehen Gebote ꝛc. ſeinem Geſinde einfältiglich vorhalten ſoll,« will er in demſelben darlegen, und es hat in der That vielen Schein für ſich, dieſen modus als den eigentlich normalen hinzuſtellen, namentlich der ſchulmeiſterlichen Sokratik gegenüber, deren Steigerung zur Virtuoſität häufig in umgekehrtem Verhältniß zur Erzielung tiefchriſtlicher Erkenntniß ſteht. Aber in Wahrheit verhält ſich die Sache anders. Einmal iſt ſchon formell betrachtet das Unterrichten nicht Jedermanns Ding (Jak. 3, 1. findet ſeine volle Anwendung hierauf); es bedarf, wenn man nicht mit mechaniſcher Einprägung feſtgeſtellter Lehrſätze ſich begnügen will, einer wenn auch noch ſo einfachen und natürlichen, doch immer erſt zu erlernenden Methodik; es bedarf ſchon äußerlich einer gewiſſen Regelmäßigkeit, einer ſtraffen Ordnung, wie ſie im Familienleben nur unter ſehr günſtigen Umſtänden eingehalten werden kann. Sodann aber iſt hier viel mehr, als im Gebiete der Erziehung, die Gefahr vorhanden, daß Lehrbeſtimmungen unrichtig aufgefaßt, Weſentliches überſehen, Fremdes mit eingemiſcht werde; daß Vater oder Mutter, auch wenn es ihnen im Allgemeinen an chriſtlicher Erkenntniß nicht fehlt, doch z. B. auf Fragen eines aufgeweckten Kindes keinen richtigen Beſcheid zu geben wiſſen; kurz, gerade weil es ſich hier um's Wiſſen und Verſtehen handelt, ſo iſt der Unterricht, ſeine Einheit und Reinheit nur dann geſichert, wenn er von den amtlichen Organen der Kirche ſelbſt ertheilt wird. So lange die Schule ihren organiſchen Zuſammenhang mit der Kirche nicht löst, was auch nur gewaltſam geſchehen könnte, ſo hat es nicht nur nichts gegen ſich, ſondern es ſpricht das ganze Intereſſe einheitlicher Schulbildung ſogar dafür, daß ein Theil der katechetiſchen Thätigkeit, — d. h. derjenige, zu welchem wohl Unterrichtskunſt, aber materiell nicht gerade theologiſch-wiſſenſchaftliche Vorbildung erforderlich iſt, wie das Erzählen der bibliſchen Geſchichte, das Memoriren- und Recitirenlaſſen von Sprüchen und Liedern — dem Schullehrer überlaſſen wird; aber derſelbe muß ſich darin ſchlechthin als Organ der Kirche — der Schullehrerſtand ſich gewiſſermaßen als ein Diakonat — anſehen; und eine beſondere Aufſicht hierüber braucht die Kirche nur darum unter den gegenwärtigen Verhältniſſen nicht zu beanſpruchen, weil ihr auch vom Staate die Aufſicht über die ganze Schule anvertraut iſt. Wo das, wie in den Gelehrtenſchulen, nicht der Fall iſt, da muß es durchaus als ein Fehler gerügt werden, wenn nicht außer der Ertheilung des höhern Religionsunterrichts auch die Aufſicht über alle niedereren Stufen desſelben in die Hand der Kirche gelegt iſt.

Was ſofort die katechetiſche Methode, in dem oben entwickelten vollen Sinne des Begriffs der Katecheſe, ſomit zunächſt das Pädagogiſche an derſelben betrifft, ſo repräſentirt ſich dieſelbe in der alten Kirche durch die ſcharfe Unterſcheidung der einzelnen Stufen (ſ. unten); eine Unterſcheidung, die aber nicht in verſchiedenen asceticſchen Lebensordnungen (etwa mit ſtufenmäßig ſteigender Strenge der Enthaltung), ſondern in der beſchränkteren oder unbeſchränkteren Theilnahme am Gemeindegottesdienſt, daher vornehmlich liturgiſch zu Tage tritt. (Die genaueſte Darſtellung dieſes Gegenſtandes hat Höfling gegeben, in der Schrift: das Sakrament der Taufe I. Thl.) Gewiſſermaßen hat ſich dies bis heute erhalten, ſofern die Beiziehung zur öffentlichen Kinderlehre (Chriſtenlehre), als Kindergottesdienſt in der Gemeinde, dann der Eintritt in den Confirmandenunterricht, die Abſtufungen in dieſem ſelbſt (»Zuhörer« und »Confirmanden«) bis zur Confirmation und Communion ein ähnliches Aufrücken erkennen laſſen, nur daß dieſelben nicht mit ſolch liturgiſchem Formenreichthum bedacht, großentheils überhaupt nicht liturgiſch behandelt ſind. Im Uebrigen fällt die Methode einfach mit dem Gange chriſtlicher Erziehung

überhaupt zuſammen. — Deſto mehr hat ſich methodiſche Kunſt auf dem andern Gebiete, dem des Unterrichts entwickelt. Fragt man nach Stoff und Form deſſelben, ſo iſt unter den vielen gegebenen Antworten die einzig kirchlich-richtige dieſe: Stoff und Form des katechetiſchen Unterrichts iſt beides beſchloſſen im Katechismus. Da dieſem ein eigener Artikel gewidmet ſeyn wird, ſo haben wir uns hier auf folgende Bemerkungen zu beſchränken. Gegen dieſes Beherrſchtwerden der Katecheſe durch den Katechismus können nur Diejenigen etwas haben, die entweder im Sinne eines religiöſen Independentismus und Radikalismus überhaupt kein Bekenntniß wollen, oder die, geſtützt auf ein ausſchließlich bibliſches Prinzip, alles kirchlich Feſte für einen Zwang halten, dafür aber den Gemeinden das, was nach ihrer ſubjektiven Schriftauffaſſung Wahrheit ſeyn ſoll, als Bekenntniß oktroyiren. Gibt man aber auch jene Bedeutung des Katechismus als Bekenntniß zu, ſo ſcheint daraus noch nicht zu folgen, daß durch denſelben auch der Unterricht nach Stoff und Form beherrſcht werden ſoll. Fand doch ſelbſt in der alten Kirche dieſes Verhältniß nicht ſtatt; denn erſt den Taufkandidaten wurde kurz vor dem Taufakt (d. h. am Palmtag, wenn die Taufe an Quaſimodogeniti ſtattfand) das Symbolum zum Lernen für jenen Akt übergeben; und daß an dieſes ſich auch ein einläßlicherer Unterricht anſchloß, beweiſen die, eben für dieſe φωτιζόμενοι beſtimmten Katecheſen Cyrills, die, obwohl ſie noch anderes den Täuflingen Erſprießliche behandeln, doch (Kat. 6—18.) eine Erklärung des Symbolums zum Hauptinhalt haben. Daß dagegen für die früheren Stufen dies nicht geſchah, lag in der disciplina arcani (ſ. den Art. Arkan-Disciplin); was wir als Hauptſtücke des Katechismus betrachten, das eben ward abſichtlich geheim gehalten, d. h. zwar nicht der eigentliche Lehrinhalt, aber doch die beſtimmte Formel; und ſelbſt der Dekalog, der nicht unter dieſe myſteriöſen Stücke gerechnet wurde, bildete doch allem nach kein Unterrichtshauptſtück, wie in den ſpäteren Katechismen. (Wollten doch manche denſelben erſt nach der Taufe überhaupt zur Kenntniß der Bekehrten bringen laſſen, wogegen Auguſtin de fide et op. c. 13. ſich auf die Vorſchriften beruft, die Johannes der Täufer den ihn Fragenden ſogleich gegeben habe.) Einerſeits erſcheint der Dekalog als Theil der heilsgeſchichtlichen Belehrung, ſo in dem ſogleich anzuführenden Abſchnitte der constit. apost.; andererſeits wurde er wohl mehr in disciplinariſcher Weiſe angewendet, wie Auguſtin a. a. O. c. 18. von einem flagellari praeceptis redet, was auf Anwendung deſſelben bei faktiſch hervortretenden ſchlechten Neigungen und Gewohnheiten der Katechumenen deutet. Der frühere Unterricht, der für die rudes, die audientes, die genuflectentes beſtimmt war, iſt zwar durch die apoſtoliſchen Conſtitutionen, VII. 39—41. einigermaßen geregelt; aber daß damit nicht eine in der ganzen Kirche geltende Norm gegeben war, beweiſt die auf die Bitte eines karthagiſchen Diakonus als Anleitung für dieſen verfaßte Schrift Auguſtins de catechizandis rudibus, die zwar in der ſtarken Hervorhebung des geſchichtlichen Lehrſtoffes mit den const. app. zuſammentrifft, aber ſchon in dieſem Stücke pragmatiſcher verfährt und auch außerdem keinerlei andre Norm, als das eigene, erfahrungsmäßige Ermeſſen des Verfaſſers zu Grunde liegen hat. — Allein, wenn hiernach das, was unſerem Katechismus entſpricht, erſt mit den φωτιζόμενοι betrieben, vor der traditio symboli aber, d. h. alſo gerade die längſte Zeit des Katechumenats hindurch nach einem andern Plane unterrichtet wurde, wozu vornehmlich Geſchichtsunterricht und Bibelleſung (letztere außer dem, was in der missa catechumenorum zu hören war, vornehmlich als Privatlecture) zu rechnen iſt: ſo iſt dies, wenn wir das Temporäre abziehen, im Weſentlichen doch die Anordnung, die die katechetiſche Methodik heute noch (oder richtiger geſagt: heute wieder) als die normale anerkennen muß. Vom Bekenntniß, wie es im Katechismus vorliegt, gehen wir in der Theorie aus; dieſes muß dem Katechumenen ſo verſtändlich gemacht, ſo aſſimilirt werden, daß er es als ſein Bekenntniß ausſprechen, daß er darauf leben und ſterben kann. Hiezu aber genügt uns nicht die kurze Zeit, die der alten Kirche wegen der disc. arc. genügen mußte; uns dient dazu der längere Zeitraum, der kirchlich für den Confirmandenunterricht und, noch weiter zurückgehend, für die kirchliche Kinderlehre zugemeſſen iſt; ja wir dürfen, da der einfache Text der

Digitized by Google

Katechismusſtücke durch kurze Erklärung, wie ſie Luther ſo unübertrefflich gegeben, erweitert iſt, für das Memoriren derſelben (wofür ja zuſammt dem Recitiren viele Kirchenordnungen der Reformationszeit den Küſter beſtellen) die Vorarbeit der Schule in Anſpruch nehmen. Der Katechismusunterricht iſt und bleibt die katechetiſche Hauptfunktion, in der evangeliſchen Kirche iſt alles Uebrige, bibliſcher Geſchichtsunterricht und katechetiſche Bibelerklärung erſt aus jenem hervorgewachſen. Dagegen iſt es durchaus zweckmäßig, in der Praxis dem eigentlichen Katechismusunterricht einen Curſus vorangehen zu laſſen, deſſen Hauptzweige Bibelunterricht und Geſchichtsunterricht ſind, ſowie Beides auch neben dem Katechismusunterricht noch hergeht und mit ihm in lebendiger Wechſelbeziehung ſteht. Wie ſofort der Stoff in allen drei Gebieten im Einzelnen zu ordnen iſt, das hat die Katechetik des Näheren zu zeigen; es wird ſich daran immer ſowohl die theologiſche, als die pädagogiſch-didaktiſche Bildungsſtufe einer Zeit oder eines Katecheten an den Tag legen.

Wenn aber oben geſagt worden: auch die Form des katechetiſchen Unterrichts beſtimme ſich nach dem Katechismus, ſo iſt dies ſo zu verſtehen. Der Katechismus iſt, wie wir ſahen, weſentlich Bekenntniß; und dieſem iſt es vollkommen entſprechend, daß er, ſeit er überhaupt als zuſammenhängendes Ganzes, als Volks- und Kirchenbuch exiſtirt, in Frage und Antwort abgefaßt iſt. Aus dem Katechismus aber, aus der einfachen Recitation deſſelben, der zur Reformationszeit als vollſtändigere Auslegung die Katechismuspredigt zur Seite trat, hat ſich erſt die Katecheſe im evangeliſchen Sinn, als Lehrgeſpräch entwickelt. Als ſolches nun ſcheint es zwar unter den Begriff des Bekennens nicht mehr ſubſumirt werden zu können, da ja das Bekennen ein beſtimmtes Wiſſen und Glauben ſchon vorausſetzt, der katechetiſche Dialog aber Beides erſt hervorrufen ſoll. Wäre Letzteres wirklich der Fall, ſo müßte jene Lehrart vielmehr aus dem Geſichtspunkte der Sokratik gefaßt werden; damit aber kämen wir auf eine Auffaſſung des Chriſtenthums zurück, die geradezu widerchriſtlich iſt, als ob nämlich die chriſtliche Wahrheit in jedem Individuum bereits vorläge, und zwar als eine zur Geburt ſchon reife Frucht, an der die Fragekunſt nur noch den Hebammendienſt zu vollbringen habe. Freilich haben ſelbſt die Sokratiker zugeben müſſen, daß ſich wenigſtens das Geſchichtliche am Chriſtenthum nicht ſokratiſch ablocken laſſe; allein dieſes Geſchichtliche galt ihnen ja nicht als eigentliches Glaubensobjekt, ſondern nur als Exempel, als geſchichtlicher Beleg für die Wahrheiten der natürlichen Religion, und fiel ſomit, wenn man es auch mit einiger Rückſicht behandelte, doch weſentlich mit dem zuſammen, was auch der Sokratiker als Exemplifikation nicht auf heuriſtiſchem Wege abfragte, ſondern ſelbſt beibrachte, um erſt aus dieſem von ihm zur Hand geſchafften Stoffe die Zöglinge das zu Erlernende abſtrahiren zu laſſen. Für uns dagegen ſtellt ſich der Sachverhalt ſo dar. Wir haben oben dem Katechumenat als ſeine nothwendige Prämiſſe die Willigkeit des Katechumenen, ein Chriſt zu werden, vorangeſtellt; eine Willigkeit, deren objektiver Grund in der Miſſion (Miſſionspredigt), für getaufte Kinder in ihrer organiſchen Einheit mit der chriſtlichen Familie liegt. Irgend eine evangeliſche Verkündigung, alſo ſubjektiv eine Kenntniß chriſtlicher Wahrheit muß jener Willigkeit ſchon vorangehen, dieſe wäre ſonſt gar nicht möglich (ignoti nulla cupido). Aber jene Kenntniß kann noch ſo allgemein, das Objekt dieſer Willigkeit ſomit vorerſt noch ſo unbeſtimmt ſeyn, daß alles, was der Katechumene nun als ſolcher lernt, ihm etwas Neues iſt, alſo allerdings nicht ihm abgelockt, nicht als Bekenntniß ausgeſprochen werden kann, ehe es zu einer Erkenntniß geworden iſt. Und deßhalb muß auch, wie oben bereits geſagt iſt, dem eigentlichen Katechismusunterricht ein Geſchichts- und Bibelcurſus vorangehen, der jener Willigkeit (wir haben ſie oben bereits als eine Art fides implicita bezeichnet), erſt ihre beſtimmten Objekte, dem Glauben ſeinen ausgeprägten Inhalt zuführt, bis dieſer im Katechismus als förmliches Bekenntniß ſich ausſpricht. Aber gerade die hohe Bedeutung, die dieſer Willigkeit zukommt, die dogmatiſch bereits als Wirkung der Gnade zu erkennen iſt, führt darauf, das, was der Katechumene ſelbſt zu reden hat, und zwar nicht bloß bei irgend einem liturgiſchen Akte, ſondern im Verlauf der ganzen Unterweiſung,

Digitized by Google

als ein Bekenntniß zu betrachten; daß er aber ſelber redet, nicht bloß ſchweigend zuhört, das iſt eben darin begründet, daß er bekennen lernen ſoll; und alle die Einwendungen, die gegen die dialogiſche Lehrart und zu Gunſten des bloßen Zuhörens erhoben worden ſind, treffen theils nur die falſchen Prämiſſen der Sokratik, theils den unverſtändigen Gebrauch jener Lehrart, nicht aber ſie ſelbſt. (Ueber das Weſen der Frage in der Katecheſe, über ihr unantaſtbares Recht und die verſchiedenen möglichen Geſichtspunkte, aus denen ſie betrachtet worden iſt, ſ. die Katechetik des Unterzeichneten, 4. Aufl. S. 82 ff. Auch über die Verkehrung des richtigen Verhältniſſes, die ſich in einzelnen katechetiſchen Werken findet, daß nämlich der Schüler fragt, der Lehrer antwortet, iſt dort das Erforderliche bemerkt.) — Außerdem iſt der Katechismus auch darin die Norm für die katechetiſche Lehrweiſe, daß er alle Erkenntniſſe in eine kurze, bündige, populäre Formel faſſen lehrt, auf die immer wieder zurückgegangen werden kann. Alles Reden, ob es noch ſo gründlich, ja rührend wäre, es verfehlt bei der Jugend, bei dem Volke überhaupt ſeinen Zweck, wenn es ſich nicht immer wieder in beſtimmt formulirte, leicht behaltbare Sätze, in eine Art Themata faßt; nur in ſolch feſter Form weiß ſich der nicht wiſſenſchaftlich Gebildete die Wahrheit anzueignen; er beſitzt dieſe nicht abgetrennt von jener. Dabei aber muß alles, was ſonſt irgend zu einem ἀνὴρ διδακτικὸς gehört (1 Tim. 3, 2.), alles Talent, alle Geübtheit, alle Tugend, die je einen Lehrer, einen Erzieher ſchmücken mögen, deren Beiſammenſeyn das Ideal eines ſolchen ausmacht, vor allen anderen von dem gefordert werden, dem die Kirche ihren Nachwuchs anvertraut hat. In dieſer Beziehung wird daher auch die Katecheſe nicht nur von perſönlicher und ſpezieller Begabung des Einzelnen influirt ſeyn, ſondern ſelbſt von den Fortſchritten der allgemeinen Lehrkunſt auch ihrerſeits Nutzen ziehen.

Alles nun, was der Begriff der Katecheſe in ſich faßt, von ihrer Idee als kirchlicher Thätigkeit im Allgemeinen aus bis herab zur Anordnung und Ausführung der einzelnen Unterrichtsſtunde, bis herab zur richtigen Stellung der Frage und dem ganzen Detail chriſtlicher Lehrkunſt, wiſſenſchaftlich darzuſtellen, iſt die Aufgabe der Katechetik. Da ihr Inhalt, wie geſagt, eine der kirchlichen Fundamentalthätigkeiten iſt, ſo bildet ſie einen Theil der praktiſchen Theologie, und rubricirt ſich in dieſer unter die Kategorie der Selbſterhaltung der Kirche. Ihre wiſſenſchaftliche Eintheilung bewegt ſich bei den meiſten Bearbeitern um den Gegenſatz von Stoff und Form, was auch unter allen Umſtänden richtig iſt gegenüber der Entleerung und Degradirung der Katechetik zu einer bloßen Anweiſung, wie man in Fragen und Antworten unterrichten ſoll, gleichviel, ob im Rechnen oder in der Geographie oder in der Religion. (So Thierbach, Lehrb. der Kat. 1830. Hartung, Katechetenſchule 1827, ſelbſt noch das poſthume Werk von Plato: Lehrbuch der Katechetik 1853.) Die Katechetik hat nicht nur den der Katecheſe erb- und eigenthümlich angehörigen Stoff im Allgemeinen zu bezeichnen, ſondern ihn genau zu beſtimmen, auch inſofern, als er ſich nach Umfang und Behandlung von dem Stoffe, den die Wiſſenſchaft und wie ſie ihn in Dogmatik, Ethik, bibliſcher Theologie verarbeitet, unterſcheiden muß. (Will man den Namen „praktiſche Dogmatik, praktiſche Ethik“ überhaupt gelten laſſen, und wäre es im katechetiſchen Unterricht nicht unzuläſſig, dieſe beiden zu trennen, ſo müßten jedenfalls beide einen integrirenden Theil der Katechetik ausmachen, während ſie in die Homiletik nur bei einer unrichtigen Auffaſſung des Weſens der Predigt aufgenommen werden können.) Die wichtigſten Eintheilungen nach dieſer Hauptunterſcheidung ſind folgende. Nitzſch (Prakt. Th. II. 1.): Katechetiſcher Zweck; Stoff; Anordnung; Aneignung. Schwarz (Katechetik, 1818) nach Voranſchickung einer Geſchichte der Katecheſe: Theoretiſcher Theil: Betrachtung über die chriſtliche Religion als Gegenſtand für die Belehrung der Jugend (alſo, wenn gleich hier noch nicht auf die einzelnen Lehren eingegangen wird, doch Darlegung des Objektes, das als Stoff dient); dann praktiſcher Theil: Methodik der Jugendbildung in der chriſtlichen Religion; welche ſich dann wieder ſcheidet, a) nach den drei Grundvermögen, b) nach den Altersſtufen, c) nach den concreten Verhältniſſen, denen der Unterricht ſich anſchließt: Haus, Kirche, Schule, Volksſitte. —

Digitized by Google

Die Haupttheilung in Stoff und Form, verbunden mit der Quertheilung nach Objekt und Subjekt, hat Kraußold befolgt (Katechetik 1843), der ohne Zweifel jetzt dem lutheriſchen Katechismus eine dominirendere Stelle einräumen würde, als dieſem in der erſten Auflage zugeſtanden iſt, wo (§. 21 ff.) der obenangeſtellte Begriff des Reiches Gottes das Prinzip für die Anordnung abgibt, ohne ſpäter (§. 67.) mit der Katechismusordnung vermittelt zu werden. Eine Verbindung der Unterſcheidung von Objekt und Subjekt (nach welch' letzterem ſich das erſtere immer auch zu beſtimmen habe) mit der Behandlung des Stoffes nach ſeinem Umfange, ſeiner Erſcheinungsform, ſeiner Eintheilung und Anordnung, woran ſich dann erſt die Funktionen der Einprägung in's Gedächtniß, der Zerlegung, Veranſchaulichung, der Individualiſirung, der Erzeugung des eignen Urtheils und Entſchluſſes, und die allgemeinen Requiſite: Wahrheit, Klarheit, Gründlichkeit des Unterrichts, nebſt der Theorie des Vortrags, der Frage zumeiſt, anſchließen, finden wir bei Moll, Syſtem der prakt. Theol., §. 530—585, ohne daß jedoch die Konſtruktion vollkommen klar und überſichtlich wäre; wie auch die Hinzunahme der Klerikalerziehung §. 503—506. dem klaren Ueber- und Einblick nicht förderlich iſt. Dagegen hat Moll ein Moment wenigſtens mit berückſichtigt, deſſen Mitaufnahme in den Begriff der Katecheſe eine andere Klaſſe von Eintheilungen im Unterſchiede von den auf den Gegenſatz von Stoff und Form ſich gründenden kennzeichnet: das Moment der Erziehung. Nitzſch hat (prakt. Th. II. 1. S. 164) erinnert, daß „Unterweiſung und Erziehung in der Kunſtwiſſenſchaft der Katecheſe nicht neben oder gegeneinander ſeyn können," weil nämlich, woran allerdings kein Zweifel iſt, der Unterricht ſelbſt erziehend ſeyn muß. Aber wenn, wie es die Katechetik des Unterzeichneten (4. Aufl. 1856) thut, das Moment der Erziehung nicht in dem allgemeinen Sinn, in welchem die ganze katechetiſche Thätigkeit immer zugleich eine pädagogiſche ſeyn muß, will ſie nicht eine rein mechaniſche ſeyn, herzlos auf Seiten des Katecheten und des Katechumenen, ſondern in dem oben angegebenen ſpezifiſch kirchlichen Sinne gefaßt wird, als Erziehung zum kirchlichen Leben, wobei alſo vornehmlich die Betheiligung der Katechumenen am Gottesdienſt zur Sprache kommt, worauf dann beides, Unterweiſung und Erziehung, in der Confirmation und Communion und der unmittelbaren ſeelſorgerlichen Vorbereitung dazu ſich abſchließt: ſo haben wir hiefür theils die altchriſtliche Katecheſe für uns, theils ſpricht auch die Wahrnehmung dafür, daß doch die meiſten Katechetiker das gottesdienſtliche Leben irgend wie in Betracht zu ziehen ein Bedürfniß zeigen, wofür es aber eben nicht genügt, den Cultus nur als eine der vorhandenen Formen für den Unterricht zu faſſen. Auch in Bezug auf die Unterweiſung übrigens haben wir die Unterſcheidung von Stoff und Form, welche beide einander viel mehr inhäriren, als daß ſie abſtrakt auseinander gehalten werden könnten, nur in ſoweit anzuwenden vermocht, als allerdings das rein Techniſche, worin der Katechet den allgemeinen Geſetzen der Lehrkunſt unterliegt, nur mit den ſchon durch ſeinen Gegenſtand bedingten Modifikationen (wie namentlich in Betreff der Bedeutung der Frage), als ein Kapitel allgemeineren Inhalts vorausgeſchickt werden kann, dann aber der Stufengang ein nach Stoff und Form, nach Subjekt und Objekt immer zugleich beſtimmter, im eigenthümlichſten Weſen der chriſtlichen Katecheſe ſelbſt wurzelnder ſeyn muß, was uns am angemeſſenſten durch die Unterſcheidung von a) Geſchichtsunterricht (Tradition), b) Bibelunterricht, c) Katechismusunterricht bewerkſtelligt ſcheint. — In einem viel weiteren Umfang hat Hirſcher das Moment der Erziehung in den Begriff der Katecheſe mit aufgenommen, ſofern er der Mittheilung des Wortes den Vollzug des Wortes gegenüberſtellt, worunter zwar auch die Beiziehung zum Cultus mitbefaßt iſt, aber doch zugleich die geſammte ſeelſorgerliche Einwirkung, die Pflege eines ſittlichen Wandels unter der Schuljugend, die häusliche Andacht, alſo Dinge begriffen werden, deren Ort nicht in der Katechetik, ſondern theils in der Pädagogik, theils in der Paſtorallehre iſt. (Ueber das Unrichtige dieſer Erweiterung ſ. Nitzſch a. a. O. S. 165.) Die von Rambach gebrauchte Eintheilung: 1) vom Katecheten, 2) von den Katechumenen, 3) von der Katechiſation (welch' letztere Rubrik auch die Lehre vom Katechismus in ſich ſchließen oder

Digitized by Google

vielmehr gerade dieſen Namen führen ſollte), iſt mehr populär, als wiſſenſchaftlich, und müßte jedenfalls einen grundlegenden, die Idee der Katecheſe entwickelnden Abſchnitt vorangehen laſſen. —

Streng genommen ſollte die Katechetik als beſondern Theil noch die Katecheſe, wie ſie mit Proſelyten vorzunehmen iſt, behandeln; es iſt aber ſeit lange, und nicht zum Schaden der Sache, üblich, dieſen Gegenſtand in die Paſtoraltheologie zu verweiſen. Denn nach dieſer Seite hängt ſo völlig Alles von perſönlichen Qualitäten der Proſelyten ab, daß die Wiſſenſchaft nur die allereinfachſten Grundlagen geben könnte, ohne für ſich zu einer Ausführung befähigt zu ſeyn, und was ſie Näheres z. B. über das Verhältniß der verſchiedenen Religionen zum Chriſtenthum, alſo über die Anknüpfungspunkte für das letztere zu ſagen hätte, das kommt bereits in dem Theil der praktiſchen Theologie vor, der der Miſſionstheorie gewidmet iſt, worauf alſo in der Hauptſache zu verweiſen wäre.

Ueberblicken wir endlich noch die Geſchichte der Katecheſe und der Katechetik, ſo macht den Haupteinſchnitt in dieſelbe das Aufhören des alten Katechumenats in Folge der Kindertaufe, wodurch ſowohl das Objekt katechetiſcher Thätigkeit ein ganz anderes wurde, als auch die Stellung der Katecheſe zum Sakrament ſich änderte, inſofern ſie, wenn die Taufe ſchon vorausgegangen iſt, ihren Zielpunkt im Abendmahl hat. Da aber Katecheſe im letzteren, evangeliſchen Sinn erſt aus der Reformation und auch aus dieſer langſam genug erwuchs, ſofern ſie erſt durch die Confirmation, wie ſie aus Spener'ſchen Zeit in die ganze evangeliſche Kirche überging, ihr beſtimmtes kirchliches Gepräge erlangte, ſo wird jener Einſchnitt zu einer ſehr breiten Kluft von mehr als einem Jahrtauſend, und wir erhalten ſtatt zweier Hauptperioden deren drei: 1) der Katechumenat der alten Kirche; 2) das Mittelalter, dem im Ganzen und Großen genommen die Signatur anhaftet: apud adversarios nulla prorsus est κατήχησις puerorum (Apol. conf. aug. VIII, 41.), wiewohl die katechetiſche Geſchichte auch in dieſem Zeitraum deßhalb nicht leer iſt; 3) die evangeliſche Katecheſe. Die geſchichtlichen Hauptmomente, welche jede dieſer Perioden darbietet, deuten wir in folgendem kurz an. (Vgl. Gilbert, hist. catecheseos p. I. tres priores aetates complectens. Lips. 1836. Höfling, das Sakrament der Taufe 1846. Dithmar, Beiträge zur Geſchichte des kat. Unterrichts, Marburg 1848. Harnack, der chriſtl. Gemeindegottesdienſt im apoſtoliſchen und altkatholiſchen Zeitalter. Erlangen 1854. Geffcken, der Bilderkatechismus des 15. Jahrh. I. Leipzig, 1855. Die hiſtoriſchen Arbeiten von Langemack (hist. catechetica, 3 Thl. 1729—30.) Köcher, katech. Geſchichte der päbſtlichen Kirche 1753, der reformirten Kirche 1756, der Waldenſer 1768. Schuler, Geſch. des katechetiſchen Religionsunterrichts unter den Proteſtanten. Halle 1802. Ehrenfeuchter, zur Geſchichte des Katechismus, Göttingen, 1857.)

1) Im N. T. werden da, wo wir die verſchiedenen Aemter und Funktionen in der Gemeinde aufgezählt finden, Katecheten noch nirgends genannt (wie Eph. 4, 11.); wo von Lehrern und ihren Qualitäten die Rede iſt, da iſt die katechetiſche Thätigkeit von der homiletiſchen und von der Miſſion nicht ausgeſchieden, und ſelbſt die Unterſcheidung der νήπιοι und τέλειοι und dem entſprechend zwiſchen γάλα und βρῶμα (1 Kor. 3, 1. 2. Hebr. 5, 12.—6, 2.) iſt von der Art, daß ſie ebenſogut in der Gemeinde der ſchon Getauften (oder Konfirmirten) zutrifft, alſo die Idee des Katechumenats nicht in ihrer Beſtimmtheit erkennen läßt. Das beſte Bild von der Einfachheit der ganzen Procedur in der Apoſtelzeit geben die Erzählungen von der Taufe des Aethiopen, Apg. 8, des Cornelius, Apg. 10, des Kerkermeiſters zu Philippi, 16, 30., wo eine einfache Verkündigung der chriſtlichen Wahrheit und das darauf folgende Bekenntniß (das in der zweitletzten Stelle ſogar nicht einmal förmlich hervortritt) hinreicht, um die Taufe zu gewähren. Als beſonderes Amt, wenn gleich nicht eingefügt in die ſich bildende hierarchiſche Stufenleiter, ſondern als ein dem geeigneten Manne gegebener kirchlicher Auftrag (den bei weiblichen Proſelyten ſogar Frauen erhalten konnten) erſcheint die Funktion des Ka-

techeten erſt in den Clementinen (die in ihrer Vorrede ep. ad Jac. 14. den Katecheten als Nautologen bezeichnen, ein Bild, das hernach oft gebraucht wird); genauere Beſtimmungen geben die const. ap. B. 2. 7. 8, indem ſie nicht nur die Katechumenen genau in ihre Stellung, der Gemeinde gegenüber einweiſen, ſondern auch (wie oben ſchon erwähnt) einen förmlichen Lehrplan für ſie aufſtellen. Bekannt iſt die Stufenreihe der audientes, genuflectentes und competentes; weniger klar iſt der Begriff der rudes, die als ſolche eigentlich noch nicht einmal audientes ſeyn können, aber doch ſchon (mehr noch, als diejenigen, von denen das conc. const. 380 den Ausdruck gebraucht: *τὴν πρώτην ἡμέραν ποιοῦμεν αὐτοὺς χριστιανούς, τὴν δὲ δευτέραν κατηχουμένους*, die ſomit nur vorläufig durch einen beſtimmten liturgiſchen Akt von der Kirche acceptirt und gleichſam mit einem Signalement verſehen wurden, ehe eine förmliche Bearbeitung von Seiten der Kirche erfolgte, — vgl. Cotelerius zu const. app. VII. 39.) Chriſten im Sinne des Katechumenats ſeyn müſſen, wie denn das, was Auguſtin a. a. O. mit dieſen rudes zu traktiren räth, ſchon ſehr weit in den wirklichen Katechumenen-Unterricht eingreift, wo nicht ihn umfaßt, ſo daß zwiſchen ſeiner Katecheſe und der für die höchſte Klaſſe beſtimmten des Cyrill keine breite Zwiſchenſtufe mehr in der Mitte liegen kann. Die Ungleichheit dießfallſiger Beſtimmungen entſpricht der ebenfalls nicht conſtanten Feſtſetzung der Zeitdauer des Katechumenats; die zwei und drei Jahre (erſteres von der Synode zu Elvira 305, letzteres von den const. app. 8, 32. gefordert), wurden je nach dem ſittlichen und intellectuellen Stande der Katechumenen verkürzt oder verlängert, letzteres häufig auch freiwillig, um aus bekannten Gründen ſo ſpät wie möglich zur Taufe zu gelangen. „Nicht die Zeit, ſondern die Beſchaffenheit iſt das Entſcheidende,“ ſagen die const. app. a. a. O. ſelbſt. Den übertretenden Juden erließ man hiernach gern einen großen Theil der ſonſt geltenden Probezeit, da ſie durch genaue Kenntniß des A. T. ſchon einen bedeutenden Vorſprung hatten und mit dem entſchiedenen Willen bei ihnen das Schwerſte ſchon erreicht war. (Vgl. Apg. 26, 27. 28.) Als Anfänge deſſen, was wir einen Katechismus nennen, können wir die bündige, zu liturgiſcher Recitation beſtimmte Erklärung des Symbolum und des V. U. in dem sacramentarium gelasianum anſehen; als Anfänge einer Katechetik die obengenannte Schrift Auguſtins, ſofern darin das Ganze der katechetiſchen Funktion zwar für einen rein praktiſchen Zweck zuſammengeſtellt, aber doch nicht bloß praktiſcher Rath gegeben, ſondern auf allgemeinere Prinzipien zurückgegangen iſt. Zu höherer Ausbildung der katechetiſchen Praxis war die alexandriniſche Katechetenſchule der Ort; an ihr konnten nicht bloß die Katechumenen lernen, ſondern die Lehrer ſelbſt ſich zu Katecheten bilden; jedoch hinderte gerade der höhere, wiſſenſchaftliche Schwung, den die dortigen Studien unter den bedeutendſten Meiſtern nahmen, die Beſchäftigung mit dem materiellen Inhalt der chriſtlichen Lehre, ein ſpezielleres Eingehen und Reflektiren auf die Lehrmethodik. Uebrigens verweiſen wir auf die beiden Artikel: Arkan-Disciplin und Alexandriniſche Katechetenſchule im I. Bd., durch deren hier nicht zu wiederholenden Inhalt Obiges vervollſtändigt wird. (Wir machen namentlich auch auf die im erſtgenannten Artikel enthaltene Bemerkung über die griechiſche Kirche und das völlige Aufhören des Katechumenats in ihr aufmerkſam, während die auf ſeine verſchiedenen Stufen bezüglichen liturgiſchen Akte noch beibehalten ſind. Wir fügen dem bei, daß heutzutage noch die ruſſiſche Kirche nur den Taufpathen die Verpflichtung auferlegt, für chriſtliche Unterweiſung der Kinder zu ſorgen, ſonſt aber dies Geſchäft dem Hauſe überläßt. Indeſſen ſind in neuerer Zeit (wie der Verfaſſer dieſer Zeilen durch perſönliche Erkundigung aus zuverläßiger Quelle erfahren) ſogenannte Hausſchulen bei den Dorfgeiſtlichen eingerichtet worden, wo ſich die Ortskinder wöchentlich einigemal zum chriſtlichen Unterricht verſammeln; an manchen Orten wird dieſer in die Kirche verlegt, ſo daß auch die Erwachſenen Theil nehmen können. Der Unterricht beſteht darin, daß die Hauptgebete vom Geiſtlichen vorgeſprochen, von den Anweſenden nachgeſprochen und die wichtigſten Lehren, die darin liegen, kurz von Jenem erläutert werden. In St. Petersburg ſind mehrere Kirchen eigens zu

Digitized by Google

ſolchen Ketecheſen für Erwachſene beſtimmt, die aber eben Reden ſind, daher die hiezu qualificirteſten Geiſtlichen für dieſen Zweck als Katecheten beſtellt werden.)

2) Gehen wir nach dieſer Zwiſchenbemerkung zum katholiſchen Mittelalter über, ſo bleibt zwar noch bis in die Mitte deſſelben der alte Begriff des Katechumenats ſtehen, aber er hat keine Realität mehr im kirchlichen Leben, denn die Kindertaufe hat den ganzen Stand der Sache geändert, und wenn in der alten Kirche die freiwillige Meldung einer Menge von Proſelyten das Katechumenat zur Nothwendigkeit machte, ſo war die jetzige Art zu miſſioniren eher dazu angethan, den heidniſchen Völkern den Uebertritt leichter zu machen, ſie auf die bloße Willigkeit hin zu taufen und die Katecheſe in Predigt und Kirchenzucht aufgehen zu laſſen. Was Iſidor von Sevilla (de off. eccl. lib. II. 20. 21.) und Rhabanus Maurus (de instit. cler. 1. c. 26. de catechumenis), im Auge haben, iſt nur noch der liturgiſch geordnete Akt des Uebertritts. Der Kindertaufe gab man fortwährend die Form, die das Sakrament als Taufe des Katechumenen gehabt; ſtatt des Täuflings hatten die Pathen das Symbolum und Vater Unſer als Bekenntniß zu recitiren (decantare iſt der ſtehende Ausdruck), und nur ſie hatten dafür zu ſorgen, daß die Kinder daſſelbe auch lernten. Mehr verlangte man nicht, als nur, daß ſie die Formel inne haben ſollten; es war die rein liturgiſche, in der Praxis ſogar ſuperſtitiöſe Auffaſſung derſelben. Konnte doch ſelbſt Karl der Große nicht auf Weiteres ſeine Forderung ſtellen, als daß die Geiſtlichen ſelber für dieſe Einübung ſorgen und daß ſie in der Mutterſprache geſchehen ſolle. Waren es aber im Gegenſatze hiezu die reformatoriſchen Parteien, welche ſich einen tüchtigeren Unterricht angelegen ſeyn ließen — die Waldenſer, die Hieronymianer, — für die es die allerhöchſte Wichtigkeit hatte, daß jedes Gemeindeglied im Stande war, volle Rechenſchaft von ſeinem Glauben zu geben, um auch, wo das Leben auf dem Spiele ſtand, dieſem treu zu bleiben: ſo darf doch darob nicht überſehen werden, daß die römiſche Kirche in ihrer Beichtanſtalt einen gewiſſen Erſatz für den Mangel an Katecheſe gab. Im Beichtſtuhl galt es, nicht bloß das Wiſſen der einen Chriſten kennzeichnenden Formeln zu erforſchen, ſondern, weil die Beichte in das Leben eingriff, auch um das praktiſche Verſtändniß der chriſtlichen Wahrheit ſich zu kümmern. So ward nach Bekenntniß und Leben gefragt; was die Katecheſe hätte thun ſollen, fand im Beichtſtuhl Platz, namentlich auch in Bezug auf ein Lehrſtück, das die frühere Katecheſe auffallend vernachläßigt hatte, nämlich den Dekalog. So ſind auch die Bearbeitungen deſſelben, die wir als katechetiſche Auslegungen bezeichnen würden, für die Beichte beſtimmt; und zwar nicht bloß für die Beichtväter, um ſie zu ihren Fragen anzuleiten, ſondern auch in der Sprache des Volks für dieſes ſelbſt. Hierüber hat neuerlich Geffcken in der angeführten Schrift die lehrreichſten Nachweiſungen gegeben. —

Von einer Katechetik als Kunſtlehre hat dieſe Periode nichts aufzuweiſen; Gerſon's Traktat de parvulis ad Christum trahendis iſt nur eine eingehende Rechtfertigung und kurze Darlegung ſeines Beichtverfahrens mit jungen Leuten, und ſo kann überhaupt nur das, was das Mittelalter von Anweiſungen für die Beichtväter aufzuweiſen hat, als Surrogat für eine Katechetik gelten.

3) Die Geſchichte der Katecheſe ſeit der Reformation zerfällt in mehrere Hauptabſchnitte, die ſich ſcharf von einander abheben. 1) Das Reformationszeitalter ſelbſt iſt ungemein thätig in Einrichtung katechetiſcher Kirchenanſtalten (die Kirchenordnungen enthalten alle die Beſtimmung, wann, wie oft, von wem der Katechismus mit der Jugend betrieben werden ſoll, auch wie das zu bewerkſtelligen ſey, ſ. z. B. die Wittenberger K.O. 1533. Richter I, S. 221, die württembergiſche von 1553, ebend. II, S. 134. Sächſiſche Generalartikel 1557, ebend. S. 186). Dazu werden eine Menge Katechismen verfertigt; denn noch nicht in freier katechetiſcher Entwicklung, ſondern in der Abfaſſung eines Katechismus that ſich der katechetiſche Trieb und die katechetiſche Kunſt ein Genüge, und nur allmählig gelangte man zu der Einſicht, daß der Katechismus vielmehr das der ganzen Kirche gemeinſame ſeyn ſollte, wofür Heßhuß bereits den kleinen lutheriſchen Katechismus als den geeignetſten vorſchlug. Wie Luther ſelbſt die Katecheſe ſchon als freiere

Digitized by Google

Entwicklung der Katechismuswahrheit, nicht bloß als Recitirung der Katechismusworte darzuſtellen weiß, iſt in ſeiner deutſchen Meſſe 1526 ausgeſprochen (das hieher Bezügliche hat Brüſtlein, Luther's Einfluß auf das Volksſchulweſen und den Religionsunterricht, Jena 1852, S. 88 ff., im Auszuge zuſammengeſtellt); allein auch dieſe ſchöne Auseinanderſetzung konnte eine praktiſche Folge noch nicht haben, da Luther ſelbſt noch nicht daran dachte, dieſe freiere Entwicklung dem Katecheten anheim zu geben, ſondern ſie ſich doch wieder als Katechismus fixirt vorſtellt, für welchen Zweck er aber bei Abfaſſung ſeines eignen kleinen Katechismus von jenen Ideen keinen Gebrauch machte. Die freie Behandlung, die unmittelbar entwickelnde Auslegung und Ausführung des Katechismusinhalts fand dagegen in dem Inſtitut der Katechismuspredigten ihre Stelle, die häufig mit den Katechismusübungen ſelbſt verbunden waren, ob dieſe nun regelmäßig am Sonntag oder nur zu beſtimmten Zeiten des Jahres (als Faſtenexamina) gehalten wurden. — Statt daß ſich aber aus dieſen Anfängen ein höheres katechetiſches Leben entwickelt hätte, wurden einerſeits ſelbſt jene einfachen Uebungen läßig betrieben, andererſeits ward auch Katechismus und Katechismuspredigt von der proteſtantiſchen Scholaſtik überſchwemmt; und wie die Praxis im beſten Falle ein unverſtandenes Nachbeten der orthodoxen Lehrſätze erzielte (was Niemand beſſer geſchildert hat, als Valentin Andreä in ſeinem Theophilus, wo er eine ausführliche Katecheſe zum Beſten gibt, in welcher der Lehrer vom Schüler Antworten erhält, die zwar richtig auswendig gelernt ſind, aber auf die Frage paſſen, wie die Fauſt auf's Auge): ſo wußte auch die Theorie, wenn ſie als theologia catechetica auftrat (Heinrich Alſted, theol. cat., 1622. Dietrich, instit. cat. 1613 und ſchon 1570 Hyperius de catechesi), doch nur die Stoffe, eine etwas populariſirte Dogmatik darzubieten. (Trotzendorf's methodus doctrinae catecheticae iſt keine Methodik, ſondern ein Katechismus; ſ. darüber die Monographie von Löſchke: Valentin Trotzendorf ꝛc. Bresl. 1856, S. 53.) Als Grundlinien einer Theorie, oder, wenn man will, als Aufſtellung eines Ideals der Katecheſe wäre eher anzuſehen, was Val. Andreä impoſitiven Theil des dialog. 1 ſeines Theophilus jener ſchlechtausfallenden, als Satyre hingeſtellten Katecheſe entgegenſetzt. — 2) Ueber die hohe Bedeutung Spener's und des Haller Waiſenhauſes unter Francke und Freylinghauſen für die Katecheſe ſ. meine Katechetik, 4. Aufl. S. 21—32; auch die Schrift von Thilo: Spener als Katechet, Berl. 1840, und die Artikel über die genannten Männer in der theologiſchen Real-Encyklopädie. — Wir faſſen das, was von dieſer Schule für die Katecheſe und Katechetik geleiſtet worden, in folgende Sätze zuſammen: a) daß jene in den Augen der Geiſtlichen und der Kirchenbehörden, ſtatt als Schulmeiſterei verachtet zu werden, nunmehr in ihrem ganzen Werthe erkannt wurde, dieſe aber auf Grund der fleißig betriebenen Uebung ſich zu einer wirklichen Kunſt und Kunſtlehre erhoben hat, iſt ſchon ein Verdienſt, das nicht genug anerkannt werden kann, wenn man die herrſchende Abneigung und Geringſchätzung kennt. b) Die Katecheſe ſelbſt aber iſt, ohne darum den Katechismus in ſeiner Dignität zu verletzen, in der doppelten Weiſe von dieſem emancipirt worden, ſofern α) nun dem Katecheten überlaſſen und aufgegeben wurde, aus eigenen Mitteln (wenn auch anfangs Spener noch in der allereinfachſten, man möchte ſagen, ſchüchternſten Weiſe dies wagen will), den Inhalt auszuführen, bibliſch zu begründen und zu erläutern; und ſofern β) die Katecheſe, wie ſie den Katechismus nun zu ihrem Texte macht, ſo von ihm aus auch auf Bibeltexte ſich überträgt, was Spener ſelbſt nur erſt als einen Gedanken, einen Wunſch ausſpricht, was aber von ſeinen Nachfolgern ausgeführt worden iſt. Von da aus erſt bildet ſich — ſtatt der Katechismusliteratur — eine katechetiſche Literatur, die Katechetik tritt als Kunſtlehre, wenn auch vorerſt mehr praktiſch als wiſſenſchaftlich, auf (vgl. Hedinger, chriſtlich wohlgemeinte Erinnerungen, die Unterrichtung der lieben Jugend in der Lehre von der Gottſeligkeit betreffend ꝛc., Stuttgart 1700). In mehr wiſſenſchaftlicher Haltung, bereits influirt von dem Geiſt einer neuen Zeit, tritt Rambach's wohlunterrichteter Katechet auf (1722), ebenſo der jüngere Seidel (In der Erfahrung gegründete Anweiſung, welches die wahre Methode zu katechiſiren ſey, 1742).

Digitized by Google

Da wird bereits auf pſychologiſche Momente reflektirt: man ſoll den Verſtand ſchärfen, um mittelſt deſſelben auf den Willen zu wirken, ſoll runde Definitionen geben ꝛc. — Uebrigens darf neben der Anerkennung des Großen, was die Katecheſe dem Pietismus verdankt, nicht vergeſſen werden, daß auch der Würdigſte unter den Gegnern deſſelben, Valentin Löſcher (ſ. Engelhart's Monographie über denſelben, Dorpat 1853. S. 150 ff.), ſich die beſſere Einrichtung der Katecheſen und die Vorbildung der Kandidaten für dieſen Theil des geiſtlichen Berufes ſehr angelegen ſeyn ließ. — 3) Jene pſychologiſche Auffaſſung tritt nun ſeit Mosheim in einer Weiſe auf, die bald davon nichts mehr erkennen läßt, daß die Anregung zur energiſcheren katechetiſchen Thätigkeit von Spener ausgegangen war. Nicht mehr die Erzielung kirchlichen Bekenntniſſes, das bei Spener ungeachtet der mehr ſubjektiven Frömmigkeit, worauf er und die Seinen es abſahen, doch in der Konfirmation immer noch als Ziel der Katecheſe anerkannt war, — ſondern der abſtrakte Begriff religiöſer Bildung mittelſt Erhellung des Verſtandes wurde jetzt der Katecheſe unterlegt; die katechetiſche Form, die aus dem Bekenntnißkarakter des Katechismus in die Katecheſe übergegangen war, wurde jetzt aus einer ganz andern Quelle deducirt, nämlich aus einem rein didaktiſchen, gegen den Inhalt vollkommen gleichgültigen Geſetze; und es bedurfte nur noch der Subſtituirung einer natürlichen Religion an der Stelle der poſitiven, um ſogar die Prämiſſe aller Sokratik, nämlich das urſprüngliche Vorhandenſeyn aller Erkenntniß im menſchlichen Geiſte ſelber, auf die Katecheſe überzutragen, die nun bloß entwickeln, nicht geben, bloß ablocken, nicht durch Erkenntniß zum Bekenntniß führen ſollte. Wie die Aufklärerei, ſo hat ſich der Kantianismus (in Gräffe's katechetiſchen Lehrbüchern, 1796, 1805) in dieſem Gebiete anzuſiedeln und praktiſch zu machen geſucht; letzteres zeigte ſich aber zu monſtrös, als daß nicht die Praktiker, wie Dinter, ſich wieder auf Katechismus und Bibel hätten zurückziehen, aber beide nach ihrer Art hätten waſſerklar machen ſollen. Bei Daub (Lehrbuch der Katechetik 1801) iſt zwar der kantiſche Formalismus Gräffe's verſchwunden, allein ſeine Eintheilung des katechetiſchen Stoffes in Zwangspflichten (Rechtskatechismus), Tugendpflichten (Tugendkatechismus) und Religionsbegriffe (Religionskatechismus), die Anſicht, daß man ſich einer ungebildeten Gemeinde vorerſt akkommodiren müſſe, um ſie zu einer ethiſchen Gemeinde umzubilden u. a. m. zeigt deutlich, daß von einer Umwendung zu chriſtlicher Poſitivität hier noch nichts zu hoffen iſt. Bei der Zähigkeit, womit der Rationalismus auch in milderen Formen ſich zu erhalten ſucht, iſt es nicht befremdlich, daß noch in ſpäteren Jahrzehnten, namentlich aus der Dinter'ſchen Schule, viele praktiſchen und theoretiſchen Werke hervorgegangen ſind, die mit ihrem leeren Formalismus (wie die oben genannten von Thierbach, Hartung, Plato) einer verlebten Periode angehören. — 4) Wie in der Predigt, wie in der ganzen Grundrichtung des Denkens die württembergiſchen Theologen des vorigen Jahrhunderts den entſchiedenſten Gegenſatz zu der Zeittheologie bildeten, und ſelbſt am Ende, in der Storr'ſchen Schule, bei allem Eindringen rationaliſtiſcher Formen doch das Bibliſch-Supernaturale feſthielten: ſo zeigt ſich auch in der Katecheſe von ihrer Seite eine ſtark hervortretende Reaction. Ph. D. Burk (Sammlungen zur Paſtoraltheologie, Tübingen 1771, 1773) und insbeſondere Oetinger (in der Schrift: „Etwas Ganzes vom Evangelio," 1739 und in dem: „hiſtoriſch-moraliſchen Vorrath von katechetiſchen Unterweiſungen," 1762) ſind hier zu nennen; aus der Storr'ſchen Schule vornehmlich als Praktiker J. A. Dann (mit vielen chriſtlichen Jugend-, namentlich Konfirmationsſchriften). Ueber Oetinger's Bedeutung für die Katechetik, die bei der ganz eigenthümlichen, nicht mit einigen Umriſſen darſtellbaren Denkweiſe des Mannes zu entwickeln hier zu weit führen würde, ſiehe die Abhandlung des Unterzeichneten über ihn als Pädagogen und Katecheten im „Süddeutſchen Schulboten," 1855. Nro. 1—4. Hat ſich ſo einerſeits ein Stamm evangeliſcher Katecheſe forterhalten, der zwar in Spener wurzelt, aber ſelbſtändig ſeine Zweige aus ſich hervorgetrieben hat: ſo war es um ſo eher möglich, daß die kirchliche Erneuerung, die ſich an Schleiermacher's Namen knüpft, alsbald auch auf dem Gebiet der Katecheſe ſich angekündigt

Digitized by Google

und Früchte gebracht hat. Auf die Praxis zwar ist gerade Schleiermacher von geringerem unmittelbarem Einfluß gewesen; die katechetischen Arbeiten von Harnisch, von Stier haben nichts von Schleiermacher'schem Typus an sich, sondern sind selbständig aus evangelischem Lebenstriebe hervorgegangen. Aber solche Arbeiten hätten dennoch nicht von so durchschlagender Wirkung seyn können, wäre nicht durch jenen großen Theologen die ganze Grundstimmung eine kirchliche geworden. Die Schleiermacher'sche Theologie selbst in populärer Form und mit manchfacher Ergänzung katechetisch zu bearbeiten, hat Rütenik mit Geschick und standhaltender Treue sich zur Aufgabe gesetzt, und dadurch, wenn auch die von ihm eingehaltene Form nur im engeren Kreise der unmittelbaren Schüler Schleiermacher's acceptirt seyn dürfte, doch für eine theologisch tiefere und wissenschaftlich sorgfältiger durchgearbeitete Katechese durch seine praktischen Arbeiten (Christliche Lehre für Konfirmanden, 2. Aufl. 1834. — Entwurf zu einem Leitfaden für evangelische Geistliche, 1853), wie durch kritische Artikel in Zeitschriften wohlthätig gewirkt. Die aus dem kirchlichen Bewußtseyn der Gegenwart hervorgegangenen theoretischen Werke sind die Katechetik von Kraußold (1843), die evangelische Katechetik des Unterzeichneten (1. Auflage 1841. 4. Auflage 1856) und die betreffenden Theile in den Gesammtwerken über praktische Theologie von Nitzsch (II, 1.) 1848 und Moll 1853. Für Schullehrer haben die Katechetik bearbeitet ein Ungenannter, mit Vorwort von Wachler, Breslau 1843, und Curtman (Elementarische Katechetik, Darmstadt 1856); Katechisationen hat neuestens drucken lassen H. Puchta (Handbuch der praktischen Katechese 1854); eine praktisch-katechetische Arbeit über den Dekalog ist die »Unterweisung in den heil. zehn Geboten Gottes« von Möller, 1854.

Daß die Reformation auch in der katholischen Kirche der Katechese einen Impuls gegeben, erkennen selbst Katholiken an (s. Graf, in Wetzer's und Welte's Kirchenlexikon, s. v. Katechetik, VI, S. 49) und die Geschichte des Katechismus von P. Canisius (s. d. Art.) zeigt, auf welche Art dies geschehen. Dem bloßen Einüben und Abhören des Katechismus, auch dem bloßen Abfragen des vorher vom Katecheten akroamatisch Vorgetragenen ist die Katechetik von Hirscher (zum erstenmal erschienen 1831, und oft wieder aufgelegt) mit einer tiefern und umfassenderen Anschauung vom Katechetenamt in seiner Einheit mit dem Seelsorgeramt entgegengetreten. Eine Kritik dessen, was in seiner eigenen Kirche wie in der unsrigen bis zum Jahr 1841 vorlag, hat Graf gegeben (Krit. Darst. des gegenwärtigen Zustandes der prakt. Theol., 1841); eine Uebersicht der katholisch-katechetischen Literatur gibt Moll a. a. O. §. 529. Palmer.

Katechismus. (Vgl. den Art. Katechese, Katechetik; über die bedeutendsten Katechismen seit der Reformation, s. d. besondern Artikel, z. B. Heidelberger, Lutherischer Katechismus ꝛc. Auch vgl. man die Schrift: Zur Geschichte des Katechismus, von Ehrenfeuchter, Göttingen 1857.) — Die üblichen Definitionen des Wortes Katechismus, wie sie in katechetischen Schriften sich vorfinden — z. B. »Katechismus ist ein kurzer Unterricht christl. Lehre und nichts anderes, als ein kurzer Begriff des Worts Gottes« (Alting, Bearbeitung des Heidelb. Katech.); »ein Auszug der Hauptstücke aller Lehre aus der ganzen heiligen Schrift zum Unterrichte der Kinder« (Stier, Luth. Kat.) u. a. m. — sind lediglich aus der gegenwärtigen Art, den Katechismus als Leitfaden zum christlichen Jugendunterricht zu gebrauchen, abstrahirt und treffen den ursprünglichen Sinn und Zweck der Sache nicht, lassen auch namentlich der Meinung Raum, daß solch ein Leitfaden ebensogut von Zeit zu Zeit mit einem neuen vertauscht werden könne, wie dies mit Lehrbüchern aller Art zu geschehen pflegt. Genauer, obwohl ebenfalls noch mangelhaft, ist Speners Definition (Einfache Erkl. der chr. L. ꝛc. Fr. 19): »ein kurzer Auszug der nöthigsten Lehrstücke in der Schrift, so einem Christen zu verstehen geziemen, in Frag' und Antwort gestellt, daß er durch lebendige Stimme vorgetragen würde;« bezeichnender noch Luthers eigene Definition (zweite Vorrede zum gr. Kat.) »die Kinderlehre, die ein jeglicher Christ zur Noth wissen soll, also daß, wer solches nicht weiß, nicht könne unter die Christen gezählt und zu dem Sakrament gelassen werden.« Am vollständigsten sind die hergehörigen

Digitized by Google

Momente berückſichtigt, wenn der Katechismus mit Nitzſch (Syſt. chr. L. §. 2.) ein „Text der öffentlichen Lehre und des öffentlichen Bekenntniſſes, welchen die Kirchengemeinſchaft anerkennt, eine Begründung des gemeinen Wiſſens vom Chriſtenthume“ genannt wird. Dasjenige nämlich, worauf es bei einem Katechismus ankommt, iſt, daß er 1) nach Inhalt und Form den Karakter eines kirchlichen Bekenntniſſes trägt; daß er 2) als ſolches dem geſammten Volke nicht nur zugänglich und bekannt, ſondern vollkommen geläufig, und daher, wo irgend im kirchlichen Leben ein Bekenntnißakt vorgeht, als Grundtext des Bekenntniſſes im Gebrauch iſt; und daß er 3) eben deßhalb auch die Grundlage des kirchlichen Jugendunterrichts bildet, da nur auf dieſem Wege das unter Ziff. 2. Geſagte erreicht werden kann. Beleuchten wir dieſe drei Merkmale des Begriffs etwas näher. Durch Ziff. 1. wird gefordert, daß der Katechismus unter den ſymboliſchen Büchern einer Kirche ſeinen Platz habe oder doch das Anſehen einer ſymboliſchen Schrift genieße. Daß dies bei den Hauptkatechismen der evangeliſchen Kirche zutrifft, ebenſo bei dem Catech. romanus, iſt bekannt; für andere katholiſche Katechismen hat die kirchliche Approbation den ſymboliſchen Karakter um ſo eher erſetzen können, je weniger die katholiſche Kirche überhaupt den Begriff eines ſymboliſchen Buches in demſelben Sinne kennt und nöthig hat, wie die evangeliſchen Kirchengenoſſenſchaften. Indeſſen wird auch unter den Bekenntnißſchriften einer Kirche der Katechismus wieder ſeine ganz eigenthümliche Stellung einnehmen, ſo daß nicht ebenſo gut dieſes oder jenes ſymboliſche Buch auch als Katechismus gebraucht werden könnte. Erſtlich muß zwar in demſelben das Confeſſionelle ſelbſtverſtändlich ſo beſtimmt zu erkennen ſeyn, daß nicht zwei Kirchen denſelben Katechismus haben können; würden ſie ſich auf Einen Katechismus einigen, ſo müßten ſie auch aufhören, ſich ferner als verſchiedene Kirchen zu betrachten. Aber ebenſowenig iſt es Sache des Katechismus, die confeſſionellen Differenzpunkte gefliſſentlich in den Vordergrund zu ſtellen, ihnen da, wo ſie in der poſitiven Darlegung des Glaubens ihren Platz haben, durch irgend ein Damnant oder Anathema als Gegenſatz zur Lehre einer andern Kirche eine polemiſche Schärfe zu geben; ſondern — gemäß dem ebenſo oft mißbrauchten als vergeſſenen Satze, daß es in allen chriſtlichen Kirchen noch ein ihnen Gemeinſames von chriſtlicher Lebenswahrheit gebe, das durch die Differenzen nicht aufgehoben, in ſie nicht aufgelöst werden kann, ſondern ſich in denſelben nur in mehr oder weniger adäquater Weiſe zu concretem Daſeyn ausgeſtaltet — muß der Katechismus auch jenes Gemeinſame als Baſis enthalten; daher es von ganz richtigem Takte zeugt, daß z. B. der Brenz'ſche Katechismus auf ſeine erſte Frage: Welches Glaubens biſt Du? einfach antworten läßt: Ich bin ein Chriſt, nicht aber: ich bin ein Lutheraner. Dies Verhältniß zwiſchen dem allgemein-Chriſtlichen und dem ſpezifiſch-Kirchlichen richtig zu treffen, d. h. weder das Letztere als dasjenige hervortreten zu laſſen, in welchem der Schwerpunkt alles Heiles liege, noch auch Beides äußerlich an einander zu reihen, als ob das kirchlich-Confeſſionelle nur ein zum allgemein-Chriſtlichen hinzukommendes Accidens wäre, das ebenſogut auch davon wieder abgelöst werden könnte, — das iſt die ſchwierige Aufgabe, zu deren Löſung eine ſeltene Vereinigung theologiſcher Bildung, kirchlichen Taktes und tiefer Frömmigkeit, dazu aber auch weiter eine hohe Gabe volksthümlicher Darſtellung erforderlich iſt. Denn für's zweite muß der Katechismus noch mehr, als die ſonſt populärſten ſymboliſchen Schriften, populär gehalten ſeyn, da er neben Bibel und Geſangbuch in des Volkes Hände gehört; daher der Catechismus romanus ſchon aus dem Grunde, weil er ad parochos beſtimmt iſt, viel weniger ein Katechismus iſt, als z. B. der des P. Caniſius, und auch Luthers großer Katechismus, trotz ſeinem populären Styl, doch nie zum Volkseigenthum hat werden können, wie das Enchiridion, wie ja ſchon die Beſtimmung, die Luther ſelbſt ihm nachher gab, eine andere war. Dies aber führt uns auf den unter Ziffer 2 genannten ſpezielleren Punkt. Man kann ſehr populär die chriſtlichen Lehren zuſammenſtellen — in welch einer Legion von Leitfäden zum Unterricht in Schule und Haus iſt das geſchehen! — und es wird dennoch kein Katechismus daraus. Denn derſelbe ſoll zu einem ganz beſtimmten Zwecke in des Volkes Hand und Mund ſeyn, nämlich um wirklich als Be-

Digitized by Google

kenntniß von ihm überall da geſprochen zu werden, wo ein Bekenntnißakt vorzunehmen iſt. Den Dienſt, welchen die Auguſtana auf dem Reichstage gethan, welchen die ſchmalkaldiſchen Artikel zu Mantua thun ſollten, muß der Katechismus fortwährend innerhalb der Kirche ſelbſt thun, d. h. als wirkliches, ausgeſprochenes Bekenntniß dienen und dazu wörtlich den Text bieten, — weniger zwar im Falle eines Uebertritts von einer andern Confeſſion, da hiezu eine beſtimmte Namhaftmachung der confeſſionellen Differenzpunkte nothwendig iſt, als vielmehr bei den innerkirchlichen Bekenntnißakten, alſo vornehmlich bei der Confirmation. (Wo die Privatbeichte mehr den liturgiſchen als den ſeelſorgerlichen, individuellen Karakter angenommen hat, würde der Katechismus ebenſo den Text bilden müſſen, denn der Beichtende, zumal als Communikant, muß noch etwas Anderes als nur Sünden zu bekennen haben. Daß Luthers Enchiridion lange zum ſogenannten Brautexamen benützt wurde, iſt bekannt.) Eben deßhalb muß, was man bei der Auffaſſung des Katechismus als bloßen Leitfadens zum Unterricht gänzlich vergeſſen hat, der Text deſſelben ſo gefaßt ſeyn, daß er, wie wir kurz und bündig mit Löhe ſagen, gebetet werden kann. — Allein ein ſolcher Text ließe ſich immerhin auf mannigfache Weiſe abfaſſen; wenn aber Luther wünſchte, daß, wer es beſſer machen könne, andere Katechismen ſchreiben ſolle, und ſeine Freunde ſelbſt dazu aufmunterte, ſo ſetzte er dabei als ſelbſtverſtändlich voraus, daß der Urtext, d. h. der Dekalog, der Glaube, das Vater Unſer, mit Beifügung des Nöthigen über die Sakramente, überall den Kern des Katechismus ausmache. Und daran muß feſtgehalten werden; denn der einfachſte, altkirchliche Ausdruck für das, was ein Chriſt zu bekennen hat, liegt in jenen Stücken fixirt vor uns; und wenn der Dekalog allerdings von der alten Kirche noch nicht hiezu verwendet wurde (ſ. des Verf. Katechetik S. 11 und oben den Artikel Katecheſe), auch als ein urſprünglich den Iſraeliten zugehöriges Stück religiöſen Wiſſens nicht zu einem der in die disciplina arcani eingerechneten Bekenntniſſe gemacht werden konnte, an welchen ſich eben das ſpezifiſch Chriſtliche kund geben ſollte, ſo fand er deſto mehr in dem Beichtinſtitut, zumal im ſpäteren Mittelalter, ſeine eigenthümliche Verwendung zum Bekenntniſſe, ſofern die Sünden, welche zu bekennen ſind, nach den zehn Geboten geordnet wurden, auch die Anweiſungen für die Beichtväter, wornach ſie fragen und wie ſie urtheilen ſollen, in der Form von Auslegungen des Dekalogs gegeben wurden. S. darüber das werthvolle Werk von Geffcken, der Bilderkatechismus des 15. Jahrh., S. 23 ff. Auf dieſem Wege erhielten wir allerdings zunächſt nur den einfachen Text derjenigen Stücke, die der Täufling oder ſein Pathe recitiren mußte. Allein hier tritt nun ein Bedürfniß ein, das auf die Geſtaltung des Katechismus ſelbſt den bedeutendſten Einfluß ausübte, nämlich das einer Erklärung jener kurzen Formeln. Geſchah dies in der alten morgenländiſchen Kirche, ganz ihrem Geiſte gemäß, in redneriſcher Form (Cyrill v. Jer.), und hat ſelbſt die alte römiſche Kirche jenem Bedürfniſſe Rechnung getragen (im Sacramentarium Gelasianum, ſ. Näheres bei Höfling, das Sakrament der Taufe I. S. 242 ff.): ſo hat ſchon das 8. Jahrhundert die Arbeit des Kero v. St. Gallen aufzuweiſen, und ſofort der von Karl d. Gr. mächtig angeregte Trieb zu allgemeiner Bildung weitere Erklärungen jener Stücke in deutſcher Sprache hervorgerufen (Otfrid in Weißenburg um 840), denen bis auf Luther eine große Anzahl ähnlicher Arbeiten folgte. Nun iſt vorerſt ein Doppeltes möglich. Entweder gehen dieſe Erklärungen nur nebenher, ſie vertreten bloß die Stelle der mündlichen Katecheſe über den einfachen Text; als Bekenntniß wird bloß der letztere fortwährend angeſehen; oder aber werden die Erklärungen ſelber mit zum Katechismus gerechnet, in welchem Falle auch ſie den oben bezeichneten Typus nothwendig an ſich tragen müſſen. So verfuhr Luther, und auf dieſem Wege erſt war es möglich, das Ganze nicht nur mehr abzurunden und die unzuſammenhängenden Theile zu verbinden, ſondern auch in dem oben bezeichneten Maße den individuelleren kirchlichen Karakter hervortreten zu laſſen. Es war daher ein ganz richtiger Takt, dem man z. B. in Württemberg folgte, als man dem Brenz'ſchen Katechismus Luther's Erklärungen (Was iſt das? Wie geſchieht das?) einverleibte. Allein dabei blieb man anderweitig nicht ſtehen;

was urſprünglich nur erklärende Zugabe zu den alten Textſtücken war, das überwucherte dieſe ſo ſehr, daß ſie entweder ganz verſchwanden, weil man nur den didaktiſchen, nicht den Bekenntnißzweck im Auge hatte, oder wenigſtens bloß an paſſender Stelle eingereiht wurden, ohne mehr den Grundſtock zu bilden. Letzteres iſt im Heidelberger Katechismus geſchehen, der in dieſer Beziehung als Katechismus hinter dem Lutheriſchen zurückſteht, aber allerdings dem Karakter der reformirten Kirche entſpricht, ſofern er unabhängiger iſt von der Tradition und mehr den Lehrzweck, daher auch mehr ſchulmäßige Syſtematik im Auge hat. Selbſt der Genfer Katechismus (von Calvin) bleibt der Tradition noch conformer, ſofern die Hauptſtücke de fide, de lege, de oratione beibehalten ſind, wofür aber freilich die Ausführung noch entſchiedener den theologiſchen Karakter an ſich trägt. Ganz verzettelt ſind die alten Bekenntnißſtücke in dem Hirſcher'ſchen Katechismus, da doch die katholiſche Kirche ihrem Traditionsbegriffe gemäß jene Stücke viel mehr feſthalten muß, wenn auch mit den ſpezifiſch römiſchen Beigaben, wie ſie die Katechismen von Caniſius, von Bellarmin enthalten (Ave Maria; 5 Gebote der Kirche; consilia evangelica; die 3 theologiſchen, die 4 Cardinaltugenden; die 8 Seligkeiten; die 7 Todſünden; die 4 letzten Dinge u. ſ. w.). Katechismen aber, die den Text der alten Lehrſtücke gar nicht mehr enthalten, ſind lediglich Schulbücher, wie ſie jede Zeit produciren kann; den Namen Katechismen verdienen ſie nicht mehr. Aus demſelben Grunde, daß nämlich der Katechismus weſentlich ein Bekenntniß vorſtellen muß, fließt die Form der Frage und Antwort. Sie iſt nicht aus dem didaktiſchen Grunde abzuleiten, auf welche ſich die Sokratik ſtützt, ſondern, wie insbeſondere das Credo ſeinem Weſen nach die Antwort iſt auf eine Frage (1 Petr. 3, 15.), und wie dieſe Frage bei der Taufe und Confirmation wirklich gemacht wird, ſo muß auch der Katechismus in ſeiner Form dieſen Akt bereits darſtellen. — Wenn endlich unter Ziff. 3. geſagt iſt, der Katechismus habe zugleich die Beſtimmung, dem kirchlichen Jugendunterricht zur Grundlage zu dienen, ſo iſt dies einfach dadurch gefordert, daß, wenn das Bekenntniß ein wirkliches Bekennen ſeyn ſoll, was Erkennen und Glauben vorausſetzt, daſſelbe dem Bekennenden nach ſeinem ganzen Inhalt nicht bloß geläufig, ſondern innerlich klar, alſo auch der Unterricht weſentlich Verſtändigung über das Bekenntniß, alſo Erläuterung des Katechismus ſeyn muß. Die Vertheidigung dieſes Satzes, ſowohl denen gegenüber, die überall nur Bibel wollen, als denen gegenüber, die um der fortgeſchrittenen Anſprüche an Syſtematik willen wenigſtens neue Katechismen fordern, iſt Sache der Katechetik; wir citiren hiefür bloß einen Satz aus der Recenſion eines ſolchen Leitfadens in Tholucks lit. Anz. 1841. Nr. 11. S. 84: „den Katechumenen muß kurz und rund und bündig, in plaſtiſcher Sprache, in feſter, gleichmäßiger, immer wiederkehrender Form geſagt und bezeugt werden, was ſie glauben und worauf ſie leben und ſterben ſollen und damit Baſta! Wie Luther ſprach, ſo lernet ſprechen und dann ſchreibet Katechismen. Die Sprache ſey rhythmiſch, wie in Luthers Erklärung der drei Artikel; der Gedanke ſchäle ſich rein heraus, wie das Ei aus der Schale; der Katechismus ſchließe ſich von Anfang bis zu Ende in künſtleriſch vollendeter Form rein ab, ſo daß Ein Grundton ſich durch das Ganze hindurchziehe und in entſprechenden Wendungen wie ein rother Faden wiederkehre; nicht nach der Logik, ſondern nach der Mnemonik. Es iſt nicht auszuſprechen, wie ſehr in dieſer Beziehung gegen den h. Geiſt in der Kirche und in den Kindern geſündigt wird und das auch in ſolchen Lehrbüchern, denen man evangeliſchen Glauben im Allgemeinen nicht abſprechen kann."

Wir fügen Obigem noch einige geſchichtliche Bemerkungen bei, ſoweit nicht ſchon in dieſem und dem vorigen Artikel das geſchichtliche Material, das die Katechismen im Allgemeinen betrifft, eingeflochten worden iſt. — Der Name Katechismus datirt ſich im jetzt üblichen Sinn erſt von Luther her. Die dazu gerechneten Stücke finden ſich zwar ſchon vor Luther hie und da von einem und demſelben Verfaſſer bearbeitet (von Kero das Symbolum und Vaterunſer, daſſelbe von Otfried, von Notker Labeo; von Wiklef Symbolum, Vater Unſer und Dekalog, außerdem aber noch verſchiedenes andere, was

Digitized by Google

mit jenen Stücken den gemeinsamen Titel pauper rusticus führt): aber sowohl der Mangel eines allgemein recipirten Titels als die Ungleichheit in dem, was man selbst in solchen Gesammtschriften zusammenstellte, läßt erkennen, daß man wohl einige jener Stücke als zum christlichen Wissen eines Jeden unentbehrlich ansah, sie sich aber noch nicht als ein Ganzes dachte, das im Kleinen das Ganze der christlichen Lehre repräsentire. Dies war erst Luthers Gedanke; ihm genügte es nicht, um (wie der Name seiner 1520 erschienenen ersten katechetischen Hauptschrift lautet) »eine kurze Form der zehn Gebot; eine kurze Form des Glaubens; eine kurze Form des V. U.« zu geben; diese drei erkannte er als nicht zufällig zusammengerathen, vielmehr als zusammengehörig: das erste Stück sage einem Christen, was er thun und lassen soll; das zweite, wo er's suchen und finden soll, da er aus eigenen Kräften jenes nicht vermag; das dritte wie er's suchen und holen soll. Statt der weitern Bestandtheile, die sich jenen Hauptstücken zuvor angehängt hatten, erschien es ihm sofort — nachdem seit 1525 die Sakramentslehre ohnehin zu einer neuen Wichtigkeit gelangt war — nothwendig, zwei Hauptstücke über Taufe und Abendmahl beizufügen; jedoch war es nicht die Sakramentsstreitigkeit, sondern eine rein objektive, durchaus begründete Rücksicht, was ihn dazu bewog, weil nämlich (s. den großen Kat., Vorwort zum 4. Hauptstück) »ohne die Sakramente kein Christ seyn kann, wiewohl man leider bisher nichts davon gelehrt hat.« Diesem allem zusammen nun gab er den Namen Katechismus; ob er zu dieser Benennung durch eine Stelle Augustins veranlaßt worden ist, wie Geffcken (Bilderkat. S. 16. 19) vermuthet, oder einfach die Bezeichnung einer Handlung zum Titel des Buches machte, das diese Handlung — nämlich das Bekenntniß auf die vorgelegten Fragen — darstellt und feststellt (ähnlich wie Liturgie auch zuerst Name einer Handlung und dann erst auf das entsprechende Buch übergetragen ist), dürfte weniger von Belang seyn, als der Nachweis, daß Luther zuerst in Briefen vom J. 1525 den Namen Katechismus in unserm Sinn gebraucht. Zuvor nämlich, dies leidet keinen Zweifel, bezeichnet catechismus den Akt derjenigen Unterweisung, wodurch der Täufling zur Confession bei der Taufe vorbereitet wurde. Wie aber dies einerseits auf die unmittelbare Einübung des zu Recitirenden, ja sogar auf die Recitation, also den Bekenntnißakt selbst ausgedehnt wurde, daher (s. Geffcken S. 18) Katechismus sogar die Bedeutung Gevatterschaft annahm: so bezog sich das Wort auch auf die ganze vorangehende Unterweisung, sogar nach ihrer mehr pädagogischen Seite; wenn z. B. Augustin de fide et op. 13. davon redet, daß im Katechumenat solche Leute, deren vitia damnabilia apertis factis convinci redarguique non possunt, doch wenigstens praeceptis et catechismis validissime flagellantur, und dadurch gebessert werden, so kann dies nur eine der Erziehung der Katechumenen angehörige Belehrung, ja nicht unwahrscheinlich selbst ein Verhör zur Erzielung des Geständnisses bedeuten. — Wäre der Katechismus der Waldenser, den sie um 1100 schon gehabt zu haben behaupten, wirklich so alt und hätte er diesen Namen geführt, so würde Luther diesen von dorther empfangen haben; allein wie es sicher ist, daß der Name in diesem Sinn sich früher auch in den reformatorischen Kirchen des Mittelalters nicht findet, so ist nach den neueren Forschungen jener Waldenser Katechismus vielmehr eine Nachbildung des erst zur Reformationszeit auftretenden, möglicher Weise allerdings einer älteren unbekannten Schrift nachgebildeten Bekenntnisses der böhmischen Brüder. (S. Dieckhoff, die Waldenser im M. A. S. 98 ff. Herzog, die romanischen Waldenser S. 324 ff.; bei letzterem findet sich S. 458 der Katechismus der böhmischen Brüder abgedruckt, der die alten drei Stücke zwar enthält, aber nur an passendem Orte eingeschoben, nicht als Grundlage des Ganzen.) Indessen ist ebenso außer Zweifel, daß die alten Waldenser nicht nur bereits Auslegungen einzelner Hauptstücke in ihrer Sprache besaßen (Herzog S. 69. 215.), und die Vermuthung Dieckhoffs (S. 114) ist einleuchtend, daß die Waldenser, weil sie in Abwesenheit der wandernden Prediger sich untereinander selbst unterrichteten, dazu Bücher nöthig hatten, und zu diesem Zwecke solchen Unterricht in Frage- und Antwort abfaßten, wornach die gewöhnliche Annahme, daß von ihnen diese Katechismusform herrühre, wenn gleich

Digitized by Google

bis jetzt keinen geschichtlichen Beweis für sich, doch auch keine positiven Gründe gegen sich hat.

Die mittelalterlichen Schriften und Dokumente, die wir Katechismen nennen, sind bis jetzt vornehmlich von Sprachforschern (Grimm, Maßmann [die deutschen Abschwörungs-, Glaubens-, Beicht- und Betformeln ꝛc. 1839], R. v. Raumer [Einwirkung des Christenthums auf die althochdeutsche Sprache, 1845] Pischon [Denkmäler der deutschen Sprache], Wackernagel [Lesebuch I.]) einem größern Lesekreis zugänglich geworden; es wäre erwünscht, wenn, wie dies für liturgische und hymnologische Zwecke längst geschehen ist, eine kundige Hand alles Vorhandene zu einer diplomatisch genauen Sammlung der katechetischen Denkmale vor der Reformation vereinigte; mit den reformatorischen Katechismen ist dieß bereits versucht worden. (Hartmann, älteste kat. Denkmale der ev. K. Stuttg. 1844.)

Die einzige Kirche, die gar keinen Katechismus besitzt, ist die morgenländische. Eine Schrift von Christodulos, 1760—72, führt zwar den Titel Catechesis sacra, allein schon der Beisatz: sive sacrae divinaeque liturgiae explicatio et examen ordinandorum zeigt, daß dies kein Katechismus ist. Die katechetischen Versuche, welche im vorigen Artikel aus der neueren russischen Kirche erwähnt worden sind, haben zum Texte bloß die üblichsten Gebetsformeln; diese werden vor- und nachgesprochen und dazu kleine Erläuterungen gegeben. Noch weniger haben wir in der koptischen Kirche nach einem Katechismus zu suchen. In der armenischen (s. d. Art.) bleibt das Glaubensbekenntniß ebenfalls ein Theil der Liturgie ohne katechetische Verwendung; die Literatur dieser Kirche weist zwar Unterrichtswerke auf, die, von den Mechitaristen ausgehend, eine geistige Belebung zum Zweck hatten, aber ein Katechismus als Volksbuch wird darunter nicht genannt. Palmer.

Katerkamp, Johann Theodor Hermann, Domdechant und Professor an der theologischen Fakultät der Akademie zu Münster, wurde am 17. Januar 1764 zu Ochtrup, im Kreise Ahaus geboren. Seine Eltern waren wohlhabende Bürger. Er blieb nicht lange im elterlichen Hause, sondern kam schon früh, nachdem er von dem Caplan seines Geburtsortes die ersten Anfangsgründe der lateinischen Sprache gelernt hatte, auf das Gymnasium zu Rheine. Hier erhielt Katerkamp seine erste gelehrte Bildung, und zeichnete sich nicht allein durch Talent und Wißbegierde aus, sondern vorzüglich durch einen reinen, kindlich unschuldigen, liebenswürdigen Sinn gegen Lehrer und Mitschüler. Zu Rheine vollendete Katerkamp den Gymnasialkursus nicht vollständig, sondern wurde im Jahre 1781 nach Münster, in die vierte Klasse des dortigen Gymnasiums geschickt. Er machte hier auch nach damaliger Vorschrift den zweijährigen philosophischen Kursus durch und ging dann zum Studium der Theologie über. Zu dieser Zeit starb sein einziger, von ihm innigst geliebter Bruder. Katerkamp erhielt dadurch die Aussicht auf den alleinigen Besitz des elterlichen Vermögens. Was viele Andere, deren Beruf zum geistlichen Stande nicht so entschieden gewesen wäre, leicht in ihrem Entschlusse hätte wankend machen können, diente ihm nur noch zur größeren Befestigung in demselben; er blieb fest, ohne auf die Zureden Anderer zu achten. Während er mit vielem Fleiße sich dem Studium der Theologie widmete, erwarb er sich bald die Aufmerksamkeit seiner Lehrer, unter welchen damals Clemens Becker, Professor der Kirchengeschichte, ein geistreicher und fruchtbarer Schriftsteller und gründlicher Theolog, eine höchst ehrenvolle Stelle einnahm. Dieser lernte Katerkamp bald schätzen, zog ihn an sich und ließ ihn nebst noch einem seiner Mitschüler, nach Vollendung des theologischen Cursus unter seinem Vorsitze eine öffentliche Disputation über die gesammte Theologie halten: eine Auszeichnung, welche, da sie nur Wenigen zu Theil wurde, desto sicherer auf seine Fortschritte in der Wissenschaft schließen läßt. Durch den vertraulichen Umgang mit Professor Becker entwickelte sich gewiß Katerkamps vorherrschende Neigung für das Studium der Geschichte; weßhalb er denn auch so sehr zu Professor Sprickmann sich hingezogen fühlte und dessen eifriger Zuhörer ward. Auf Beckers Empfehlung kam Katerkamp, als er im Jahre 1787 zum Priester geweiht war,

Digitized by Google

als Hauslehrer in das Haus des Reichsfreiherrn von Droste-Vischering. Diese Stelle sagte ihm besonders deßhalb zu, weil er hier eine günstige Gelegenheit zu seiner eigenen Fortbildung zu finden hoffen durfte. Zwischen Katerkamp und seinen beiden Zöglingen, Franz Otto und Clemens August Freiherrn Droste-Vischering, welche damals schon beide Domcapitularen waren, schloß sich bald die innigste, treueste Freundschaft. Mit diesen beiden Zöglingen machte Katerkamp eine zwei Jahre dauernde Reise durch Deutschland, die Schweiz, Italien und Sicilien, welche auf die Fortbildung seines Geistes nur vortheilhaft einwirken konnte, wie sich das aus mannigfachen Aeußerungen auch sattsam ergab. Auf dieser Reise hatte er Lavater kennen gelernt, auf welchen er einen ganz besondern Eindruck gemacht haben muß, weil derselbe in verschiedenen Briefen seiner ruhmvoll erwähnt. Noch vor dieser Reise war er theils mit seinen Zöglingen, theils auch allein in das Haus der Fürstin Gallitzin gekommen, welche mit dem Droste-Vischeringschen Hause in sehr enger Verbindung stand. Die Fürstin hatte ihn liebgewonnen und lud ihn, als er im Jahre 1797 von der Reise zurückgekehrt war und die Erziehung seiner Zöglinge vollendet hatte, ein, zu ihr in's Haus zu ziehen, welches er mit inniger Freudigkeit des Herzens annahm. Er verlebte hier einige genußreiche Jahre, welche für seine religiöse Entwickelung von höchst wichtigem Einflusse waren. Im Hause der Fürstin war der Sammelplatz so vieler gelehrter und geistreicher Männer aus der Nähe und Ferne. Katerkamp hatte auf seinen Reisen Gelegenheit gehabt, die ausgezeichnetsten Menschen kennen zu lernen, bekannte aber offen, er habe während der Reise, auf welcher überall den berühmtesten Männern, sowohl Protestanten als Katholiken, Besuche abgestattet seyen, nirgends größere Männer gefunden, als damals in Münster gelebt hätten. Er blieb im Hause der Fürstin bis zu ihrem Tode. Bis dahin hatte Katerkamp nur im Stillen gesammelt und noch nicht im Oeffentlichen gewirkt. Seine öffentliche Wirksamkeit beginnt mit dem Jahre 1809, in welchem ihm das Lehramt der Kirchengeschichte bei der theologischen Fakultät in Münster in provisorischer Eigenschaft übertragen wurde. Erst nach zehn Jahren, im Jahre 1819 wurde Katerkamp zum ordentlichen Professor der Kirchengeschichte und des Kirchenrechts, später auch der Patrologie, ernannt. Die Universität zu Landshut verlieh Katerkamp im Jahre 1820 das Doctordiplom der Theologie. Im Jahre 1821 wurde er zum Examinator synodalis befördert. Als akademischer Lehrer zeichnete sich Katerkamp durch gründliche Forschung und umfassende Kenntniß seines Lehrfaches aus, und war nicht minder als theologischer Schriftsteller geschätzt. Mit anerkennender Rücksicht auf seine Verdienste wurde Katerkamp bei der Wiederherstellung des Münsterschen Domcapitels im Jahre 1823 zum Domcapitular ernannt, und 1831 zum Domdechant befördert. Nach einer Krankheit von etwa acht Tagen starb Katerkamp am 8. Juli 1834 in seinem 71. Lebensjahre. Da in seiner Krankheit die Gefahr plötzlich eintrat, durfte man nicht zögern, es ihm anzukündigen, und ihm zugleich zu rathen, sich mit den Heilmitteln der katholischen Religion versehen zu lassen. Er antwortete, ohne im Mindesten erschüttert zu werden: „Herzlich gern“ und empfing den Priester im Beiseyn seiner Hausgenossen mit den laut und kräftig ausgesprochenen Worten: „Als ein katholischer Christ habe ich gelebt, als ein katholischer Christ will ich sterben.“ Diese seine letzten mit voller Ueberzeugung ausgesprochenen Worte hat er während seines ganzen Lebens bewährt durch Reinheit und Unschuld des Sinnes, durch geläuterte Religiösität und herzliche Frömmigkeit, durch gewissenhafte Treue in Erfüllung der Berufspflicht, durch Wohlwollen und Wohlthun gegen die Menschen. — Seine schriftstellerischen Leistungen sind: 1) Anleitung zur Selbstprüfung für Weltgeistliche. Nach dem französischen Miroir du Clergé von Th. Katerkamp, Weltpriester. Münster 1816. 2 Bde. 3. Aufl. 1844. 2) Friedrich Leopold's Grafen zu Stolberg histor. Glaubwürdigkeit im Gegensatze mit des Herrn Dr. Paulus kritischer Beurtheilung seiner Geschichte. Zweiter Titel: Ueber den Primat des Apostels Petrus und seiner Nachfolger. Zur Widerlegung der dritten Beilage im dritten Hefte des Sophronizon von Theodor Katerkamp, ordentl. Professor an der theologischen Fa-

Digitized by Google

kultät zu Münſter. Münſter 1820. 3) Von ſeinem Hauptwerke, der Kirchengeſchichte, erſchien 1819, Münſter, die Einleitung: Geſchichte der Religion bis zur Stiftung einer allgemeinen Kirche. Auch unter dem Titel: »Univerſalhiſtoriſche Darſtellung des Lebens nach der irdiſchen und überirdiſchen Beziehung des Menſchen.« In Münſter erſchienen von 1823—1834 fünf Bände der Kirchengeſchichte, welche die Geſchichte der Kirche bis zum Jahre 1153 darſtellen. Dieſe Kirchengeſchichte fand nicht bloß in katholiſchen, ſondern auch in proteſtantiſchen gelehrten Zeitſchriften den größten Beifall. Eine holländiſche Ueberſetzung erſchien von J. G. Wennekendonk in Utrecht. — 4) Denkwürdigkeiten aus dem Leben der Fürſtin Amalia von Gallitzin, geborenen Gräfin von Schmettau, mit beſonderer Rückſicht auf ihre nächſten Verbindungen, Hemſterhuys, Fürſtenberg, Overberg und Stolberg. Mit den Bildniſſen der Fürſtin, Fürſtenbergs und Overbergs. Münſter 1828. 5) Drei Synodalreden in lateiniſcher Sprache, welche Katerkamp in ſeiner Eigenſchaft als Examinator synodalis hielt. Die erſte vom 31. März 1829 handelt vom Urſprunge und Zweck der Synodalreden; die zweite vom 12. Oktober 1830 von der Würde des Prieſterthums; die dritte vom 11. März 1834, vom prieſterlichen Eifer. — Vgl. Zeitſchrift für Philoſophie und katholiſche Theologie, Köln 1832 ff. Hft. 10. S. 212. 11. S. 123 ff. 17. S. 235. Meuſel's gelehrtes Deutſchland, Bd. 18. S. 311. — Trauerrede auf den Tod des verſtorbenen Domdechants und Profeſſors der Theologie Dr. Katerkamp, gehalten in der akademiſchen Aula zu Münſter am 17. Juli 1834 von Dr. H. Brockmann. Münſter 1834.

Katharer, Cathari, ſo hieß eine im Mittelalter in ganz Europa, beſonders in den ſüdlichen Ländern, weitverbreitete dualiſtiſche Sekte, über deren Urſprung noch nichts Beſtimmtes ausgeſagt werden kann; nur ihre ſpätere Geſchichte iſt genügend bekannt, und ihr Lehrſyſtem läßt ſich auf eine Weiſe zuſammenſtellen, daß ſie nicht mehr, wie früher ſo oft geſchah, aus Unkenntniß oder dogmatiſchem Vorurtheil mit andern häretiſchen Parteien verwechſelt werden kann. Im Folgenden werden wir zuerſt die Lehre kurz auseinanderſetzen, worauf die Hauptmomente der Geſchichte folgen ſollen, ſo weit es der Raum zuläßt; ſchließlich einige Bemerkungen über die Verhältniſſe der Katharer zu andern Sekten.

1) Die Lehre. Der Ausgangspunkt des kathariſchen Syſtems iſt eine unvollkommene Spekulation über den Urſprung und die Natur des phyſiſchen und des ſittlichen Uebels; damit vermiſchte die mittelalterliche Phantaſie mancherlei mythologiſche Elemente über die Kosmogonie, während das ſittliche Bedürfniß und das Bedürfniß der Ordnung und des Zuſammenhalts eine Reihe asceticſcher Uebungen und eine wohlgegliederte Hierarchie in der Sekte einführten. Ihre Anſichten ſtützten die Katharer auf das Neue Teſtament, von dem ſie Ueberſetzungen beſaßen, die, von dem Text der Vulgata abweichend, auf den Orient zurückweiſen, und das ſie bald willkührlich allegoriſch, bald ſtreng buchſtäblich auslegten, je nach den Bedürfniſſen des Syſtems. Auch hielten ſie mehrere apokryphiſche Schriften in Ehren, beſonders die Visio Jesaiae und ein ſogenanntes Evangelium Johannis, unter dem Titel Narratio de interrogationibus S. Johannis et responsionibus Christi Domini. Von den eigenen Schriften der Sekte ſind bis jetzt keine wiedergefunden worden, ein kurzes Ritual ausgenommen, in der romaniſchen Sprache der Troubadours des 13. Jahrhunderts, das Dr. Cunitz aus einem Lyoner Manuſkript herausgegeben hat (in den Straßburger Beiträgen zu den theologiſchen Wiſſenſchaften, auch beſonders abgedruckt, Jena, 1852).

Die Grundlehre aller Katharer war die aus der Unmöglichkeit, den Urſprung des Uebels Gott zuzuſchreiben, gefolgerte Annahme eines böſen Prinzips neben dem guten; der älteſten und verbreitetſten Anſicht zufolge war das böſe Weſen ebenſo abſolut und ewig wie das gute. Dieſer ſchroffe Dualismus wurde jedoch frühe von einigen katharischen Lehrern dahin gemildert, daß man behauptete, der böſe Geiſt, urſprünglich ein reines Geſchöpf des guten, habe ſich erſt durch einen Akt ſeines freien Willens von dieſem getrennt. Beide Syſteme haben lange neben einander beſtanden; die Verſchiedenheit be-

Digitized by Google

traf vorzugsweiſe nur den metaphyſiſchen Theil, die Theologie, die Kosmogonie und die Anthropogonie; Moral, Ascetik, Organiſation waren in beiden Parteien größtentheils die nämlichen.

Die Anhänger des absoluten Dualismus lehrten folgende Sätze: Jedes der beiden ewigen Prinzipien hat ſeine eigene Welt; das gute iſt Schöpfer der Geiſter, des unſichtbaren Reichs; das böſe hat die Materie, überhaupt alles Sinnliche und Sichtbare geſchaffen, denn in der Materie liegt der Grund nicht nur des phyſiſchen, ſondern auch des ſittlichen Uebels, und dieſes kann den guten Gott nicht zum Urheber haben. Die Erde und der menſchliche Körper ſind das Werk des böſen Gottes; die ſichtbare Welt iſt ſein Reich, welchem der gute Gott durchaus fremd iſt, er hat keinen Antheil an deſſen Schöpfung und Regierung; auf der Erde ſind nur die menſchlichen Seelen ſein Werk. Jeder der beiden Götter hat ſeine Offenbarung, der böſe im alten Teſtament, der gute im Neuen; Jehovah iſt der böſe Gott, er hat das Geſetz gegeben; nur die Propheten und die Pſalmen gehören der guten Ordnung an. Wenn nun aber der gute Gott die Seelen geſchaffen hat, wie kamen dieſe auf die Erde herab in die vom böſen geſchaffenen Leiber? Dies wird durch den Mythus erklärt, das böſe Prinzip habe ſich in die himmliſche Welt eingeſchlichen und die Seelen verführt, mit ihm auf die Erde herabzuſteigen; hier habe er ſie in irdiſche Körper eingeſchloſſen, um, durch Verbindung mit der zur Sünde reizenden Materie, ihre Rückkehr zum Himmel unmöglich zu machen. Da ihr erſtes Vergehen im Himmel ſelbſt geſchah, indem ſie dem Böſen folgten, willigte der gute Gott in ihr Herabſteigen auf die Erde; dieſe iſt der Ort der Strafe und der Buße. Aus dieſem ſollen ſie aber wieder erlöst werden, denn urſprünglich gut geſchaffen, können ſie ihre Natur nicht verlieren, das Gute kann ſich nicht in Böſes verwandeln, ſie müſſen zu Gott zurückkehren, ihre Rettung iſt nothwendige Folge ihres Weſens. Da jedoch Jahrtauſende lang die Menſchheit in der Sünde verharrte, beſchloß endlich der gute Gott Maßregeln zu ihrer Erlöſung zu nehmen; er ſchickte ſeinen Sohn Jeſus, ſeine vollkommenſte Kreatur. Jeſus nahm aber auf Erden nicht einen wirklichen Körper an, da er mit den Werken des böſen Weſens nichts gemein haben konnte; er kam mit dem verklärten Leib, den die himmliſchen Geiſter im Lichtreich haben; nur für die Augen der Menſchen ſchien er einen wirklichen Körper zu beſitzen; er hat nichts Sinnliches verrichtet, ſeine Wunder ſind nur in geiſtigem Sinn zu nehmen; ſeine ganze ſichtbare Erſcheinung war nichts als Schein. Was ſeinen Vorläufer, Johannes den Täufer betrifft, ſo hielt man ihn für einen Geſandten des böſen Gottes, um der Geiſtestaufe Jeſu die ſinnliche Waſſertaufe entgegenzuſtellen und ſo ſein Werk zu hindern. Maria dagegen war einer der himmliſchen Geiſter; um den reinen Jeſus ſcheinbar gebären zu können, mußte ſie ſelbſt rein, das heißt körperlos ſeyn; ſo wurde der Doketismus auch auf Chriſti Mutter übergetragen. Viele nahmen an, Jeſus, das Wort, der Logos, ſey inſofern geiſtig von ihr empfangen worden, als er durch's Gehör in ſie einging und ebenſo wieder heraustrat; Andere ſagten Anderes von ihr aus; Einige, weniger conſequent, hielten ſie für wirklich zur Menſchheit gehörend.

Der Zweck der Sendung Jeſu war, den Menſchen, und zunächſt denen, die unter dem Geſetz Jehovah's lebten, ihre wahre Natur und Beſtimmung zu offenbaren, ſo wie ihnen den Weg zu zeigen, um in den Himmel zurückzukehren; dieſer Weg geht durch die katharíſche Kirche. Da aber die Rückkehr der Seelen eine nothwendige iſt, und vor und nach Chriſto Viele geſtorben ſind, ohne etwas von der katharíſchen Kirche zu wiſſen, ſo nahm man eine Wanderung der Seelen durch eine Reihe von Leibern von Menſchen und ſelbſt von Thieren an, die erſt zum Ziele kommt mit der Aufnahme in die Sekte. Der Tod hat nicht für Alle dieſelbe Bedeutung; für die Einen iſt er der Eingang zum Himmel, die Befreiung aus dem Reich der Materie und des böſen Gottes, für die Andern der Eintritt in einen neuen Körper, um die unvollendete Buße fortzuſetzen. In dem Himmel angelangt, nehmen die Seelen ihre Lichtkörper wieder an und erlangen ihre verlorene Reinheit wieder; darin beſteht ihre Erlöſung und Seligkeit.

Die Grundprinzipien dieſes Syſtems wurden, zu Anfang des 13. Jahrhunderts, von einem italieniſchen katharischen Lehrer, Johannes de Lugio, dahin abgeändert, daß er, von einer willkührlichen Beſtimmung des Begriffs Schaffen ausgehend, behauptete, die beiden Reiche, das böſe und das gute, Himmel und Erde, ſeyen gleich ewig, und es beſtehe zwiſchen beiden ein ewiger Antagonismus; der gute Gott ſey ewig von dem böſen gehindert, indem dieſer von Ewigkeit her ſeinen Einfluß auf die Geiſter ausübe, alſo dieſe nicht erſt zu einer gewiſſen Zeit verführt und in Leiber eingeſchloſſen habe. Aus dieſer Anſicht zog Johannes de Lugio noch einige andere Conſequenzen, die indeſſen von Reinerius, dem einzigen, der davon ſpricht, nur unvollſtändig und unklar dargeſtellt ſind.

Um dem Ditheismus zu entgehen, wurde, wie oben bemerkt, ſchon frühe dem abſoluten ein gemilderter Dualismus entgegengeſtellt. Dieſen Karakter trägt die Lehre der Bogomilen in Thrazien, und die der Concorezenſer in der Bulgarei und in Italien. Beide Parteien nahmen nur ein ewiges Prinzip an, das gute; das böſe Weſen war zuerſt gut, als Geſchöpf Gottes; es hat ſich erſt durch Uebermuth von dieſem getrennt. Nach den Bogomilen hatte Gott zwei Söhne, Satanael und Jeſus; der erſte, der ältere, war mit der Regierung des himmliſchen Reichs beauftragt, Gott hatte ihm ſelbſt die ſchaffende Macht verliehen. Aus Hochmuth verführte er mehrere himmliſche Geiſter, um ſich gegen ſeinen Vater zu empören; daher wurde er aus dem Himmel verſtoßen. Da ſchuf er ſich eine eigene Welt und einen Menſchen, Adam; der böſe Geiſt, den er dieſem einflößen wollte, ging aber in die Schlange über, ſo daß der getäuſchte Satanael ſich an Gott wandte, um von ihm eine Seele zu erbitten; Gott gab ſie ihm. Auf ähnliche Weiſe wurde Eva geſchaffen, mit welcher Satanael ſelbſt den Kain zeugte. Hierauf nahm Gott dem Satanael die ſchaffende Kraft, überließ ihm aber die Regierung der irdiſchen Welt, in der Erwartung, die Menſchen, der himmliſchen Natur der Seele getreu, würden dem Böſen widerſtehen. Da dies jedoch nicht geſchah, ſandte Gott ſeinen zweiten Sohn Jeſus, von welchem die Bogomilen den nämlichen Doketismus lehrten, wie die übrigen Katharer, und der auch ihnen zufolge durch das Gehör in Maria einging. Jeſus beſiegte Satanael, der nun nicht mehr regieren, ſondern nur noch ſchaden kann, weßhalb die Bogomilen, aus Furcht vor ſeiner Rache und einem Gebrauche der heidniſchen Slaven folgend, ihm Ehre erwieſen. Von dem Alten Teſtament nahmen ſie auch nur die Propheten und die Pſalmen an; Jehovah hielten ſie für Satanael. Daß ſich in dieſem Syſteme gnoſtiſche Reminiszenzen finden, begreift ſich durch die Berührung mit der alten Sekte der Eucheten in Thrazien, mit denen die Bogomilen zuweilen geradezu verwechſelt worden ſind.

Eine andere Modifikation des Dualismus iſt die, welche man bei den ſogenannten Katharern von Concorezo findet. Es gibt nur einen ewigen Gott, Schöpfer der Geiſter und der Ur-Elemente; Schaffen heißt aus dem Nichts in's Daſeyn rufen, dies vermochte nur Gott; er hat aber nichts gethan als die Materie erſchaffen; die Form, die verſchiedenartige Verbindung der Elemente iſt nicht ſein Werk. Der Ordner der Materie, und in dieſem beſchränkten Sinne der Urheber der ſinnlichen Welt iſt ein urſprünglich guter, aber aus Stolz gefallener Geiſt; er iſt der Gott des alten Teſtaments; dieſes iſt ſeinem ganzen Inhalte nach zu verwerfen, die Propheten waren Diener des Böſen um die Menſchen zu täuſchen. Ueber die Menſchenerſchaffung wurde gelehrt: der Böſe bildete die Körper Adams und Eva's, Gott gab die Seelen dazu; dies iſt der Sinn mehrerer Fabeln, die in dieſer Partei in Umlauf waren. Es liegt hierin ein weſentlicher Unterſchied zwiſchen dem abſoluten und dem gemilderten Dualismus: nach jenem kamen alle Seelen zu gleicher Zeit mit einander auf die Erde, und es gäbe deren heute nicht mehr als an dem erſten Tag, ja durch die ſucceſſive Rückkehr der Vollkommenen in den Himmel würde die Zahl derſelben fortwährend vermindert; nach dieſem waren es urſprünglich nur zwei, aus denen die Uebrigen hervorgegangen ſind; daher wurde im abſoluten Syſteme die Seelenwanderung gelehrt, während das gemilderte den auch von mehrern ältern Kirchenlehrern behaupteten Traducianismus annahm, im Gegenſatz zu dem von den Scho-

Digitized by Google

laſtikern aufgeſtellten Creatianismus. Um Adam und Eva und die aus ihnen gezeugten Seelen zum Himmel zurückzuführen, ſandte Gott ſeinen Sohn Jeſus, der nach Einigen einen wirklichen, nach den Meiſten aber nur einen Scheinkörper annahm. Er ſollte den Menſchen die Bedingung ihres Heils verkündigen, nämlich auch wieder den Eintritt in die katharische Kirche; es wird eine Zeit kommen, wo alle Seelen von Gott gerichtet werden, die einen zur Seligkeit, die andern zur Verdammniß; in dieſem Syſtem iſt die Rückkehr zum Himmel nicht eine nothwendige, wie in dem der abſoluten Dualiſten.

Wie bedeutend auch dieſe Lehrunterſchiede unter den Haupt-Parteien der Sekte ſeyn mochten, ſo ſtimmten doch alle in dem ethiſchen Theile des Syſtems, ſo wie in den Gebräuchen und der Organiſation, geringe Abweichungen ausgenommen, völlig mit einander überein. Die Sünde, ſo lehrten alle Katharer, iſt die Luſt an dem Geſchaffenen als dem Werk des böſen Prinzips. Jede Berührung mit der Materie, jede Neigung zu ihr iſt Sünde, und zwar Todſünde, die nur durch den Eintritt in die Sekte vergeben werden kann; nach den milderen Dualiſten konnte die Todſünde zu ewiger Verdammniß führen, nach den abſoluten wurde dadurch die Rückkehr zum Himmel nur verzögert. Unter die Todſünden wurde gerechnet: Beſitz irdiſchen Guts, Umgang mit Weltmenſchen, Lüge (nur bei den Bogomilen erlaubt, als Mittel der Verfolgung zu entgehen, durch Täuſchung der Böſen), Krieg, Tödten irgend eines Thiers, die kriechenden ausgenommen, Genuß von animaliſchen Speiſen, Fiſche ausgenommen. Grund der beiden letzten Verbote war, bei den abſoluten Dualiſten, die Lehre von der Seelenwanderung, und in Bezug auf das Fleiſcheſſen, überhaupt die Behauptung, die Thiere ſeyen noch unreiner als die Gewächſe, da ſie ex coïtu entſtünden; von den Fiſchen glaubte man dies nicht. Die größte Sünde im Sinne des Katharismus war gerade die geſchlechtliche Verbindung, ſowohl außer als in der Ehe; für die Concorezenſer iſt die Ehe die wahre Erbſünde, da ſie dazu diene, die Zahl der dem Böſen verfallenen Seelen zu vermehren.

Vergebung der Sünden und Erlöſung vom Uebel wird erlangt durch Entſagung der Welt (der Materie) und durch Eintritt in die Gemeinſchaft der Katharer, das heißt der Reinen (*Κάθαροι*), außer welcher kein Heil iſt. Die Aufnahme geſchah durch eine feierliche Handlung, welche die Geiſtestaufe ertheilen ſollte; die Waſſertaufe, als durch ſinnliche Mittel verrichtet, war dem Syſteme zuwider. Die Geiſtestaufe, vermittelſt des einfachen Auflegens der Hände, trug den Namen Consolamentum, weil durch ſie der Tröſter auf den Menſchen kam, das heißt, nach den gemäßigten Dualiſten, der heilige Geiſt, eine Kraft Gottes, nach den abſoluten, einer der himmliſchen Geiſter, die im Himmel den Seelen zum Schutze beigegeben ſind, und von denen ſich dieſe, im Moment ihres Falles, getrennt haben. Nach empfangenem Consolamentum war man ein Vollkommener, perfectus; dieſen allein gebührte der Name Cathari; in Frankreich nannten ſie ſich die guten Leute, bons hommes; bei den Bogomilen ſollen ſie *Θεόροκοι* geheißen haben, weil ſie die Macht hatten, den göttlichen Geiſt gleichſam von Neuem zu gebären. Die Katholiken nannten ſie ſchlechthin die Haeretici, die Ketzer, welches Wort aus Cathari entſtanden iſt.

Die Vollkommenen, ſich als Nachfolger der Apoſtel anſehend, waren die Lehrer, die Verwalter der Gebräuche; ſie allein hatten das Recht, das Consolamentum zu ertheilen; ſie mußten ſich alles deſſen enthalten, was als Todſünde angeſehen war, lebten ohne Beſitz und ehelos, genoſſen nur vegetabiliſche Nahrung oder Fiſche, und faſteten ſtreng zu gewiſſen Zeiten des Jahrs. Sie hatten die Regel, immer zu Zwei zu ſeyn, der Socius konnte indeſſen auch ein bloßer Glaubiger ſeyn. Sie erkannten ſich an beſtimmten Zeichen; ſelbſt die Häuſer, wo ſie wohnten, waren durch ſolche geheime Zeichen für fremde Brüder erkennbar. Auch unter den Frauen gab es Vollkommene, ſie lehrten jedoch nicht und reisten nicht herum, ſie lebten einſam in Hütten oder gaben ſich mit Erziehung junger Mädchen ab; auch hatten ſie das Recht, in Nothfällen das Consolamentum zu ertheilen.

Wegen der Strenge des Lebens, dem ſie ſich unterziehen mußten, war die Zahl der

Digitized by Google

Vollkommenen nie sehr groß; doch zählt Reinerius um 1240 deren bei 4000 in ganz Europa. Dagegen gab es unendlich viele Gläubige, credentes, denen Manches erlaubt war, was die Vollkommenen sich untersagen mußten, namentlich Güterbesitz, Ehe, Genuß aller Art Speisen, mit der Bedingung jedoch, diese Sünden den Geistlichen der Sekte zu beichten und jedenfalls vor dem Tode das Consolamentum, als unerläßliches Heilmittel, zu erlangen. Manche Gläubige schlossen einen Art Vertrag, convenenza, dem zufolge man ihnen erlaubte, in der Welt zu leben, unter dem Versprechen, in Gefahr oder Krankheit das Consolamentum sich geben zu lassen. Da man durch jede nach diesem Akt begangene Sünde des heiligen Geistes verlustig wurde, was eine Reconsolatio nöthig machte, geschah es häufig, daß Kranke alle Hülfe und Nahrung ausschlugen, um das erwünschte »gute Ende« nicht zu verzögern; man nannte dies sich in Endura setzen; einzelne Schwärmer entleibten sich gewaltsam.

Die Vollkommenen bildeten zusammen die katharische Kirche, die sie die allein wahre und reine nannten; wie alle Sekten, behaupteten sie das Ideal der unsichtbaren Kirche zu verwirklichen; es versteht sich daher, daß sie die katholische Gemeinschaft nicht als Kirche ansahen; ihnen zufolge konnte kein Sünder zur Kirche gehören; selbst ihre eigenen Gläubigen traten erst durch das Consolamentum in die Kirche ein.

Ihre religiösen Gebräuche waren höchst einfach; obgleich sie, ihren Grundlehren zufolge, alles Aeußerliche entfernen wollten, hatten sie doch einige symbolische Handlungen für die Gläubigen beibehalten. Da wo sie mächtig genug waren, um öffentlich aufzutreten, wie in Südfrankreich und in Bosnien, hatten sie eigene Bethäuser, aber ohne Bilder, Kreuze und Glocken; man sah nichts darin als einen mit einem weißen Tuch bedeckten Tisch, auf welchem das beim Evangelium Johannis aufgeschlagene Neue Testament lag. Vorlesung einer Stelle und Erklärung derselben bildeten den Haupttheil des Gottesdienstes; hierauf folgte der von dem Geistlichen ertheilte und von den Gläubigen knieend begehrte und empfangene Segen: eine Handlung, in welcher die katholischen Schriftsteller fälschlich eine den Vollkommenen erwiesene Adoratio zu sehen meinten. Den Schluß bildete das gemeinsam gesprochene Vater Unser, mit den Worten: gib uns heute unser übersinnliches Brod, panem supersubstantialem, und mit der Doxologie; zuletzt noch einmal der Segen, auf den man große Stücke hielt und der überhaupt bei vielen Gelegenheiten wiederholt wurde. Der wichtigste der katharischen liturgischen Akte war das Consolamentum, das bloß durch Händeauflegen, aber mit großer Feierlichkeit ertheilt wurde. Außer dem der Taufe entsprechenden Consolamentum hatten die Katharer eine Handlung, die das Abendmahl ersetzen sollte, und zwar mit Erinnerung an die Agapen; es war das Brechen und Segnen des Brodes durch die Vollkommenen, bei jeder Mahlzeit, welcher solche beiwohnten; dieses geweihte Brod wurde durch die Gläubigen sorgfältig aufbewahrt; es sollte täglich ein Stück davon genossen werden, obgleich man jede Beziehung auf den Leib Christi dabei verwarf. Ebenso hatten sie einen der katholischen Beichte entsprechenden Gebrauch, in Frankreich Appareillamentum genannt, ein öffentliches, von den Gläubigen wie von den Vollkommenen abgelegtes Sündenbekenntniß, das entweder die Reconsolatio oder für geringere Vergehen Fasten und dergleichen nach sich zog. Die Sekte feierte endlich, in katharischem Sinn sie interpretirend, Weihnachten, Ostern und Pfingsten; sonst machten sie keinen Unterschied der Tage; nur beobachteten die Vollkommenen drei längere Fastenzeiten im Jahr. Einem deutschen Berichterstatter zu Folge feierte die Sekte im Herbst ein Fest, Malilosa genannt; was dies Wort bedeute, haben wir noch nicht in Erfahrung gebracht.

Ihre kirchliche Organisation führten die Katharer zum Theil auf die der ursprünglichen christlichen Kirche zurück; sie hatten nur Bischöfe und Diakonen; jedem Bischof waren zwei Gehülfen oder Stellvertreter beigegeben, Filius major und Filius minor genannt. Die von der Sekte bewohnten Provinzen waren regelmäßig in Diöcesen abgetheilt; größere oder kleinere Synoden waren nichts Seltenes. Aus vereinzelten Zeugnissen scheint hervorzugehen, die Sekte habe ein gemeinschaftliches Oberhaupt gehabt; da

Digitized by Google

aber die Schriftſteller, die ſie am beſten gekannt haben, hierüber ſchweigen, ſo iſt dieſer Behauptung ſchwer zu glauben; bei den Einen, die davon reden, iſt es wohl aus bloßer Hypotheſe geſchehen, anderswo iſt das Wort Papa offenbar nur im Sinne von Biſchof zu nehmen.

2) Die Geſchichte. Ueber den Urſprung der Katharer wiſſen wir immer noch nichts Beſtimmteres anzugeben, als die Vermuthung, die wir in unſern hierauf bezüglichen Arbeiten ausgeſprochen haben, und die wir theils auf die in der Sekte erhaltenen dunklen Erinnerungen, theils auf die Combination hiſtoriſcher Thatſachen und auf die Vergleichung der Lehren ſtützen. Soviel halten wir für ſicher, daß der Katharismus unabhängig von dem Manichäismus und dem Paulicianismus, und früher als der Bogomilismus entſtanden iſt; am wahrſcheinlichſten ſcheint es uns, ſeinen Urſprung unter die Slaven, und zwar in irgend ein griechiſch-ſlaviſches Kloſter der Bulgarei zu verſetzen. Schaffarik, der gelehrte Kenner des ſlaviſchen Alterthums, beſtätigt den ſlaviſchen Urſprung, gibt aber als Ort der Entſtehung das Land der Dragowitſchen an, das heißt das ſüdliche Macedonien (ſ. deſſen Denkmäler der glagolitiſchen Literatur, in böhmiſcher Sprache, Prag 1853). In Macedonien wird allerdings ſchon im 12. Jahrhundert ein katharíſches Bisthum angeführt; die Zeit ſeiner Gründung iſt jedoch kaum zu beſtimmen. Wie dem auch ſey, aus den Unterſuchungen Schaffariks geht hervor, daß es als gewiß anzunehmen iſt, der Katharismus ſey nicht nur überhaupt in den öſtlichen Ländern Europa's, ſondern ſpeziell unter Slaven entſtanden. In Thrazien verbreitete er ſich, durch die Paulicianer begünſtigt, unter der Form des Bogomilismus. Die erſte Erſcheinung dieſes letztern ſetzte man bisher, nach griechiſchen Quellen, in die zweite Hälfte des 11. Jahrhunderts und erklärte den Namen im Sinne von Freunden Gottes. Schaffarik führt aber, aus alten ſlaviſchen Urkunden, einen bulgariſchen Popen Bogomil an, der in der Mitte des 10. Jahrhunderts gelebt hat und ſich bereits zu häretiſchen Lehren bekannt haben ſoll. In den erſten Jahren des 12. Jahrhunderts wurde die Partei der Bogomilen, die hauptſächlich in Philipopel und Conſtantinopel zahlreich war, entdeckt und deren Haupt Baſilius verbrannt; dies hinderte die Sekte nicht, ſich zu verbreiten und noch längere Zeit in jenen Gegenden mit ihrer eigenthümlichen Lehre fortzubeſtehen. Zu den früheſten Sitzen des Katharismus gehörte ferner Dalmatien. Wir glaubten in dieſe Provinz das Bisthum von Tragurium oder Trogir (Trau), eines der älteſten und bedeutendſten der Sekte, verſetzen zu können; Schaffarik, auf die Variante Drogometia ſich ſtützend, lieſt Drogowetia und verlegt ſo dieſes Bisthum unter die Dragowitſchen am Fluſſe Dragowiza. Iſt es indeſſen nicht möglich, daß beide Lesarten ihre Richtigkeit haben? ein Abſchreiber, der von Tragurium nichts wußte, aber das Bisthum an der Dragowiza kannte, konnte letzteren Namen ſtatt jenem ſchreiben; da es ſicher iſt, daß in Macedonien und Dalmatien katharíſche Gemeinden waren, ſo iſt die Annahme der zwei Bisthümer Tragurium und Dragowiza nicht unwahrſcheinlich. In der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts waren auch die Bulgarei (woher der Ordo Bulgariae, und der in Frankreich von zurückkehrenden Kreuzfahrern den Katharern gegebene Name Bulgari oder Bougres), Albanien (woher der den abſoluten Dualiſten gegebene Name Albanenſer) und Slavonien (Ordo Slavoniae) von zahlreichen Katharern bewohnt, die ihr geordnetes Kirchenweſen hatten. Hier fand um dieſe Zeit die Spaltung zwiſchen ſchroffen und mildern Dualiſten ſtatt; erſtere erhielten den Namen Albanenſer, letztere nannte man Concorezenſer, von Coriza in Dalmatien, oder nach Schaffarik, von Goriza in Albanien. In den ſlaviſchen Ländern erhielt ſich der Katharismus mehrere Jahrhunderte hindurch, beſonders in Bosnien, wo er mit großer Freiheit und trotz aller Verfolgung bis in die zweite Hälfte des 15. Jahrhunderts herrſchend war, bis er zuletzt in den Mahometismus aufging.

Handeltreibende Slaven brachten die Häreſie frühe nach Italien, wo der alte Manichäismus bis in das 6. Jahrhundert herab Anhänger gezählt hatte. Die erſten Zeugniſſe vom Vorhandenſeyn occidentaliſcher Katharer weiſen zwar auf Frankreich und

Digitized by Google

Flandern hin; es wird aber bestimmt gesagt, daß die neue Lehre von Italien aus in diese Gegenden gebracht worden ist. In Italien selbst wurden die ersten Katharer im Schloß Monteforte bei Turin entdeckt, um's Jahr 1035; ihr Haupt Girardus wurde nebst andern verbrannt. Hundert Jahre später ist die Sekte bereits weit verbreitet in Oberitalien, zumal in der Lombardei; unter ihrem Bischof Marcus brach das Schisma zwischen Concorezensern und Albanensern aus, das im Jahr 1167 den katharischen Bischof von Constantinopel, Nicetas, nach der Lombardei führte, um die Sekte im Bekenntniß des alten absoluten Dualismus zu befestigen. In Mailand, in Florenz, selbst in dem Kirchenstaate, bis in Kalabrien und Sicilien, findet man lange Zeit katharische Kirchen, die zuletzt mehrere Diöcesen bildeten und, von den politischen Umständen so wie direkt von vielen Großen beschützt, allen Mächten der Kirche und allem Eifer der Inquisitoren Trotz boten *). Daß jedoch auch Dante zur Sekte gehörte, daß er sogar Prediger der katharischen Gemeinde zu Florenz war, und daß die Divina Comedia nichts ist als ein allegorisches, häretisch-socialistisches Schmähllibell gegen den Katholicismus, dies ist nur ein seltsames, im Kopfe eines französischen Katholiken entstandenes Hirngespinst (s. *Aroux*, Dante hérétique, révolutionnaire et socialiste, révélations d'un catholique sur le moyen-âge; Paris 1854; und von dems., Clef de la comédie anti-catholique de Dante Alighieri, pasteur de l'Eglise albigeoise dans la ville de Florence; Paris 1856; u. d. Art. Dante). Dagegen war in den letzten Jahren des 13. Jahrhunderts eines der thätigsten Mitglieder der Sekte, Armanno Pungilovo, von Ferrara, im Begriff, wegen der während seines Lebens bewiesenen Wohlthätigkeit und Frömmigkeit unter die römischen Heiligen aufgenommen zu werden. Selbst im 14. Jahrhundert findet die Inquisition noch italienische Katharer zu verfolgen; von da an verschwindet aber ihre Spur. In Italien waren sie vorzugsweise unter dem Namen Patarener bekannt, dessen Ursprung ohne Zweifel in dem Namen einer abgelegenen Straße Mailands zu suchen ist, wo sie 1058 ihre geheimen Zusammenkünfte hielten; die Pataria war das Revier der Lumpensammler; auch in andern Städten kommen dieser Name und der der Zunft der Patari vor.

Am mächtigsten waren die Katharer in Südfrankreich. Zwar findet man sie auch frühe und lange Zeit hindurch in andern französischen Provinzen, sogar in den nördlichsten, wo sie zu verschiedenen Zeiten eine bedeutende, manchmal selbst politische Rolle spielen; man trifft sie um 1020 zu Orleans; sie waren zahlreich in Flandern, im Nivernais, in der Champagne, wo sie im uralten Schlosse Montwimer eine ihrer frühesten und wichtigsten Niederlassungen hatten; auch Tanchelin und Eudo von Stella scheinen ihnen angehört zu haben. Im Süden indessen herrschten sie im weitesten Sinne des Worts, seitdem sie in den ersten Jahren des 11. Jahrhunderts über die Alpen herübergekommen. Vergebens durchreiste 1147 der heilige Bernhard das Land, um sie zu bekehren; Fürsten und Adel beschützten sie, so daß sie sich frei und weithin entwickeln konnten. Das südliche Frankreich erscheint frühe in mehrere Bisthümer getheilt, worunter die von Toulouse und Alby die bedeutendsten waren; von letzterm wurden sie gemeinlich Albigenser genannt; zuweilen nannte man sie auch Publicants, nach der Französirung des von den Kreuzfahrern aus Constantinopel mitgebrachten Namens der Paulicianer, mit welchen sie die Katharer verwechselt hatten; 1165 hielten die katholischen Bischöfe im Schlosse Lombers, bei Alby, ein öffentliches Religionsgespräch mit den katharischen Geistlichen des Landes; diese gingen frei aus, man mußte sich begnügen, nur ihre Lehre zu verdammen. Zwei Jahre später hielten sie selbst zu S. Felix de Caraman, bei Toulouse, eine große Synode, zu welcher der Bischof Nicetas von Constantinopel und italienische Bischöfe kamen, um die Gemeindeverfassung zu ordnen und

*) Als Nebenzweig der gemilderten Dualisten werden von Reinerius Sacchoni (bei Martene et Dur. T. V. f. 1761) auch die Bagnolenses aufgeführt, deren Ursprung wahrscheinlich in der lombardischen Stadt Bagnolo gesucht werden muß. S. Schmidt, histoire etc. I. 165. II. 285. Anm. d. Red.

Digitized by Google

die, durch das concorezenſiſche Schisma bedrohte Lehreinheit zu ſichern. 1178 hoffte der von Prälaten und Mönchen begleitete Legat Cardinal Peter glücklicher zu ſeyn als der heil. Bernhard; aber auch ſein Bemühen fruchtete nichts; weder Predigten noch Urtheilsſprüche konnten das den Bons hommes anhängende Volk abwendig machen. Daher ſandte 1180 Alexander III. den Cardinal Heinrich, früher Abt von Clairvaux, in's Land, um den erſten Kreuzzug gegen die albigenſiſchen Ketzer zu predigen; es zogen Truppen aus, man eroberte einige feſte Plätze, tödtete oder bekehrte gewaltſam einige Vollkommne, aber die Ketzerei blieb mächtig wie zuvor. Der politiſche und kirchliche Zuſtand des Landes, die Sittenloſigkeit der Geiſtlichkeit, die freiern Sitten und die höhere Bildung der Provenzalen, Alles vereinigte ſich, um die Sekte zu kühnem Widerſtande aufzumuntern. Zu Anfang des 13. Jahrhunderts gehörten beinahe ſämmtliche Fürſten und Barone des Südens zu den Glaubigen; in Schlöſſern und in Städten hielten die allgemein verehrten Bons hommes öffentlich ihre Verſammlungen, in vielen hatten ſie Bethäuſer und Schulen für Knaben und Mädchen; die katholiſche Kirche war zum Geſpötte geworden, ſie war herabgeſunken zu einer mit Verachtung geduldeten Anſtalt. Da beſtieg Innocenz III. den päbſtlichen Thron; er beſchloß, der gefährlichen Ketzerei durch alle, ſelbſt die ſchrecklichſten und blutigſten Mittel ein Ende zu machen. Die oft beſchriebene tragiſche Geſchichte der Kreuzzüge, die, von ihm angeregt, von nun an den Süden verheerten, braucht hier nicht wiederholt zu werden, ebenſowenig die Gründung des Dominikanerordens und der Inquiſition, in ihren Beziehungen zum Albigenſerkrieg, die dem Pabſtthum wie dem franzöſiſchen Königthum zu ewiger Schande gereicht. Nur ſo viel ſey geſagt, daß weder Kreuzzüge noch Mönchspredigten noch Inquiſitionsurtheile mit der gehofften Schnelligkeit ihr Ziel erreichten; viele der katharíſchen Vollkommnen flohen zwar nach Italien, wo ſie ein eigenes Bisthum von Flüchtlingen ſtifteten, andere blieben aber in Wäldern und einſamen Thälern zurück, unerſchütterlich genährt und beſchützt von zahlreichen Glaubigen, welche die von glühender Vaterlandsliebe durchdrungenen Lieder der Troubadours zum Widerſtand gegen die verhaßten katholiſchen Nordfranzoſen entflammten. Doch wurden durch politiſche und kirchliche Maßregeln der freie Geiſt und die glänzende Bildung des Südens nach und nach unterdrückt; die franzöſiſche Krone überkam das Land, und auf einen mächtigen weltlichen Arm geſtützt konnte von nun an die Kirche ihre Herrſchaft ſicher ſtellen. Die blutigen Verfolgungen der Vollkommnen minderten beträchlich ihre Zahl; der größte Theil der übrig Gebliebenen flüchtete ſich zuletzt in das feſte, auf hohen Felſen gelegene Schloß Montſégur; 1244 wurde dieſes nach harter Belagerung und kühner Vertheidigung von dem mit der Kirche verſöhnten und tief von ihr gedemüthigten Grafen von Toulouſe mit Sturm erobert; über 200 Vollkommne wurden verbrannt. Selbſt nach dieſem Ereigniſſe hörte die Sekte nicht auf; eine lange Reihe von actus fidei, bis in die erſte Hälfte des 14. Jahrhunderts ſich fortziehend, beweist, wie hartnäckig ſie den zu ihrem Untergang verbundenen Mächten widerſtand. Später findet man im Süden noch zahlreiche Waldenſer, aber keine Katharer mehr; die Reſte dieſer Letztern waren vielleicht die unglücklichen Cagots, die, durch rothe Kreuze ausgezeichnet, an die aus Schrecken bekehrten Glaubigen erinnerten, welche durch dieſes Bußzeichen gleichſam gebrandmarkt, von allem Antheil am öffentlichen Leben ausgeſchloſſen waren. In jüngſter Zeit hat man auch die Behauptung aufgeſtellt, die Tempelritter haben ſich zu dem katharíſchen Dualismus bekannt; allein wie geiſtreich man ſie auch vertheidigt hat, ſo konnte man ſie doch nur auf vereinzelte äußerliche Analogieen ſtützen; der wahren Geſchichte des Ordens, ſo weit man ſie jetzt kennt, iſt ſie offenbar zuwider. (S. *Mignard*, Preuves du manichéisme de l'ordre du Temple; Paris 1853, 4.)

Aus Südfrankreich war der Katharismus auch in die nördlichen Provinzen Spaniens eingedrungen, wo er das ganze 13. Jahrhundert hindurch Anhänger zählte. Nach Deutſchland kam er theils von Oſten her, aus den ſlaviſchen Ländern, theils aus Flandern und der Champagne. Schon 1052 wurden zu Goslar Katharer zum Tode

Digitized by Google

verurtheilt. 1146 disputirte Evervin, Propst von Steinfelden, mit mehrern Häuptern der Sekte zu Köln, konnte sie jedoch nicht vor der Wuth des Pöbels retten. Die Sekte bestand am Rheine fort, besonders zu Köln und zu Bonn; 1163 wurden abermals mehrere verbrannt, nachdem der Kanonikus Eckbert vergebens sich bemüht hatte, sie zu bekehren. In der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts finden sich katharische Gemeinden in Bayern, in Oestreich, am Rhein hinab. In letztern Gegenden entbrannte die Verfolgung im Jahre 1231; der Dominikaner Konrad von Marburg machte sich durch seinen fanatischen Eifer berühmt, durch den er sich den Tod zuzog. Später ist in Deutschland nicht mehr von Katharern die Rede; nur Waldenser und Brüder des freien Geistes, beide dem deutschen Geiste angemessener, erhalten sich beinahe das ganze Mittelalter hindurch. In England scheinen die Katharer wenig Anklang gefunden zu haben; die Häreste wurde 1159 durch Niederländer eingebracht, die jedoch im Elend verdarben; 1210 sollen indessen in London Katharer entdeckt worden seyn.

3) Zum Schlusse fügen wir noch einige Bemerkungen bei über die Verhältnisse der Katharer zu andern Sekten.

Daß sie von den Waldensern durchaus getrennt werden müssen, geht heutzutage aus der Darstellung der Lehren beider Sekten deutlich genug hervor. Früher haben katholische Schriftsteller die Waldenser mit den Katharern zusammengethan, um Jenen den evangelischen Karakter abzusprechen; protestantische dagegen haben die Katharer mit den Waldensern verwechselt, um die Schaar der Reformatoren vor der Reformation zu vermehren; selbst heute gibt es noch, aber nur in Frankreich und England, Theologen, welche diesen Irrthum, sowie auch den von dem hohen Alter der Waldenser, mit selbstgefälliger Hartnäckigkeit vertheidigen. (Vgl. *Jas*, de Waldensium secta ab Albigensibus bene distinguenda; Leyden 1834, 4.; — und Herzog, die romanischen Waldenser, Halle 1853, S. 222 u. f.)

Mehr Beachtung verdient die Ansicht, daß die Katharer direkte, oder doch nur theilweise modifizirte Nachkommen der Manichäer sind. Auf das Zeugniß der mittelalterlichen Schriftsteller, welche die Katharer schlechthin Manichäer nennen, ist hier keine Rücksicht zu nehmen; das Urtheil kann sich nur auf eine Vergleichung der Systeme gründen. Da fallen nun allerdings die, beiden Häresieen gemeinsamen Punkte zuerst in die Augen: die Lehre von den zwei Prinzipien, die Verwerfung des Alten Testaments, die Verwerfung der Ehe, der Doketismus in Bezug auf die Person Christi, der Traducianismus und die Metempsychose finden sich gleichfalls im manichäischen System; endlich erinnert die Eintheilung in Perfecti und Credentes an den von Manes gemachten Unterschied der Electi und der Auditores. Auf diese Analogieen stützten sich diejenigen neuern Gelehrten, welche wie Baur (das manichäische Religionssystem, Tübingen 1831, S. 402 u. f.), Hahn (Geschichte der Ketzer im Mittelalter, Stuttg. 1850, B. I. S. 146) und Andere, der Meinung sind, die Lehre der Katharer stamme wesentlich vom alten Manichäismus ab. Daneben treten aber Verschiedenheiten auf, die von nicht geringem Belange sind. Vor Allem ist der Katharismus weit einfacher und populärer als das System des Manes, von dessen persischen Reminiszenzen und gnostischen Philosophemen er nichts weiß; es bedarf keiner tiefern metaphysischen Spekulation, um auf dualistische Ideen zu kommen; die Annahme zweier Prinzipien ist eine Folgerung, zu der sich eine unvollkommene Reflexion über das Verhältniß Gottes zur Welt leicht verleiten lassen kann; auf einer niedern Stufe des philosophischen Denkens scheint sie die einfachste Lösung der anscheinenden Widersprüche, die dem Geiste entgegentreten; mit einem Worte, der Dualismus scheint uns viel zu natürlich, als daß es nöthig seyn sollte, alle dualistischen Erscheinungen auf einen und denselben Grundstamm zurückzuführen, wenn nicht klare historische Thatsachen es erfordern. Ist einmal der Dualismus angenommen, so ergeben sich die theoretischen Consequenzen und die praktischen Anwendungen von selbst. Wir machen ferner auf Folgendes aufmerksam: die Lehre von der Mittheilung des heiligen Geistes durch das Consolamentum scheint bloß den Katharern eigen gewesen zu

Digitized by Google

ſeyn; es iſt durchaus nicht gewiß, daß die Manichäer, obgleich ſie die Waſſertaufe verwarfen, einen dem Consolamentum ähnlichen Einweihungsritus hatten (vgl. Baur a. a. O. S. 273 u. f.); das Consolamentum iſt dem Katharismus ſo inhärirend, daß es nicht eine ſpätere Zuthat zu einem modifizirten Manichäismus ſeyn kann; es muß mit dem Syſteme ſelbſt, deſſen Gipfel es bildet, entſtanden ſeyn, und deutet ſomit auf einen ſelbſtändigen Urſprung hin. Dagegen findet ſich nirgends eine wahrhaft ſichere Spur von einer Verehrung, welche die Katharer dem Andenken des Manes gewidmet hätten. Nur zwei Zeugniſſe, das eine aus dem 11., das andere aus dem 12. Jahrhundert, weiſen darauf hin; aber weder die Schriftſteller, die über die Sekte am beſten berichtet waren, Reinerius, der ſelber lange Zeit Katharer geweſen, und Moneta, der ihre eigenen Schriften benutzt hatte, noch die zahlreichen handſchriftlichen Inquiſitionsprotokolle, die wir durchgemuſtert haben, noch das von Cunitz herausgegebene Ritual haben auch nur die geringſte Andeutung darüber. Oder ſollte die Sekte ſpäter ihren Stifter vergeſſen haben? Dies iſt um ſo weniger glaublich, je höher die Stelle war, die Manes ſelbſt im Manichäismus einnahm; er war für ſeine Anhänger nicht bloß eine hiſtoriſche Perſon, ſondern der Glaube an ihn, als den von Chriſto verheißenen Paraklet, als den Vollender der Offenbarung, war eines ihrer vorzüglichſten Dogmen. Eine Perſon kann man vergeſſen, aber nicht leicht ein ſolches Dogma. Auch Gieſeler (Bd. II. Th. I. S. 355) ſagt, es ſey unmöglich, auf eine genügende Art einen geſchichtlichen, thatſächlichen Zuſammenhang zwiſchen Manichäern und Katharern nachzuweiſen.

Ebenſo unterſcheiden ſich dieſe Letztern von den Paulicianern. Der einzige Berührungspunkt beider iſt der Dualismus; im Uebrigen herrſchen die entſchiedenſten Differenzen: die Paulicianer verwarfen jede Art von Cultus, nicht bloß die ſinnlichen Elemente, ſondern auch die ſymboliſchen Handlungen; ſie hatten, ſo viel bekannt iſt, weder kirchliche Organiſation noch geiſtlichen Stand; endlich war ihnen die katharíſche Aſceſe fremd, ſie geſtatteten ſowohl die Ehe als den Genuß des Fleiſches. Ebenſowenig hängen die Katharer mit den Gnoſtikern zuſammen; die Bogomilen allein mögen einige gnoſtiſche Elemente ſich angeeignet haben; im Ganzen iſt aber der Unterſchied der Lehren viel zu bedeutend, als daß man an eine Verwandtſchaft denken könnte. Der Katharismus war, mit einem Worte, ein ſelbſtändiger, mehr populärer als metaphyſiſcher, halb chriſtlicher, halb heidniſcher Verſuch, das Problem vom Urſprung des Uebels zu löſen, die gefundene Löſung durch willkürliche Interpretation der Bibel zu begründen und das Leben darnach einzurichten.

Für die Darſtellung der Lehre und der Geſchichte der Katharer dürfen wir auf unſer Werk verweiſen: Histoire et doctrine de la secte des Cathares, 2 Bde. Paris 1849; man findet darin die Angabe der Quellen und überhaupt der hieher gehörigen Literatur. Die auf den Urſprung der Sekte bezüglichen Fragen haben wir in einem beſondern Aufſatze behandelt, in der Zeitſchrift für hiſtoriſche Theologie, 1847, 4. Heft, S. 564 u. f. Ferner ſind zu vergleichen: die betreffenden Kapitel in Gieſelers Kirchengeſchichte; die treffliche Entwickelung des katharíſchen Syſtems bei Neander, Bd. V. S. 760 u. f.; und der erſte Band von Hahns Geſch. d. Ketzer im Mittelalter. **C. Schmidt.**

Katharina, Heilige dieſes Namens. Unter den vielen Katharinen, welche in alter und neuerer Zeit den Heiligenſchein um ſich verbreiteten, heben wir in chronologiſcher Ordnung folgende aus:

Katharina, von den Griechen Ἀικαθαρσία, d. h. die Allezeitreine genannt, nach Andern Hecateria. So ſoll nach J. Aſſemani das durch Reichthümer und hohe Geburt ausgezeichnete chriſtliche Weib geheißen haben, welches nach Euseb. H. E. VIII, 14. den ſchamloſen Zudringlichkeiten Maximins Widerſtand leiſtete, und deßwegen ihrer Güter beraubt und in die Verbannung geſchickt wurde. So willkürlich dieſer Name gewählt iſt, ſo unhiſtoriſch iſt das in ihren Akten Erzählte. Nach denſelben wäre ſie von königlichem Geſchlecht abgeſtammt, hätte ſeltene Kenntniſſe beſeſſen und mit denſelben eine Verſammlung heidniſcher Philoſophen beſchämt, mit denen ſie ſich auf Maximins Befehl

Digitized by Google

in eine Disputation eingelassen haben soll. Ja, die geschlagenen Philosophen hätten sich gar von ihr zum Christenthum bekehren lassen, worauf sie, im Bekenntniß Christi beharrend, alle mit einander verbrannt worden seyen! Außerdem erzählen die Akten der Märtyrer, Katharina sey auf eine Maschine gebunden worden, die aus mehreren mit spitzigen Stacheln besetzten Rädern bestanden habe; als man aber die Räder in Bewegung habe setzen wollen, seyen die Stricke wunderbar zerrissen und der befreiten Heiligen sey nach dem darauf gefällten Urtheile das Haupt abgeschlagen worden. Ihr Andenken wird am 25. November gefeiert. Ihr Todesjahr soll 307 seyn. Gegen das 8. Jahrh. wollten ägyptische Christen ihren Leib aufgefunden haben, und derselbe wurde dann in das von der hl. Helena auf dem Berge Sinai gegründete und vom Kaiser Justinian ansehnlich beschenkte Kloster gebracht. Träger des hl. Leichnams sollen Engel gewesen seyn. Im 11. Jahrh. brachte Simeon, ein Ordensmann von Sinai, einen Theil von den Reliquien der hl. Katharina nach Rouen, und ließ sie in jener Stadt zurück. Nach der Angabe Pococke's (Reisen I. 140) würde sich jetzt noch der größere Theil ihrer sterblichen Hülle im Kloster des Berges Sinai befinden. Die philosophische Fakultät in Paris hat sich Katharina zur Patronin auserkoren und begeht jährlich ihren Gedächtnißtag. Vgl. A. Buttler, Leben der Väter und Märtyrer, bearbeitet von Räß und Weis, Bd. 17. S. 254 — 259.

Katharina von Siena wurde im J. 1347 in Siena geboren. Ihre Eltern, der Tüncher Jakob Benincasa, und dessen Ehegattin Lapa, werden als fromme Christen geschildert, bevorzugten aber schon frühzeitig die durch Eigenschaften des Körpers und Geistes gleich ausgezeichnete Katharina, welcher sie darum auch den Beinamen Euphrosina ertheilten. Die Tochter zeigte bald einen Hang zur Einsamkeit und versuchte sich von Zeit zu Zeit in der Nachahmung der Lebensart der alten Einsiedler. Von ihrer Kindheit an legte sie das Gelübde der Jungfrauschaft ab und übte sich in strenger Ascese. Als sie jedoch in's zwölfte Lebensjahr eingetreten war, gedachten ihre Eltern sie zu vermählen, und da sie die Abneigung des Mädchens nur der Einsamkeit zuschrieben, suchten sie ihr dieselbe auf jegliche Weise zu verleiden, übertrugen ihr die Führung des Hauswesens und forderten von ihr die geringsten Dienstleistungen. Katharina unterzog sich dem Allem in stiller Geduld, ertrug standhaft die Verachtung und die Neckereien ihrer Schwestern und entschädigte sich für den Verlust des äußeren Stilllebens durch inneren Umgang mit Gott. „Der Herr," sagt sie in der ihr zugeschriebenen Abhandlung über die Vorsehung, „der Herr hat mich gelehrt, in meiner Seele eine Abgeschiedenheit zu erbauen, auf daß ich mich stets in dieselbe einschließe; zugleich versprach er mir darin den Genuß eines Friedens oder einer Ruhe, die nie ein Ungemach zu stören vermögen werde." Eine gefährliche Schlinge legten ihr nun ihre Schwestern, die sie in die Lustbarkeiten der Welt hineinzuziehen und ihr allmählig Geschmack für die Welteitelkeiten einzuflößen suchten. Katharina ging arglos zuerst darauf ein und schmückte sich etwas mehr als früher; allein bald erkannte sie die ihr drohende Gefahr und durch den bald darauf erfolgten Tod ihrer Schwester Bonaventura ward sie vollends in der Verachtung aller irdischen Güter bestärkt. Durch ihre stille Geduld gelang es ihr endlich auch, das Herz ihres Vaters umzustimmen, welcher von nun an ihren Wünschen kein Hinderniß mehr entgegenstellte. Sie gab sich nun seit ihrem 15. Lebensjahre der strengsten Ascese hin, trug ein Bußkleid nebst einem eisernen, mit Stacheln besetzten Gürtel, schlief auf nacktem Boden und legte im Jahr 1365 das Kleid des dritten Ordens des Dominikus in einem an das der Dominikaner anstoßenden Kloster an. Hier kannte nun ihre Selbsttödtung keine Grenzen mehr: drei Jahre hindurch beobachtete sie ein stetes Stillschweigen und widmete den größeren Theil des Tages und der Nacht frommer Betrachtung. Bei diesen Uebungen wurde sie von schweren Versuchungen bedrängt, welche sie öfters an den Rand der Verzweiflung führten, bis ihre Seele endlich sich zu tiefem inneren Frieden hindurchrang. Als besonders hervorstechende Eigenschaften werden ihre unbegrenzte Liebe zu den Armen und die Gelassenheit, mit welcher sie Undank ertrug, ge-

Digitized by Google

rühmt. Erstere soll durch die Wundergabe belohnt worden seyn, wie sich denn in ihren Händen des Oefters die dem Unterhalte der Armen bestimmten Vorräthe vermehrt haben sollen. Dabei übte sie eine geheime Anziehungskraft auf die Gemüther, so daß Pabst Pius II. von ihr sagte, man könne sich ihr nicht nahen, ohne besser zu werden. Während im J. 1374 die Pest wüthete, widmete sich Katharina großmüthig dem Dienste der Kranken und drang zugleich auf die Nothwendigkeit, den Zorn Gottes durch würdige Früchte der Buße zu besänftigen. Neben dieser stillen Wirksamkeit war der frommen Jungfrau aber auch ein öffentliches Auftreten in den Wirren ihrer Zeit beschieden. Im J. 1376 war sie bemüht, die Florentiner mit Pabst Gregor XI. zu versöhnen. Der Pabst empfing sie in Avignon mit hoher Achtung und erklärte ihr: «der Friede ist der einzige Gegenstand meiner Wünsche. Ich überlasse die ganze Sache Deinem Ermessen; nur empfehle ich Dir die Ehre der Kirche an.» Doch scheiterten ihre Bemühungen an der Treulosigkeit der Florentiner. Ebenso verwandte sich Katharina für die Rückverlegung des päbstlichen Stuhles von Avignon nach Rom, und zwar dieses Mal mit Erfolg. Drei Bischöfe, die mit Unwillen sahen, daß Katharina auf den Pabst so mächtigen Einfluß hatte, legten ihr sehr verfängliche Fragen über das geistliche Leben und verschiedene andere Gegenstände vor, sie wurden aber durch ihre Antworten so betroffen, daß sie dem Pabste eingestanden, sie hätten noch nie Jemand gefunden, der in den Wegen Gottes so erleuchtet und in der Demuth so fest gegründet gewesen wäre, wie Katharina. Sie hatte eine Menge Jünger und Jüngerinnen, unter denen Einer der Ausgezeichnetsten ein Senator Stephan von Siena war, ihr späterer Biograph. Nochmals ward Katharina in die Unruhen Italiens verwickelt: der Pabst schickte sie nach Florenz, daß sie dort den Abschluß eines Vertrags befürworte. Im Jahr 1378 gelang ihr auch wirklich das Werk der Versöhnung. Nun kehrte sie von Florenz nach Siena zurück, vergrub sich in die Einsamkeit und machte das Gebet zu ihrer Hauptbeschäftigung. «Ihr Leben, sagt ihr Biograph, schien ein ununterbrochenes Wunder zu seyn; sie war so von der Welt losgerissen, daß ihre Seele stets auf die innigste Weise mit Gott vereinigt war. Einmal geschah es ihr, daß sie vom Aschermittwoch bis zur Auffahrt Christi fastete, und während dieser ganzen Zeit nur das h. Abendmahl genoß.» Als ihr einst Gott in einem Gesicht die Wahl zwischen einer goldenen und einer Dornen-Krone ließ, nahm sie die letztere und drückte sie in ihr Haupt mit den Worten: «Herr, ich will immer so leben, daß ich an mir das Bild Deines Kreuzes sehe, und ich meinen Ruhm und meine Wonne in den Leiden und Drangsalen finde.» Die neue kirchliche Spaltung durch Pabst und Gegenpabst seit 1378 nahm auf's Neue ihre Kraft in Anspruch. Sie nahm entschieden für Urban IV. Partei, verwandte sich für ihn bei den schwankenden Kardinälen wie bei mehreren Fürsten, wie sie andrerseits auch an Urban selbst mit edler Freimüthigkeit sich wandte und ihm rieth, er müsse das Uebel an seiner Wurzel angreifen durch Milderung jener Gemüthshärte, die ihm so viele Feinde zugezogen, so viele Freunde von ihm abgewandt und noch die Ursache sey, daß ein beträchtlicher Theil der Christenheit ihn nicht anerkennen wolle. Urban nahm ihre Vorstellungen willig auf, ließ sie nach Rom kommen, um desto leichter ihrem Rath folgen zu können, und gedachte sogar, sie mit der h. Katharina von Schweden an Johanna, Königin von Sicilien, die sich für Clemens erklärt hatte, abzusenden. Allein die Gesandtschaft zerschlug sich, und Katharina erlag den Anstrengungen zur Herstellung des Kirchenfriedens am 29. April 1380 zu Rom in einem Alter von 33 Jahren. Sie ward in der Minervakirche beigesetzt; ihre Hirnschale befindet sich bei den Dominikanern zu Siena. Nachdem Pabst Pius II. im J. 1461 sie heilig gesprochen hatte, verlegte Urban VIII. ihr Fest auf den 30. April. Sie hinterließ sechs Tractate, in Gesprächsform lateinisch geschrieben (dialogi de providentia Dei), eine Rede über Mariä Verkündigung und 364 italienisch geschriebene Briefe. Graf v. Stolberg hat ein kleines Gespräch von ihr über die höchste Vollkommenheit aus dem Italienischen übersetzt und seinem Leben des h. Vincentius von Paula (Münst. 1818) am Schluß beigefügt. Vgl. A. Buttler, Leben ꝛc. V. S. 429—448.

Digitized by Google

Katharina von Schweden war eine Tochter der h. Brigitta und des frommen Alphon's, Fürsten von Nericien in Schweden. Nachdem sie im Kloster Risberg vom siebenten Jahr an erzogen worden war, wurde sie an einen jungen Edelmann, Namens Egard, vermählt. Die beiden Eheleute gelobten mit einander in der Enthaltsamkeit zu leben. Nach ihres Gatten Tod begleitete Katharina ihre Mutter auf den Wallfahrten nach Palästina; nach ihrer Mutter Tod zu Rom kehrte sie nach Schweden zurück und begab sich in das Kloster des göttlichen Erlösers zu Wastein oder Watzen im Bisthum Lincopen, wo sie als Aebtissin den 24. März 1381 starb. Von ihr soll eine Schrift unter dem Titel: *Sielinna Troëst*, d. h. Trost der Seele in Handschriften vorhanden seyn, in deren Vorrede sie nach Stiermann angibt, ihr Brief sey nur eine Kette von Lehren aus den h. Schriften und anderen Erbauungsbüchern; sich selbst vergleicht sie der Biene, die ihren Honig aus dem Saft verschiedener Blumen bereitet. Im J. 1474 wurde sie kanonisirt. In den römischen Märtyrerakten wird sie unter dem 22. März erwähnt. Vgl. A. Butler, Leben ꝛc. IV. S. 194 fg.

Katharina von Bononien wurde nach Einigen in Bononien, nach Anderen zu Verona im J. 1413 aus einer hochangesehenen Familie geboren. Als zwölfjähriges Mädchen wurde sie als Ehrendame der Prinzessin Margaretha an die Seite gegeben. Als diejenige, deren Ehrendame sie gewesen war, sich verheirathete, zog sich Katharina nach Ferrara in eine Gemeinde von Frauen des dritten Ordens des h. Franziskus zurück. Da diese Genossenschaft in der Folge zu einem Kloster umgeschaffen wurde, welches mit dem Namen des Leibes Christi die Regel der h. Clara annahm, legte Katharina die feierlichen Gelübde ab und blieb darin bis zur Stiftung des Klosters der Clarissen von Bologna, dessen erste Vorsteherin sie ward. Sie beschloß ihr dem Gebet und den Werken demüthigster Nächstenliebe geweihtes Leben am 9. März 1463. Ihr Name wurde von Clemens VIII. im J. 1592 in das römische Martyrologium aufgenommen. Der Proceß ihrer Heiligsprechung wurde unter Clemens XI. geführt, allein die Bulle ward erst unter Benedikt XIII. im J. 1724 ausgefertigt. Erst zu Bologna 1511 und 1536, dann zu Venedig 1583 erschien ein Buch mit dem Titel: Revelationes Catharinae Bononiensi factae; dasselbe ist nicht von ihr selbst verfaßt und enthält die abenteuerlichste Dichtung. Sie selbst schrieb einige Abhandlungen in lateinischer und italienischer Sprache; das berühmteste aller ihrer Werke ist das Buch von den sieben geistlichen Waffen. Vgl. A. Butler, Leben ꝛc. III. S. 517—519.

Katharina von Genua wurde um's J. 1447 geboren und war die Tochter des Jakobus von Fieschi, Vicekönigs von Neapel, Sohnes des Robert von Fieschi, eines Bruders von Innocenz IV. Sie mußte gegen ihren Willen, der zum Klosterleben stand, einen vornehmen Edelmann von Genua, Namens Julian Adorno, heirathen, welcher nach zehn Jahren (1474) starb, nachdem er sich durch Wohlleben in Armuth gestürzt hatte. Der stille Einfluß seiner frommen Gattin brachte ihn noch vor seinem Tode zur Buße, so daß er sich in den dritten Orden des h. Franziskus aufnehmen ließ. Katharina führte nun einen 36jährigen heiligen Wittwenstand und starb am 14. Sept. 1510. Nach dem Tode ihres Gatten bis zu ihrem eigenen widmete sie sich der Krankenpflege im Spital zu Genua und der Unterstützung der Armen, wozu ihr besonders die furchtbare Pest, die 1497 u. 1501 zu Genua wüthete, reiche Gelegenheit bot. In der Ascese ging sie so weit, daß sie je 23 Oster- und Adventfasten ohne alle Nahrung hielt, wobei sie täglich das Abendmahl empfing und etwas Wasser mit Essig und Salz zu sich nahm. Auch ihr Andenken ist durch die Sage von Wundern verherrlicht. Pabst Clemens XII. sprach sie 1737 heilig. Benedikt XIV. reihte ihren Namen unter dem 22. März in's römische Martyrologium ein. Wir besitzen von ihr eine Abhandlung über das Fegfeuer und einen Dialog über die reine Liebe zu Gott. Im J. 1551 erschien ihre Lebensbeschreibung, von ihrem Beichtvater Maralotti geschrieben, im Druck.

Katharina von Ricci wurde 1522 zu Florenz geboren. Ihr Vater, Peter von Ricci, und ihre Mutter, Katharina Borza, stammten aus einem erlauchten toskanischen

Digitized by Google

Geſchlechte. Bei ihrer Taufe hatte ſie den Namen Alexandrina erhalten, bei der Ablegung der feierlichen Kloſtergelübde nahm ſie den Namen Katharina an. Nach dem frühzeitigen Tod ihrer Mutter ward ſie von einer Muhme, Ludovica von Ricci, welche Nonne zu Monticelli war, in dieſem Kloſter erzogen. Nachdem ſie ihr Vater einige Jahre ſpäter in die Welt zurückgerufen hatte, befolgte ſie auch da noch, ſo gut möglich, die im Kloſter vorgeſchriebene Lebensweiſe, und wußte es endlich bei ihrem Vater auszuwirken, daß ſie in's Kloſter treten durfte. So nahm ſie denn ſchon mit 14 Jahren im Kloſter der Dominikanerinnen der Stadt Prato im Toskaniſchen, wo ihr Oheim Timotheus Beichtvater war, den Schleier. Sie unterzog ſich nun den ſtrengſten Bußübungen, faſtete zwei bis drei Tage in der Woche bei Waſſer und Brod, peinigte ihren Leib durch harte Geißelungen und trug eine ſchwere eiſerne Kette um ihre Lenden. Obgleich noch ſehr jung, ward ſie erſt zur Novizenmeiſterin, dann zur Unterpriorin gewählt, endlich machte man ſie in einem Alter von 25 Jahren zur beſtändigen Priorin. Der Ruf ihrer Frömmigkeit und Geſchäftsgewandtheit zog eine große Anzahl Fürſten, Biſchöfe und Kardinäle in ihr Kloſter. Namentlich ſtand ſie mit dem h. Philipp von Neri in Briefwechſel und angeblich in ſolch einem geiſtigen Rapport, daß nach der Angabe des Letzteren Gott den räumlich Getrennten ein Geſicht geſtattete, wodurch ſie ſich lange Zeit mit einander unterhielten. Nach langer Krankheit ſtarb ſie am 2. Februar 1589 in einem Alter von 67 Jahren. Sie wurde 1732 von Clemens XII. ſelig und von Benedikt XIV. heilig geſprochen, der ihr Feſt auf den 13. Februar anſetzte. Ihr Leben hat der Dominikaner Seraphin Razzi, dann ihr Beichtvater Philipp Guidi geſchrieben. Im J. 1848 erſchienen zu Prato Cinquante lettere inedite di S. Caterina de Ricci, con illustrazione di Ces. Guasti. Vgl. Butler, Leben ꝛc. III. S. 37—41. Von nicht heiligen Katharinen kommt in Betracht:

Katharina von Medicis hat ſich mit Verbrechen und Blutvergießen in die Kirchengeſchichte eingekauft und den Pſychologen ein ſchweres Stück Arbeit hinterlaſſen, nachzuweiſen, wie das ſchrecklichſte der Schrecken der Menſch in ſeinem Wahne iſt. Ehrgeiz und Herrſchſucht, gekränkter weiblicher Stolz und italieniſche Tücke vereinigten ſich in ihr, um ſie zu einer der unheimlichſten, grauenerregendſten Perſonen der Geſchichte zu ſtempeln. Umſonſt hat Capefigue in neueſter Zeit verſucht, dieſe von der Geſchichte gebrandmarkte Verbrecherin in dem Lichte einer edlen Frau darzuſtellen, die nur den Fluch der ihr geſchichtlich angewieſenen Rolle, die Verſöhnerin unverſöhnlicher Extreme zu ſeyn, auf ſich laſten habe; eine unparteiiſche Geſchichtsforſchung kann in ihr nichts Anderes als ſelbſt ein Extrem menſchlicher Leidenſchaft und Verworfenheit erkennen, und wird eben an ihrem Beiſpiel ſich geſtehen müſſen, wie die Sünde in ihrer zeitlichen Erſcheinung das Unerklärliche ſelber iſt, die reine Willkür, welche aller logiſchen Nachentwicklung ſpottet und ſie zu Schanden macht. Sie wurde den 30. April 1519 geboren; ihr Vater Lorenz II. war vor, ihre Mutter, Madeleine de la Tour d'Auvergne, an ihrer Geburt geſtorben, ſo daß die vater- und mutterloſe Waiſe von ihrem Oheim, dem Pabſte Clemens VII. adoptirt und erzogen wurde. Katharina's älteſte Erinnerungen führten ihr nicht wie den meiſten anderen Fürſtinnen eine ruhige, unter fürſorgender Pflege gedeihende Jugend, ſondern Scenen der heftigſten religiös-politiſchen Parteiungen vor Augen. Sie war in dem Kloſter delle Murate zu Florenz untergebracht worden; aber die Nonnen nahmen Partei für und wider ſie, ſo daß ſie aus dem Kloſter weggenommen werden mußte. Sie verließ es unter heftigem Weinen, denn ſie fürchtete, getödtet zu werden. Franz I. warb für ſeinen zweiten Sohn, den Herzog von Orleans um ihre Hand bei Clemens VII. Katharina ſagte zu und erhielt eine Summe von hunderttauſend Goldthalern als Ausſteuer unter der Bedingung, daß ſie auf die Nachfolge ihres Vaters verzichte. Die Braut behielt ſich nur ihre Rechte auf das Herzogthum Urbino vor. Die Hochzeit wurde 1533 in Marſeille vollzogen, nachdem die Braut kaum das vierzehnte Lebensjahr zurückgelegt hatte. Die junge Herzogin wurde in ihrer neuen Heimath allenthalben freundlich empfangen und wußte ſich insbeſondere bei Franz I. in

Digitized by Google

Gunſt zu ſetzen. In ihrem äußeren Auftreten war ſie weniger eine ſchöne, als eine impoſante Erſcheinung. Mit ihren etwas hervorſtehenden Augen und aufgeworfenen Lippen erinnerte ſie an ihren Großoheim, den Pabſt Leo; ihre Geſichtsfarbe war das gewöhnliche Olivendunkel der Italiener. Ihr ſtarker, in ſpäteren Jahren ſehr fleiſchiger Körper fühlte ſich allen Anſtrengungen gewachſen, ohne der Grazie des Benehmens Eintrag zu thun. Sie aß viel und zwar vielerlei durcheinander, was ihr mehr als einmal heftige Krankheiten zuzog. Von allen Geſchäften ausgeſchloſſen, ſchien ſie nur ihrem Gemahl, ihrer Umgebung und einigen perſönlichen Liebhabereien zu leben. Auch ſie ließ die in ihrer Familie gleichſam erbliche Vorliebe für Kunſt und Pracht nicht vermiſſen: das ihr bewilligte nicht unbedeutende Jahrgeld reichte doch für ihre Freigebigkeit niemals aus. Etwas recht eigentlich Franzöſiſches glaubte ſie zu thun, wenn ſie den Hof ſo glänzend erhalte, wie er unter Franz I. geweſen ſey. Der Tod des Letztern, dem der des älteren Bruders ihres Gemahls vorangegangen war, hatte ihr die nächſte Ausſicht zum Thron eröffnet. Um ſo mehr aber machten ihr ihre Freunde einen Vorwurf daraus, daß ſie lange Zeit ohne Kinder blieb; aber auch dieſes Unglück wurde beſeitigt: ſie bekam Kinder, und als Gemahlin des Königs und Mutter künftiger Könige nahm ſie eine hohe Stellung ein. Aber auch dieſe bot ihre eigenthümlichen Schwierigkeiten: an der Diana von Poitiers, die zur Herzogin von Valentinois ekhoben wurde, hatte ſie eine durch Schönheit übermächtige Nebenbuhlerin. Katharina mußte dieſer eine Hingebung heucheln, die ſie weit entfernt war zu fühlen, um nur je und je eine kleine Befriedigung ihres Ehrgeizes zu erlangen. Da ihr der Einfluß auf die Politik verwehrt war, ſetzte ſie ihren Ruhm vorerſt darein, die Seele aller Feſtlichkeiten am Hofe zu ſeyn; wie ſie denn für Aufzüge, Tänze und Spiele eine angeborene Erfindungsgabe beſaß. Nach der Sitte der Zeit nahm ſie auch an männlichen Vergnügungen Theil. Sie galt für liebenswürdig, geiſtreich, angenehm, und wenn man ſie hörte, fühlte ſie ſich glücklich und befriedigt. Sie ſagte ſpäter in einem Schreiben an Eliſabeth von Spanien, es habe ihr damals nichts ſo ſehr am Herzen gelegen als die Liebe ihres Gemahls, ſie habe keine andere Sorge gehabt, als daß ſie einmal nicht ganz, wie ſie wünſchte, von ihm geliebt werden könne. Wenn er während der Feldzüge vom Hofe abweſend war, erſchien ſie in Trauer. Sie behauptete den unerklärlichen, immer geläugneten und immer wieder vorkommenden Zug des gemeinſchaftlichen Familienbewußtſeyns zu beſitzen, dem das in Raum und Zeit Entfernte als gegenwärtig erſcheint; ſie behauptete nämlich, von jedem Unfall, der ein Glied der Familie traf, durch eine Erſcheinung oder einen Traum im Voraus unterrichtet zu ſeyn. Auch den Unfall ihres Gemahls in jenem Tournier mit Montgomery (7. Juli 1559) wollte ſie geahnt haben; niemals mochte ſie den Platz wieder betreten, wo es abgehalten worden war: ihr Wagen nahm einen Umweg, wenn er in die Nähe deſſelben kam. Unter der Regierung ihres Sohnes Franz II. zog man ſie etwas mehr zu den Geſchäften heran, ſchon um durch ihren Namen die öffentlichen Erlaſſe zu autoriſiren. Einen durchgreifenden Einfluß vermochte ſie nicht auszuüben, da die Guiſen, als Repräſentanten der öffentlichen Meinung und des franzöſiſchen Nationalbewußtſeyns, die Oberhand hatten. Maria Stuart hatte den Vortritt vor ihr. Um dieſe Zeit hatte Katharina zu intimen Rathgebern zwei überaus gemäßigte Männer: Michel l'Hoſpital und den Präſidenten Thou. Doch die Regierung von Franz II. hatte kaum über ein Jahr gedauert; ſein Tod traf die Macht der Guiſen und den Einfluß der Maria Stuart empfindlich, denn nun ergriff die Königin Mutter die Zügel der Regierung während der Minderjährigkeit des Königs Karl IX., der bei ſeiner Thronbeſteigung erſt zehn Jahre alt war. Die Förderung der dynaſtiſchen Intereſſen war ihr erſtes Augenmerk. Den Guiſen rechnete ſie es als ein Vergehen an, daß ſie unmittelbar nach dem Tode von Franz II. daran dachten, Maria Stuart mit dem Prinzen Don Karlos von Spanien zu vermählen, während ſie ihre jüngſte Tochter für dieſen Prinzen beſtimmt hatte. Sie fand es unerträglich, daß Unterthanen ſich mit dem Hauſe von Frankreich in einen Wettſtreit einlaſſen wollten. Wenn ſie aber in dem Gewirre der Parteien umher ſah, fand ſie

Digitized by Google

auch keine andere zuverläſſige Stütze, wie ſie in einem ihrer Briefe ſagt, Gott habe ihr ihren Gemahl genommen, ihren älteſten Sohn, und ſie mit drei kleinen Knaben zurückgelaſſen, in einem Reiche voll Entzweiungen, ohne daß ſie einen Menſchen wiſſe, auf den ſie ſich verlaſſen könne, der nicht ſein eigenes Intereſſe leidenſchaftlich verfolge. »Aber ich will trachten (fügte ſie hinzu), meine Macht zu behaupten zur Erhaltung meiner Kinder.« In der That war ihr eine ſchwere Aufgabe zugefallen: unter den verwickeltſten Umſtänden zur Lenkung eines gährenden, durch Parteien zerrütteten, von Finanzen entblößten, von ſpaniſchen Anmaßungen bedrohten Staates berufen, ſollte ſie fortwährend die Hüterin zweier bis zum Tod unmündiger Könige ſeyn. Die ganze Stärke eines Mannes, und zwar eines ungewöhnlichen, hätte mitten in dieſem Parteigetümmel Noth gethan. Als Weib, als Fremde, als Unebenbürtige hatte Katharina den ſchwerſten Stand. Keiner Partei durfte ſie ſich hingeben, keine vernichten wollen; ſie ſah ſich, was das Schwierigſte iſt, darauf hingewieſen, von beiden Parteien die Mittel zu entlehnen, um zwiſchen beiden hindurch ihren Weg nehmen zu können, während jede von beiden alle Anziehungskraft entwickelte, um ſie ganz zu ſich herüberzuziehen. Was aber bei dieſer Stellung das Schlimmſte war, war, daß Katharina ſelbſt keine Grundſätze hatte, ſich ganz von dem leiten ließ, was ihr und den Intereſſen der Dynaſtie augenblicklich zuträglich zu ſeyn ſchien, ohne dabei irgend welchen ſittlichen Karakter in die Wagſchale zu legen. Wir haben hier bloß in's Auge zu faſſen, welch furchtbare Folgen ihr Schaukelſyſtem in dem Conflikt der römiſchen und proteſtantiſchen Kirchen trug.

Katharina war nichts weniger als eine fanatiſche Natur: dem römiſchen Katholicismus, in dem ſie geboren und erzogen war, nicht aus Grundſatz abtrünnig, aber eben ſo wenig dem allgemeinen Reformzug der Zeit feindlich, fühlte ſie in religiöſen Dingen ſich immer dasjenige am Nächſten geſtellt, was die geringſten Erſchütterungen im Staate nach ſich zu ziehen ſchien. Wie ſie vom römiſchen Katholicismus dachte, mag folgende Erzählung zeigen. Als ſie einſt am Fronleichnamsfeſte mit dem jungen Könige zur Proceſſion ging, bemerkte ſie dieſem, er möge allerdings dem Sakramente ſeine Ehrfurcht beweiſen, doch nicht ſo buchſtäblich glauben, daß das Brod, welches da herumgetragen werde, derſelbe Leib Chriſti ſey, welcher am Kreuze gehangen habe. Der König erwiderte: »das haben mir auch ſchon Andere geſagt, aber ich ſolle das gegen Niemanden äußern.« »Freilich — fügte die Königin mit Lachen hinzu — mußt Du Dich auch wohl hüten, von der Religion der Vorfahren abzugehen, ſonſt möchte Dein Reich in Verwirrung kommen und Du ſelber vom Throne geſtürzt werden.« Raſch antwortete der Knabe: »Aber die Königin von England hat ja auch in ihrem Lande die Religion geändert, und es hat doch Niemand etwas wider ſie!« — Ihre Verbindung mit dem römiſchen Stuhle ſelber mußte ſie gelehrt haben, in der Religion noch etwas Anderes als nur die Religion zu ſehen. Das einzige Dogma, von dem ſie ſich leiten ließ, war die Meinung, daß der Katholicismus die Religion des Königs und des Staats ſeyn müſſe. Mit ihrem Unglauben in der Theorie verband ſich bei ihr eine ſtarke Doſis von Aberglauben in der Praxis. Auf einem der Thürme des Schloſſes zu Blois zeigt man einen Pavillon, der ihrem Aſtrologen zu ſeinen Beobachtungen und Berechnungen diente, denn ſie liebte die Aſtrologie, wie einſt ihr Oheim Clemens VII. Auch Amulette zeigt man, welche Katharina getragen haben ſoll, aus Menſchenblut, Thierblut und allerlei Metallen, mit Namen der Dämonen und magiſchen Figuren; eines ihrer Armbänder mit talismaniſchen Karakteren und dazwiſchen den Namen Gottes. Mit dieſen Zügen ſtimmt der furchtſame, unentſchloſſene Karakter, wie ihn alle ihr Näherſtehende bezeugt haben: lieber zögerte ſie und griff zu halben Maßregeln, als daß ſie etwas wagte. Ihr ſehnlichſter Wunſch ging auf Ruhe und Frieden für ſich, die Ihrigen und das Reich; Krieg und Gewalt liebte ſie nicht einmal als Mittel zum Frieden. Sie beförderte die ſchwächere Partei, ſo lange ſie ihr dienen konnte, doch mit Vorſicht; der ſtärkeren, ſelbſtändig werdenden ſetzte ſie die andere entgegen, ohne ſich ihr doch vollkommen anzuſchließen; ſie wollte ſie beide brauchen, beherrſchen, ohne ſich von ihnen brauchen und

Digitized by Google

beherrschen zu lassen. Niemand traute ihr; sie traute Niemandem. In der Kunst der Verstellung und glatter Worte hatte sie es zu seltener Meisterschaft gebracht: in ihrem Cabinet war sie voll Aerger und Schmerz; wenn der Augenblick der Audienz kam, trocknete sie ihre Thränen und erschien mit heiterem Antlitz. Ihr Grundsatz war, Jedermann äußerlich zufriedengestellt von sich zu lassen. Den Takt ihrer Lage besaß sie in jedem Augenblicke. Ihr Ehrgeiz galt ihr für mütterliche Pflicht; ihr Stolz war, daß sie sich behauptete; sie sagte, habe sie die Last der Regierung nicht immer auf ihrem Kopfe getragen, so habe sie dieselbe doch immer hinter sich hergezogen, d. h. nie aus den Händen gelassen. Sittliche Gebote waren für sie nicht da, wenn sie auch an dem Laster kein Vergnügen fand; geschlechtliche Ausschweifungen mögen ihr persönlich weit weniger mit Grund vorzuwerfen seyn, als daß sie unter ihren zahlreichen Hofdamen die Kuppelei als Mittel gebrauchte, um einflußreiche Höflinge auszuholen und für ihre Zwecke zu gewinnen. Menschenleben galt ihr nichts; sie bekannte sich zu der italienischen Moral, der Moral ihres Hauses, daß zur Behauptung der Gewalt Alles erlaubt sey!

Zuerst schlug Katharina die Politik der Toleranz ein und berief eine Art von Concil oder Nationalcolloquium, welches zwischen Protestanten und Katholiken zur Verständigung über verschiedene Punkte der Religion abgehalten werden sollte. Die eigene Nichte von Clemens VII. schrieb an den Pabst, nicht nur in der Absicht, das Colloquium zu rechtfertigen, sondern auch den Pabst zu bestimmen, gewisse häretische Sätze gut zu heißen. »Ich möchte Ihnen vorschlagen, Allerheiligster Vater, den Bildercultus zu unterdrücken, die Taufe nur mit dem Wasser und mit dem Wort zu vollziehen, die Communion in beiderlei Gestalt auszutheilen, die Psalmen in der Landessprache bei der Feier des Abendmahls zu singen, endlich das Fronleichnamsfest mit seinen Processionen abzubestellen, da diese Feier eine alltägliche ist.« Als sich Beza zum Colloquium von Poissy einstellte, empfing ihn die Königin Mutter sehr gnädig und mit dem Wunsch, daß durch ihn die Ruhe im Reiche wiederkehren möge. Beza predigte öffentlich am Hofe, die Protestanten hofften, die Zeit sey gekommen, wo ihr Wort in der politischen Wagschaale Gewicht habe. Bei der Eröffnung des Colloquiums (9. Sept. 1561) ermahnte der Kanzler l'Hospital zur Demuth als dem sichersten Mittel, das zur Verständigung führe: »Wir brauchen nicht mehrere Bücher; noth thut uns, daß wir das Wort Gottes verstehen und ihm möglichst nachkommen. Haltet die Protestanten nicht für Feinde; sie sind Christen und getauft wie wir; verurtheilt sie nicht aus bloßem Vorurtheile. Nehmet sie auf, wie der Vater seine Kinder.« Einen Monat später wurde das Colloquium beschlossen, ohne zu irgend welchem Resultate geführt zu haben. Da aber die Protestanten immer beherzter wurden, öffentliche Gottesdienste selbst in Paris hielten, ja der Admiral Coligny der Königin Mutter eine Bittschrift von 2150 Kirchen überreichte, welche die Freiheit der Religion sich erbaten, so glaubte Katharina nachgeben zu müssen, und es erfolgte 1562 das Januaredikt, welches die öffentlichen Versammlungen der Calviniſten legalisirte. Bald aber drehte sich der Wind der Politik. Der König von Navarra schwur den protestantischen Glauben ab, Coligny und seine Brüder verließen den Hof, wo man sie mit Mißtrauen behandelte, die Guisen hatten gewonnenes Spiel, schloßen mit dem Könige von Spanien und dem Herzog von Savoyen ein Bündniß und machten sich verbindlich, ihnen zur Vertilgung der Häretiker die Thore des Reiches zu öffnen. Zu gleicher Zeit hoben sie in dem Gemetzel von Vassy das Januaredikt auf. Der Herzog von Guise zog im Triumph in Paris ein, wurde mit Judas Makkabäus verglichen und der »Vertheidiger des Glaubens« genannt. Katharina fühlte sich über diesen Triumph in ihrem mütterlichen Stolz und ihren Regentenrechten schwer gekränkt, aber der Herzog ließ ihr nicht die nöthige Zeit, um sich mit den Calviniſten zu verbinden. Er ließ Karl IX. und Katharina von Fontainebleau nach Melun, von Melun nach Vincennes, und von da nach Paris bringen. Man wußte nicht mehr, in wessen Händen die gesetzliche Gewalt sey, und die Protestanten eilten zu den Waffen. Die Königin Mutter schien den Schritt der Hugenotten nicht bloß zu begünstigen, sondern sogar im

Digitized by Google

Namen des Königs zu fördern. Beide Parteien riefen Fremde in das Land; die Proteſtanten ſchloßen den Vertrag vom 20. Sept. 1562. Der Religionskrieg ſchien immer weitere Ausdehnungen zu nehmen: aber der Tod des Herzogs von Guiſe änderte mit Einem Male die Lage (18. Febr. 1563); auf ſeinem Sterbelager ſoll er der Königin-Mutter gerathen haben, den Frieden ſo ſchnell als möglich abzuſchließen. Dieſe folgte und am 19. März kam der Friedensſchluß von Amboiſe zu Stande, welcher viel weniger als das Januaredikt den Proteſtanten gewährte. Katharina ließ jetzt ihren Sohn, der eben ſein vierzehntes Lebensjahr erreichte, für mündig erklären, obgleich ſie nach wie vor die Regierung in Händen behielt. Sie hegte nun den Gedanken, eine Zuſammenkunft der vornehmſten Fürſten zu Stande zu bringen, um den Pabſt zu mancherlei Dingen zu nöthigen, in denen er ſich bisher unbeugſam zeigte. So weit wir authentiſche Kunde von ihren Geſinnungen in dieſer Zeit haben, können wir nicht bezweifeln, daß es ihr mit Erhaltung des Friedens wirklich ernſt war. Durch das Unglück des letzten Krieges, ſagte ſie in einem Schreiben an ihren Geſandten in Wien, habe man gelernt, daß die Religion nicht mit Gewalt der Waffen herzuſtellen ſey. Welche Haltung aber auch der Hof annehmen mochte, der in der Tiefe wirkſame, nie beſchwichtigte Geiſt der Parteiung, verbunden mit der religiöſen Agitation, beſonders der jeſuitiſchen Predigt und Lehre, die ſich trotz allen Widerſpruchs in Frankreich befeſtigten, brachten eine entgegengeſetzte Bewegung in der Nation hervor. Man vernahm aus der Menge Aeußerungen von Blutgier, die in Erſtaunen ſetzten. Bei der Zuſammenkunft der Königin Mutter und ihrer Tochter von Spanien im J. 1565 zu Bayonne ließ Herzog Alba nichts unverſucht, um den franzöſiſchen Hof zu ſtärkerem Vorſchreiten gegen die Hugenotten zu veranlaſſen; aber noch wies Katharina alle dieſe Zumuthungen ab, ebenſo die Forderung, l'Hoſpital abzuſetzen; ſie ſprach ſogar noch einmal von einer kirchlichen Nationalverſammlung, wo man die Annehmbarkeit der Dekrete von Trient prüfen werde. Der durch den Frieden von Vincennes nur kurz unterbrochene Krieg dauerte fort; die Schlachten von Jarnac und Moncontour fielen für die Proteſtanten ungünſtig aus; der Prinz von Condé blieb auf dem Schlachtfelde und an ſeine Stelle trat Heinrich von Béarn, Sohn des Königs von Navarra. Die beiden Schlachten hatte der Herzog von Anjou, der dritte Sohn von Katharina, gewonnen: ſo hatte die Königin Mutter nun einen bewaffneten Arm zu ihrer Verfügung, und an Verſöhnung der ſtreitenden Parteien war ihr von nun an weniger gelegen, da ſie mit dem Schwert durchzudringen vertraute. Gleichwohl kam noch einmal (8. Auguſt) ein für die Calviniſten eben nicht ungünſtiger Friede zu Stande: Freiheit des Gewiſſens und der Predigt wurde ihnen mit gleichem Anſpruch auf öffentliche Stellen bewilligt. Zudem erhielten ſie Sicherheitsplätze: la Rochelle, Cognac, Montauban und la Charité. Man dachte an eine Vermählung des Oberhauptes der Hugenotten, des Prinzen Heinrich von Navarra mit der jüngſten Tochter Katharina's, Margarethe von Valois. Admiral Coligny wagte es, ſich ſelbſt an den Hof zu begeben, und die Königin empfing ihn mit Zeichen von Freundſchaft und Gnade, der König mit der Erklärung, er ſey ſo willkommen, wie irgend Jemand ſeit vielen Jahren am Hofe geweſen ſey. Aber nun erwachte auch die Eiferſucht der Königin Mutter; ſie fürchtete die Vertraulichkeit ihres Sohnes mit dem Admiral, der um jeden Preis auf Kriegführung mit Spanien drang. Auf ihre Bitten wurde über den Krieg nochmals Rath gehalten, und die Mehrzahl entſchied ſich gegen den Plan Coligny's. Dieſer bemerkte jetzt, er hoffe, daß der König nichts dawider haben werde, wenn er mit ſeinen Freunden und vielleicht in Perſon dem Prinzen von Oranien Hülfe leiſte. Dieſe Erklärung erregte großes Aufſehen, und ein Wort gab das andere. Endlich ſagte Coligny: „Madame, der König weicht jetzt einem Kriege aus, der ihm Vortheil verheißt; verhüte Gott, daß nicht ein anderer ausbricht, dem er nicht ausweichen kann.“ Wiewohl ſich dieſe Worte auf den flandriſchen Krieg beziehen ſollten, ſo ſah doch die Königin darin eine Drohung, als wäre der Admiral geſonnen, neue Unruhen zu erregen und zu abermaligem Bürgerkrieg zu ſchreiten. Von nun an erwachte in Katharina, welche ſich ſchon

Digitized by Google

lange gern an dem unabhängigen Mann gerächt hätte, der Gedanke, ſich ſeiner zu entledigen. Als ſich der Admiral am 22. Auguſt aus dem Louvre nach ſeiner Wohnung begeben wollte, ward aus dem Fenſter eines Hauſes, an dem er vorüberritt, und das einem Anhänger der Guiſen gehörte, auf ihn geſchoſſen. Wäre der Admiral getödtet worden, ſo behaupten die Eingeweihten, wäre Katharina mit ihrem Opfer zufrieden geweſen; allein Dank einer zufälligen Bewegung des Leibes war er am Leben geblieben und konnte nun erſt recht gefährlich werden. Die Hugenotten ſchaarten ſich jetzt mit verdoppeltem Eifer um ihr Haupt, und der Verdacht wandte ſich auf die wahre und vornehmſte Urheberin des Mordplans. In ihrem Rath führten beſonders einige Italiener das Wort; ſie waren ſämmtlich der Anſicht, die Sicherheit der Königin und des Königs fordere, daß man ſich der Anführer der Hugenotten durch Mord entledige. Der Herzog von Anjou und ein natürlicher Bruder des Königs, Angoulême, ſowie Marſchall Tavannes nahmen an der Berathung Theil und erklärten ſich einverſtanden. Es galt nur noch, des Königs Einwilligung zu erlangen. Dieſer erfuhr jetzt erſt, daß das Attentat gegen den Admiral von ſeiner Mutter ausgegangen war. Als dem Könige das Vorhaben grauſam erſchien, antwortete ſeine Mutter mit einem italieniſchen Spruch: Zuweilen ſey die Milde Grauſamkeit und Grauſamkeit Milde. Er wollte ſich nicht entſchließen, die Freunde aufzuopfern, aber Katharina beſtand darauf und drohte ſich vom Hofe zu entfernen, da ſie nicht länger einem Verderben zuſehen wolle, dem doch ſo leicht geſteuert werden könne; am Ende wurde dem Widerſtrebenden Feigheit vorgeworfen. Nun gab der ſchwache König nach und ergriff den Gedanken ſogar mit der ganzen angeborenen Hitze ſeines Temperaments. In Eile wurden die nöthigen Vorkehrungen getroffen, der Rachedurſt der Königin-Mutter wurde in der Bartholomäusnacht geſtillt, die Rachegeiſter wurden auf das königliche Haus herabbeſchworen. Die Rache hatte Katharina erſt den Mordplan gegen Coligny faſſen, dann nach deſſen Mißlingen denſelben auf alle Häupter der Proteſtanten in Paris ausdehnen laſſen: die Sünde hat eine furchtbare Conſequenz! Von nun an hatte Katharina nur noch Eine Sorge: die Guiſen an der ausſchließlichen Leitung der katholiſchen Partei zu hindern, und hiezu mußte ſie eben die ſiegreiche Partei in Schranken halten. Darum meinte ſie auch noch nach der Bluthochzeit eine vermittelnde Haltung behaupten zu können. Am 30. Mai 1574 ſtarb Karl IX., und Heinrich III. ließ ſeiner Mutter auch nachher die Regierungsſorgen. Dieſe verſuchte vergeblich, mit glatten Worten die Ruhe herzuſtellen: nachdem der Mord den Proteſtantismus in Frankreich nicht auszurotten vermocht hatte, degradirte ſich die Mörderin zur Kupplerin und durchzog mit einer großen Menge feiler Mädchen die Provinzen, um die proteſtantiſchen Edelleute, die man mit den Waffen nicht zu beſiegen vermocht hatte, durch Ausſchweifung zu Grunde zu richten! Daneben ſtudirte Katharina bibliſche Phraſen, mit denen ſie die Hugenotten zu fangen hoffte. Gegen fünf Jahre verſtrichen ohne offenen Krieg, aber auch ohne Sicherheit und Ruhe. Wir übergehen die weiteren Bemühungen der Königin, zwiſchen beiden extremen Parteien das Schiff des Staates hindurchzuführen; ſie ſtieß rechts und links auf Klippen, ward von beiden Parteien eben ſo oft abgeſtoßen als wieder angezogen. Sie ſtarb, 71 Jahre alt, zu Anfang des Jahres 1588 und hinterließ ihrem Sohne nebſt einer halb zerbrochenen Krone ein von Unzufriedenheit und Parteiung glühendes Reich. In's Grab folgte ihr die Verwünſchung der Calviniſten, die Verachtung der Katholiken. Das war der Dank für das Spiel von Verrath, Intrigue und Verbrechen, das ſie dreißig Jahre hindurch getrieben hatte! Im folgenden Jahre ſtarb auch Heinrich III. und mit ihm ſtarb das Geſchlecht der Valois aus. Franz I. ſtarb eines ſchimpflichen Todes; Heinrich II. wurde bei einem Tournier tödtlich verwundet; Franz II. erreichte nicht das Mannesalter; Karl IX. ſtarb unter den Zuckungen einer unbekannten Krankheit; Heinrich III. wurde ermordet: die Valois tragen das unauslöſchliche Kennzeichen der Bartholomäusnacht an der Stirne! Katharina mußte ſich, wenn ſie auch für alle Vorwürfe des Gewiſſens ſich längſt verhärtet hatte, doch am Ende ihres Lebens geſtehen, daß ſie ihre Rolle ſchlecht geſpielt habe,

Digitized by Google

daß das Verbrechen immer auch Thorheit ſey. — Vgl. Soldan, Geſch. des Proteſt. in Frankreich. Ranke, franz. Geſch. I. *Capefigue*, Catherine de Médicis (Paris 1856.).

Katharinus, Ambroſius, Dominikaner und zuletzt Erzbiſchof von Conza (Compſa) in der Provinz Terra di Lavoro, im Königreiche Neapel. Er wurde 1487 zu Siena geboren aus einer adeligen Familie, und hieß urſprünglich Lancelottus Politus. Nachdem er mit ſechszehn Jahren bereits Doctor beider Rechte geworden war, beſuchte er die hauptſächlichſten Akademieen Italiens und Frankreichs und erwarb ſich durch öffentliche Vorleſungen und Diſputationen den Namen eines großen Gelehrten. Nach ſeiner Heimkehr wurde er in Siena Profeſſor des bürgerlichen Rechts und hatte den ſpätern Pabſt Julius III. zu ſeinem Zuhörer. Von Leo X. wurde er unter die Zahl der Conſiſtorialadvokaten aufgenommen und begleitete den Pabſt nach Bologna zu der Zuſammenkunft mit Franz I. von Frankreich. Des Hoflebens überdrüſſig trat er in ſeinem dreißigſten Lebensjahre zu Florenz in den Dominikanerorden ein, und empfing aus den Händen des Schülers von Savonarola, des Priors Strozzi das Ordensgewand und den neuen Namen zu Ehren der Katharina von Siena und des Ambroſius de Sansedonio. Einen beſondern Einfluß auf ſeine geiſtige Richtung erkannte er ſelbſt der Lektüre des Triumphs des Kreuzes von Savonarola zu. Auf den Rath ſeines Vorgeſetzten ſchrieb er noch während ſeines Noviziats fünf Bücher gegen Luther unter dem Titel; Ad Carolum Max. imperatorem et Hispaniarum regem F. Ambrosii Catharini Apologia pro veritate catholicae ac apostolicae fidei ac doctrinae adversus impia ac valde pestifera Martini Lutheri dogmata.“ Flor. fol. 1520. Ein Jahr darauf folgte ſeine Excusatio disputationis contra Lutherum ad universas ecclesias, Flor. 1521. Nun hielt er ſich 11 Jahre hindurch ruhig, bis er 1532 ſein Speculum haereticorum contra Bernardinum Ochinum (Rom. 1532) ſchrieb, das 1541 in Lyon verbeſſert und vermehrt mit zwei Abhandlungen de peccato originali und de perfecta iustificatione a fide et operibus erſchien. Letztere Ausgabe veranſtaltete er ſelbſt während eines längeren faſt zehnjährigen Aufenthalts in Frankreich, hauptſächlich in Lyon. In Paris erwirkte er ſich die Erlaubniß, ſeine Streitſchrift gegen Cajetan drucken zu laſſen, und 1535 gab er „ſechs Bücher Invectiven“ unter dem Titel: adnotationes in excerpta quaedam de commentariis Cardinalis Cajetani dogmata (Paris) heraus; dann 1537 eine Synodalrede bei einer Diöceſanſynode zu Lyon, und 1542 eine Sammlung theils zwiſchen 1532 und 1541 zu Siena, Paris und Lyon gedruckter, theils bis dahin unveröffentlichter Abhandlungen: de praescientia et providentia dei, quod rerum contingentiam non tollat; de praedestinatione dei libri tres; de eximia praedestinatione Christi libri duo; de angelorum bonorum gloria et lapsu malorum; de lapsu hominis et peccato originali; disputationis pro immaculata divae virginis conceptione libri tres; de consummata gloria solius Christi et divae virginis; de universali omnium morte et omnium resurrectione futura ac iudicio aeterno; de veritate purgatorii; de bonorum praemio ac supplicio malorum aeterno et vero igne inferni; de statu futuro puerorum sine sacramento decedentium; de certa gloria, invocatione ac veneratione sanctorum disputationes atque assertiones catholicae adversus impios. Im folgenden Jahre gab er folgende Streitſchrift heraus (Lugd. 1543): Claves duae ad aperiendas intelligendasve s. scripturas perquam necessariae. Hierauf kehrte er nach Italien zurück und ſchrieb in italieniſcher Sprache das Buch: della dottrina di Fra Bern. Ochino und Compendio d'errori et inganni Luterani contenuti in un libreto intitolato: Trattato utilissimo del beneficio di Cristo crocifisso. Zu dem mittlerweile in Trient eröffneten Concil wurde Katharinus von ſeinem ehemaligen Schüler, dem nunmehrigen Cardinal Joannes Maria mitgenommen und hielt daſelbſt am 4. Febr. 1546 die geiſtliche Rede. Hier verwickelte er ſich bald mit den ausgezeichnetſten Theologen ſeines Ordens, einem Barth. Caranza de Miranda, einem Dom. Sotus und Barth. Spina in Streit und ſchrieb aus dieſem Anlaß mehrere Streitſchriften: quo iure episcoporum residentia debeatur; defensio catholicorum pro possibili certitudine gratiae; interpretatio noni capitis synodalis decreti de iustificatione; defensio

Digitized by Google

contra schedulam a Fr. Barth. Spina summo pontifici oblatam. Unterdeſſen war Katharinus von Pabſt Paul III. am 27. Auguſt 1546 zum Biſchofe von Minori, einem Städtchen in principato citeriore ernannt und zu Trient am Schluß des gleichen Jahres conſecrirt worden trotz aller Verdächtigungen von Spina, dem Magiſter sacri palatii, da ſich die Legaten für Katharinus verwendet und ſein Leben wie ſeine Lehre in Schutz genommen hatten. Er wohnte nun in ſeiner Eigenſchaft als Biſchof dem Concil noch ferner an, und ſchrieb daneben folgende Schriften: Expurgatio adversus apologiam F. Dom. Soto; Confirmatio defensionis catholicorum pro possibili certitudine gratiae adversus eundem; Resolutio objectorum circa tractationem de episcoporum debita residentia; De consideratione et iudicio praesentium temporum a supersatis zizaniis in agro Domini ad universos christiani gregis episcopos et catholicas eorum ecclesias, libri quatuor (Venet. 1547); Summa doctrinae de praedestinatione (Rom. 1550). Da Soto fortfuhr, die Lehre des Katharinus de certitudine gratiae zu verdächtigen, ſo gab Letzterer eine neue Schrift heraus, in welcher er ſich noch entſchiedener als bisher zum Auguſtinismus bekennt, unter dem Titel: Disceptationum R. P. F. Ambrosii Catharini episcopi Minorensis ad R. P. F. et S. T. professorem F. Dom. Soto super quinque articulis liber (Rom. 1551.). Im gleichen Jahre erſchienen ſeine Commentaria in omnes D. Pauli epistolas et alias septem canonicas (Ven. 1551.) und Tractatus theologici plures. Außer dieſen Schriften gab der fruchtbare Autor noch viele andere theils in lateiniſcher, theils in italieniſcher Sprache heraus, in letzterer insbeſondere Discorsi contro la dottrina e le profetie di Frà Gir. Savonarola (Ven. 1548.), worüber er von Razzins des Undanks beſchuldigt ward. Einen Hauptgegner fand er in Bellarmin. Katharinus ſelbſt ſoll ſpäter die Heftigkeit bereut haben, mit welcher er in ſeinen Streitſchriften gegen Freund und Feind auftrat. Von Julius III. nach Rom berufen, vermuthlich um den Kardinalshut zu holen, ſtarb er unterwegs in Neapel am 8. Nov. 1553 im 70. Lebensjahre. Ueber ſein Leben berichtet er theilweiſe ſelbſt in ſeiner Expurgatio adversus apologiam Dominici a Soto; außerdem am genauſten *Jac. Quétif* et *Jac. Echard*, Scriptores ordinis praedicatorum, Bd. II. (Paris, 1721) p. 144—151, 332, 825.

Th. Preſſel.

Katholicismus. Katholicismus bezeichnet den Geſetzen der Sprachbildung gemäß die herrſchende Richtung auf das Katholiſche oder auf Katholicität, alſo auf das Allgemeine, das Ganze, im Gegenſatze gegen Beſonderheit und Individualität. Der Ausdruck gehört in dieſer Form dem Gebiete des Chriſtenthums an und hat ſeine Beziehung zunächſt auf die chriſtliche Kirche. Dieſe nennt ſich von den erſten Jahrhunderten an die katholiſche, die allgemeine; und zwar vor allem 1) im Hinblick auf ihre Beſtimmung, alle Völker oder Gläubige aus allen Völkern zu umfaſſen; im Gegenſatz gegen den religiöſen Partikulariſmus der vorchriſtlichen Zeiten, insbeſondere die jüdiſche Weiſe, die Religionsgemeinſchaft mit der Volksgemeinſchaft zu verknüpfen, ſo daß nur geborne oder durch Beſchneidung gewordene Juden Genoſſen des Bundes, der religiöſen Gemeinſchaft mit allen ihren Rechten, Verpflichtungen und Hoffnungen ſeyn ſollten. Aber auch 2) in Hinſicht auf ihr Innehaben und Feſthalten der ganzen Wahrheit oder Gottesoffenbarung, wie dieſelbe in den Lehren und Ordnungen des religiöſen Gemeinlebens von den Apoſteln her in den Gemeinden fortgepflanzt und vorhanden war, wie ſie durch geordnete Organe, die Inhaber des kirchlichen Amtes, die von den Apoſteln oder deren Bevollmächtigten eingeſetzten und in das apoſtoliſche Amt der Gemeindeleitung eingetretenen Biſchöfe überliefert wurde, und in allen Gemeinden in weſentlicher Uebereinſtimmung ſich erhielt. Die Anhänglichkeit an dieſes Ganze der Wahrheit, an dieſe heilige Ueberlieferung, war der Katholicismus jener Zeit; und die ſo geſinnten und ſich alſo erweiſenden nannte man und ſie nannten ſich ſelbſt Katholiker — im Gegenſatz gegen ſolche, die aus der Geſammtſtrömung der Ueberlieferung heraustraten, die in ihrem Denken und Handeln ſich nicht durch die Glaubensregel der Gemeinde beſtimmen ließen, die beſonderen, ſelbſterwählten, vom Geſammtſinn der Kirche abweichenden Anſichten ſich

Digitized by Google

hingaben; ſey es nun, daß ſie nach fremdartigen Lehren und Prinzipien, von denen ſie ausgingen, die aus der chriſtlichen Offenbarung herausgeriſſenen Gedanken geſtalteten und damit verflochten, und ſo grundſtürzende Irrthümer und Syſteme des Irrthums aufſtellten — die eigentlichen Häretiker —; oder daß ſie, bei weſentlich chriſtlicher Grundüberzeugung, mehr nur an einzelnen Punkten die Auffaſſung der chriſtlichen Wahrheit beeinträchtigten — Heterodoxe; oder daß ſie in einer falſch geſetzlichen oder falſch evangeliſchen Sinnesart befangen, das wahre urſprüngliche oder ein vollkommeneres Chriſtenthum herzuſtellen und zu verwirklichen ſuchten und mit Geringſchätzung oder Verneinung der apoſtoliſchen Ueberlieferung, oder der Geſtaltung der Offenbarungswahrheit in den apoſtoliſchen Gemeinden, in Sitte, Zucht oder Lehre eine Reinheit anſtrebten oder zu haben behaupteten, wogegen die katholiſchen Gemeinden irgendwie als befleckte erſchienen, und daher von ihnen nicht als die wahre Kirche anerkannt wurden. — Hiernach ſtellt ſich eine dreifache Reihe von Gegenſätzen des Katholicismus dar: 1) Häretiſche, wie die Ebioniten, Gnoſtiker, Manichäer, welche dem apoſtoliſchen Chriſtenthum ein chriſtlich gefärbtes Judenthum oder Heidenthum ſubſtituirten, oder, wenn dieſer Ausdruck zu ſtark ſeyn ſollte, das Chriſtenthum durch jüdiſche oder heidniſche Ingredienzien gründlich entſtellten, oder in jüdiſche oder heidniſche Form zurückbildeten; 2) Heterodoxe, welche bei chriſtlicher Grundlage im Ganzen, einzelne Lehren auf eine der Ueberlieferung (der ſchriftmäßigen Glaubensregel) nicht entſprechende Weiſe darſtellten, wie die Monarchianer in ihren mancherlei Phaſen, ſpäter die Arianer, die Neſtorianer, die Eutychianer und die Pelagianer. Denkweiſen, welche freilich der Häreſie ſich mehr oder weniger nähern, oder in ihre Conſequenzen verfolgt als häretiſch erſcheinen konnten, aber in ihrem wirklichen Beſtande ſich beſtimmt davon unterſcheiden; endlich 3) Schismatiſche, welche höherer Vollkommenheit und Reinheit in der Theorie oder Praxis ſich rühmend, auf die katholiſche Kirche als eine zurückgebliebene oder ausgeartetete und verunreinigte herabſahen; wie die Montaniſten, Novatianer, Donatiſten u. a. — In dieſen antikatholiſchen Bewegungen ſtellt ſich übrigens mitunter ein Zurückbleiben in einer zu überwindenden Unklarheit und Unbeſtimmtheit dar, mitunter auch ein unrichtiges Voraneilen, theilweiſe aber waren es wirkliche Mängel und Gebrechen, denen ſie entgegentraten, oder wodurch ſie zum Hervortreten gereizt wurden, und es war die Aufgabe der katholiſchen Kirche, mit Ablegung ſolcher Gebrechen das Wahre und Richtige darin ſich anzueignen, oder wie Chriſtus die zerſtreuten Elemente des λόγος σπερματικός (der Gotteswahrheit in der Menſchheit) in ſich zuſammenfaßte, ſo die zerſtreuten Wahrheitselemente in dieſen Beſtrebungen in ſich zu ſammeln und ſo als die katholiſche ſich zu bewähren, welche das Eine und Ganze der chriſtlichen Wahrheit in ſich trägt und immer weiter entwickelt und zu Tage fördert, und welche die von Gott gegebenen Mittel und Anſtalten beſitzt und den von Gott gewirkten Willen hat, um eben ſo von der Macht der Wahrheit, wie von der Heiligkeit des Gottesreichs ſich immer völliger durchdringen zu laſſen. Wo demnach die Richtung auf wahrhafte Katholicität iſt, da findet ſich 1) das Streben nach jener allumfaſſenden Verbreitung des Chriſtenthums oder der chriſtlichen Kirche und die Freude daran, und die treue Mitwirkung zur Verwirklichung des Chriſtenthums als des alle Partikularität aufhebenden, Alles in ſeiner Einheit umſchließenden Complexes der erlöſten und zu erneuernden Menſchheit; 2) die über alle Beſonderheiten der Meinung und Satzung ſich erhebende Tendenz, von der ganzen Offenbarungswahrheit und von der vollen Heiligkeit des Gottesreichs ſich durchdringen zu laſſen. Man könnte jenes die Richtung auf extenſive, dieſes die Richtung auf intenſive Katholicität nennen. Weil aber die Aneignung der Menſchheit durch das Chriſtenthum oder die Aneignung des chriſtlichen Prinzips von Seiten der Menſchheit und ihr Sichdurchdringenlaſſen von demſelben etwas im Verlaufe dieſes Aeon niemals Fertiges iſt, weil immer noch, wie in Bezug auf die extenſive Allgemeinheit, ſo in Anſehung der intenſiven Vollkommenheit des Erkennens und Handelns ein Mangel zurückbleibt, eine höhere Stufe zu erſteigen iſt, ſo gehört zum wahren Katholicismus auch ein immer Sich-

Digitized by Google

vorwärtsſtrecken, ein nie Stehenbleibenwollen in der Entwicklung; und man könnte dies die protenſive Seite des Katholicismus nennen.

Daß ein ſolcher Katholicismus, wie er im Vorangehenden angedeutet iſt, in den erſten Jahrhunderten der chriſtlichen Kirche vorhanden geweſen, iſt keinem Zweifel unterworfen, und kann bei genauerer Einſicht in die Zuſtände und in die Bewegungen des kirchlichen Lebens nicht wohl verkannt werden. Aber auch in der zweiten Hälfte der alten Zeit der Kirche — vom 4. Jahrhundert an — iſt derſelbe wahrzunehmen. Zwar tritt immerhin, nachdem der römiſche Weltkreis (οἰκουμένη) bis auf unbedeutende Reſte der Kirche einverleibt iſt, eine relative Sättigung des Ausbreitungstriebs ein; dennoch aber ſtrebt der ächte Katholicismus in ſeinen ausgezeichnetſten Repräſentanten über jenes Gebiet hinaus und nach der großen Völkermaſſe hin, welche außerhalb des Weltreichs und mehr oder weniger im Gegenſatz gegen daſſelbe ſteht; theilweiſe in der Ueberzeugung, daß das Chriſtenthum in dieſen unverdorbenen Stämmen einen beſſeren Boden finden werde, als in den verbildeten, für die wahrhafte ſittlich-religiöſe Umbildung unempfänglich gewordenen Maſſen der römiſchen Welt (vgl. W. Krafft, die Kirchengeſchichte der german. Völker I. 1. Einl. Th. Stud. u. Krit. 1856, 1. S. 142 ff.). Schon aus dem zuletzt Bemerkten erhellt, daß es in dieſer Periode an fortgehender Bezeugung der Aufgabe der Heiligung der Kirche nicht fehlt, wenn gleich bei der Aufnahme der Maſſen in die zur Reichskirche gewordene große Chriſtengemeinde die darauf hinarbeitende Zucht merklich nachläßt. Was aber die Aneignung der Wahrheitsfülle des Chriſtenthums betrifft, ſo iſt zwar nach Ablehnung partikulariſtiſcher Denkweiſen die chriſtliche Lehre ihren Hauptdogmen nach in feſten allgemeinen Bekenntniſſen zuſammengefaßt und inſofern zu einem gewiſſen Abſchluß und Ruhepunkt gelangt; aber dennoch iſt fortwährend ein reges Streben vorhanden, des Offenbarungsinhalts bis in ſeine feinſten Beſtimmungen hinaus ſich zu bemächtigen und aus der Unbeſtimmtheit ſich immer völliger herauszuarbeiten; wie die trinitariſchen, chriſtologiſchen und anthropologiſchen Bewegungen und Arbeiten der Kirche beweiſen. — Aehnliches läßt ſich unbedenklich auch von der mittelalterlichen Periode ſagen. Der Expanſionstrieb iſt überaus rege in dem Bereiche des germaniſch-ſlaviſchen Völkergebiets, und ruht nicht, bis daſſelbe ganz in den Schooß des Chriſtenthums aufgenommen iſt; und nachdem dieſes Ziel erreicht iſt, ſo ſtrebt er, wenn gleich mit verhältnißmäßig geringem Erfolge, auch weiterhin nach den fernen Gegenden, welche mehr oder weniger außerhalb des geſchichtlichen Kreiſes dieſer Zeit liegen. — Eine Menge von Bemühungen aber ſind mit großem Eifer darauf gerichtet, die Heiligkeit der Kirche darzuſtellen und herzuſtellen, oder die Aufgabe der intenſiven Katholicität nach dieſer Seite hin in immer höherem Maße und weiterem Umfang zu löſen. Dahin gehören die mächtigen Gegenwirkungen der Kirche und einzelner Kreiſe derſelben (Mönchsorden) gegen unheiliges, unſittliches, rohes und zügelloſes Weſen und Treiben, in mancherlei energiſchen Bezeugungen durch Wort und That. — In Anſehung der Wahrheit aber und ihrer Aneignung zeigt ſich großer Eifer und eine ausnehmende Sorgfalt, nicht nur den ganzen Schatz des früher Errungenen für die gegenwärtige und die künftigen Generationen zu heben und zu bewahren, ſondern auch in kräftiger und angeſtrengter Selbſtthätigkeit zu völligerem Verſtändniß und zu einer jeden etwa aufſteigenden Zweifel überwindenden, allen Schein inneren Widerſpruchs beſeitigenden feſteren Ueberzeugung von der chriſtlichen Offenbarungswahrheit ſich zu erheben. In allem dieſem iſt ein ſtarker Entwicklungstrieb, ein mächtiges Vorwärtsſtreben. Ein Fortſchritt zeigt ſich aber auch darin, daß der Katholicismus nicht ein bloßer Inſtinkt bleibt, ſondern zu klarem theoretiſchem Bewußtſeyn kommt, zu einer Theorie der Katholicität, welche das Weſen derſelben in jeder Hinſicht in's Licht zu ſtellen ſucht. Eine klaſſiſche Darſtellung derſelben bietet dar die berühmte kleine Schrift des Vincentius von Lerinum: Commonitorium, s. tractatus Peregrini pro catholicae fidei antiquitate et universitate adversus profanas omnium novitates haereticorum, ein Produkt der im ſüdlichen Gallien während des 5. Jahrhunderts eifrig gepflegten theologiſchen Bildung, her-

Digitized by Google

vorgegangen aus dem Bedürfniß der Feststellung sicherer Grundsätze zur Unterscheidung der Wahrheit des katholischen Glaubens von der Falschheit der Häresie. Als wesentliche Erfordernisse zur Befestigung des Glaubens werden hier bezeichnet: zuvörderst das Ansehen des göttlichen Gesetzes (der Schriftkanon), sodann die Ueberlieferung der katholischen Kirche. Weil nämlich die in sich vollkommene und für Alles ganz zureichende h. Schrift vermöge ihrer Tiefe so sehr verschieden aufgefaßt werde, so müsse das Ansehen des kirchlichen Verstandes (intelligentia) mit ihr verbunden, ihre Auslegung vornehmlich in den Grundfragen des katholischen Dogma der Norm des kirchlichen und katholischen Sinnes gemäß gehalten werden. Hiebei aber komme es auf das an, was überall, was immer, was von Allen geglaubt sey. Denn das sey das wahrhaft und eigentlich katholische, was Alles auf allgemeine Weise in sich begreife. Darin liege aber ein Dreifaches: Allgemeinheit, Alterthum, Uebereinstimmung. Diesem schließen wir uns an, wenn wir als den wahren Glauben den anerkennen, den die ganze Kirche auf Erden bekennt, wenn wir von dem offen vorliegenden Sinn der Väter nicht abweichen, und in der alten Zeit selbst dem, was von allen oder fast allen Priestern und Lehrern ausgesprochen ist, folgen. Gegenüber einem von der Gemeinschaft des allgemeinen Glaubens sich trennenden Theil der Kirche hält sich der katholische Christ an die Gesundheit des Leibs im Allgemeinen, gegenüber einer neuen Ansteckung, welche die ganze Kirche zu beflecken strebt, an das Alterthum, und, wenn etwa im Alterthum selbst bei Einigen Irrthum angetroffen werden sollte, an die alten allgemeinen Beschlüsse der Kirche, oder wo dergleichen sich nicht findet, an die durch Vergleichung gewonnenen einstimmigen, offenkundigen, häufig und beharrlich ausgesprochenen Ansichten der Lehrer verschiedener Zeiten und Orte, welche im Glauben und in der Gemeinschaft der einen katholischen Kirche geblieben sind. — Während aber Vincentius den Zusammenhang mit der kirchlichen Vergangenheit als Merkmal der Katholicität behauptet, gemäß dem „göttlichen Beschluß“ der ephesischen Synode, dem Urtheil der Bischöfe fast des ganzen Orients, den Nachkommen nichts Anderes zum Glauben zu verordnen, als was das geheiligte und mit sich in Christo einstimmige Alterthum der heiligen Väter festgehalten; so will er doch andererseits kein träges Stillestehen, keinen fortschrittlosen Traditionalismus. Nur soll es ein Fortschritt des Glaubens seyn, keine Veränderung. Der Unterschied zwischen beiden aber bestehe darin, daß der Fortschritt eine Selbstentwicklung der Sache sey, die Veränderung Verkehrung in ein Anderes. Verstand, Wissenschaft, Weisheit der Einzelnen und der ganzen Kirche mögen in periodischer Reihenfolge wachsen und zunehmen, aber nur in ihrer Art, in demselben Dogma, demselben Sinn, derselben Meinung (sententia); wie ja auch die Körper (Organismen), bei aller Entwickelung im Fortgang der Jahre, doch dieselbigen bleiben. Diesem richtigen Entwicklungsgesetze müsse auch das christliche Dogma folgen, daß es zwar mit den Jahren befestigt, erweitert, in die Höhe gebracht werde, aber unverdorben und unversehrt bleibe, und in allen Maßen seiner Theile und gleichsam in allen seinen eigenthümlichen Gliedern und Sinnen vollständig und vollkommen sey, und keinen Verlust seiner Eigenthümlichkeit, keinen Wechsel seiner Bestimmtheit (definitionis) erleide. „Was der Väter Glaube in der Kirche Gottes gesäet, das werde durch der Kinder Fleiß ausgebildet und in Acht genommen (observetur), das blühe und reife u. s. f. Wird ein Theil des Dogma abgethan, so geht es fort von einem zum andern, bis das Ganze verworfen wird. Wird Altes mit Neuem, Eigenes mit Fremdem, Heiliges mit Profanem gemischt, so bleibt zuletzt nichts unbefleckt.“ — Hierin ist wesentlich das Richtige gesagt. Es ist ein profectus, ein quantitatives und qualitatives immer Völligerwerden, worin die ursprüngliche Wahrheitsfülle sich immer mehr herausetzt, eine allmählige Selbstverwirklichung, so daß das Frühere Voraussetzung des Späteren ist, und nichts hinzugefügt wird, was nicht in jenem prinzipiell schon mitgesetzt wäre, nichts hinweggenommen, was wesentlich dazu gehört. Aber eine gewisse Einseitigkeit, welche, näher betrachtet, von weitgreifenden Folgen ist, läßt sich in dieser Theorie nicht verkennen. Die kirchliche Gesammtauffassung, wie sie in der Uebereinstimmung des rechtgläubigen Klerus und Lehrstandes, dem concilium

Digitized by Google

sacerdotum und concilium magistrorum, ſich ausſpricht, iſt ihr das ſchlechthin maßgebende, und nur in Bezug auf die noch unbeſtimmt gebliebenen, noch nicht zur feſten kirchlichen Geſtaltung gekommenen Punkte wird eine fortgehende bildende Thätigkeit, in Anſehung der ſchon beſtimmten und befeſtigten eine bloß bewahrende zugelaſſen. Die empiriſche Kirche in jenem zweifachen Concilium erſcheint als die unfehlbare, in Betreff der dogmatiſchen Schriftauslegung bis zur Ausſchließung jedes Irrthums und Mißgriffs inſpirirte, ſo daß eine Lehrformulirung, welche zu einer gewiſſen Zeit von einer die Kirche amtlich repräſentirenden Verſammlung für gut befunden worden, oder einer großen Uebereinſtimmung der für rechtgläubig geltenden Lehrer ſich erfreut, nimmermehr eine unvollkommene, berichtigender Vervollkommnung bedürftige ſeyn kann, alſo eine reinere und adäquatere Faſſung in Folge neuer Vertiefung in das Schriftwort nicht ſtattfindet. — Es fehlt da einerſeits die tiefere Erkenntniß der das allgemeine kirchliche Leben wie das individuelle in ſeiner zeitlichen Entwicklung trübenden menſchlichen Verderbniß, welche Irrthumloſigkeit wie Sündloſigkeit ausſchließt; andererſeits das Verſtändniß der evangeliſchen Freiheit, kraft deren durch lautere Hingebung an den allein Sünd- und Irrthumloſen, und treues Eingehen in das reine Zeugniß von ihm, auch die Fähigkeit und das Recht reinigender Fortbildung der bisherigen Lehrbeſtimmungen gewonnen wird. — Die katholiſche Entwicklung iſt eben keine einfache Fortbewegung zur Herausſetzung oder Entfaltung der urſprünglichen Wahrheit nach allen ihren Seiten oder Momenten. Sie iſt, wenn auch göttlichen Urſprungs und vom göttlichen Geiſte regiert, doch zugleich eine menſchliche; und zwar nicht eine gottmenſchliche, wie die perſönliche des Erlöſers, nicht das Ergebniß der Vereinigung des göttlichen Weſens mit einer reinen menſchlichen Natur, welche in ſündloſer Entfaltung ſich zu einem Leben lauterer Wahrheit und Heiligkeit geſtaltet; ſondern eine göttlich-menſchliche, hervorgehend aus der Vereinigung des h. Geiſtes mit der ſündigen, durch ihn erſt wiederzubärenden und allmählig zu reinigenden und zu heiligenden Menſchennatur, aus welcher, ſo lange ſie nicht durchgängig erneuert und geheiligt iſt, was innerhalb dieſes Aeon nicht eintritt, fortwährend ſündliche Bewegungen ſich ergeben, durch welche die Wirkungen des h. Geiſtes geſtört und verunreinigt werden; obgleich derſelbe durch alle dieſe Hemmungen und Trübungen ſiegreich hindurchdringt, und ſein Werk zuletzt in reiner Vollendung darſtellen wird, und zwar ſo, daß das Hemmende und Trübende ſelbſt ſeinem Werke dienen, die Erreichung des Ziels fördern muß. — Zunächſt aber und bis dahin hat die Entwicklung auch durch Verwicklungen ſich hindurchzuringen, die Tradition durch Entſtellungen, ſo daß eine kritiſche, reinigende, reformatoriſche Thätigkeit angezeigt iſt. Dieſe kann aber nur ausgehen von ſolchen Gliedern der kirchlichen Gemeinſchaft, welche in einer verhältnißmäßigen Selbſtändigkeit, Unabhängigkeit, Unbefangenheit in Bezug auf die Ueberlieferung ſich bewegen, ſo daß ſie, obwohl von ihrem Strom getragen, doch auch wiederum reinigend darauf zurückwirken können. Dies beruht darin, daß die Chriſtenheit (oder Kirche) aus Gliedern beſteht, welche den Karakter der Perſönlichkeit haben, alſo einer Individualität, welche die Allgemeinheit in ſich trägt, und zwar nicht als ein bloßes Exemplar der Gattung, ſondern als eine ethiſche Totalität, die in freier Selbſtbeſtimmung das Allgemeine ſich aneignet, und mit dem Geſammtleben in ſolcher Wechſelwirkung ſteht, daß ſie, aus demſelbeu Nahrung ziehend, hinwiederum auch daſſelbe mitbeſtimmt. Daß aber dies auch in einer reinigenden und reformatoriſchen Weiſe geſchehen kann, das hat darin ſeinen Grund, daß dieſes Ganze nicht ein in ſich, oder in ſeiner empiriſchen Gegebenheit abgeſchloſſenes iſt, daß dieſes göttlich-menſchliche Gemeinleben in einer ſtetigen, unauflöslichen und wirkſamen Abhängigkeit ſteht von der gottmenſchlichen Perſönlichkeit, von Chriſtus, als dem Haupte der Gemeinde, daß mittelſt des Worts und der Sakramente dieſe ſtets gegenwärtige Perſönlichkeit, wie auf das Ganze, ſo auf die einzelnen Glieder deſſelben ihren erleuchtenden und belebenden Einfluß übt, alſo daß die Einzelnen zu ſolchen werden, in denen Chriſtus lebt, und von denen aus er ebenſo in die Gemeinde Licht und Leben bringt, wie er denſelben aus ihr

Digitized by Google

Nahrung ihres Lebens darreicht, und die als persönliche Träger seines Lebens ebenso ihre Berechtigung im Ganzen haben, wie ihre Verpflichtung für dasselbe. Diese Macht und dieses Recht der Persönlichkeit im christlichen Gemeinleben ist wesentlich darin begründet, daß der dreieinige Gott durch und durch (schlechthin) Persönlichkeit ist und sein Werk in Seinesgleichen hat, daß sein allgemeines Wirken, Schaffen, Erlösen, Heiligen sein Ziel hat in der persönlichen Zueignung, im persönlichen göttlich-menschlichen Leben, und daß er, wie er das von ihm erfüllte, von seinem Wort und Geist getragene und beseelte Gemeinleben als solches zum mütterlichen Boden macht, woraus das persönliche Leben hervorgeht und sich nährt, so hinwiederum dieses dem Allgemeinen zur Läuterung, Stärkung und Erhöhung gereichen läßt, indem gerade in ihm die Idee der Erlösung ihre reinste und höchste Ausprägung erhält. — Hiermit kommen wir auf den positiven Gegensatz des Katholicismus, auf den Protestantismus, welcher zwar dem Namen und dem vollen geschichtlichen Bewußtseyn und Selbstbestand nach aus dem Zeitalter der Reformation des 16. Jahrhunderts stammt, übrigens aber so alt ist, als der Katholicismus, nur von vorne herein mit ihm noch verschmolzen und erst allmählig als solcher hervortretend, in dem Maße als der Katholicismus ausartet und die Kirche verderbt. — Diese Ausartung aber ist zu begreifen aus der näher bestimmten Idee des Katholicismus, welche in der Ausartung endlich zur Karrikatur wird. — Im Allgemeinen wird im Katholicismus das Ganze in's Auge gefaßt als der Bereich der Wirksamkeit des göttlich-menschlichen Geistes, als das die Wirksamkeit desselben erfahrende und vermittelnde Gebiet, als Gefäß und Organ seiner Wirksamkeit. Seine Ausartung aber wird herbeigeführt durch ein dreifaches Mißverhalten: 1) Wenn vor dem Träger das Prinzip, das Haupt zurücktritt, vor der Kirche Christus. 2) Wenn das Ganze auf abstrakte Weise gefaßt wird, das heißt so, daß von den einzelnen Subjekten oder persönlichen Gliedern mehr oder weniger abgesehen wird. 3) Wenn in Bezug auf die Durchdringung und Entwicklung oder den Fortschritt eine falsche Beruhigung eintritt, ein Sichgenügenlassen an dem Daseyenden. Mit diesem Dreifachen aber ist es so, daß immer das Eine mit dem Andern zusammenhängt. Das Erstere liegt noch nicht, wenigstens nicht nothwendig, darin, daß die Kirche als die Vermittlerin der Entstehung und des Bestands des geistlichen Lebens der Einzelnen, als gebärende, nährende und pflegende Mutter, betrachtet und bezeichnet wird. Darin ist ja eine Wahrheit, und der Irrthum beginnt erst da, wo man die Wirksamkeit Christi in der der Kirche rein aufgehen läßt, und nun nicht mehr unterscheiden mag zwischen böswillig Häretischen oder Schismatischen und zwischen solchen, die über das bisher Geltende in kirchlichen Lehren und Ordnungen hinausstreben nach einem Vollkommeneren, demnach gegen Bestehendes sich kritisch verhalten, sey es auch mit einem gewissen Ungestüm, mit einem das billige Maß überschreitenden Eifer, die also eine höhere Selbständigkeit gewonnen haben, und nach ihrer Einsicht und Ueberzeugung, nicht die Grundwahrheit und Grundordnung der mütterlichen Kirche angreifen, wohl aber einzelne Flecken und Gebrechen an ihr tadeln und zu bessern beflissen sind, oder auch nur eine gewisse Unabhängigkeit als mündige Christen zu behaupten suchen und in der einen oder andern Hinsicht von dem kirchlich Gewordenen, von der empirischen Gestaltung der Kirche Christi als einer unvollkommenen auf Christum, den Vollkommenen, zurückgehen, und der ursprünglichen Wahrheit und Heiligkeit eine energische Geltung zur Erneuerung und Besserung des Bestehenden vindiciren. — Je mehr die Kirche in ihren empirischen Organen dergleichen als durchaus unberechtigt zurückstößt und durch Excommunikation, statt durch prüfendes Eingehen und Behalten des Guten, sich damit auseinandersetzt, desto mehr stellt sie sich selbst als absolut hin, mit Zurücksetzung und Ignorirung des Hauptes. Und dieser Mißstand wird um so leichter überhandnehmen, je mehr es die Kirche zu einer abgeschlossenen einheitlichen Organisation bringt, in der sie sich selbst genügt, und je mehr in einer solchen Organisation der Wille der mächtigeren Träger der Kirchengewalt sich durchzusetzen weiß, sey es durch Majoritäten, die ihm zu Gebote stehen, oder durch ein

Digitized by Google

despotisches Durchgreifen. Die Gefahr wird aber am höchsten steigen, wenn es zu einer kirchlichen Monarchie kommt, so daß Ein persönlicher Wille der allgebietende ist, alle übrigen kirchlichen Machthaber nur als Mandatare dieses Einen erscheinen. Dieser wird dann zum Stellvertreter (Statthalter) Christi in der Weise, daß, ob auch Alles der Form nach im Namen Christi geschieht, dieser Name doch nur ein Mittel wird für die Durchführung der Zwecke dieses gegenwärtigen allbeherrschenden Hauptes. — Daß es im mittelalterlichen Katholicismus dahin gekommen, daß das Pabstthum in seiner Absolutheit diese Wirkung gehabt, das liegt am Tage. — Es ist hier eine Ausartung des Katholicismus, die ihre Wurzel nur darin haben kann, daß die Kirche das Sündige und Irrthümliche, welches ihr stets anhaftet, weil in ihr der h. Geist mit der sündigen Menschheit sich vereinigt hat, und welches nur nach einem langen Läuterungsprozeß im Zustand der Vollendung ausgeschieden seyn wird, ignorirt oder vergißt, daß sie in Bezug auf Heiligkeit und Irrthumslosigkeit sich Christo gleichsetzt, daß sie also die Natur fromm und heilig macht — das pelagianische Element, das dem falschen Katholicismus stets einwohnt und das zu seiner wahren Consequenz die Menschenvergötterung hat. Dies stellt sich denn auch dar in der Menschenverehrung, in dem die Anbetung und Anrufung Christi zurückdrängenden Heiligen- und Marien-Cultus, in welchem unter christlicher Form Heidnischartiges wieder eingeführt worden ist, und zwar so, daß zuletzt Maria an Christi Stelle gesetzt wird als die eigentliche Mittlerin, mit Aufhebung der Gottmenschheit als der stetig vermittelnden Macht**); ja gewissermaßen über ihn, als seiner mächtig, ihn bestimmend, als Mutter das Kind; endlich als Gottesmutter in die Absolutheit erhoben, indem sie nicht mehr als von seiner Erlösungswirksamkeit abhängig, als in Kraft der auch rückwärts wirkenden, oder auf alles Menschliche aller Zeiten und Orte sich schlechthin erstreckenden Versühnungs- und Heiligungsmacht gereinigt und zum reinen Empfangen des heiligen Gottes-Sohnes befähigt, sondern als ursprünglich, in ihrem ersten Werden selbst rein, von der allgemeinen Befleckheit der menschlichen Natur schlechthin frei, also auch darin dem Gottmenschen gleich-, ja insofern, als seine reine Empfängniß von der ihrigen abhängig gedacht wird, über ihn gesetzt ist. Die Voraussetzung der unbefleckten (passiven) Empfängniß der Maria, zum kirchlichen Dogma erhoben, ist die Culmination der Ausartung des Katholicismus*); man möchte sagen: ein würdiges Produkt des Jesuitismus, der von Jesu den Namen tragend, ihn in der That verläugnet und zu verdrängen strebt, und ein sprechendes Symbol jener Abirrung, welche dem Priesterthum der Kirche die Macht zuschreibt, »den Herrgott zu machen,« und insofern es über Christum setzt, obgleich dies im Namen Christi und mit seinem Worte geschieht, welches aber auch hier nur als Mittel der »heiligen Magie« sich darstellt, als eine Art Zauberformel. Dieser Christus, den die Kirche durch ihre Diener producirt, dieser gemachte Herrgott, ist nun das Höchste, seine Darbringung oder Opferung schließt die vollkommenste Heilsenergie in sich, sein Fest ist das Fest aller Feste der Kirche, der ausgezeichnete Höhepunkt derselben.

Dieses afterkatholische Wesen, welches sonach in der Zurücksetzung Christi hinter die Kirche, oder in dem Hervortreten derselben als der gegenwärtigen Heilsmacht vor die der Vergangenheit angehörige erlösende Gotteserscheinung sich darstellt, macht aber auch 2) darin sich geltend, daß das Ganze in abstrakter Weise gefaßt wird, mit Absehen von den einzelnen persönlichen Gliedern, oder mit Zurückdrängung derselben und ihrer Berechtigung. Das Ganze oder Allgemeine soll Alles gelten und Alles machen (thun,

*) Nicht in ausdrücklicher Lehrbestimmung oder durch eine Veränderung der dieselbe bezeugenden Symbole; aber in der kirchlichen Praxis, indem Christus eben der Herrgott heißt und als der angesehen wird, der durch Maria versöhnt, gnädig gestimmt werden muß.

**) Schon in der Art, wie Duns Scotus, im Gegensatz gegen den diese Annahme auf treffende Weise bekämpfenden Thomas von Aquino, die Annehmlichkeit derselben begründet, weil sie zu höherer Ehre der h. Jungfrau gereiche, leuchtet der ganze pseudokatholische Sinn hervor.

Digitized by Google

wirken). Dieſes Ganze aber iſt die Kirche als Anſtalt oder in ihren objektiven Inſtitutionen, hauptſächlich den Sakramenten und deren Trägern, den Prieſtern. Das Prieſterthum oder die Prieſterſchaft iſt die eigentliche Kirche, die Subſtanz der Kirche. Ihr allein kommt Aktivität zu; ſie iſt die ausſchließliche Vermittlerin alles Heils durch die von ihr verwalteten ſakramentlichen Handlungen. Dieſe in ihrer Objektivität ſind das Heilſchaffende, ſie wirken ex opere operato. Wer in der Gemeinſchaft der Kirche iſt, erfährt dieſe Wirkung, wie es auch mit der ſubjektiven Empfänglichkeit ſich verhalte. Nicht deren poſitives Vorhandenſeyn in einem höheren oder niederen Grade bedingt die Gnadenmittheilung. Wenn nur nicht eine unbereute und ungebeichtete, kirchlich nicht abſolvirte Todſünde als Riegel ſich vorſchiebt, ſo findet eine Mittheilung übernatürlicher Heilskräfte und Segnungen ſtatt. — Während aber ſo im Verhältniß zur Prieſterſchaft als der Repräſentation der das Heil darreichenden Kirche die Perſönlichkeit der empfangenden Glieder in die Paſſivität zurücktritt, ſo wird ſie dagegen im Verhältniß zur göttlichen Gnade ſelbſt in einer Weiſe zur Aktivität erhoben, daß die Reinheit der Gnade ſelbſt dadurch aufgehoben wird, indem ſich die Vorſtellung der Verdienſtlichkeit einmiſcht, welche der in göttlicher Wirkung begründeten Angemeſſenheit des Verhaltens und der Perſon zur empfangenen Gnade («der Gnade würdig wandeln») und zu dem durch ſie vorgeſteckten Ziele (Kol. 1, 12.) ein der Geſetzlichkeit und Aeußerlichkeit des ganzen Standpunkts entſprechendes Lohnverhältniß ſubſtituirt, oder an die Stelle des Kindes, das in Chriſto von Gott geliebt iſt und dieſe göttliche Liebe zur beſtimmenden Macht ſeines Lebens werden läßt, und alſo, indem Chriſtus in ihm lebt und dadurch ſeine Gottgefälligkeit auch ſubjektiv ſich mehr und mehr verwirklicht, endlich zur vollen Gemeinſchaft der göttlichen Liebe und ihrer Güter geeignet wird, den Knecht ſetzt, der durch Erfüllung ſeiner Schuldigkeit je nach dem Maß derſelben ein geringeres oder höheres Wohlergehen ſich erwirbt, Alles in Kraft deſſen, was die Kirche ihm gegeben hat und fortwährend gibt, in Kraft ihrer ſakramentlichen Mittheilungen, von der Taufe an durch Firmung, Abſolution, Kommunion bis zur letzten Oelung. — Der ſo von ihr zum Verdienen Ausgerüſtete bleibt aber immer in ihrer Gewalt, in völliger Abhängigkeit von ihr; denn immer wieder kommen auch Verfehlungen vor, die ſie zu ſühnen und zu vergeben hat. Und wenn auch die verdammende, von der Seligkeit ausſchließende Schuld aufgehoben und der Zugang zur Seligkeit wieder eröffnet iſt, ſo bleiben noch zeitliche Strafen zurück, womit der Abſolvirte der Kirche als der von ihm beleidigten genugzuthun hat. Und damit wird er nicht fertig; ja es geht ihm dies auch in's jenſeitige Leben nach, welches dadurch ein Zuſtand peinlicher Büßung wird. Da iſt es denn allein die Kirche, welche helfen kann. Sie hat außer dem Opfer der Meſſe, welches ſich auch hierauf mit ſeiner Wirkſamkeit erſtreckt, einen Schatz von Verdienſten, der allen dieſen Strafen, ſo viel ihrer ſeyn mögen, das Gleichgewicht hält, ja ſie überſteigt: außer den Verdienſten Chriſti die der Mutter Gottes und aller Heiligen, welche einestheils mehr gelitten, als ihre Sünden erforderten (Märtyrer); anderntheils mehr als ihre Schuldigkeit gethan, welche nicht nur das Gebotene vollbracht, ſondern auch dem, was Gott nur gerathen und ſo dem freien Willen anheimgegeben hat (consilia evangelica), ſich unterzogen haben. Das ſind aber ſolche Handlungen, welche die Kirche zu dem geſtempelt hat, was ſie nun gelten ſollen: theils Handlungen, welche in Wahrheit unter gewiſſen Umſtänden und Verhältniſſen als etwas, was Gott vom Menſchen fordert, was er alſo Gott ſchuldig iſt, als pflichtmäßiges Verhalten ſich darſtellen, wie die Enthaltung vom Eheſtand oder vom geſchlechtlichen Umgang in der Ehe (Keuſchheit), oder die völlige Entäußerung des Eigenthums (Armuth); theils aber auch Handlungen, in welchen kirchlichen Autoritäten dieſelbe Unterordnung oder Unterwerfung geleiſtet wird, wie ſie der ſchlechthin göttlichen Autorität und nur ihr gebührt, — Akte unbedingten Gehorſams in Bezug auf nicht göttlich geordnete, ſondern aus menſchlichem Wollen und Gutmeinen hervorgegangene Inſtitutionen, wie das Mönchthum mit ſeinen Gelübden und Satzungen. Ein ſolches Verhalten alſo ſoll ein über die Pflicht gegen Gott hinausgehendes

Digitized by Google

Thun ſeyn, wodurch der Menſch ſich mehr verdienen könne, als er zu ſeiner eigenen Seligkeit bedürfe, ſo daß ein Ueberſchuß von Verdienſten ſich ergebe, welcher andern, deſſen Bedürftigen, zu gute komme zur Ausgleichung ihrer Mängel und zu ihrer Erledigung von den Strafen dieſer und jener Welt. Ueber dieſen Schatz der Kirche hat nun mit abſoluter Vollmacht zu verfügen ihr ſichtbares Oberhaupt, der Pabſt, ſo daß derſelbe nicht nur inſofern, als er die Spitze der Prieſterſchaft iſt, ja derjenige, von welchem alle Befähigung zu prieſterlichen Funktionen, alſo die Fülle aller kirchlichen Gnaden ausgeht, ſondern auch inſofern, als er mit ſolcher Vollmacht über dieſen unerſchöpflichen Schatz zu verfügen hat, als derjenige daſteht, in deſſen Gemeinſchaft und durch deſſen Willen allein die Menſchen zur Seligkeit gelangen und von allen Hemmungen derſelben befreit werden können. — So drängt ſich dem ausgearteten Katholicismus, welcher in Bezug auf die Heilserlangung die gemeinen Kirchenglieder (Laien) gleichſam zu unperſönlichen Anhängſeln des die eigentliche Kirche konſtituirenden Klerus herabgeſetzt hat und ſo alle Einzelperſönlichkeit in der Strömung des Ganzen ſo gut wie untergehen läßt, die Perſönlichkeit doch wieder auf. Alle kirchliche Herrlichkeit, Wahrheit, Heiligkeit concentrirt ſich ihm in einer zur Abſolutheit potenzirten Perſon: was dieſe für wahr erklärt, muß gelten; was dieſe gebietet, muß geſchehen; was dieſe ſchenkt, macht ſelig; in ihren Abläſſen, in ihren Jubeljahren ergießen ſich immer neue reiche Gnadenſtröme, und ihr Wohlgefallen beſtimmt Zeit, Maß und Bedingungen der Theilnahme daran. — Das Abſehen von der wahren Geltung der Perſönlichkeit, als der freien Trägerin des chriſtlichen Lebens, als des mit dem kirchlichen Ganzen in freier Wechſelwirkung ſtehenden, in der Kraft des kirchlich vermittelten Lebens ſich aus ſich ſelbſt beſtimmenden Gliedes, und das Zurückſetzen Chriſti als des ſchlechthin gegenwärtigen, in den kirchlich geordneten Gnadenmitteln durch ſeinen darin waltenden Geiſt ſich ſtets den Einzelnen wie dem Ganzen mittheilenden lebendigen Hauptes — dieſes Abſehen und Zurückſetzen ſchlägt in eine falſche überſpannte Geltung der Perſönlichkeit um, nämlich 1) in eine Art Vergötterung des zwar durch eine geſchichtliche (relative) Nothwendigkeit an die Spitze des Prieſterthums (der Hierarchie) gekommenen, aber nur durch eine ungeheure Uſurpation die abſolute Gewalt über alles Geiſtliche und Weltliche, über das Dieſſeits und Jenſeits ſich vindicirenden, und über Wahrheit, Heiligkeit und Seligkeit nach Gutbefinden verfügenden Pabſtes; 2) in eine widerchriſtliche Erhebung der einzelnen Prieſter als ſolcher, von deren Intention die Wirkſamkeit der Gnadenmittel abhängig ſeyn ſoll, und die durch ein Wort, das ſie ausſprechen, den Leib Chriſti, den im Sakrament gegenwärtigen Herrgott zu produciren vermögen, die durch das Opfer, das ſie darbringen, eine reiche Gnadenfülle verſchaffen, durch die Abſolution, die ſie ertheilen oder verſagen, den Himmel auf- oder zuſchließen. Und wie da Perſonen, welche in der Wirklichkeit nicht ſelten aller höhern Perſönlichkeit, alles wahren, religiös-ſittlichen Werthes ermangeln, die höchſte religiöſe Geltung zugeſchrieben wird; ſo wird das Ganze zuletzt zu einem ſchlechten perſönlichen Handel. Die höchſten prieſterlichen Handlungen werden zu einer Erwerbsquelle für die Prieſter (Seelenmeſſen), und die Ausübung der höchſten Vollmacht des Pabſtes, ſein Verfügen über den Schatz der Kirche, darin die Herrlichkeit derſelben als einer Gemeinſchaft der Liebe ſich ausprägen ſoll, wird zu einem Mittel irdiſchen Erwerbs für ihn und ſeine Ober- und Unterpächter des Ablaſſes. — Daß zunächſt gegen dieſe Spitze der Ausartung die Gegenwirkung des die wahre Geltung der Perſönlichkeit wiederherſtellenden evangeliſchen Proteſtantismus ſich kehrte, iſt gewiß ein höchſt bedeutſamer Vorgang; und es konnte nicht anders ſeyn, als daß von hier aus das ganze Gebäude dieſes verunſtalteten Katholicismus der Kritik, dem Gericht des in der Kirche Chriſti waltenden Geiſtes der Wahrheit und der Freiheit anheimfiel.

Wie aber aus der erſten Abirrung die zweite entſprungen iſt: aus der Zurückdrängung derjenigen Perſönlichkeit, von welcher alles Leben der Kirche als ein in Perſönlichkeit ausgehendes herkommt, die Zurückſetzung der einzelnen Glieder als freier Perſön-

Digitized by Google

lichkeiten, so wurde auch die zweite Abirrung die Quelle weiterer Ausartung; und hiermit kommen wir auf die dritte Art des Mißverhaltens, wodurch der Katholicismus je mehr und mehr ausarten mußte, das Sichgenügenlassen an dem Daseyenden. Fassen wir hierbei die verschiedenen Momente des Begriffs des Katholicismus in's Auge. Vor Allem das extensive. Der Trieb nach Ausbreitung bleibt auch unter der Ausartung. Aber weil die Richtung auf Allgemeinheit eine von der Persönlichkeit der Glieder abstrahirende geworden ist, so geht er in's bloß Quantitative und Aeußerliche über, und das Streben nach Ausbreitung des Reiches Gottes über die ganze Menschheit wird zu einem Trachten nach allumfassender Priester- (und Pabstes-) Herrschaft. Man legt es eben nur darauf an, daß große Massen, wie sie auch beschaffen seyn mögen, hereinkommen So war es im römisch-christlichen Reich von Constantin dem Großen an, so in der Bekehrung der germanischen und slavischen Völker, obwohl es auch da an Bethätigung des ächten Missionssinns nicht fehlt. Nachdem aber ein weiter Bereich für jene Herrschaft gewonnen war, so richtete sich das Streben immer mehr auf die innere Befestigung derselben, auf die Verwirklichung ihrer Absolutheit. Der Trieb nach Ausbreitung ruht eine Zeitlang, und nur in den rührigsten Mönchsorden geht er auf neue abgelegene Gebiete aus; sonst mehr nur auf Wiedergewinnung entrissener Gebiete (Bekehrung der Muhamedaner). Als aber neue Regionen sich aufthaten (Entdeckung der neueren Welt), da kam es wieder zu einer massenhaften gewaltsamen Hereinziehung der Völker und Stämme in den Bereich der Kirche. Nachdem aber die sich noch immer katholisch nennende Kirche, eigentlich das päbstliche Reich, durch die Reformation eine große Einbuße erlitten, da arbeitete man, eifrig darauf bedacht, den Schein der Katholicität (Allgemeinheit) irgendwie zu retten, mit neuem Eifer an Massengewinnung, und erlaubte sich, um diesen Zweck in etwa zu erreichen, allerlei Mittel, wie Taufen von Heidenkindern, die man auf irgend eine Weise sich verschaffte, Anbequemung an heidnisches Wesen — das bekannte Verfahren der Jesuitenmissionen in China und anderwärts, welches freilich innerhalb des päbstischen Gebietes selbst eine Reaktion hervorrief, die aber vielmehr aus Ordenseifersucht, als aus reinem Interesse für's Reich Gottes hervorging; so wie die kirchliche Verdammung jenes Verfahrens wohl mehr aus dem Bestreben den guten Schein zu retten und aus der Rücksicht auf den angreifenden Theil (Orden), als aus wahrem Eifer für das Heilige zu erklären ist.

Wenn aber auf solche Weise schon das extensive Moment des Katholicismus, dessen Wahrheit dadurch bedingt ist, daß die Ausbreitung der Kirche auf entgegenkommende, oder durch das Wort und persönliche Einwirkung geweckte Empfänglichkeit, auf einen Anfang innerer Umwandlung und auf freie Einwilligung der Eltern in Betreff der Kinder und Hoffnung christlicher Erziehung gegründet ist, so daß also ein religiös-sittlicher Erfolg, ein Erfolg für's Reich Gottes darin mitgesetzt ist, wenn so schon das extensive Moment eine Verfälschung erfuhr, so mußte um so mehr das intensive Noth leiden. Die erleuchtende und heiligende Macht des Christenthums erwies sich freilich auch in den Zeiten solcher Ausartung, und eine energische Zucht, eine Erziehung zur christlichen Sitte und Bildung, für Recht, Wissenschaft und Kunst geht durch die mittelalterliche Zeit, besonders die erste Hälfte derselben. Aber die gesetzliche Zucht artet in Tyrannei aus, und in eben dieser Periode, vornehmlich in der zweiten Hälfte derselben nimmt die Ausartung einen raschen Fortgang. Die Durchdringung des Lebens mit dem Christenthum wird theils eine mehr scheinbare und äußerlich-objektive Heiligung, theils eine mehr negative Beherrschung. Das Letztere, insofern Entsagung, Absonderung, Lösung von den Verhältnissen des menschlichen Lebens, wobei die feinere oder gröbere Selbstsucht und alles Lasterleben in Geiz, Ehrsucht und Wollust wieder Raum findet, an die Stelle der positiven, die menschlichen Lebensordnungen und Verbindungen veredelnden Heiligung tritt, also z. B. Ehelosigkeit für Keuschheit und Heiligkeit gilt, so daß die Heiligen mehr von ihrer Höhe herabsehen auf die Uebrigen, als umbildend auf sie einwirken. Das Erstere, insofern zwar das ganze Leben mit den Heiligungsmitteln (Sakramenten) umfaßt wird, aber

Digitized by Google

vielmehr in äußerlicher Objektivität, als ſo, daß auf die ſubjektive Erneuerung energiſch hingewirkt wird. Die Ehe z. B. iſt ein Sakrament, aber nur für die Laien als ſolche, durch welche für die Kirche neue Glieder erzeugt werden ſollen; die vollkommenen Kirchenglieder, die Kleriker und Mönche ſollen darüber erhaben ſeyn. In der Taufe werden die Chriſtenkinder geweiht; aber dieſelbe wird vielmehr als die Bedingung der Erlangung der Seligkeit und als die Befähigung zum Empfahen der übrigen Sakramente der Kirche, denn als der Eintritt in die durch chriſtliche Erziehung zu pflegende Gemeinſchaft mit Gott behandelt. Und ſo hat alles vorzugsweiſe eine äußerlich objektive Haltung, indem das menſchliche Leben in ſeinen Individuen und Ordnungen dadurch vielmehr magiſch geweiht wird zum Dienſte und zur Verherrlichung der Kirche, als daß eine innerliche Weihung für das Reich Gottes erzielt würde. Die großen Gemeinſchaften des Rechts und der Bildung werden in den Dienſt der Kirche gezogen und inwiefern ſie in gänzlicher Abhängigkeit von ihr ſich halten und ihren Zwecken vorbehaltlos dienen, werden ſie als geweiht, als unter göttlicher Gnade ſtehend anerkannt; aber wo es daran fehlt, wo z. B. der Fürſt ſeine Reichsgewalt unabhängig von der Prieſterſchaft ausüben will, da wird das Fürſtenthum (Königthum) als ein durch Volksbelieben gewordenes und wieder auflösbares hingeſtellt und ſo das Fundament der Rechtsgemeinſchaft erſchüttert und umgeſtoßen. Die Gemeinſchaften der Bildung aber werden in ſo tyranniſcher Weiſe kirchlichen (hierariſchen) Zwecken unterworfen, daß natürlicherweiſe eine Reaktion entſteht, welche zum Theil in völlige Profanirung derſelben ausgeht, und durch offene Behauptung zweifacher Wahrheit (philoſophiſcher und theologiſcher) und durch eine alles untergrabende Frivolität den höchſten Zweck der Bildung verfehlt (Ende des Mittelalters). Man kann in dem Bereiche des entarteten Katholicismus, wie derſelbe noch bis auf den heutigen Tag ſich darſtellt, viel Frömmigkeit, ſittlichen Ernſt und Eifer in allerlei Liebeswerken gerne anerkennen. Aber theils iſt dies eine Wirkung der wahrhaft katholiſchen Elemente, welche hier noch vorhanden und wirkſam ſind (des Worts Gottes und was von geſunder Ueberlieferung ſich erhalten hat); theils iſt es mehr negativer Art (mönchiſch), oder geſetzlich, mit dem Wahne der Verdienſtlichkeit befleckt; gutentheils aber eine Folge der evangeliſch-proteſtantiſchen Einflüſſe und des durch den Proteſtantismus geweckten und unterhaltenen Wetteifers; was auch daraus erhellt, daß dieſer Katholicismus da, wo er ſolcher Anregung ermangelt, viel tiefer ſteht, und in religiöſer und ſittlicher Beziehung eine große Analogie mit dem Heidenthum darbietet.

Wo es aber mit dem extenſiven und intenſiven Moment alſo ſteht, da kann auch von wahrer Entwicklung, von lebendigem Fortſchritt nicht die Rede ſeyn. Es herrſcht da der Wahn der Vollkommenheit, der Verwirklichung der Idee des Reichs Gottes, der keinen wahren Fortbildungstrieb aufkommen läßt. Es handelt ſich nur darum, das Vorhandene zu erhalten, zu ſtützen, zu befeſtigen und zwar die zur Geltung gekommenen Lehrbeſtimmungen, Ordnungen, Gebräuche, vor allem das hierarchiſche Syſtem, alles Uebrige aber weil und inwiefern es demſelben dient. Zu dem Ende kann wohl eine nähere Beſtimmung und Feſtſetzung in der einen und andern Hinſicht ſtattfinden; aber es iſt keine Entwicklung zu höheren Stufen der Aneignung der urſprünglichen Wahrheit und des urſprünglichen Lebens. Vermöge der pelagianiſirenden Verkennung des ſündig-Menſchlichen, was in die Entwicklung des Chriſtenthums ſich einmiſcht, ſo daß nur die urchriſtliche Wahrheits- und Lebensgeſtaltung eine ganz normale und reine iſt, fehlt die wahre und aufrichtige Kritik, welche auf Ausſcheidung eingeſchlichener und eingedrungener Unrichtigkeiten und Irrthümer hinarbeitet, auf daß die reine Geſtalt des Chriſtenthums wieder hervortrete und in das Denken und Handeln noch völliger ſich einbilde. Solche Kritik, wo ſie ſich etwa regte, wurde unterdrückt, und lange Zeit hindurch, wie es ſchien, unwirkſam gemacht, bis ſie endlich in der Reformation ſich Bahn brach. Da wurde dem entarteten Katholicismus ein ſolcher Spiegel aus dem urſprünglichen lauteren Chriſtenthum entgegengehalten, daß nur arge Verblendung und Verhärtung ſich der Kritik entziehen konnte. Die Wirkung war die, daß eine Schein-Reformation vorgenom-

Digitized by Google

men wurde, welche die auffallendſten Schäden beſeitigte oder vielmehr verdeckte, alſo daß das Ganze dem Hauſe glich, das wohl gekehret und geſchmücket iſt, um den Dämon ſiebenfach verſtärkt wieder aufzunehmen. Es konnte auch nicht anders kommen, da die Prieſterſchaft oder das Pabſtthum ſchon längſt den Wahrheitsſinn im Blute der Zeugen erſtickt hatte, und jetzt denſelben noch völliger darin erſtickte, und da es ſchon ſeit einer Reihe von Jahrhunderten ſich gewöhnt hatte, mit Lüge und Trug ſich zu befeſtigen. Durch Täuſchungskünſte, Urkunden-Erdichtung und -Fälſchung hatte man ja längſt den Schein hervorzubringen geſucht, als wäre das Pabſtthum mit ſeiner ganzen uſurpirten Autorität und Macht eine uranfängliche (urchriſtliche) göttliche Inſtitution. Und gerade im Widerſpruch mit der Regel des Vincentius kam es dahin, daß Vieles verändert wurde, wie durch Hinzuthun von Fremdem, was keineswegs im Urſprünglichen keimweiſe mitgeſetzt, alſo keine Entfaltung deſſelben war, ſo durch Weglaſſen und Umgeſtalten; alſo mutatio nicht profectus. Weil aber das ſo eingedrungene Fremdartige, weil dieſe Verbildung zum Syſtem der Hierarchie und zur Aufrechthaltung deſſelben gehörte, ſo wurde auf's Hartnäckigſte daran feſtgehalten und die reinigende und weiterbildende Reform beharrlich abgeſtoßen. Die wahre Katholicität iſt hier nach zwei Seiten hin verläugnet, indem 1) nicht das Ganze von Anfang an in ſeiner Wahrheit und Wirkſamkeit erfaßt, alſo zum Urſprünglichen nicht gehörig zurückgegriffen, 2) der profectus über das Vorhandene hinaus gehemmt wurde. Dagegen ſtellt die *evangeliſche Chriſtenheit*, welche 1) die Richtung auf allgemeine Verbreitung durch innerchriſtliche Evangeliſation (unter den nichtevangeliſchen Parteien der Chriſtenheit), wie durch eine nach außen gehende Miſſion bethätigt, und die ganze Menſchheit auf dem Wege lebendiger Ueberzeugung und wahrhaft chriſtlicher Erziehung zu umfaſſen ſtrebt; 2) die Durchleuchtung alles Denkens mit der chriſtlichen Wahrheit und die Heiligung aller Lebensverhältniſſe und Thätigkeiten durch das Weſen des Chriſtenthums ſich zur ſelbſtbewußten Aufgabe macht; und 3) mit ganzem Ernſte in's Urſprüngliche zurückgehend und von dem Geiſte Chriſti, wie er dem reinen urkundlichen Gotteswort einwohnt und aus demſelben heraus ſich wirkſam erweiſt, geleitet, in die ganze Strömung der Tradition eingeht, und was wahre Entwicklung, was Einmiſchung von Fremdartigem, alſo Verderbniß iſt, unterſcheidend, den Gehalt jener ſich anzueignen und durch noch völligere Einführung des chriſtlichen Prinzips in's Denken und Handeln fortzubilden ſucht, alles, was dazu dient und förderlich iſt, in der Gegenwart wahrnehmend und der zukünftigen höheren Vollendung mit kräftiger Thätigkeit ſich entgegenſtreckend — die alſo ſich haltende evangeliſche Chriſtenheit *ſtellt in jeder Hinſicht die Wahrheit des Katholicismus in ſich dar*, und zwar eben dadurch, daß ſie den *Proteſtantismus*, welcher die in Chriſto zu befreiende und bei gänzlicher Hingebung an ihn freigewordene Perſönlichkeit als die erſte und letzte Trägerin des chriſtlichen Lebens, unbeſchadet ihrer Abhängigkeit von der Mütterlichkeit der Kirche als Anſtalt, als Inſtitution der Darbietung der Gnadenmittel, in wahrhafter Selbſtändigkeit und freier Wechſelwirkung mit dem Ganzen oder Allgemeinen zur Anerkennung bringt; wodurch die katholiſchen Momente der Verbreitung, der Durchdringung und der Entwicklung erſt ihre volle Wahrheit und Wirklichkeit gewinnen.

In dem *entarteten Katholicismus* dagegen ſtellt ſich die Sache ſo:

Einerſeits ſind hier vorhanden *die Elemente wahrer Tradition*: 1) *die h. Schriften* der Propheten und Apoſtel, nur freilich mit der unlautern Beigabe der altteſtamentlichen Apokryphen, in welchen gerade irrthümliche Satzungen einen Halt finden, und mit der Subſtitution der kirchlichen Ueberſetzung, der Vulgata, und zwar nicht einmal in einem rein hergeſtellten Texte, an die Stelle des Grundtextes. 2) *die ökumeniſchen Glaubensbekenntniſſe* mit den patriſtiſchen Erläuterungen und Beweisführungen. Beides jedoch nicht im gehörigen Verhältniß zu einander, indem die Tradition nicht in ihrer Abhängigkeit von der h. Schrift als der fortdauernden Correktion durch den im urſprünglichen Worte waltenden und mittelſt deſſelben die treuen Forſcher erleuchtenden und zur Prüfung alles Ueberlieferten befähigenden Geiſt Chriſti unterworfen be-

Digitized by Google

trachtet, sondern als derselben ebenbürtig, sie in Bezug auf ihren Sinn schlechthin normirend angesehen wird. Eine willkührliche Beschränkung des Geistes, der zwar allerdings durch die nachfolgende Entwicklung das Ursprüngliche beleuchtet und näher bestimmt, aber so, daß dieses fortwähreud in Geltuug und Wirksamkeit bleibt in Bezug auf die etwa nöthige Reinigung und Vervollkommnung dieser Beleuchtungen und nähern Bestimmungen, in welchen menschlich Irrthümliches und Mangelhaftes Platz greifen konnte.

Andererseits aber ist das durch den wahren Katholicismus bekämpfte Häretische oder Heterodoxe und Schismatische auf vielfache Weise in den entarteten wieder eingedrungen. So Ebionitisches in Judaisirung des Christenthums, welches auf die Gesetzesstufe wieder herabgesetzt ist (Nomismus); Gnostisches und Manichäisches, theils in dualistischer Entgegensetzung des Himmlischen und Irdischen, Geistigen und Leiblichen, in der Verkennung der Möglichkeit der Verklärung des letzteren durch das erstere, in dem Bestreben, die vollkommenen Christen, so viel als nur immer möglich, davon zu lösen (Cölibat, Kasteiungen); theils, was damit zusammenhängt, in einer kastenartigen Sonderung der Vollkommenen und Unvollkommenen, der Geistlichen und Weltlichen, welche so weit geht, daß das Mönchsthum durch religio bezeichnet wird; wodurch alle Uebrigen als nicht-religiosi und nur durch Theilnahme am Verdienst der Mönche zu einer Gemeinschaft des höchsten Guts (der Seligkeit) gelangende erscheinen; entsprechend den Klassen-Unterschieden der alten gnostischen und der mittelalterlichen manichäisirenden Sekten. Ferner Montanistisches in der Annahme einer fortgehenden Inspiration, welche mit der apostolischen gleichberechtigt seyn soll, und im Grunde vollkommener als jene, wie denn die Kirche selbst in ihrem dogmatischen, liturgischen, disciplinarischen und hierarchischen Ausbau jene Anfänge übertreffen muß. Sodann Eutychianisches, in dem Verschwindenlassen des Menschlichen in Christo, der als der Herrgott, und daher Maria als die Gottesmutter bezeichnet wird. Endlich Pelagianisches in dem Frommmachen der Natur, oder in der Verkennung der tiefgewurzelten und in alles, auch das kirchliche Thun, Wirken und Leiden sich eindrängenden Verderbniß der menschlichen Natur; woraus die ganze Selbstgenugsamkeit und Selbstverblendung des entarteten Katholicismus sich erklärt. Wenn im Bisherigen das Häretische und Heterodoxe zum Vorschein kommt, so tritt das Schismatische in der höchsten Potenz und in der schlimmsten Weise darin hervor, daß dieser Katholicismus in seiner Kirche sich prinzipiell von aller evangelischen Religionsgemeinschaft und den darin wirkenden, reinigenden und fortbildenden Kräften des Urchristenthums scheidet, als von einem Unreinen, Häretischen und Verkehrten, daß er da, wo die wahre Entwicklung der christlichen Religion ist, nichts als Abfall und gottloses Schisma finden will. — Fassen wir dieses alles zusammen, so können wir den Namen des Katholicismus und der Katholicität nur da mit Recht anwenden, wo ein ernstes und wahrhaftes Streben nach der rechten Allgemeinheit in jeder Beziehung sich findet; die römische Kirche aber ist keineswegs als die katholische schlechthin zu bezeichnen, sondern als die papistische, und nur etwa wegen der noch darin aufbewahrten Elemente der Katholicität als die römisch-katholische. Aehnliches gilt von der griechischen (orientalischen) Kirche in ihren verschiedenen Abtheilungen, in welcher ebenso die Erstarrung des ersten Stadiums der kirchlichen Entwicklung vorliegt, wie in der römischen die Erstarrung des zweiten.

Indem so der Katholicismus in seiner Wahrheit erkannt und von seiner Ausartung unterschieden wird, so stellt er sich dar als eine durch die ganze Geschichte der Kirche sich hindurchziehende Richtung, welcher die des Protestantismus gegenüber steht und zur Seite geht, und zwar so, daß jede von beiden die andere als ihre Ergänzung fordert. So daß man also, genau genommen, nicht von einer katholischen Kirche reden kann, der dieses Prädikat ausschließlich zukäme, sondern von der christlichen Kirche überhaupt sagen muß, sie ist katholisch; wie es ja auch im apostolischen und nicänischen Symbolum lautet: unam ecclesiam, sanctam, catholicam. Faßt man nun die verschiedenen Hauptabtheilungen der christlichen Kirche, welche seit dem 16. Jahrhunderte sich constituirt haben, in's Auge,

Digitized by Google

ſo muß man ſagen, daß die eine vorwiegend das Gepräge des Katholicismus, die andere die des Proteſtantismus an ſich trage. Aber in dem Maße, als jenes der Fall iſt, ja die Ausſchließlichkeit dieſer Richtung gewollt und angeſtrebt wird, erweist ſich auch der Katholicismus als ein ausgearteter; ſowie andererſeits der Proteſtantismus in ſeiner Einſeitigkeit mehr oder weniger der Ausartung verfällt. Das Band beider Richtungen aber iſt das Evangelium, und beide ſchließen ſich zur wahren Einheit zuſammen im Evangelismus, oder in der Richtung auf die Geltendmachung des ganzen und vollen Zeugniſſes Chriſti und von Chriſto im kirchlichen Denken und Leben.

Der Begriff des Katholicismus iſt in prinzipieller Weiſe als Gegenſatz des Proteſtantismus erſt in neuerer Zeit zu näherer Beſtimmung gelangt. Im Zeitalter der Reformation kam zwar ſchon frühe der Name »Proteſtanten« auf; jedoch zunächſt in Bezug auf einen beſtimmten geſchichtlichen Vorgang: die Proteſtation der evangeliſchen Stände in Speyer 1529. Die eigentliche Bezeichnung (Selbſtbenennung) der der Reformation Beipflichtenden war: Evangeliſche, dieweil ſie das Evangelium in ſeiner wahren und vollen Bedeutung und Kraft geltend machten und daran feſthielten. Dieſelben wollten aber eben darum auch als wahrhaft katholiſch angeſehen ſeyn, wozu ſie ohne Zweifel berechtigt waren, da ſie die mit dem Worte Gottes zuſammenſtimmende Ueberlieferung annahmen und nur Irrthümer und Mißbräuche, deren Widerſpruch mit dem Evangelium (Worte Gottes) erwieſen war, als Auswüchſe der Ueberlieferung, als fremdartige Zuthaten, die ſich angeſetzt, ausſchieden. So wurde denn auch fortwährend die evangeliſche Kirche als die wahrhaft katholiſche betrachtet, und ſowohl Martin Chemnitz (Examen concilii Tridentini), als auch Johann Gerhard (Confessio catholica), die Magdeburger Centuriatoren u. a. waren mit gutem Erfolge befliſſen, dies auch auf hiſtoriſchem Wege in's Licht zu ſetzen. Erſt im 18. Jahrhundert kam, allerdings vorbereitet durch eine in's falſch-katholiſche umſchlagende und ſo die Reaktion herausfordernde Erſtarrung des urſprünglichen Proteſtantismus, eine hyper- und afterproteſtantiſche Richtung auf, welche den Proteſtantismus in einſeitigen Subjektivismus aufgehen laſſen wollte, dem ſubjektiven Meinen und Fürwahrhalten, nach dem Maßſtab ſubjektiver Klarheit und Begreiflichkeit, die Entſcheidung in Glaubensſachen zuerkannte, und mit offenbarer Feindſeligkeit aller Tradition und objektiven Autorität entgegentrat; was aber dazu führen ſollte, daß in den Inhalt der chriſtlichen Offenbarung tiefer eingegangen, und ihre wahrhafte Bedeutung für die Menſchheit: daß in ihr die wahre Verwirklichung der Idee der Menſchheit, demnach die Divinität mit der wahren Humanität eins iſt, erkannt wurde. —

Mit dem neuen Aufleben der theologiſchen Wiſſenſchaft iſt auch die wahre Bedeutung jenes großen Gegenſatzes innerhalb des Chriſtenthums immer klarer in's Licht getreten. Schon 1809 hat Marheineke in »Nathanaels Briefen über das wahre Verhältniß des Katholicismus und Proteſtantismus« (in Daub und Creuzer Studien B. V. H. 1.) einen Standpunkt geſucht, von wo aus das innere Verhältniß dieſer Gegenſätze einleuchte, und man ihr beiderſeitiges Leben aus dem gemeinſamen Quell einer höheren Einheit ausfließen ſehe, und ſo wenigſtens einen Anſtoß gegeben, wenn auch keine genügende Löſung des Syſtems (vgl. auch Ebendaſ. IV. 2. und Marheineke's Syſtem des Katholicismus B. 2. vom wahren Begriff der Tradition im katholiſchen Lehrbegriff). — Vor allem hat aber Schleiermacher in ſcharfer Formulirung den Gegenſatz fixirt (Glaubenslehre I. 145.). Zunächſt freilich in Bezug auf den empiriſchen Beſtand deſſelben, nämlich ſo: daß der Proteſtantismus das Verhältniß des Einzelnen zur Kirche abhängig mache von ſeinem Verhältniß zu Chriſto, der Katholicismus dagegen ſein Verhältniß zu Chriſto von ſeinem Verhältniß zur Kirche. — Schleiermacher tritt aber ſelbſt einem einſeitigen Proteſtantismus entgegen mit der wahrhaft katholiſchen Beſtimmung, daß die chriſtliche Frömmigkeit in keinem Einzelnen unabhängig für ſich ſelbſt entſtehe, ſondern nur aus der Gemeinſchaft und in ihr (I. 150.). — An Irenäus ſich anſchließend hat Tweſten den Gegenſatz beſtimmt in jener bekannten Formel: ubi ecclesia, ibi et spiritus Dei (Katholicismus), et ubi spiritus Dei, ibi ecclesia (Proteſtantismus). Zu weiterer Verhandlung kam

Digitized by Google

die Frage in der durch Möhlers Symbolik angeregten Controverse. Dieser fromme und geistvolle Theologe hatte zuerst, von Schleiermacherschen Anschauungen erfüllt, in seiner vortrefflichen Schrift: »die Einheit in der Kirche« oder das Princip des Katholicismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte, 1825, den idealen (wahren) Katholicismus mit inniger Begeisterung dargestellt, jedoch nicht ohne Einmischung pseudokatholischen Irrthums. Die Tradition ist ihm eine lebendige Strömung, die Einheit eine wachsende Concentration der sich in der Kirche ergießenden göttlichen Liebe, indem zuerst im Bischof die Liebe der (einzelnen) Gemeinde sich zusammenfaßte, sodann die der weiteren Kreise im Metropolitan und im Patriarchen, bis endlich der Culminationspunkt der Einheit erreicht wurde im Pabstthum, dessen strenggesetzliches Regiment in der ersten Hälfte des Mittelalters eine geschichtliche Nothwendigkeit hatte, eine für dieses Völkergebiet nothwendige Zucht war, unter welcher auch die herrlichste Blüthe der Bildung in Wissenschaft und Kunst zu Tage kam. Nun aber, da es an der Zeit war, die Zügel nachzulassen und Freiheit zu gewähren, begriff die päbstliche Hierarchie solches nicht, sondern stellte die geschichtliche Nothwendigkeit als eine absolute hin und ging in Tyrannei über, alle, auch die bestberechtigten Reformationsbestrebungen zurückdrängend, so daß endlich die Reformation außerhalb, anstatt innerhalb der Kirche erfolgen mußte. — So war Möhler auf dem Wege, die evangelische Reformation zu verstehen. Aber die Befangenheit in angeerbtem Irrthum, die Meinung, daß diese empirische römische Kirche die ausschließlich katholische sey, ließ ihn nicht dazu kommen; und schon in seiner Construktion lag der Keim des pseudokatholischen Irrthums: in der Gleichsetzung der kirchlichen Entwicklung und der Menschwerdung des Herrn — eine verhängnißvolle, im Grunde pantheistische Annahme, zu der die pseudoprotestantische pantheistische Construktion des Christenthums, wie sie in Dr. Strauß hervorgetreten, nur das Gegenstück war. Der wahre Begriff der Persönlichkeit wird nicht erkannt; es ist nur von Gattung und Individuen die Rede und von Anmaßung der Allgemeinheit auf Seiten der Individuen. Der pseudokatholische Irrthum trat vollends bestimmt hervor in der »Symbolik«, mit großer Verkennung der evangelischen Kirche und ihres Ursprungs, welcher aus subjektiver Ueberspannung und geistlichem Hochmuth (Luthers) abgeleitet wird, obwohl der noch immer von evangelischen Gedanken angeregte Symboliker zuletzt ein Zugeständniß macht, womit er seinen ganzen Pseudokatholicismus über den Haufen wirft: daß die lebendigen Christen die eigentlichen Träger der Kirche seyen. — Der Kampf, welcher nun über die Symbolik sich entspann, führte auch zu weiteren Erörterungen über den Begriff des Katholicismus. So hebt Marheineke (Berl. Jahrb. 1833, 2.) in dieser Beziehung hervor den Unterschied der Gemeinde Gottes oder Christi auf Erden von den Bekennern einer bestimmten äußerlichen Kirchenverfassung, was eben der Unterschied sey zwischen der katholischen und römischen Kirche; und bemerkt, daß die evangelische Kirche zur Zeit der Reformation mit der allgemeinen christlichen Kirche keinen Streit gehabt, auch nie mit ihr in Widerspruch gewesen, sondern allein mit der römischen und deren sektirerischem Prinzip, welches sich unter dem Namen und Schein der katholischen Kirche erhoben und als papistische Glaubens- und Gewissenstyrannei geltend gemacht hatte; ferner, daß mit der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in Christo die Gewißheit gegeben sey, daß er seinem Leibe, der Kirche, ewig gegenwärtig sey, daß sie aber sein Leib sey nur durch seinen Geist daß dieser die Erhaltung der Kirche sey, daß er nächst der Schrift (dem Kanon) auch lebendig und mündlich sich überliefere (Tradition), daß er untrüglich sey in Auslegung der Schrift und Bestimmung der Glaubenswahrheit, ja selbst, daß auch die Kirche durch ihn untrüglich sey, und es durch ihn nie dahin kommen könne, daß die christliche Wahrheit ihr jemals gänzlich wieder abhanden komme, daß er aber nimmermehr an diesen oder jenen Menschen oder Verein gebunden sey, oder ihrer bedürfe, daß in der römischen Kirche die wahre Wirklichkeit, welche die Geistigkeit und Vernünftigkeit sey*), mit der

*) Ein Satz aus dem Hegelschen System, dessen Erläuterung, Vertheidigung oder Bestreitung aber nicht dieses Orts ist.

Digitized by Google

erſcheinenden Wirklichkeit verwechſelt werde, welche doch noch Prüfung erſt und Unterſuchung nöthig mache, ob ſie nicht vielleicht eine falſche und erlogene ſey. — Dr. Nitzſch aber in ſeiner proteſtantiſchen Beantwortung der Möhler'ſchen Symbolik ſchließt ſich an die Definitionen von Schleiermacher und Twesten in der Weiſe an, daß er dafür hält, nur in ſolcher Weiſe werde die Entſtehung des Gegenſatzes in ſeiner Möglichkeit, ja in ſeiner Nothwendigkeit eingeſehen, und erſt aus dieſer Anſicht könne ſich eine richtige und würdige Beurtheilung der wirklichen Ausbildung der entgegenſtehenden Glieder ergeben. In ſeinen „proteſtantiſchen Theſen", dem Anhang zu jener Schrift, gibt derſelbe tiefgreifende Winke über wahren und und falſchen Katholicismus, beſonders Th. 1—39., und ſpricht unter anderem den Satz aus, von dem unſere ganze Expoſition ausgeht: „die wahre Kirche muß die katholiſche Richtung mit der proteſtantiſchen vereinigen." und: „Vermöge des unauflöslichen Verhältniſſes der Kirche zur h. Schrift geht allezeit die wahre proteſtantiſche Richtung in die katholiſche, die wahre katholiſche in die proteſtantiſche über." (Theſ. 21, 22.). — Dr. Baur „in der Schrift:" der Gegenſatz des Katholicismus und Proteſtantismus 2. Ausg. 1836. S. 541 ff. beſonders S. 615 ff. führt den in Rede ſtehenden Gegenſatz zurück auf den der Idee und Erſcheinung, näher des Zuſammenfallenlaſſens beider und des Auseinanderhaltens beider, und zeigt mit gewohntem Scharfſinn, wie eine Annäherung beider zu einander möglich ſey und wodurch ſie verhindert werde (durch Binden der Tradition an den Epiſkopat). Nachdem hierauf Dr. Rothe in ſeinen „Anfängen der chriſtlichen Kirche und ihrer Verfaſſung" in ſeiner Weiſe auch die Katholicität der Kirche als ihre Allgemeinheit und Einheit in Betracht gezogen; ſo war es Dr. Peterſen, welcher in ſeinem gediegenen Werke über die Idee der chriſtlichen Kirche, deſſen gründliches Studium manche Unklarheit und Unſicherheit in dieſen Fragen längſt beſeitigt haben würde, beſonders im dritten Buche der Lehre von der Kirche 1846, welches von der Entwicklung der Kirche handelt, den Begriff des Katholicismus und ſeinen Gegenſatz zum Proteſtantismus auf eine wahrhaft wiſſenſchaftliche Weiſe, auf der Baſis der gründlichſten Unterſuchung über das Weſen und die Organiſation der Kirche (im erſten und zweiten Buch der Lehre von der Kirche) in's Licht ſetzt. Zunächſt im erſten Abſchnitt, der das Entwicklungsprinzip der Kirche darlegt: „die chriſtliche Religion als der göttlich-menſchliche Geiſt, der die Kirche inwohnend bewegt, und der unmittelbar erſcheint als das ſich fort und fort erzeugende Leben der Kirche (Kap. 1.), welches nun den Gegenſatz in ſich bildet, der ſich hiſtoriſch als Katholicismus und Proteſtantismus fixirt hat, indem es gleichmäßig einmal als das kirchliche Leben der Geſammtheit das Leben des Einzelnen, dann als das kirchliche Leben des Einzelnen das der Geſammtheit bedingt (Kap. 2); aus welchen beiden weſentlichen Seiten es ſich aber im Evangelismus durch die volle Geiſtesthat der chriſtlichen Religion als das eine Entwicklungsprinzip energiſch zuſammenfaßt, worin ſeine Wirkſamkeit ſich als wahrhafte Regeneration beweiſt". (Kap. 3.) Wenn ſchon hier neben dem Karakter des wahren Katholicismus, der als lebendige und belebende Tradition ſich wirkſam erzeigt, auch die Ausartung des Katholicismus beſchrieben wird, welche darin beſteht, daß das kirchliche Leben der Geſammtheit das des Einzelnen ſchlechthin beherrſchen will, worauf dann die organiſche Tradition zur mechaniſchen Satzung wird: ſo wird beides noch weiter und heller beleuchtet in der Darſtellung der Entwicklungsſtadien der Kirche (zweiter Abſchnitt); des theokratiſchen (Kap. 1.) und des hierarchiſchen (Kap. 2.). — Außer den bisher genannten Schriften kommen für das Verſtändniß des Weſens des Katholicismus, ſowohl des wahren, als des falſchen, noch in Betracht die geiſtvollen Vorleſungen von Dr. H. Thierſch über Katholicismus und Proteſtantismus (1846). — Vgl. auch die Rec. in den Theol. Stud. und Krit. 1849, 1.), ferner die drei Predigten „wider Rom" von Dr. Kliefoth, und eine Reihe von Aufſätzen in den Gelzerſchen Monatsblättern, Dr. Riedner's Kirchengeſch. an den betreffenden Stellen u. a.

Richten wir ſchließlich einen Blick in die Gegenwart und ihre Bewegungen: ſo iſt einerſeits auf dem Gebiete des römiſchen Kirchenthums der wahre Katholicismus zwar nicht unterge-

Digitized by Google

gangen oder auf Null gebracht, aber der Afterkatholicismus iſt oben auf, iſt das offenbar herrſchende und jede ihm entgegenwirkende Regung zurückdrängende; in dem Bereiche der evangeliſchen Chriſtenheit aber iſt das Bewußtſeyn der Katholicität und die Richtung darauf je mehr und mehr eine Macht geworden; ſo zwar, daß hier afterproteſtantiſchen Tendenzen gegenüber auch afterkatholiſche ſich energiſch erheben, aber die geſunde Einſicht und das geſunde Streben, welches in der Macht des vollen Evangeliums beide Richtungen (die katholiſche und die proteſtantiſche) zu vereinigen ſucht, vielmehr im Zunehmen iſt, als im Abnehmen. Die krankhaften Tendenzen finden ihre kräftige Gegenwirkung und können ſich nicht als das in der evangeliſchen Kirche Geltende behaupten. Dies gilt insbeſondere von dem Bereich der germaniſch-evangeliſchen Chriſtenheit, welcher auch in der evangeliſch-lutheriſchen Chriſtenheit dasjenige Gebiet aufzuweiſen hat, in welchem beide Richtungen mehr als ſonſt irgendwo vereinigt ſind; obwohl der lutheriſche Confeſſionalismus dieſer Tage gar ſehr in Gefahr iſt, einem falſchen Katholicismus zu verfallen, und den Extremen deſſelben der Uebergang zum römiſchen Weſen faſt eben ſo nahe liegt, als dem Puſeyismus in der engliſch-biſchöflichen Kirche; welche freilich ſelbſt in ihrer Lehre von der biſchöflichen Succeſſion ein falſch-katholiſches Element hat, wodurch die Einen der Conſequenz des falſchen Katholicismus in Rom, die andern, um ſolcher zu entgehen, dem Afterproteſtantismus der einſeitigen Subjektivität in verſchiedenen Weiſen und Stufen zugetrieben werden.

Die Wahrheit aber wird zuletzt ſiegen, und Chriſtus wird in der Vollendung ſeines Werks das in voller lebendiger Einheit zuſammenfaſſen, was wir jetzt noch in gegenſätzlichen Bewegungen kämpfen und ſchwanken ſehen. Kling.

Anhang. Um den gegenwärtigen Beſtand der katholiſchen, d. h. der römiſch-katholiſchen Kirche kennen zu lernen, vgl. man den gothaiſchen Hofkalender von 1855 und 1857. Wiggers Statiſtik der chriſtlichen Kirche und Hoeninghaus der gegenwärtige Beſtand der römiſch-katholiſchen Kirche auf dem ganzen Erdboden. Aſchaffenburg 1836; ferner the metropolitan Catholic almanac for 1852. Baltimore; endlich den römiſchen Almanach unt. dem Titel: Notizie per l'anno 1857. Roma 1857. Die Redaktion.

Katholikos, Ehrenname der armeniſchen Patriarchen, ſ. Armeniſche Kirche Bd. I. S. 504.

Katholiſche Briefe heißen bekanntlich in unſerem neuteſtamentlichen Kanon die drei Briefe Johannis, die beiden Petri, die Briefe Jakobi und Judä. Was die einzelnen Briefe betrifft, ſo ſind diejenigen Johannis, Jakobi und Judä bereits unter den betreffenden Namen behandelt worden; die Briefe Petri werden in dem dieſem Apoſtel gewidmeten Artikel ihren Ort finden. Es kann ſich alſo hier nur um die Entſtehung der Benennung katholiſch handeln. Es ſind darüber verſchiedene Erklärungen aufgeſtellt worden. 1) Man gab dem Worte katholiſch, ſofern es auf unſere Briefe angewendet wurde, einen beſondern Urſprung. Die Vermuthung des Paräus in den Prolegomenen zum Commentar zu dem Briefe Jakobi, die Benennung *καθολικος* ſey zufälligen Urſprunges, verdient in dieſer Ausdehnung wohl durchaus keine Berückſichtigung. Mehr Schein für ſich hat die Erklärung von Pott und Hug, *επιστολαι καθολικαι* ſey ſoviel als *αἱ λοιπαι επιστολαι καθολου*; wobei ſie ſich auf Clemens v. Alex., Strom. IV. 15. §. 99., berufen, und daraus ſchließen, der Ausdruck ſolle alle nicht pauliniſchen Briefe bezeichnen. Allein in jener Stelle des Clemens ſteht nichts Anderes, als daß das Schreiben der Apoſtel, Apoſtelgeſch. 15, 23—30., ein katholiſches ſey; Clemens nennt nämlich *την επιστολην την καθολικην των αποστολων ἁπαντων*. Eichhorn ſchließt aus derſelben Stelle des Clemens, die katholiſchen Briefe ſeyen ſolche, welche von allen Apoſteln gemeinſam ſeyen abgefaßt worden. Allein abgeſehen davon, daß unſere katholiſchen Briefe gewiß nicht von allen Apoſteln ſind abgefaßt worden, ſo hat auch in jener Stelle des Clemens das Wort katholiſch auch nicht dieſe Bedeutung; denn ſonſt hätte er nicht tautologiſch *επιστ. καθολ. παντων των απ.* geſchrieben. 2) Man leitete die Benennung von der inneren Beſchaffenheit der Briefe ab. Einige

Digitized by Google

Gelehrte haben die Anſicht aufgeſtellt, es ſeyen Briefe, welche die katholiſche Lehre enthielten, ſo Salmeron, Cornelius a Lapide. Es läßt ſich zwar nicht mit Sicherheit behaupten, daß der dogmatiſche Begriff der Katholicität noch gar nicht vorhanden war zu der Zeit, als man anfing, unſere katholiſchen Briefe ſo zu nennen; wenn alſo dieſer Grund dagegen nicht geltend gemacht werden kann, ſo iſt um ſo gültiger ein anderer Grund, daß man nämlich durchaus nicht begreifen kann, wie es gekommen, daß unſere katholiſchen Briefe im Unterſchiede von den pauliniſchen den Namen erhalten haben, als ob man damit hätte andeuten wollen, daß dieſe letzteren in geringerem Grade als Zeugniſſe für die katholiſche Wahrheit anzuſehen ſeyen. Auguſti verſteht darunter in der Lehre übereinſtimmende Schriften; dagegen ſpricht ſowohl der Sinn des Wortes katholiſch als der Inhalt der Briefe ſelbſt. Andere haben vermuthet, katholiſch habe hier die Bedeutung des Aechten, allgemein Anerkannten, Geltenden. Gueride beruft ſich, um dieſe Bedeutung bei Euſebius zu erweiſen, auf die Stelle der K.G. II. 23., mit Unrecht. Euſebius ſagt daſelbſt, die Epiſtel Jakobi ſey die erſte der ſogenannten katholiſchen Epiſteln, und ſetzt hinzu: *ἰστέον δὲ ὡς νοθεύεται μέν· οὐ πόλλοι γοῦν τῶν παλαιῶν αὐτῆς ἐμνημόνευσαν, ὡς οὐδὲ τῆς λεγομένης Ἰούδα*, die auch eine der ſieben katholiſchen Epiſteln ſey; — wenn er nun mit den Worten ſchließt: *ὅμως δε ισμεν και ταυτας μετα των λοιπων εν πλεισταις δεδημοσιευμενας εκκλησιαις*, ſo iſt doch daraus der Schluß gewiß nicht zu ziehen, daß katholiſch ſoviel als allgemein anerkannt galt. Dies erhellt auch daraus, daß Origenes den Brief des Barnabas c. Celsum I. 63. einen katholiſchen nennt, der ſchon damals nicht allgemein anerkannt war. 3) Mehr Licht erhalten wir über die Entſtehung der Benennung, wenn wir auf die eigentliche Beſtimmung der Briefe unſer Augenmerk richten. Das Beiwort katholiſch auf Briefe angewendet, kann nicht wohl etwas Anderes bedeuten, als Briefe, die für einen größeren Kreis von Leſern beſtimmt ſind, im Gegenſatz zu Schreiben an einzelne Gemeinden oder Perſonen; inſofern eine Art encykliſche Schreiben, wie ſchon Theodoret, Oecumenius, Grotius, Wettſtein u. A. geurtheilt hatten, und wie ſchon Suidas *καθολικος* und *εγκυκλιος*, auf Briefe angewendet, als ſynonym anführt. In dieſem Sinne heißen ſeit dem Auftreten der Montaniſten der erſte Brief des Johannes, der erſte Brief Petri und der Brief Judä katholiſche. Apollonius nämlich bei Euſeb. V. 18. erzählt von einem gewiſſen Themiſtion, der einen katholiſchen Brief geſchrieben und den Apoſtel Johannes nachgeahmt habe; ſomit wurde damals der erſte Brief Johannis katholiſch genannt. Origenes nennt dieſen, ſo wie den erſten Brief Petri und den Brief Judä katholiſche Briefe (ſ. De Wette, Einleitung in's N. T. S. 330) und Clemens l. c. nennt den Brief der Apoſtel, Apoſtelgeſch. 15, 23 ff., einen katholiſchen, weil er an einen Cyklus von Gemeinden gerichtet war. So ſcheint nun dieſe Benennung für die genannten Briefe gebräuchlich geworden zu ſeyn. Es war aber ganz natürlich, daß, nachdem einmal der Name für jene beiden Briefe Johannis und Petri Geltung erlangt hatte, man den zweiten und dritten Brief Johannis, als ſie anfingen bekannt zu werden, obwohl ſie bloß Privatſchreiben waren, dazu rechnete, als von demſelben Verfaſſer herrührend; noch leichter erklärt es ſich, warum auch der zweite Brief Petri in dieſelbe Kategorie geſtellt wurde, die zur Zeit Euſeb's, nach den genannten Stellen ſeiner Kirchengeſchichte zu urtheilen, allgemein ſcheint angenommen zu ſeyn. Die Benennung empfahl ſich um ſo mehr, als man mittelſt derſelben die betreffenden Briefe von den pauliniſchen auf bequeme Art unterſcheiden konnte; und der Ehrenname katholiſch, der zu Euſeb's Zeit ſchon längſt einen dogmatiſchen Karakter angenommen hatte*), trug nun auch das Seinige dazu bei, daß die Zweifel gegen die Aechtheit einiger der genannten Briefe mehr und mehr aufgegeben wurden. — Caſſiodor war der erſte, der die katholiſchen Briefe *epistolas canonicas* nannte instit. div. c. 8.; woher dieſe Benennung ſtamme, iſt nicht

*) Was vielleicht der Grund iſt, warum er V. 23. die Briefe des Dionyſius v. Korinth als katholiſche aufführt.

Digitized by Google

mit Sicherheit auszumitteln. Lücke behauptet in den Stud. u. Krit. 1836, sie seyen so genannt worden, weil sie auf die Gesammtheit der Kirche sich bezogen, da ein antiochenischer Kanon κανονικας επιστολας und επιστολας προς μονους τους γειτονας επισκοπους unterscheide. So treffend diese Parallele ist, so beweist sie doch nicht, warum gerade im Abendlande die Benennung aufkam und bloß da sich erhielt. Da möchte also der Zufall einigermaßen gewaltet haben. Die allgemeinen exegetischen Werke zu den katholischen Briefen findet man verzeichnet in den Einleitungen in das Neue Testament. Herzog.

Katholische Liga, s. Liga, katholische.

Kautz (*Cucius*), Jakob, Prediger der Reichsstadt Worms, hat sich einen Namen gemacht durch den Versuch, im Jahre 1527 die Denk-Hetzerische Lehrweise in Worms öffentlich einzuführen. Er war geboren in Bockenheim und hatte, noch ein junger Mann, wahrscheinlich in den großen Bewegungsjahren 1524 oder 1525 in Worms einen jener Prädikantenposten erhalten, durch deren Errichtung man hier wie anderswo den evangelischen Eifer des Volks gegenüber der in einer Bischofsstadt doppelt drückenden und hartnäckigen Hierarchie zu beschwichtigen suchte. Katholischerseits wird er beschuldigt, in den Bauernunruhen selbst mitgeholfen zu haben, aus denen die Reichsstadt die übrigens kurzdauernde Frucht davontrug, daß durch einen Maivertrag mit Klerus und Bischof das Besetzungsrecht der vier Pfarrstellen den Pfarrangehörigen überlassen und für Abschaffung der alten »Misbräuche« die nöthigsten Garantieen gewonnen wurden. In dogmatischer Hinsicht war von Anfang eine gewisse Kluft zwischen Kautz und den älteren evangelischen Predigern; Ulr. Preu und Joh. Freiherr waren Lutheraner und von Luther selbst der Stadt empfohlen, Kautz suchte seine Verbindungen in Straßburg und war mit Capito im Briefwechsel. Von hier kam ihm seit dem Jahre 1526 immer überzeugender die radikalere Gestaltung der Reformation in der Wiedertäuferei entgegen, die von Reublin, Sattler, Cellarius, Hetzer, Denk dort vertreten wurde, und wenn es noch weiterer Impulse brauchte, so lagen sie nicht nur in der Verbindung mit dem Schüler Münzers, Melch. Ringk, deren Anfangspunkt leider nicht mehr zu bestimmen ist, sondern insbesondere in dem großen Bundsgenossen der Wiedertäuferei, in der zu Worms noch so wenig beseitigten klerikalen Hierarchie, die sogar die abgetretenen Rechte nach dem Ende der Bauernangst rasch und gehässig durch einen Vertrag (1526) zurückholte, und während sie selbst durch ihren offenen Kirchenpomp reizte, die evangelische Gemeinde aus ihrer prekären Stellung mit nothdürftigem Kirchenbesitz und nothdürftiger Organisation in Taufe, Nachtmahl, Ehesegnung nicht heraustreten ließ. Als nun noch zu Ende 1526 Denk und im Frühjahr 1527 Hetzer von Straßburg flüchtig den im voraus günstigen Pfälzer Boden betraten, wurde Kautz bald der entschlossenste Anhänger, während die lutherischen Prediger sich abschloßen; nur Ein Kollege, Hilarius, folgte Kautz. Indeß hatte dieser vor dem Volk das unzweifelhafte Uebergewicht: die weitgehendsten Ansichten waren auch hier die populärsten, und überdies war Kautz durch seine anerkannt wunderbar große Rednergabe, die ihn zu einem wahren Götterboten zu machen schien, und durch die große Consequenz der Hartnäckigkeit, mit der er seine Ueberzeugungen verfocht, ein unüberwindlicher Gegner.

Bald genug machte Kautz seine neue Schule praktisch. Er taufte die Kinder, hierin noch fanatischer als Denk und Hetzer, nur noch mit Protestation gegenüber den Eltern; und nachdem man einige Monate das Volk sattsam bearbeitet hatte, versuchte er es »mit seinen Brüdern«, vorzugsweise aber unter den Inspirationen Hetzers, an dem für täuferische Bestrebungen immer so entscheidenden Pfingsttag (9. Juni 1527) durch Anschlag von sieben Artikeln an der Predigerkirche das neue Evangelium vorläufig in der Reichsstadt zur Herrschaft zu führen, während gleichzeitig doch auch schon der junge Landgraf Philipp von Hessen, dem damals erwartungsvoll die Blicke aller Hoffenden unter den Evangelischen Deutschlands sich zuwandten, durch einen Brief Kautzens alarmirt wurde: von allen seinen Predigern habe bis jetzt keiner das Evangelium verkündigt. Die sieben

Digitized by Google

Artikel zeigen die Denk-Hetzeriſche Schule, und erinnern zugleich an jene »deutſche Theologie«, die Luther hauptſächlich in Deutſchland in Umlauf gebracht hatte und deren ſtille Ketzereien nun die offenen ſtützen mußten. Die Theſen machen auf Grund unmittelbarer und unbegrenzter Geiſteserfahrungen große Oppoſition gegen eine Reihe der wichtigſten und nun mit einem Mal werthloſen heilvermittelnden Thatſachen, gegen Wort und Nachtmahl, gegen Chriſtologie und Verſöhnungswerk, ſowie gegen die der bisherigen Lehre weſentliche Beſchränkung der Effekte des heil. Geiſtes und Chriſti auf die beſtimmte Zahl der Glaubigen, während doch nicht bloß Denk'ſche Spekulation, ſondern ſchon die Anerkennung der Allwirkſamkeit des heil. Geiſtes die unbedingte Rettung Aller, und (nach Denk) ſelbſt des Teufels zu fordern ſchien. Die neue Form Denk-Hetzeriſcher Täuferei manifeſtirte ſich beſonders in der Oppoſition gegen Chriſti Perſon und Werk, die aber doch vorſichtig vorgetragen iſt, ſowie in der Verwerfung der beſchränkten Heilsvollziehung. In kurzem Auszug ſind die Artikel folgende: 1) Das äußere Wort iſt nicht das rechte, lebenhafte, ewigbleibende Wort Gottes, ſondern nur Zeugniß oder Anzeigung des inneren. 2) Nichts Aeußeres, Wort, Zeichen, Sakrament, Verheißung, iſt der Kraft, daß es den innern Menſchen verſöhne, tröſte, vergewiſſere. 3) Kindertaufe iſt wider Gottes Lehre durch Chriſtum. 4) Im Nachtmahl iſt nicht der weſentliche Leib Chriſti. 5) Alles, was im erſten Adam untergegangen, wird reichlicher im andern Adam, Chriſtus, aufgehen, ja in Chriſto werden alle Menſchen wieder lebendig oder ſelig werden. 6) Jeſus Chriſtus »von Nazareth« hat in keinem andern Weg für uns gelitten oder genug gethan, wir ſtehen denn in ſeinen Fußſtapfen und wandeln den Weg, den er gebahnt, und folgen dem Befehl des Vaters, wie der Sohn; ſonſt macht man aus Chriſto einen Abgott. 7) Wie der äußere Anbiß in die verbotene Frucht weder Adam noch ſeinen Nachkommen geſchadet hätte, wo das innere Annehmen ausgeblieben wäre, alſo iſt auch das leibliche Leiden Jeſu Chriſti nicht die wahre Genugthuung und Verſöhnung gegen den Vater ohne innerlichen Gehorſam und höchſte Luſt, dem ewigen Willen zu gehorchen. Die Herausforderung ſelbſt, die vorangeht, iſt voll täuferiſcher ſchwülſtiger Schwärmerei: ſintemal die Kinder der Welt ſich nicht ſchämen wollen, obſchon ſie geſchändet ſind, ſondern je länger je mehr gloriren und die Lügen ihres Vaters des Teufels handhaben, werden wir aus Gottes Kraft beweget, der uns ſolche Gemeinſchaft aus Gnaden geliehen hat, daß wir von unſeres Herrn wegen die Lügen ſtrafen und der Wahrheit Zeugniß geben. Aehnlich iſt der Schluß: Niemand ſoll richten, denn der allein, der in aller Menſchen Herz redet und zeuget. Das inſpirirte Volk ſollte entſcheiden.

Es war eine ungeheure, ächt täuferiſche Unvorſichtigkeit, das ohnehin ſchwer bedrohte Evangelium in dieſe neue Kriſe zu werfen. Die Diſputation ſollte in der Morgenfrühe des 13. Juni ſeyn; die lutheriſchen Prediger ſtellten Gegentheſen. Es iſt aber unwahrſcheinlich, daß ſie überhaupt gehalten worden. Kurfürſt Ludwig von der Pfalz, der mächtige Schirmer des Biſchofs und der Stifte, bis dahin ein gemäßigter Mittelmann, kam mit der Forderung an den Rath, die Irrlehrer auszutreiben. Von den Straßburger Geiſtlichen kam, nur zu ſpät, s. d. 2. Juli, eine öffentliche Warnung an die Erwählten Gottes zu Worms. Mit Rückſicht auf dieſe Forderungen und die innere Unruhe, die durch Kautzens tumultuirendes Kanzelgebahren noch geſteigert wurde, war der Rath veranlaßt, in Verbindung mit der Mehrheit der Zünfte Ende Juni's oder Anfang Juli's ſämmtliche evangeliſche Prediger zu urlauben und Kautz ſelbſt mit ſeinen Lehrern aus der Stadt zu entfernen. Man entließ ihn Unruhen fürchtend in der Stille, einige Unruhige ſandte man ihm nach. Das Evangelium war verrathen. Die Gegner triumphirten: »der Kautz iſt aus dem Neſt vertrieben.« Sie hatten jetzt das Feld, und mühſam erwehrten ſich die Evangeliſchen beim Mangel eines Geiſtlichen der päbſtlichen Taufe und mühſam erhielten ſie im Auguſt wieder einen evangeliſchen Prediger, der ſelbſt gegen Klerus und Sektirer gleiche Mühe hatte. Zahlreiche Anhänger der Neuevangeliſchen, beſonders aus dem Landvolk, wurden auf Schloß Alzey eingethürmt, ge-

Digitized by Google

foltert und hingerichtet. Der Kurfürſt war dauernd verbittert und die Reichsſtadt ſelbſt gehörte auf den Reichstagen zu Speyer und Augsburg 1529 und 1530 zu den päbſtlichen Städten.

Auch Kautzens Rolle war ausgeſpielt. Er war nun ein flüchtiger, reiſender Wiedertäufer mit der vollen Ausrüſtung täuferiſcher Verbitterung. Er kam im Juli nach Augsburg, wo er mit den alten Freunden zuſammentraf und viele neue machte, aber kein Bleiben fand, da ſeit dem September ſcharf eingeſchritten wurde; dann war er mit Wilh. Reublin, der letztlich in Schwaben gewirkt, in Rothenburg an der Tauber, wo Karlſtadt noch unvergeſſen war, und kam mit ihm Anfang 1528 nach Straßburg. Hinter beiden lagen genug traurige und blutige Kataſtrophen; in der Pfalz, im Hohenbergiſchen, in Augsburg. Auch war Reublin ſchon im März 1526 einer Diſputation in Straßburg entwichen und Kautz der nächſte Freund des aus Straßburg vertriebenen Denk und Hetzer, ja ſelbſt ein Mittelpunkt jener Wormſer Wirren, unter denen auch zu Straßburg die täuferiſche Bewegung ſich geſteigert und verſchärft hatte. Dennoch fingen ſie neu an, und durften ſich der wunderlichen reichsſtädtiſchen Toleranz nur um ſo reichlicher erfreuen, je mehr die Anabaptiſten ſeit dem Sommer 1527 dem Rath und ſelbſt den Geiſtlichen über den Kopf wuchſen: Capito, der alte Freund Kautzens, war im Frühjahr 1528 von ihnen ſo gut wie gewonnen, man proklamirte ihn ſchon als Nachfolger Denks und Hubmeiers und wagte auf Ergebung Bucers zu hoffen. Doch ſeit Mai oder Juni 1528 riß ſich Capito wieder los, und gemeinſchaftlich mit ihm hielt Bucer im Juni mit Kautz eine Unterredung, die ihm den Ruf ſeiner Beredtſamkeit beſtätigte, aber auch ſeine täuferiſche Pfiffigkeit und Verläumdungskunſt enthüllte. Man ließ den Mann, in dem die Wiedertäufer bis nach Baſel nach ſo vielen Verluſten bald eines ihrer Häupter verehrten, trotz einer Warnung des Wormſer Raths (Nov. 1528) noch eine Zeitlang gewähren, bis er mit Reublin wegen zügelloſer Gaſſenpredigten Anfang Jan. 1529 verhaftet wurde. Aus dem Gefängniß ſchrieben ſie den 15. Jan. eine Anzeige ihres Glaubens an den Rath; ſie nannten die Prediger kunſtloſe Zimmerleute, welche die Kirche nach 5jährigem Abbrechen nicht aufbauen können in chriſtlicher Ordnung, und erboten ſich zur Diſputation mit den Predigern. Aber für das Geſpräch wollten ſie Oeffentlichkeit und wieſen die Prediger ab, als ſie in das Gefängniß kamen. Als nun auch die vom Rath befohlenen ſchriftlichen Verhandlungen reſultatlos blieben, wies man ſie (wohl im Februar) aus der Stadt. Von ſeinen ſpäteren Schickſalen iſt nichts Genaueres bekannt, außer daß er 1532 in Straßburg wieder Zutritt ſuchte, aber in Folge der Vorſtellungen der Prediger vom Rath abgehalten wurde.

Quellen: Pauli, Geſch. der Stadt Worms S. 333 ff. Keim, L. Hetzer in den Jahrb. f. deutſche Theol. I. 2, 271 ff. Röhrich, Ref. im Elſaß I. 341. II. 76. *Zwinglii* ep. II. 75, 77 sq. 82, 95, 161, 191, 195, 208. Dr. Th. Keim.

Kebsweib, ſ. Ehe bei den Hebräern.

Keckermann, Bartholomäus, ein hervorragender reformirter Theologe, ſtammte aus einem angeſehenen Hauſe in Stargard. Sein Vater Georg war nach ehrenvollen Dienſten am Hofe Barnims, Herzogs von Pommern, in die Stadt Danzig übergeſiedelt, wo er dreißig Jahre als Privatmann lebte an der Seite ſeines als Paſtor angeſtellten Bruders. Beide waren der reformirten Confeſſion zugethan, für welche der letztere vieles erduldet hat. Bartholomäus, in Danzig geboren, bildete ſich unter dem Rector des dortigen Gymnaſiums Jakob Fabricius, einem ſtandhaften Verfechter der Orthodoxie wider Anabaptiſten, Socinianer und Papiſten, wurde dann im 18. Lebensjahr nach Wittenberg geſchickt, beſuchte auch Leipzig, und fand 1592 mit ſeinem erwähnten Oheim in Heidelberg einen Zufluchtsort. Dort wurden ihm Lehrerſtellen am Pädagogium, dann am Collegium Sapientiae, endlich die ordentliche Profeſſur für hebräiſche Sprache an der Univerſität übertragen. Mit vieler Selbſtüberwindung, als man ihm eben eine theologiſche Profeſſur zutheilen wollte, ließ er 1602 vom Danziger Magiſtrate ſich erbitten, das Rectorat am Gymnaſium ſeiner Geburtsſtadt anzunehmen. In dieſer Stellung arbei-

Digitized by Google

tete er zur Ausbildung seiner Schüler und für ihre Bedürfnisse einen auf drei Jahre berechneten Curs über das Gesammtgebiet der Philosophie aus, ohne die Theologie bei Seite zu setzen, und opferte dem eifrigen Studium seine Gesundheit. Er starb nur 38 Jahre alt am 25. August 1609. (Adami Vitae Philosophorum.) Seine zahlreichen theologischen und philosophischen Schriften, gesammelt als Opera omnia 1614 in Genf erschienen, wurden sehr geschätzt und umfassen das ganze Gebiet der Philosophie so wie die wichtigsten Fächer der Theologie, namentlich ein Systema Ethices, Politicae, Oeconomicae, Physicae, Astronomiae, Geographiae, Opticae etc., eingeleitet durch propädeutische Praecognita logica und Philosophiae. Viel gebraucht wurde sein Systema theologiae und die Rhetorica ecclesiastica. Ueberall ist Keckermann durch Schärfe und originellen Geist ausgezeichnet. In der Philosophie hatte die Reformation ihr antischolastisches Streben auf zweifachem Wege zu befriedigen gesucht, theils dadurch, daß man mit der Scholastik auch die in ihr verarbeitete Philosophie des Aristoteles verwarf, wie Luther, oder dadurch, daß man die philosophischen Leistungen des Aristoteles, Plato und der Alten überhaupt von den scholastischen Zusätzen und Mißbildungen befreit wieder herstellte, wie Melanchthon und ganz besonders die Genfer. Die erstere Richtung konnte freilich nicht umhin, sich doch wieder nach einer Philosophie umzusehen, und zunächst in der reformirten Kirche benutzten daher Viele die neue Philosophie des an der Pariser Bluthochzeit ermordeten Petrus Ramus; durchschnittlich war die Vorliebe für ramäische Methode denjenigen Theologen eigen, welche der Schärfe des orthodoxen Lehrsystems weniger huldigten, wie z. B. Arminius. Keckermann ist ein entschiedener Verfechter des scharfen Denkens; er zeigte in einer Beurtheilung der ramäischen Philosophie wie wenig dieselbe der aristotelischen ebenbürtig sey, die gereinigt von den scholastischen Entstellungen neben der platonischen immerfort benützt werden müsse. Dabei wollte er Philosophie und christliche Theologie bestimmt auseinander halten, damit nicht wieder das Gemisch der Scholastik zurückkehre. Bemerkenswerth ist die Anwendung dieses Grundsatzes auf die Ethik, welche mit der Politik und Oekonomik auch fernerhin der Philosophie verbleiben müsse als deren praktischer Theil. Der Theologie dürfe die Ethik nicht einverleibt werden, weil der Gegenstand und der Zweck beider ein verschiedener sey; die Theologie befasse sich mit der absoluten namentlich ewigen Glückseligkeit, mit dem spirituellen Gut der Gnade, sie fordere nicht nur gute Sitten, sondern auch Ausübung der Frömmigkeit. Darum sey von der Theologie die Ethik so bestimmt verschieden wie die Politik und Oekonomik, Jurisprudenz u. s. w.; sie handle nur von der ethischen Glückseligkeit, von den ethischen Tugenden und dem ethisch Guten, indem sie das bürgerliche Gute und Wohl lehrt, in welcher Hinsicht es selbst unter den Türken Rechtschaffene gebe, obwohl sie theologisch verloren gehen, wenn sie sich nicht bekehren. Sei immerhin die bürgerliche Glückseligkeit nunmehr nach dem Sündenfall eine durchaus unvollkommene, wenn man sie mit der ewigen vergleicht: so bleibe sie doch für die menschliche Gesellschaft auf Erden nöthig und förderlich; ihre Tugenden, obwohl der Ergänzung durch die theologischen bedürftig, seyen doch wirkliche Tugenden, wie das Frühlicht auch wirkliches Licht sey. Zwar könne das Ethische und das Theologische auch zusammen behandelt werden, wie von Melanchthon und Danäus geschehen sey, aber es müsse dabei doch auch der Unterschied bestimmt mit aufgezeigt werden. Eine Verkehrtheit dagegen sey der Rigorismus des Lud. Vives und seines Nachtreters Taläus, welche die ganze Lehre des Aristoteles vom bürgerlich Guten verwerfen, so gegründet freilich dasjenige sey, was sie gegen die scholastische Behandlung der aristotelischen Ethik sagen. — Bei dieser Ansicht (Opp. II. p. 233—255) hat Keckermann dennoch zugegeben, daß wie die Philosophie so auch die Theologie eine theoretische und praktische Seite umfasse, woraus ja die Aussonderung einer christlichen Ethik aus der Dogmatik geworden ist; nur sey dieses bei weitem nicht ein so bestimmter Gegensatz wie in der Philosophie. Die ganze Theologie sey eine *Disciplina operatrix*, non contemplatrix, daher ihr die analytische, nicht die synthetische Methode eigne, die Methode, welche zuerst

den Zweck feſtſtellt, dann die Mittel zum Zweck. Wenn alſo zuerſt von Gott gehandelt wird (z. B. in Melanchthon's Loci), ſo ſey es nicht Gott als Gegenſtand der Contemplation, wie Viele es nehmen, ſondern Gott als Prinzip, aus welchem der Zweck, die fruitio dei und die zu ihr führenden Mittel abgeleitet werden. Vergeſſe man dieſes, ſo entſtehe Metaphyſik, nicht Theologie. (Vgl. m. Reformirte Dogmatik. I. S. 98.) Keckermann iſt alſo mit Unrecht ohne weiteres den Urhebern der proteſtantiſchen Scholaſtik beigezählt worden, da er die Vermengung von Philoſophie und Theologie verwirft. Hat er freilich die Idee einer chriſtlichen Ethik neben der philoſophiſchen noch nicht klar erkannt, ſo ſchützt er doch das Recht der Wiſſenſchaft gegen einen Rigorismus, welcher alle nicht aus dem ſpezifiſch chriſtlichen Prinzip hervorgehende Wiſſenſchaft und Geſittung einfach beſeitigen will, wie Wilh. Ameſius (vgl. oben den Art.) in puritaniſchem Eifer eine chriſtliche Ethik zur völligen Beſeitigung der philoſophiſchen aufgeſtellt hat, und bald fanatiſche, bald pietiſtiſche Einſeitigkeit ein Gleiches immer wieder anſtreben. Erſt Schleiermacher hat in ſeiner chriſtlichen Ethik beſtimmt, wie dieſe, gleich der dogmatiſchen Zuſammenfaſſung von articuli mixti und puri, die vom Chriſtenthum immer ſchon vorgefundene mit der eigenthümlich chriſtlichen Geſittung zuſammen zu nehmen habe. (Vgl. m. Ueberſicht der reformirten Moral in den theol. Studien u. Kritiken 1850. S. 45 f.). Keckermann verdankt bei allen dieſen Verdienſten das Andenken, in welchem er geblieben iſt, einer viel unerheblichern, immerhin erwähnenswerthen Bemühung um das Dogma von der Trinität, indem er an Frühere anknüpfend aus der Natur Gottes die Dreieinigkeit ſpekulativ zu begreifen geſucht hat, und methodiſcher, vollſtändiger ausführte, was Auguſtin u. A. hierin gethan haben. Vgl. Baur, Dreieinigkeitslehre III. S. 308 f. und die Reform. Dogmatik II. S. 151 f. von Alex. Schweizer.

Kedar, Kedareuer, ſ. Arabien.

Kedes, Kedeſch, קֶדֶשׁ LXX *Κάδης*, Joseph. *Κέδασα, Κεδέση, Κύδισα*, eine alte, von Joſua eroberte kanaanitiſche Königsſtadt, Joſ. 12, 22., in Galiläa (daher קֶדֶשׁ בַּנַּפְתָּלִי), dem Stamme Naphthali zugetheilt, 19, 37., Freiſtadt 20, 7. Joseph. Antiq. V, 1, 24. und Levitenſtadt 21, 32. 1 Chron. 7, 76. (6, 61. Hebr.). Sie war die Heimath Baraks, wo er von Debora aufgefordert ſeine Mannſchaft zum Kampfe gegen Siſſera verſammelte, Richt. 4, 6. 9. 10. Weiterhin wird ſie erwähnt als eine von den Städten des Stammes Naphthali, die von Tiglath Pileſſer in's Exil geführt wurden, 2 Kön. 15, 29., Joseph. Antiq. IX, 11, 1. und in der Makkabäerzeit als Sammelplatz der Truppen des Demetrius gegen Jonathan, 1 Makk. 11, 63. 73. Joseph. Antiq. XIII, 5, 6. Wenn Joſephus an dieſer Stelle ſagt, daß die Stadt zwiſchen dem Gebiete der Tyrier und Galiläa liege (*μεταξὺ δ' ἐστιν αὕτη τῆς τε Τυρίων γῆς καὶ τῆς Γαλιλαίας*), ſo erklärt dies, wie er dieſelbe B. Jud. II, 18, 1. *Κέδασαν τῶν Τυρίων* nennen kann. Gewiß iſt damit auch identiſch das *Κυδνασσοί* oder *Κυδνασά* B. J. IV, 2, 3., ein befeſtigter Tyriſcher Grenzflecken (*μεσόγειος Τυρίων κώμη καὶ τέρα*), wohin Titus ſein Lager an Giſchala weg bei der Belagerung deſſelben verlegte, und ebenſo *Κυδὶς τῆς Νεφθαλείμ* Tob. 1, 2. Euſebius und Hieronymus (Onomast. s. v. Cedes) legen es in die Nähe von Paneas. Benjamin von Tudela, der es Kades Naphthali nennt, beſuchte den Ort, Itiner. ed. Barat. p. 109. ed. Asher. I. p. 82. Jetzt führt noch ein Dorf auf den Bergen nördlich von Safed, nordweſtlich vom See Huleh, den Namen Kedes, in neuerer Zeit beſucht von de Bertou, der es 1250 Par. Fuß über dem Meere fand (Bullet. de la Soc. de Géogr. XII. 1839. p. 144 sq.), Major Robe (in Robinſon's Biblioth. Sacra. Vol. I. 1843. p. 11. vgl. Vol. III. p. 203) und van de Velde (Reiſe. II. S. 354 f.). Robinſon (Paläſt. III. S. 622) und Wilſon (Lands of the Bible II, 163. 173.) erwähnen es bloß, ohne ſelbſt dort geweſen zu ſeyn; auf ſeiner zweiten Reiſe im J. 1852 beſuchte es Robinſon, ſ. Zeitſchrift der deutſchen Morgenl. Geſellſch. VII. 1853. S. 64. Das gegenwärtige Kedes liegt auf einem Tel am S.W. Ende einer wohlbebauten Ebene; unterhalb des Dorfes finden ſich einige merkwürdige Sarkophage, Säulentrümmer und zwei in Trümmern liegende Gebäude, deren

Digitized by Google

eines den jüdiſchen Typus trägt. Die Lage von Kedes iſt prächtig; die Ausſicht nach allen Seiten hin weit und frei, ausgenommen nach W., wo das Gebirge mehrere hundert Fuß höher iſt als die Bergterraſſe von Kedes. Das Waſſer ſeiner ſtarken Quellen gilt für ungeſund, weßhalb Robinſon den Ort verlaſſen fand. Vgl. Ritter, Erdkunde XV, 1. S. 246—252.

Ein anderes Kedes wird als im ſüdlichen Theile des Stammes Juda gelegen erwähnt, Joſ. 15, 23., ein drittes als Levitenſtadt im Stamme Iſſaſchar, 1 Chron. 7, 72. (6, 57. Hebr.), an deſſen Stelle aber in den Parallelen Joſ. 19, 20; 21, 28. Kiſchjon קִשְׁיוֹן aufgeführt iſt. **Arnold.**

Keil, Carl Auguſt Gottlieb. Geboren am 23. April 1754 zu Großenhayn bei Dresden, Sohn des dortigen Acciſeeinnehmers J. G. Keil. Eine Epidemie nahm dem einjährigen Knaben 1758 beide Eltern. Ein kinderloſer Bürger von Großenhayn nahm ihn in Pflege, und ließ ihn die Stadtſchulen beſuchen. Später nahm ſein Oheim Berringer, Rathsproklamator zu Leipzig, ihn in ſein Haus auf, als er gegen 10 Jahre alt war. In Leipzig erhielt Keil zuvörderſt ſeine gründliche ſächſiſche Schulbildung, und machte er dann ſeit 1773 ſeine akademiſchen Studien, zuerſt vorzugsweiſe philologiſche, unter der Leitung Erneſti's. Außer den philoſophiſchen Vorleſungen hörte er ſpäter auch theologiſche, und wandte ſich als Theologe vorzugsweiſe der Exegeſe zu. Zu den iſagogiſchen und hermeneutiſchen Vorleſungen Thalemans und Erneſti's kamen die exegetiſchen im engeren Sinne von Morus, Dathe, Anton, und wieder von Erneſti. Erneſti, Morus und Körner führten ihn auch in die übrigen Gebiete der Theologie ein. Im Jahre 1781 ward er Magister legens, nachdem er drei Jahre hindurch eine Hauslehrerſtelle bekleidet hatte, und er begann mit der Exegeſe und Hermeneutik, welche letztere ſein Lieblingsfach wurde, und ihm einen Namen in der Geſchichte der Theologie gemacht hat. Vier Jahre ſpäter (1785) ward er Baccalaureus der Theologie und las nun auch über Moraltheologie und andere theologiſche Fächer. Im gleichen Jahre ward er außerordentlicher Profeſſor der Philoſophie mit Gehalt; und ſchon nach zwei Jahren, 1787, ward ihm eine gleiche Profeſſur in der Theologie bewilligt. Damit verband er das Amt eines Frühpredigers an der Univerſitätskirche. In dem Jahre ſeiner Vermählung 1790 erhielt er einen Ruf nach Wittenberg an Reinhards Stelle, und eben rüſtete er ſich dazu mit der Annahme der theologiſchen Doktorwürde, nach Wittenberg abzugehen, als ſein Lehrer und Freund Morus plötzlich ſtarb. Keil wurde nun zu ſeinem Nachfolger gewünſcht, und im Jahr 1793 zum ordentlichen Profeſſor der Theologie und Conſiſtorialrath ernannt. Allmälig ſtieg er zur dritten und zur zweiten theologiſchen Profeſſur empor, und ſtarb unter angeſtrengten Arbeiten den 22. April 1818 als Domherr zu Meißen, Conſiſtorialaſſeſſor, und Präſes mehrerer gelehrter Collegien. Von ſeiner gründlichen Schulbildung, ſeiner eleganten Latinität, ſeinen gelehrten theologiſchen Kenntniſſen wie von ſeiner ſittlichen Moderation auf dem rationaliſtiſchen Standpunkte ſeiner Zeitbildung, welcher bei ihm in dem herkömmlichen Zuſammenhange mit einem gewiſſen Rückhalt von amtlich kirchlichem Supernaturalismus geblieben iſt, geben ſeine Schriften Zeugniß, die aber außer ſeinem durch Präciſion, Kürze und Vollſtändigkeit ausgezeichneten Lehrbuch der Hermeneutik des Neuen Teſtaments nach Grundſätzen der grammatiſch-hiſtoriſchen Interpretation, Leipzig 1789 (lateiniſch von Emmerling, Lpz. 1811 tit. Keilii elementa hermeneutices N. T.) nur in kleineren Schriften, Diſſertationen und Programmen beſtehen, welche J. D. Goldhorn unter dem Titel: Keilii opuscula academica ad N. T. interpretationem grammatico-historicam et theologiae christianae origines pertinentia, geſammelt und herausgegeben hat, Lpz. 1821. Unter dieſem ſind namentlich die Abhandlungen vom Reiche Gottes, von dem μεσίτης Galat. 3, 20., einzelne exegetiſch-chronologiſche Verhandlungen, und die dogmenhiſtoriſche Unterſuchung über den ſtark in Abrede geſtellten Einfluß der platoniſchen Philoſophie auf die Dogmen zu beachten. Außerdem gab Keil in Verbindung mit Tzſchirner die »Analekten für das Studium der wiſſenſchaftlichen Theologie« heraus ſeit 1812—17. Sein Bildniß, die

Digitized by Google

Physiognomie eines intelligenten, etwas steifen ehrsamen Schul- und Kirchenmannes findet sich vor den opuscula in Beyers Magazin für Prediger Bd. 12 und in Kreußlers Beschreibung des Jubiläums der Universität Leipzig 1809 (Lpz. 1810.).

Die dogmatisch-scholastische und dogmatisch-typologische Auslegungsweise des 17. Jahrh. war zuerst (von den Arminianern abgesehen) namentlich durch Joh. Jak. Rambach und Siegm. Baumgarten einer freieren und wissenschaftlichen Behandlung entgegen geführt worden. Joh. Aug. Ernesti legte den Grund zu einer strikten, obwohl übernüchternen grammatischen Auslegungsmethode mit seiner institutio interpretis N. T. Semler fügte das Element der historischen Auslegung hinzu, statt aber unter dem Historischen die Auslegung aus dem biblischen, insbesondere christlichen historischen Grundprinzip zu verstehen, verstand er darunter das Archäologische, den geraden Gegensatz des neuen historischen Prinzips, das Conglomerat der alten und veralteten Meinungen und Sitten jener Zeiten, unter denen die h. Schriften entstanden. In Folge davon wurde das spezifisch Christliche des N. T. zum großen Theil auf jüdische Zeitmeinungen zurückgeführt. Morus hielt sich nun mehr in der Richtung Ernesti's, Keil schien seinen Lehrer Morus erzänzen zu wollen in ähnlicher Weise, wie Semler Ernesti ergänzt hatte. Daher sind seine exegetischen Anschauungen rationalistisch dürftig, seine historischen Resultate, welche vielmehr die jüdischen Einflüsse als die griechischen begünstigen, vielfach verfehlt, und seine eleganten Verflachungen legen sich wie ein grauer Flor über den helleren Hintergrund allgemeiner und abgeschwächter, z. B. arianisirender supernaturalistischer Voraussetzungen. Doch schloß sich in ihm der Begriff der grammatisch-historischen Interpretation (namentlich gegen Storr vertheidigt) in seiner bedingten oder recht zu interpretirenden Berechtigung ab, und bald sollte nun auch die Hermeneutik einen heilsamen Wendepunkt erreichen, auf den schon Kant mit seiner Forderung einer moralischen Interpretation, welche über der grammatisch historischen stehen sollte, in seiner Art hingedeutet hatte. Nach dem Erscheinen der Griesbach'schen Vorlesungen über die Hermeneutik und einzelnen Fortschrittsversuche gab Lücke auf Schleiermacherschem Standpunkte seinen Grundriß heraus, zwar ein Jugendwerk, aber von der bestimmten Forderung beseelt, die Exegese müsse die Synthese mit der Analyse vereinigen, und von der Idee des Ganzen, der christlichen Offenbarung, ausgehen. L.

Keith (George), ein geborner Schottländer, war zuerst Prediger der Presbyterianischen Kirche, wurde aber später einer der eifrigsten Anhänger und Vertheidiger des Quäkerthums, bis er endlich 1700 zur Episkopalkirche übertrat. Vermöge seiner großen Gelehrsamkeit und seinem ausgezeichneten Rednertalente war er für die Quäker von großer Bedeutung, wie er denn für dieselben in Disputationen mit Baptisten (1674) und mit Lehrern der englischen Kirche, wie auch in Predigten und Schriften ritterlich einstand. Aus dieser Zeit werden von ihm folgende Schriften aufgeführt: The universali free grace of the Gospel asserted or the Light of the glorious Gospel of Jesus Christ 1671; ein Katechismus, ein Sendschreiben an Cröse, eine Antwort auf das fünfte Begehren in einem Buch, das eilf Fragen begreift an alle Protestanten, worunter die fünfte die Quäker angeht, welche im Jahre 1681 erschien, dann seine amica responsio ad Baieri dissertationem primam contra Quakeros (Amsterd. 1683), worin er sich über das Verhältniß des inneren Wortes zum äußeren erklärt. Er gibt zwar zu, daß manche Anhänger seiner Sekte unter dem Vorwande, sich nur der Leitung des heil. Geistes zu überlassen, den Gebrauch des Wortes Gottes und die Sakramente vernachlässigen, läugnet aber, daß diese Vernachlässigung aus dem Prinzip des Quäkerthums folge und bringt seine Theorie über das Verhältniß des inneren Lichtes zu der heil. Schrift auf folgende vier Punkte zurück: 1) Die heil. Schrift lehrt, was der Mensch glauben und thun soll, der göttliche Geist aber wirkt den Beifall und den Vorsatz, die Ueberzeugung von der Wahrheit der biblischen Lehre und den Entschluß, dem Worte Gottes zu folgen; 2) die heil. Schrift ist zwar von Gott eingegeben und von Männern geschrieben, die getrieben wurden durch den heil. Geist, aber von dieser Theopneustie

Digitized by Google

kann man nur durch eine neue Offenbarung, durch ein unmittelbares Zeugniß des göttlichen Geistes überzeugt werden; 3) die heil. Schrift, die den Willen Gottes vorhält, ist einer vielfachen Auslegung fähig und man kann nur durch eine unmittelbare Offenbarung, nur durch das innere Licht wissen, daß man den wahren Sinn derselben gefunden habe; 4) die heil. Schrift stellt allerdings die Regeln, nach denen man die Glaubensstreitigkeiten entscheiden muß, und die Vorschriften für das Glaubensleben auf, aber die Anwendung dieser Regeln und Vorschriften auf einzelne Fälle bleibt zweifelhaft, so lange man nicht durch das innere Licht belehrt ist. In dieser Schrift tritt bereits Keith durch seine höhere Achtung vor dem äußeren Worte in der Schrift und vor dem Historischen des Christenthums der Lehre von Penn entgegen, und als er auf seinen Reisen in Amerika, besonders während seines Aufenthalts in Philadelphia, Penn's Lehre in ihrer ganzen Consequenz und Einseitigkeit unter den Brüdern vertreten fand, sah er sich veranlaßt, offen gegen die Vernachlässigung der Schrift zu sprechen und von dem doppelten Christus, dem äußeren, der die Menschen mit Gott versöhnt habe, und dem inneren, der in dem Gemüthe wohne und Reue, Glauben und Heiligung wirke, zu predigen. Man warf ihm bitter vor, daß er eine Spaltung in der Quäkersekte anrichte, zwei Christus lehre, und die Ansicht von Francis Mercurius, Baron von Helmont, betreffend die Seelenwanderung, theile. An der Spitze seiner Gegner stand William Stockdell, der Streit erregte allgemeine Theilnahme und bald war das Häuflein der Quäker in Pennsylvanien zwischen Keith und Stockdell getheilt. Im Jahr 1691 wurde eine Provinzialsynode abgehalten, auf welcher es zwischen Keith und dessen Gegnern zu Thätlichkeiten kam. Indeß entschied sich diese, wie eine zweite Versammlung für Keith. Da es aber gleichwohl zu keiner Aussöhnung kam, so verließ dieser Amerika und kehrte nach London zurück; aber die dort 1694 gehaltene Versammlung stellte an ihn die Forderung, seinen Irrthum zu widerrufen und die Gesellschaft um Verzeihung zu bitten. Diesem Ansinnen wich aber Keith in einer künstlichen Rede aus, in welcher er die Versammlung bat, sie möchte ihn bei den Eingebungen, deren er gewürdigt worden sey, beharren lassen und ihn nicht hindern, dem Lichte zu folgen, mit welchem der göttliche Geist sein Gemüth erfüllt habe. Mit dem Anhang, welchen er zu London fand, hielt er besondere Versammlungen zu Turnershall und forderte die Gegenpartei vergeblich auf, hier zu erscheinen und sich mit ihm in Disputationen einzulassen. Aber die allgemeine Versammlung vom Jahr 1695, auf welcher Keith erschien, faßte mit Stimmenmehrheit den Beschluß, daß er des Geistes Christi ermangle, der Befugniß, das Wort zu verkündigen, beraubt sey, und daß man ihn forthin nicht in den Versammlungen hören dürfe, wenn er sich nicht bessere und ein aufrichtiges und öffentliches Bekenntniß seiner Irrlehren ablege. Dieser Beschluß wurde den auswärtigen Gemeinden bekannt gemacht und durchgängig mit Unterwerfung angenommen. Nur noch kurze Zeit dauerten die besonderen Versammlungen seiner Anhänger fort, dann lösten sie sich auf, und Keith trat 1700 zur bischöflichen Kirche über. Nun schrieb er mehrere polemische Schriften gegen seine früheren Glaubensbrüder, z. B. The Standard of the Quakers or an answer to the apology of Rob. Barclay (London 1702), und ging im Jahre 1702 im Auftrag der Gesellschaft zur Ausbreitung des Evangeliums als Missionär nach Amerika, weniger um Heiden zu bekehren, als um der Hochkirche Anhänger zu gewinnen, wie es ihm denn auch während seines längeren Aufenthalts in Pennsylvanien gelang, nicht wenige Quäker ihrer Sekte abtrünnig zu machen. Ueber sein Leben fehlen uns genauere Nachrichten, ebenso über seinen Privatkarakter. W. Sewel beschuldigt ihn, aus Gewinnsucht zur bischöflichen Kirche übergetreten zu seyn. Vgl. *Sewel*, the history of the rise, increase and progress of the christian people called Quakers. London 1722. S. 688. Schröckh's Kirchengesch. seit der Reformation. 9. Bd. Th. Pressel.

Kelch im Abendmahl *). Nach dem ausdrücklichen Gebote des Herrn an seine

*) Der Ausdruck „Kelch" (calix), entsprechend dem hebräischen כּוֹס, ist der übliche (litur-

Digitized by Google

Jünger (Matth. 26, 27.) πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες wurde das ποτήριον ohne Unterſchied allen Abendmahlsgenoſſen gereicht; doch wurde es ſchon frühzeitig als ein Uebelſtand empfunden, wenn bei der Adminiſtration des Kelches etwas von deſſen Inhalte auf die Erde verſchüttet wurde. (Tertull. de cor. mil. 3.: Calicis aut panis nostri aliquid decuti in terram anxie patimur und hinſichtlich des Brodes Orig. in Exod. hom. XIII. 3.) Zu größerer Vorſicht wurden deßhalb gegen Ende des 8. Jahrhunderts Saugröhren (calami, arundines, fistulae eucharisticae, cannae) *) angebracht und ſpäterhin (im 12. Jahrhundert) die Kindercommunion verboten oder doch beſchränkt **). Nachdem ſodann durch die Scholaſtiker die Lehre von der Concomitanz (ſ. d. Art.) weiter war ausgebildet worden, konnte man ſich dogmatiſch beruhigen, wenn man den Genuß des Abendmahls für die Laien auf die eine Geſtalt (des Brodes) beſchränkte und die andere (den Kelch) den Prieſtern reſervirte. Das Gebot: »Trinket alle daraus« wurde als ein Gebot an die Prieſter, als die Nachfolger der Apoſtel gefaßt. (Rob. Pulleyn Sent. VIII. c. 3.) Die wirkliche Entziehung des Kelches geſchah nach und nach vom 12. und beſonders von den erſten Decennien des 13. Jahrhunderts an. Ein förmliches Statut finden wir erſt auf einem Generalcapitel der Ciſtercienſer von 1261. Im 14. Jahrhundert wurde der Genuß des Kelches von den Päbſten nur ausnahmsweiſe fürſtlichen Perſonen als beſondere Vergünſtigung geſtattet. Bekanntlich waren es dann im 15. Jahrhundert die Huſſiten, welche den Laienkelch mit aller Macht zurückforderten, an welcher Bewegung nicht ſowohl Hus ſelbſt, als Jakob von Mies (ſ. d. Art.) den Hauptantheil hatte. Die Coſtnitzer Synode beſtand aber darauf, daß ad evitanda pericula et scandala die einmalige Einrichtung beizubehalten ſey. Eine Conceſſion machte die Basler Synode durch den Beſchluß, daß die Kirche suadentibus causis rationalibus auch den Laien den Kelch geſtatten könne; doch iſt die Obſervanz in der katholiſchen Kirche die alte geblieben und durch das Tridentinum (Sess. 21. Can. 4.) ſanctionirt worden. In der lutheriſchen Kirche wurde 1523 bei der Reform des Gottesdienſtes in Wittenberg der Genuß des Laienkelches förmlich eingeführt; nachdem Luther ſchon zuvor (1519) in einer Predigt den Wunſch geäußert, daß es geſchehen möge (vgl. auch Conf. Aug. Pars. II. 1.). Bei den Reformirten wurde (wenigſtens nach Zwingliſchem Ritus) der Kelch auch den Händen der Laien bei der Adminiſtration vertraut. In der griechiſchen Kirche wird das Brod in den Wein getaucht und auf einem Löffel (λαβίδιον) den Communicanten dargereicht. Auch im Abendlande fand dieſer Gebrauch der intinctio eine Zeitlang ſtatt, wurde aber wegen der Aehnlichkeit mit dem eingetauchten Biſſen, den der Verräther Judas empfing, wieder aufgegeben. — Von dem (geweiheten) Abendmahlskelch iſt übrigens der in der katholiſchen Kirche noch jetzt übliche Spülkelch zu unterſcheiden, der auch den Laien (namentlich bei Krankencommunionen) dargereicht wird, um die Hoſtie hinunterzuſpülen. Was die äußere Beſchaffenheit des Kelchs betrifft, ſo war dieſe wohl in der erſten Zeit eine ſehr einfache ***); ſpäter liebte man es, koſtbare Gefäſſe zu haben. So wurde auf den Concilien von London (1175) und Rouen (1189) feſtgeſetzt, daß der Kelch kein zinnerner, ſondern ein ſilberner oder goldener Kelch ſeyn müſſe. Einige ſtrenge Mönchsorden dagegen (wie die Ciſterzienſer) zogen auch hier die größte Einfachheit vor. In der Zwingli'ſchen Kirche werden bis auf dieſen Tag hölzerne Kelche gebraucht, während nicht nur die lutheriſche, ſondern auch ein großer Theil der reformirten Kirche ſich ſilberner und vergoldeter Gefäſſe bedient. Vgl. Spittler,

---

giſche) Ausdruck, ſtatt des mehr weltlich klingenden Becher (poculum). In ältern reformirten Liturgieen ſteht: „Trinkgeſchirr."

*) Vgl. *Joh. Vogt*, hist. fistulae eucharisticae. Brem. 1740. 4.

**) *Zornii* hist. eucharistiae infantium. Berol. 1736.

***) Darüber, ob gläſerne Becher oder Kelche von Holz und Metall gebraucht wurden? iſt Auguſti, Archäologie VIII. S. 73 zu vergleichen und die dort angeführte Diſſertation von Dougthäus: de calicibus eucharisticis veter. christianorum. Brem. 1694.

Digitized by Google

Geſchichte des Kelchs im Abendmahl. Lemgo 1780. Auguſti, Archäologie Bd. VIII. Gieſeler, Kirchengeſch. II. 2. S. 437—446. Alt, der chriſtl. Cultus. 2. Aufl. 1851.

Hagenbach.

Keller (*Cellarius*), Jakob, wurde geboren 1568 zu Säckingen in Schwaben, 1588, in einem Alter von 20 Jahren trat er in den Orden der Jeſuiten. Er wurde Profeſſor der Philologie, Philoſophie und Theologie. Nach der Ermordung Heinrich IV. ſuchte Keller die Jeſuiten von der Lehre vom Tyrannenmorde frei zu ſprechen in der Schrift: Lehre vom Tyrannenmorde an alle Kur- und Reichsfürſten der Augsburgiſchen Confeſſion zugethan wider einen namenloſen Prädikanten. Augsburg 1611. In Anſehen bei den Katholiken ſtieg er beſonders durch das 1615 zu Neuburg an der Donau mit Jakob Hailbrunner gehaltene Geſpräch. Der Pfalzgraf Wolfgang Wilhelm von Neuburg war nämlich 1614 katholiſch geworden, um die ganze Jülichſche Erbſchaft an ſich zu ziehen; nun war 1601 von dem Herzog zu Bayern ein Geſpräch zu Regensburg veranſtaltet, um den Vater, den Pfalzgrafen Philipp Ludwig, für die katholiſche Kirche zu gewinnen. Die Jeſuiten waren auf dieſem Colloquium übel weggekommen, der Verfälſchung lutheriſcher Schriften überführt u. ſ. w. Jetzt wollte Keller Rache dafür nehmen, er hatte mit Hailbrunner, der an jenem Geſpräche zu Regensburg Theil genommen und Kellers katholiſchem Pabſtthum das unkatholiſche Pabſtthum entgegengeſtellt hatte, ſchon mehrere Streitſchriften gewechſelt; nun verlangte Keller, daß Heilbrunner mündlich ſeine angeführten Citate als richtig vertheidigen ſolle, indem er ihn der Fälſchung anklagte. Hailbrunner hatte keine Luſt, ſich unter dem Präſidium des katholiſchen Pfalzgrafen dem Jeſuiten zu ſtellen, auch ward es ihm von ſeinen Freunden widerrathen, doch ließ er ſich überreden. Keller griff die ſchwächſten Citate an, duldete nicht, daß auf die andern eingegangen wurde, ſeine Freunde lärmten und jubelten, der Pfalzgraf war zornig auf Hailbrunner: natürlich daß Hailbrunner ſich einer ſolchen jeſuitiſchen Kabale zu entziehen ſuchte. Die jeſuitiſche Partei ſprengte ſchon während des Geſprächs überall hin das Gericht aus, Hailbrunner ſey beſiegt, noch jetzt in unſern Tagen heißt es bei Backer und in der Biographie universelle, ohne nähere Angabe, Heilbrunner ſey vor Keller geflohen, während das Aufgeben des Geſprächs von Seiten Hailbrunners doch allein in der Art und Weiſe, wie es ächt nach Art der Jeſuiten gehalten wurde, ſeinen Grund hatte. Keller wurde jetzt von dem Herzog zu Bayern in dem Collegium der Jeſuiten zu Regensburg, dann zu München als Rector angeſtellt, Beichtvater des Herzogs und mannigfach gebraucht. Er trug durch ſeine Schriften nicht wenig dazu bei, den Haß gegen die Proteſtanten zu ſchüren, die Flamme des 30jährigen Krieges zu nähren; auch in die Politik der Franzoſen, welche die deutſchen Proteſtanten unterſtützten, miſchte er ſich ein, z. B. in ſeinen mysteria politica, die in Frankreich öffentlich verbrannt wurden. Er ſchrieb auch unter falſchen Namen, z. B. als Fabius Hercynianus oder Jakobus Sylvanus in Beziehung auf den Schwarzwald, ſeinen Geburtsort, oder als Jacob Aurimontius, eine Ueberſetzung von Goldberg, ſo hieß ſeine Mutter. Keller ſtarb nach der Ankunft Guſtav Adolphs in Deutſchland am 23. Februar 1631.

Vergl. *Augustin* et *Alois de Backer*, Bibliothèque des écrivains de la compagnie de Jesus. Serie I. p. 390 sqq. Liège 1856 und Biographie universelle, ancienne et moderne. T. 22. p. 281 à Paris 1818. Kloſe.

Kelter, die Vorrichtung, welche dazu dient, Wein aus Trauben, Oel aus Oliven zu treten (daher der Name Trotte, vintroto bei Notker, wie Kelter von calcatorium). Der hebräiſche Name für das Ganze der Kelter ſcheint יְקָבִים (Jeſ. 16, 10. Jer. 48, 33. Hiob 24, 11.) zu ſeyn, oder פּוּרָה von פּוּר, zerbrechen (Jeſ. 63, 3. vgl. Hagg. 2, 16., in erſterer Stelle der obere, in letzterer der untere Trog). Zu jedem größeren, in der Regel ummauerten, Weinberg oder Oelgarten gehörte eine (wie Saalſchütz, Archäol. I. 115. vermuthet — zum Schutz gegen die Herbſtregen bedeckte) Kelter, Jeſ. 5, 2. Matth. 21, 33. Mark. 12, 1. Daher Hiob 24, 11.: Zwiſchen ihren (der Reichen) Mauern preſſen ſie (die Armen) Oel; die Keltern treten ſie und dürſten. Die Wein-

Digitized by Google

kelter beſtand 1) aus dem obern Trog, גַּת (aus גֶּתֶת von נָגַן, وَجَنَ, zerſtoßen), talm. גִּתָּא, auch גַּת הָעֶלְיוֹנָה, ληνος — entweder ein ausgehauener Fels (Nonni Dionys. 12, 330. vgl. Jeſ. 5, 2.) oder ein in die Erde gegrabenes, ausgemauertes Loch (Harmar III. 117) mit einer vergitterten Oeffnung unten. In dieſem Trog treten (יְקָבִים, דָּרַךְ פּוּרָה, Jeſ. 63, 3. Klagl. 1, 15. Joel 3, 18. Hiob 24, 11. Neh. 13, 15.) mehrere Männer, in der Regel Sklaven, die Trauben aus. Auf ägyptiſchen Gemälden ſieht man dieſe Arbeit dadurch erleichtert, daß ſie ſich an kurzen, an einem Balken, der als Hebel dient, befeſtigten Stricken halten. Der Moſt תִּירוֹשׁ fließt durch die vergitterte Oeffnung 2) in den untern Trog יֶקֶב (von יָקַב, aushöhlen), cupa, Kufe, bei Colum. XII. 18. lacus vinarius, griech. ὑπολήνιον, προλήνιον, talm. גַּת תַּחְתּוֹנָה, 4 Moſ. 18, 27. 5 Moſ. 15, 14; 16, 13. 2 Kön. 6, 27. Sprüchw. 3, 10. Jeſ. 5, 2; 16, 10. Joel 2, 24., von Luther gewöhnlich mit Kelter überſetzt. Aus dieſer Kufe wird ſofort der Moſt in irdene Gefäſſe (oder in Schläuche) gefüllt, in denen er vergährt, Jer. 48, 11 f. (Abbildung ſolcher Keltern ſ. *Kämpfer*, amoen. exot. 377 und Jahn, häusl. Alt. I. T. IV. Fol. 8.). — Das Treten war eine zwar beſchwerliche, Jeſ. 63, 1 f., aber wie auch jetzt noch bei uns (und in Aegypten nach Champoll. Briefe 130) durch jauchzenden Zuruf und Kelterlieder (הֵידָד בֹּרְכִים, Jeſ. 16, 9 f. Jer. 25, 30; 48, 33.) erheiterte Arbeit. Die Weinpreſſen ſollen nach Plinius XVIII. 74. kurz vor der chriſtlichen Zeitrechnung erſt erfunden worden ſeyn. Daß der Trog, in dem getreten wurde, gewöhnlich ziemlich geräumig war, ſcheint daraus hervorzugehen, daß Gideon Richt. 6, 11. (um vor den Midianiten verborgen zu bleiben) in demſelben ſeinen Weizen flegelte (חבט), ſtatt ihn auf der Tenne mit Ochſen auszudreſchen. Eine Königskelter wird Sach. 14, 10. erwähnt. Sie lag auf der Südſeite Jeruſalems, wo die Königsgärten waren, Neh. 3, 15. Als Segen wird Am. 9, 43. verheißen, daß man zugleich keltern und ſäen oder die Kelterzeit bis zur Saatzeit währen werde, vgl. 3 Moſ. 26, 5.; dagegen als Strafe Micha 6, 15. gedroht: du ſollſt Oel keltern und dich nicht ſalben; und Moſt keltern und nicht Wein trinken. — Auch das Oel wurde in ähnlichen Keltern getreten. Doch hatte man in ſpäterer Zeit auch Oelpreſſen und Oelmühlen (ſ. die Art. Oel, Gethſemane). — Bildlich heißen Gottes Strafgerichte über die zum Gericht reif gewordenen Menſchen ein Keltertreten, Joel 3, 18. Der Keltertreter, den Jeſajas ſieht 63, 1 ff. (vgl. Jer. 23, 30 ff.), iſt der Meſſias, der, bei ſeiner erſten Zukunft in Gethſemane, der Oelkelter, ſelbſt gleichſam gekeltert — in ſeiner zweiten Zukunft erſcheint als Richter über die Feinde des Reiches Gottes, als deren Repräſentant hier Edom erſcheint. Johannes in der Offenbarung ſchaut 19, 13 ff. wie der, deß Name heißt: Gottes Wort, im Gericht über die antichriſtlichen Mächte tritt die Kelter des Weins des grimmigen Zorns des allmächtigen Gottes. Bei dem 14, 19 f. erwähnten Keltertreten (draußen vor der heil. Stadt, die nicht beſudelt werden darf) denken manche an einen dem Strafgericht über die antichriſtlichen Mächte vorausgehenden Gerichtsakt, wegen der allzuhochſteigenden, frühreifwerdenden Bosheit auf Erden (Bengel, Oetinger, Rieger), Andere unterſcheiden dieſes Gericht nicht von dem über den Antichriſt. Jedenfalls aber iſt es zu unterſcheiden von dem jüngſten Gericht 20, 7 ff. — Das Archäologiſche über Kelter ſ. Jahn, häusl. Alt. I. 388 ff. Lengerke, Kenaan I. 118 f. Winer, R.W.B. I. 653 f. Saalſchüz, Arch. I. 114 f. Vgl. Ugol. thes. XXIX. de re rust. vett. Hebr. 6, 14 sq. *Arvieux* IV. 272 sq. *Chardin* II. 204. Leyrer.

Keltiſche Kirche, ſ. Culdeer.

Kempe, Stephan, ſ. Hamburg.

Kempis, Thomas v., ſ. Thomas a Kempis.

Keniſſiter, קְנִזִּים, Κενεζαῖοι, waren ein alter Volksſtamm, der 1 Moſ. 15, 19. neben andern Bewohnern Paläſtina's erwähnt wird, aber nicht zu den Kenanitern im eigentlichen Sinne gehörte. Da nun Kaleb (ſ. d. Art.) wiederholt ein קְנִזִּי heißt wie ſein Bruder Otniel ein בֶּן קְנַז (4 Moſ. 32, 12. Joſ. 14, 6; 14, 15. 17. Richt. 1, 13;

Digitized by Google

3, 9.), ein anderer Kenas aber 1 Moſ. 36, 11. 15. 42. unter den Stämmen der Edomiter erſcheint, ſo ſchließt man mit Recht (vgl. Bertheau zum Buche d. Richt. S. 20 ff. zur Chronik S. 18 ff.), von den im ſüdlichen Kenaan anſäſſigen Keniziten ſey ein Theil mit Iſrael oder genauer mit demjenigen Theile des Stammes Juda, an deſſen Spitze Kaleb ſtand, als ſtammverwandt in engſte Verbindung getreten, ein anderer Theil dagegen habe ſich auf ähnliche Weiſe mit den Edomitern verſchmolzen. Knobel zu 1 Moſ. S. 252 combinirt ſogar mit dem Namen des Stammſitzes dieſes edomitiſchen Kenas (1 Moſ. 36, 42.) das Caſtell Aenezeh (عنزة) nordöſtlich von Petra, das z. B. Seetzen in v. Zach's monatl. Corr. v. 1808 S. 382; Burckhardt, Reiſen in Syrien S. 686, 1035 und Robinſon, Paläſt. III. S. 860 erwähnen. Doch mag das billig dahin geſtellt bleiben. Rüetſchi.

Keniter, קֵינִים oder קִינִים, *Κιναῖοι*, waren ein zu dem großen uralten Volke der nordweſtarabiſchen Nomaden, die unter dem Namen Amalek (ſ. d. Art.) zuſammengefaßt ſind, gehörender kleinerer Stamm. Sie werden zuerſt 1 Moſ. 15, 19. erwähnt als ſchon zu Abrahams Zeiten, theilweiſe wenigſtens, in Kenaan ſiedelnd. In der Zeit des Wüſtenzuges Iſraels ſcheint ſich ein nicht unbeträchtlicher Theil der Keniten, die ſich bei ihrem damaligen ſüdlichern Aufenthalte mit Midianitern vermiſcht hatten, an Iſrael näher angeſchloſſen zu haben, wie denn Moſis Schwager Hobab ſelbſt ein Keniter heißt, während deſſen Vater Reguel ein Midianiter genannt wird, was ſich aus der angedeuteten Miſchung beider Stämme erklärt, vgl. Richt. 1, 16. und 4 Moſ. 10, 29. Von dieſen mit Iſrael befreundeten und mit ihnen nach Paläſtina wandernden Keniten, als deren Repräſentant oder Stammvater eben Hobab erſcheint, ſiedelten ſich ſpäter Einzelne ziemlich weit im Norden Kenaan's an, wie Heber, der Mann der Jael, Richt. 4, 11. 17.; die andern aber wohnten im Gegentheil, näher mit dem Stamme Juda verbunden, im äußerſten Süden dieſes Landes »ſüdlich von Arad in der Wüſte Juda« (Richt. 1, 16.), in der Nähe ihrer urſprünglichen Wohnſitze und ihrer Stammesgenoſſen von Amalek. Dort finden wir ſie noch zur Zeit Saul's, der ſie, während er Amalek faſt vertilgte, in Erinnerung an die von ihnen zur Zeit des Wüſtenzuges Iſrael erwieſenen Wohlthaten (4 Moſ. 10, 29 ff.) ſchonte, 1 Sam. 15, 6., gleichwie auch David bei ſeinen Kriegszügen gegen Amalek doch die Keniter als ſeine Freunde betrachtete und ihnen z. B. ſogar einen Theil der jenen abgenommenen Beute ſchenkte (1 Sam. 27, 10; 30, 29.); ſie lebten zu ſeiner Zeit zum Theil in Städten, waren alſo vom Nomadenleben zu feſtern Wohnſitzen übergegangen, man vgl. noch den an ſie erinnernden Städtenamen Kinah in Juda, Joſ. 15, 22., und die bei aller Dunkelheit und Kürze doch jedenfalls auf ſüdliche Wohnplätze und Befreundung mit Iſrael deutende Notiz 1 Chr. 2, 55. Ein anderer Zweig der Keniten blieb dagegen in engerer Verbindung mit dem Hauptſtamme der Amalekiter, weßhalb denn der Spruch Bileams 4 Moſ. 24, 21 f. dieſen Keniten gleich den Amalekiten (V. 20.), die ja auch mit Edom verſchmolzen und in deſſen Gebiete wohnten (1 Moſ. 36, 12.), trotz ihrer Felſenwohnungen, die ſie gleich Adlerhorſten in den Klüften des peträiſchen Arabien inne hatten, den Untergang und die Wegführung durch Aſſur droht. Es liegt ſo durchaus kein genügender Grund vor, wegen dieſer verſchiedenen Stellung der Keniten zu Iſrael mit Hengſtenberg (Bileam S. 190 ff.) zwei grundverſchiedene Völker gleichen Namens anzunehmen, »kenanitiſche« und »midianitiſche« Keniten zu unterſcheiden, wozu wir durch nichts berechtigt ſind, zumal die Wohnſitze der Keniten überall in der nämlichen Gegend angegeben werden und dieſes Volk nie und nirgends als zu den Kenanitern gehörend erſcheint. Die zerſtreuten bibliſchen Notizen erklären ſich alle einfach aus dem Sachverhältniſſe, wie es oben dargeſtellt iſt. Ueber die mit den Kenitern ſtammverwandten Rechabiten ſ. d. Art. und vergl. im Weitern: Winer's R.W.B.; Ewald's Geſch. Iſr. I. 131 f. 298; II. 32 ff. (1. Aufl.); v. Lengerke, Kenaan I. 202 ff. 591 f.; Bertheau, zur Geſch. Iſraels S. 160, zum Buche d. Richt. S. 24 ff., zur Chronik S. 27 f.; Ritter's Erdkunde XV. S. 135 ff. Rüetſchi.

Digitized by Google

Kennicott, ſ. Bibeltext des A. T.

Kenotiker und Kryptiker. Die Reformation ſchritt über die Chriſtologie der früheren Kirche und insbeſondere des Mittelalters, ſelbſt in ſeinen ernſteſten und tiefſten Myſtikern, dadurch hinaus, daß ſie mit der Auffaſſung der Erniedrigung des Sohnes Gottes in der vollen Mittheilung der göttlichen Natur an die menſchliche Ernſt machte. Das ἐκένωσε ἑαυτὸν in Philipp. 2, 8. ſollte nun vollſtändig durchgeführt werden; dazu mußte das Wie jener Vereinigung der göttlichen und menſchlichen Natur in der Perſon des Gottmenſchen näher in's Auge gefaßt werden. Bei Luther ſelbſt tritt dieſes Element mit der ganzen Kraft ſeines reformatoriſchen Bewußtſeyns klar und voll in ſeiner praktiſchen Bedeutung hervor, während ihm die dogmatiſche Ausgeſtaltung derſelben noch nicht gelingen konnte. Melanchthon und ſeine Schule blieben, ohne es auch nur gewahr zu werden, in der alten Unbeſtimmtheit ſtehen. Da war es denn von großer Bedeutung, daß in Tübingen, beſonders von Johann Brenz (ſt. am 10. Sept. 1570, ſ. d. Art.), die ſtreng lutheriſche Faſſung feſtgehalten und weiter entwickelt ward. Auch er ging, wie der große Reformator, von der Annahme einer objektiv-realen Gegenwart Chriſti im Abendmahl aus, die er gegen Oekolampad vertheidigte und die auch im ſchwäbiſchen Syngramma (vgl. d. Art.: Abendmahlsſtreitigkeiten Bd. I. S. 36) feſtgehalten ward. Die Allgegenwart des Leibes Chriſti (omnipraesentia definitive sumpta) ward dabei von Anfang an vorausgeſetzt. Chriſtus als Gott und Menſch iſt nach ſeiner Majeſtät der Herrlichkeit des Vaters allen Dingen gegenwärtig (repletive), wie wiederum ihm alle Dinge gegenwärtig ſind, welches Geheimniß wir nicht mit der Vernunft, ſondern allein im Glauben begreifen. Es lag dabei die Annahme einer zwiefachen Seynsweiſe der menſchlichen perſönlich mit der göttlichen geeinten Natur, einer natürlichen und einer übernatürlichen — einer in der andern — zu Grunde. Der Ausdruck für dieſe Vereinigung liegt in der communicatio idiomatum, deren Prinzip die unio hypostatica naturarum iſt. Sein Grundgedanke iſt dabei: volle Mittheilung der Naturen und ihrer Eigenſchaften aneinander in der Perſon Chriſti. Quidquid convenit filio Dei per naturam, hoc convenit filio Dei per gratiam. Beide ſind zuſammen die Eine Perſon Chriſti. Die mitgetheilte Gottesfülle ſchließt ſelbſtverſtändlich wie alle göttlichen Eigenſchaften ſo auch die omnipraesentia mit ein. Daß die Menſchheit überall auch ſey, wo die Gottheit, das bilde dabei das Spezifiſche der Perſon Chriſti; aber ubicunque Deus est, totus est. Alſo volle Mittheilung der ganzen göttlichen Majeſtät, der abſoluten, unendlichen Gottesfülle an die Menſchheit und vollſtändige Aufnahme der Menſchheit in die göttliche Herrlichkeit und Seynsweiſe. Dagegen ſcheint Brenz auf die Theilnahme des Göttlichen an dem Menſchlichen in Chriſto nicht ein gleiches Gewicht zu legen, wie Luther, vielmehr dieſe Seite zurücktreten zu laſſen.

Nun erhebt ſich aber die Frage, wie bei einer ſolchen völligen Mittheilung der Naturen der Unterſchied der beiden Stände Chriſti, des Standes der Erniedrigung und Erhöhung, noch beſtehen könne. Darauf iſt die Antwort: die Entäußerung (κένωσις) beſtehe einerſeits in einer Verhüllung (κρύψις) jener der menſchlichen Natur von vorn herein zuſtehenden göttlichen Majeſtät vor den Augen der Welt zum Zwecke der Erlöſung, andrerſeits in der Annahme der Knechtsgeſtalt und in dem Eingehen in die Aehnlichkeit mit den übrigen Menſchen. Die Erhöhung dagegen beſtehe in der vollen Offenbarung der im Moment der Menſchwerdung ſchon vollſtändig mitgetheilten göttlichen Herrlichkeit. So treten alſo eine natürliche und eine übernatürliche Exiſtenzweiſe nebeneinander ein. Der Menſch Chriſtus hatte ſeine volle Herrlichkeit auch ſchon im Zuſtande der Erniedrigung und übte ſie, wenn gleich im Verborgenen. Beide Exiſtenzweiſen, die natürliche und übernatürliche (omnipraesentia repletiva) ſind in einander und beide Stände laſſen ſich kaum noch unterſcheiden. Auf die Frage, wie beides neben einander möglich ſey, antwortet Brenz: es müſſe möglich ſeyn, denn es ſtehe in der Schrift und volle Dei est posse ejus; quod Deus jubet, rei natura est. Aber nicht im Sinne reiner Willkür; denn Erweiterung der Schranken der Menſchheit iſt kein

Digitized by Google

Widerſpruch gegen ihr Weſen, da ja natura humana capax est divinae. Die Subſtanz könne Gott nicht ändern ohne das Weſen des Menſchen zu alteriren, thue dies daher auch in Chriſto nicht, ſondern ändere bloß die proprietates, welche wegfallen oder andere werden können, ohne daß die Subſtanz ſich ändert. Denn es gibt eine ideale, aber nichtsdeſtoweniger wirkliche Welt, die in einem unbeſchränkten Raume exiſtirt.

Die übrigen württembergiſchen Theologen ſtimmten in dieſer Auffaſſung der Chriſtologie mit Brenz überein; jedoch fingen ſie im Gefühl der Schwierigkeiten, welche die Auffaſſung der irdiſchen Lebenszuſtände Chriſti ihnen machte, an, die Erniedrigung Chriſti ſtärker zu betonen. Brenz war davon ausgegangen, die Menſchwerdung beſtehe nicht darin, daß die Menſchheit in ihrer Ganzheit vom Logos angenommen iſt, ſondern erſt darin, daß auch der Logos in ſeiner Gottheit aufgenommen und empfangen iſt von der Menſchheit, ſo daß der Logos nicht mehr außerhalb dieſes Menſchen iſt ſeit der Menſchwerdung. Das war nur dadurch möglich, daß die an ſich freilich endliche Menſchheit in Chriſtus durch des Logos Allmacht mit der unendlichen Empfänglichkeit auch deren Erfüllung mit der göttlichen Fülle zu eigen erhalten hat. Im Sinne der letzteren verſtand er die natura divina, die dem Menſchen zu Theil wird. Dies nun modifizirte Jakob Andreä (ſt. 1590, ſ. d. Art.), der ihm ſonſt folgte, dahin: „Da Gott nach ſeinem Weſen einfach überall ganz und ſich ſelbſt gleich iſt, ſo kann von einer Verſchiedenheit des Seyns Gottes nur als von einem Unterſchiede ſeiner Wirkungen geſprochen werden. In Chriſtus nun iſt eine unendliche Wirkung Gottes, die er als unendliche Ausgießung bezeichnet.“ Dagegen richtete ſich die Polemik wie der Jeſuiten, ſo auch die der Wittenberger und beſonders des Martin Chemnitz (ſt. 1586). Des letzteren Schrift de duabus naturis in Christo etc. (1570 u. o.) iſt auf dieſem Gebiete epochemachend. In direktem Gegenſatze zu den Schwaben geht er davon aus, daß die beiden Naturen Ein ὑφιζάμενον bilden und ſich daraus erſt die communicatio idiomatum herleite, die er in drei generibus aufgeſtellt hat, die hier nicht weiter dargeſtellt werden können (vgl. d. Art. *Communicatio idiomm.*). In Beziehung auf die dritte Art, das genus majestaticum (auchematicum), vermöge deſſen der menſchlichen Natur in Folge ihrer Vereinigung mit der göttlichen in der Perſon Chriſti die göttlichen Eigenſchaften derſelben zugeſchrieben werden, beſtreitet er die Tübinger ausführlich, wenn gleich ohne ſie zu nennen. „Er polemiſirt auf das Stärkſte gegen eine physica, naturalis communicatio oder transfusio idiomatum, nicht minder gegen die capacitas einer natura infinita für das infinitum, wenn mehr darunter verſtanden werden ſoll, als daß das Göttliche in dem Menſchen ſeyn und wirken könne. Die Umgrenzung der Menſchheit Chriſti, ihr Seyn an Einem Orte, hebt er als etwas zu ihrem Begriffe Gehöriges, daher Ewiges hervor, und läßt ſich durchaus nicht darauf ein, daß der Menſchheit die göttlichen Prädikate irgendwie durch die Mittheilung als eigene zukommen“; vielmehr iſt, was die Menſchheit zu eigen empfängt, immer viel weniger, als was die göttliche Natur hat oder iſt. Die Menſchheit hat die göttliche Majeſtät immer nur als fremde Wirkung wie vom Feuer durchglühtes Eiſen, nicht als eigenen Beſitz, für welchen ihr die Fähigkeit abgeht — wie ein donum superadditum, woraus für die Soteriologie folgen würde, daß Chriſti Gerechtigkeit und Heiligkeit ewig eine nur zugerechnete bliebe, es nie zu einer neuen heiligen Perſönlichkeit käme (Dorner). Chriſtus iſt ja nur die Summe von zwei Naturen, die durch den Willen des Logos unzertrennlich verknüpft ſind zu Einer Hypoſtaſe, wobei der Logos dieſen Menſchen hat, nicht aber von ihm gehabt wird; der Menſchenſohn iſt nur ein gottbewegtes Organ, hat alſo eigentlich nichts Spezifiſches, da der Logos nach ſeiner Allgegenwart perſönlich in allen Menſchen ſeyn kann. Dagegen tritt bei Chemnitz und den Niederſachſen das geſchichtliche Werden der Gottmenſchheit in der Perſon Chriſti hervor. Bei Luther war vor ſeinem Streit mit den Schweizern Beides, die abſolute Idee der Gottmenſchheit und ihr Werden. „Die innere Verſöhnung der beiden den deutſchen Reformatoren von ihren Vätern her eingeimpften chriſtologiſchen Standpunkte wäre die Geburtsſtunde einer neuen höheren, der lutheriſchen

Digitized by Google

Rechtfertigungslehre analog gebildeten Christologie, ja sie wäre im Wesentlichen auch die Versöhnung der reformirten und der lutherischen Christologie und mittelbar der beiderseitigen Abendmahlslehre gewesen. Statt dessen ward ein Compromiß gemacht, der in der Concordienformel seinen Ausdruck fand und für lange Zeit allen Fortschritt hemmte. In den großen Grundgedanken waren ja beide Seiten einig: unio personalis, communio naturarum, communicatio idiomatum, daher in der Annahme der Gegenwart des erhöhten Christus in seiner Gemeine. Aber bei Chemnitz ist zwar κτῆσις, aber retractio, völlige κένωσις, daher nicht χρῆσις der göttlichen Kraft von Seiten des Menschen, Jesu Christi; bei den Schwaben κτῆσις, aber κρύψις, daher nur freie Enthaltung von der χρῆσις. Daher die Benennung der Kenotiker und Kryptiker, deren Streit eine große Bedeutung hätte haben können, wenn er völlig zum Ziele geführt worden wäre.

Daran schließt sich nun der Streit der Gießener und Tübinger Theologen an, in welchem die Sache erst auf die Spitze getrieben ward und jene Parteinamen erst entstanden. Ein Briefwechsel zwischen Balthasar Menzer (st. 1627, Opp. Francf. 1669), zu Gießen, der sich seinen Collegen gegenüber auf die Tübinger berufen hatte, und Matthias Hafenreffer (st. 1619, Loci theol. 1611 u. o.) und Theodor Thummius (st. 1630, Majestas J. Chr. Θεανθρώπου 1621. Repetitio de maj. Chr. doctr. 1624. Tapeinosigraphia sacra 1623. De triplici Christi officio 1627) zu Tübingen gab Anlaß zu einer Controverse, in welcher trotz der abstoßenden scholastischen Form sehr wichtige Dinge verhandelt wurden. Von der Unterscheidung zwischen dem außer- und überweltlichen, rein illocalen Verhältnisse Gottes zur Welt (immensitas in se ipso, quae non debet referri ad creaturas) und zwischen seiner Gegenwärtigkeit in der Welt (adessentia, omnipraesentia operativa) aus fragen die Gießener: Ob Christus der Gottmensch im Stande der Entäußerung — seiner Menschheit nach — allen Creaturen gegenwärtig gewesen sey und das ganze Universum, selbst während seines Todes, regiert habe? Die Tübinger bejahen, die Gießener verneinen diese Frage; letztere nämlich rechnen die divina operatio mit zum Begriffe der Allgegenwart. Darnach bestimmen sie den Begriff der exinanitio, mit dem sie rechten Ernst machen als mit einer vera et realis evacuatio und exaltatio, fester als die Schwaben, welche die Erhöhung unmittelbar mit der Menschwerdung identifizirten und diese als die erectio hominis ad summam majestatem bezeichnen. So könnte gar nicht mehr von einer Erniedrigung und einer darauf folgenden Erhöhung die Rede seyn, welche doch die Schrift bezeugt. Worin besteht denn die Entäußerung? In der wirklichen, obschon partiellen Verzichtleistung auf den Gebrauch der durch die *unio personalis* der Menschheit in Christo mitgetheilten göttlichen Herrlichkeit, insbesondere der Allmacht, Allgegenwart, Allweisheit.

Wenn sich aber Christus im Stande der Erniedrigung des Gebrauchs der Allmacht und Allgegenwart für seine Menschheit entäußert hat, wie steht es dann mit der unzertrennlichen Einheit beider Naturen? mit dem Grundsatz: nec logos extra carnem, nec caro extra Logon? und wie mit der Weltherrschaft? Diese Schwierigkeit soll dadurch gelöst werden, daß dies kein Verhältniß nach Außen, in Beziehung zu den Creaturen (praesentia extima), sondern ein rein illocales innerliches (pr. intima), nur die Möglichkeit der Allgegenwart und Machtbethätigung der menschlichen Natur sey, wie Menzer es formulirt: Unio hypostatica est fundamentum unicum ac proinde primum, proximum et adaequatum communicatae Christo ut homini divinae majestatis omnipraesentiae, sicut et omniscientiae et omnipotentiae; verum usurpatio communicatae illius divinae majestatis est liberae voluntatis (Defensio p. 278). Daß die Annahme einer menschlichen Natur selbst eine Schranke nothwendig herbeiführe, ist dabei gar nicht in Betracht gezogen.

Darin traten die Tübinger entgegen, welche darin Nestorianismus und Calvinismus sehen, nach dem alten Kanon: ubi opera divelluntur et separantur, ibi et ipsam

Digitized by Google

personam dividi necesse est. Chriſtus ſey nicht bloß Deus potentialis und habe die Erlöſung nach beiden Naturen vollbracht, da ſie ſonſt ein menſchliches, kein gottmenſchliches Werk ſeyn würde. Beides, die Erniedrigung und Erhöhung, könnten gar wohl zuſammen beſtehen, nach dem altkirchlichen Axiom: Sicuti formam servi forma Dei non adimit, ita formam Dei forma servi non minuit (Tapein. p. 145 sqq. 414 sqq.). War beides zuſammen nicht möglich, ſo war es auch die Menſchwerdung, aus der dieſe wunderbaren Gegenſätze folgen, überhaupt nicht.

Die Tübinger hatten aber nicht nur Waffen zur Bekämpfung der Gegner; ſie ſtellten ihnen auch ihre eigene Chriſtologie entgegen, worin ſich die Conſequenz des lutheriſchen Prinzips auf das Kräftigſte durch alle Momente des Dogma's entwickelt zeigt. Sie zieht die letzten Reſultate daraus mit einer Schärfe und Sicherheit, welche den folgenden Dogmatikern zu kühn war. Die unio hypostatica beſteht nicht bloß darin, daß der Logos die menſchliche Natur in die Einheit ſeiner Perſon aufnimmt; er theilt ſich ihr zugleich in ſeiner Totalität mit — der lutheriſche Begriff der Perſon Chriſti. Damit iſt die reale Einheit der Naturen begründet und es folgt: nec divina natura extra carnem, nec caro extra divinam naturam. Daher reale gegenſeitige Mittheilung der Eigenſchaften, welche in der Concordienformel nicht durchgeführt worden, da nun ſtatt dreier vier Arten der communicatio idiomatum erſcheinen. Wo bleibt aber da noch eine Stelle für die Erniedrigung oder Entäußerung? Nur in Brenzens Annahme einer zeitweiligen Verhüllung ſeiner Herrlichkeit vor den Augen der Menſchen (occultatio, κρύψις). — Wie ſollten ſie aber dabei dem doketiſchen Scheine entgehen? Indem ſie eine tiefere Entäußerung in das hoheprieſterliche Amt ſetzten. Während nämlich Chriſtus als Gottmenſch in ſeinem königlichen Amte Kirche und Welt nach Außen regiert, zieht er hier den Gebrauch der göttlichen Herrlichkeit nach Innen hin für ſeine Perſon zurück, ſoweit es der Zweck der Erlöſung forderte, um Armuth, Schmerz, Leiden, Tod erfahren zu können (Thomaſius). Zur humiliatio gehört ſelbſt die Verhüllung der göttlichen Herrlichkeit, die Jeſus gleichzeitig in ſeinem königlichen Amte aktuell bethätigte in der Regierung der Welt und Kirche. Das Subjekt dieſer Erniedrigung iſt der ganze Chriſtus, tota persona secundum utramque naturam: die Selbſtbeſchränkung des Logos iſt das Maß der Beſchränkung der menſchlichen Natur. Daraus folgt, daß „ſoweit und ſofern ſich der Logos des Herrlichkeitsgebrauchs nicht entäußern kann, ſoweit und ſofern auch die aſſumirte Menſchheit es nicht kann;“ omnia opera in Christo sunt indivisa (Tapein. p. 221, 230, 249 sq. etc. Maj. p. 97). — Das Gegenbild dieſer Erniedrigung iſt die (geſchichtliche) Erhöhung, exaltatio i. e. idiomatum communicatorum plenaria absolute totalis et gloriosa usurpatio (Maj. p. 33). Darin liegt zuerſt die Zurücknahme der reflexiven Zurückziehung des Gebrauchs der göttlichen Majeſtät, deren ſich Chriſtus Behufs des hohenprieſterlichen Amts begeben hat; jetzt wendet ſie Chriſtus für ſeine Perſon zu ſeiner eigenen Verherrlichung an und legt die Knechtsgeſtalt ab; nun folgt die volle Manifeſtation des bisher verhüllten Herrlichkeitsgebrauchs im königlichen Amte. „Indem die Hülle fällt, ſtrahlt der Glanz der Sonne hell und voll hervor.“ Alle von dem Erhöhten auf die Welt ausgehenden Thätigkeiten gehören beiden Naturen an: darauf beruht die Bedeutung der Gnadenmittel. Alſo keine nuda occultatio; die Erniedrigung gibt der Menſchheit Chriſti erſt ihre irdiſch-leibliche Wirkſamkeit und geſchichtliche Beſtimmtheit. Die Erhöhung iſt geiſt-leibliche Verklärung. Daneben aber beſitzt die Menſchheit, nur verborgen, von Anfang an die volle gottmenſchliche Herrlichkeit.

Die Tübinger haben die Conſequenz des Syſtems, die Gießener das geſchichtliche Lebensbild Chriſti für ſich; aber indem jede dieſer Seiten die andere nicht zum Rechte kommen ließ, verletzten ſie beide die volle Wahrheit; die Gießener gefährden die Einheit der Perſon, die Tübinger die Realität des geſchichtlichen Lebens Chriſti, wo auch in der Allgegenwart actus und potentia nicht unterſchieden werden können. Sie können beide die richtige Löſung, welche das Weſen beider verbindet, nicht finden, weil ſie beiderſeitig an dem Grundſatze feſthalten: divina natura nequit evacuari. Es kommt

Digitized by Google

nicht ernſtlich zu einer Entäußerung, welche die ganze ungetheilte Perſon des Erlöſers nach beiden Seiten zum Subjekt haben, eine Selbſtbeſchränkung auch des Göttlichen ſeyn muß (Thomaſius). Dieſe muß ſchon in der Art der Menſchwerdung geſetzt werden. Beide ſind nahe daran, dieſen Punkt zu treffen, ſtreifen ihn vielfach, aber finden die Löſung doch nicht.

Die nicht von Hoë von Hoënegg, ſondern von H. Höpfner zu Leipzig (ſt. 1642) verfaßte Solida verboque Dei et libro concordiae congrua decisio (1624), welche auf kurfürſtlich-ſächſiſche Veranlaſſung den langen ärgerlichen Streit ſchließen ſollte, ſtellte ſich im Weſentlichen auf die Seite der Gießener (Kenotiker) und verwarf namentlich die occultatio entſchieden; nur betonte ſie das jeweilige Hervorleuchten der Herrlichkeit Chriſti während ſeiner Erniedrigung ſtärker. Aber abgemacht war damit doch ſowenig, daß die Tübinger (Kryptiker) in ihrer amica admonitio de Decisione (auch 1624) mit Grund erklären konnten, daß ſie ſich in keinem Punkte widerlegt wüßten. Aber die Ueberzeugung von dem tieferen Unterſchiede der beiden Stände, von der Realität der κένωσις, von der Nothwendigkeit erſt mit der Erhöhung die volle Herrlichkeit des Gottmenſchen eintreten zu laſſen, war doch Gemeingut geworden und dem Dogma der Weg zur weiteren Fortbildung offen gehalten. Der Gedanke einer geſchichtlichen Entfaltung lag, wie Thomaſius ſo wahr als ſcharfſichtig bemerkt, jener Zeit noch allzufern. Der Streit hörte aber auf, der Gegenſatz der Kryptiker und Kenotiker blieb ungelöst beſtehen.

Die Hauptſchriften in dieſem Streit waren: 1) Von Seiten der Tübinger Brentii de personali unione duarum naturarum in Christo. 1561. De divina Majestate domini nostri J. Chr. ad dextram Dei patris et de vera praesentia corp. et sang. ejus in coena sacra. 1562. Recognitio doctrinae de vera Majest. Chr. 1564, wo er die lutheriſche Lehre in ihrer vollen Conſequenz gegen Petrus Martyr und Bullinger vertheidigte. Brenz Teſtament, worin er ſeine Ueberzeugung nochmals ausſpricht, findet ſich in der Rettung deſſelben durch Andreä. 1574. — J. Andreae Disput. de Majestate Christi hominis und derſelben Modesta apologia, beide 1564. — Melchior Nicolai: Consideratio 1622. — Ferner: Chriſtliche und in Gottes Wort begründete Erklärung der würtembergiſchen Theologen Bekenntniß u. ſ. w. Apologie des Maulbrunſchen Protokolls 1575. Andere Schriften in M. Pfaff de Actt. et scriptis publicis eccl. Wirtemb. 1719. — 2) Von Seiten der Gießener die Schriften von Balthaſar Menzer (ſt. 1627. Opp. Francf. 1669) und Juſtus Feuerborn (ſt. 1656, beſonders Kenosigraphia Christiana 1624 et 27. Opp. 1671).

Vgl. über dieſen Streit: G. Walch, Lehrſtreitigkeiten in der lutheriſchen Kirche. Bd. 5. S. 551 ff. Schröckh, Kirchengeſch. ſeit der Ref. 4. S. 670—673. G. J. Planck, Geſch. der proteſt. Theol. von der Concordienformel u. ſ. w. Gött. 1831. S. 65—69. Beſonders aber für die erſten Verhandlungen J. A. Dorner, Geſch. der Chriſtologie. 2. A. II, 2. 1854. S. 661—705 und ſehr genau und einſichtsvoll G. Thomaſius, Chriſti Perſon und Werk. 2. Theil. Erlangen 1855. S. 308—368, 391—451 (vgl. 451—472, wo des geiſtreichen Dichters Philipp Nicolai, ſt. 1608, Grundveſte des ſtreitigen Artikels von der Gegenwart J. Chr. nach beiden Naturen im Himmel und auf Erden, 1604 erſchienen, noch betrachtet wird). L. Pelt.

Kero. Gallus, der Gründer von St. Gallen (ſ. den Art.) hatte den Mönchen ſeines Kloſters die Regel des h. Columbanus, ſeines Lehrers, aufgelegt. Etwa hundert Jahre ſpäter führte Abt Othmar (reg. von 720—790) an ihrer Statt, nach dem Wunſche Pipin's, die mildere Benediktinerregel ein, die (vgl. K. 58.) ſchon von des Schreibens und Leſens oft unkundigen Novizen erlernt werden mußte. Das Bedürfniß, die Regel zu dieſem Zwecke in der Landesſprache zu gloſſiren, trat daher, wie anderwärts, z. B. in England, auch in dem St. Galler Benediktinerkloſter ſehr früh ein. Eine durchaus unverbürgte literariſche Tradition des Kloſters, die ſich an ein verloren gegangenes Verzeichniß der Mönche zu Othmar's Zeit anſchließt, weiſt die auf uns gekommene althochdeutſche Gloſſirung der Benediktinerregel (in dem cod. S. Gall. 916) dem Mönche Kero

Digitized by Google

zu, der um's Jahr 750 oder 760 gelebt haben ſoll. Die Sage legt ihm ferner, vielleicht nur auf den Grund einer Federprobe, mit der eine unbekannte Hand am Schluſſe eines in's Althochdeutſche übertragenen Pater noster und Credo (mscr. 611, vgl. Hattemer, Denkmale des Mittelalters I. 324 und *Franckii* praef. ad Regulam Sti. Bened. in Schilter's thesaurus) die Namen »Kero, Kerolt« eingetragen hat, auch die genannten Ueberſetzungen bei (wie Goldaſt thut) und bezeichnet ihn, ebenſo unverbürgt (W. Wackernagel's Geſch. der deutſchen Literat. 1, 36.), als Verfaſſer des Wörterbuchs (bei Hattemer l. c. p. 131—218 abgedruckt), das unter dem Namen Glossarium Keronis geht. Außerdem ſoll von ihm herrühren: Keronis hymnus „*aeterne rerum conditor*," wie die Ueberſchrift in einem nicht mehr vorhandenen St. Galler Manuſcript des 8. Jahrh. lautet, „quem tempore hiemali ad laudes canimus *barbarice* redditus." Dieſe Angabe bezieht ſich offenbar auf K. 9. der Benediktinerregel, in welchem nach uraltem Brauche für die Nocturn (die laudes) die Abſingung des 94. Pſalmes angeordnet wird, worauf der hymnus ambrosianus folgen ſolle. Die Ausleger geben l. c. zwar keinen beſtimmten Hymnus des Ambroſius an; es möchte indeſſen kaum einem Zweifel unterliegen, daß das oben angeführte Ambrosianum gemeint iſt. Verbinden wir hiemit die weitere Notiz (Hattemer S. 18), daß von Kero auch „varii hymni ecclesiastici de tempore" überſetzt worden ſeyen, mit dem, was Grimm (hymn. vett. XXVI. interpr. theotisca p. 9) über die Sprache der aus dem Anfang des 9. Jahrh. herrührenden gloſſirten Hymnen (unter denen der obige S. 68 ff. abgedruckt iſt) ermittelt hat, daß ſie nämlich dem Dialekte Kero's, alſo dem alemaniſchen, am nächſten kommen: ſo möchte die Vermuthung geſtattet ſeyn, daß wir in dieſen Hymnen eine von Kero abgeleitete, werthvolle, wenn auch nicht von groben Verſtößen freie Arbeit beſitzen.

Die lateiniſche von einer andern als des Gloſſators Hand gefertigte Handſchrift der Benediktinerregel iſt voller Fehler und zeichnet ſich vor andern Handſchriften dieſer Regel außer durch einen nicht gloſſirten, dem Prolog vorangeſchickten Katalog chriſtlich-mönchiſcher Tugenden, auch durch eine willkürliche Verſetzung einzelner Abtheilungen des Prologs und durch den Einſchub von acht oder neun barbariſchen Hexametern aus: „qui leni iugo Christi colla submittere cupis," u. ſ. f. mit dem Schluſſe: „una tamen merces utroque manet in aeternum. Amen."

Die Gloſſirung ſelbſt iſt nicht gleichmäßig durchgeführt; viele Kapitel ſind ſehr ſchwach, andere, wie K. 50. 51. 52. 68—73., gar nicht, zwei (K. 53 und 67) nur zum Theil gloſſirt. Für das Verſtändniß mancher altdeutſchen theologiſchen und kirchlichen Ausdrücke ſind dieſe Gloſſen von hohem Werth; einzelne lateiniſche Wörter, z. B. antiphona, bibliotheca, hymnus, letania, portarius, responsoria bleiben unüberſetzt. Auszeichnung verdienen folgende Wörter: *regula*, rehttunga p. 111 (bei Hattemer l. c.) *officium*, ambahti p. 103. *obedientia*, horsamii p. 38. 45. 47. *disciplina*, ekii p. 114. 119, egii 37, *sacerdos*, ewart p. 117, *reverentia sacerdotii*, erwirdii des ewarttvames p. 115, *abbas*, abba p. 81, gen. abbates p. 81, *decanus*, zehaningari p. 117, 123, *clericus*, chlirich p. 115, *monachus*, munich p. 34, *coenobitarum*, samanungono p. 34 (mißverſtanden); *anachoritarum*, einchoranero p. 34, *heremitarum*, waldlihhero p. 34, *tonsura*, scurt p. 35, *sarabaitarum*, lihhisaro p. 34 (d. i. hypocritarum), *gyrovagum*, suihharo p. 35 (d. i. deceptorum), *discipulus*, disco p. 47, *propheta*, wizzago p. 48 oder forasako 32, *magister*, meistar p, 41, *ecclesia Romana*, samnunga rumiskin p. 63. *oratorium*, chiricha p. 62, 87, *tabernaculum* hûs oder selida p. 82, *vestiarium*, wathûs p. 107, *reliquiae*, wihida p. 10, *altaris vasa*, altarres faz p. 80, *in palla* (altaris) in lachane p. 113, *chorus*, cart p. 94, *psalmodia*, salmsang p. 60, *psalmi*, salmon p. 59, *cantor*, sangari p. 59. *lectio*, lecza p. 60, *analogium*, lecture p. 59, *codex*, puach p. 59. *sancta scriptura*, uuihio kescrift p. 51, *inspirationis*, anaplasannes p. 71, *dominus*, truhtin; *dominum*, truhtinan p. 32, *praedicatio*, digii p. 53, *testamentum* euua p. 37, tam *veteris testamenti*, *quam novi*, so der altun euua, sosama der niuun p. 59, 60. *confiteri*, gehan p. 44, 51, *confessio*, pigiht p. 44, *meditari* aut *legere*, lirnen, lesan p. 101,

Digitized by Google

oratio, kipet p. 44, *emendatio*, puazza p. 40, *emendare*, puazzan p. 95, *compunctio*, stuncnissi p. 102, *conversio*, kihuuoruannissi p. 118, *poenitentia*, hriwa p. 33, *ad pacem*, *ad communionem*, ze fridiu, ze kemeinsamii p. 118, *benedictio*, wihii p. 119, *festivitas*, tuld, p. 84, *solemnis*, tultlich p. 112, *synaxis*, curs p. 67 *feria*, tag p. 67, *matutina*, morkanlob p. 63, *vespertina*, abantlob p. 63, *nocturnis horis*, nahtlihhem citi p. 92, *sanctum pascha*, wihun ostrun p. 102, 91, 65, *pentecoste*, fimfchusti p. 91, *excommunicare*, armeinsamon p. 96, *gratia*, anst p. 33, 47, *salus*, heilii p. 40, *pietas*, gnada p. 32 oder erhaftii p. 38, *virtus*, chraft p. 102, *meritum*, arnunga p. 117 oder keuuarahti p. 38, *fides*, kilauba p. 32, *amor*, *caritas*, minna p. 38, 46, 84, 116, *spes*, wan p. 43, 53, *kiri eleison*, truhtin kinade uns p. 60, *amen*, sosi p. 61. Gänzlich verfehlt ist die Ueberſetzung von *missa*, santa p. 66, 87; ſonſt ahd. missa.

Der correkteſte Abdruck der gloſſirten Benediktinerregel findet ſich in den bereits genannten Denkmalen des Mittelalters von Hattemer, Bd. I. Bouterwek.

Kerzen und Lichter bei dem Gottesdienſte. Das Vorbild des ſiebenarmigen Leuchters im iſraelitiſchen Tempel und die ſinnbildliche Bedeutung des Lichtes in der ganzen heil. Schrift, da Chriſtus ſelbſt ſich das Licht der Welt nennt und ſeinen Jüngern gebietet, daß ſie ihre Lichter brennen und leuchten laſſen ſollen, brachte den Gebrauch der Lichter in der chriſtlichen Kirche auf. In den erſten drei Jahrhunderten kommen keine ſicheren Spuren davon vor, und Lactantius, div. inst. VI. 2., verſpottet noch deßhalb die Heiden. Im 4. Jahrh. macht es Athanaſius den Arianern zum Vorwurf, daß ſie die von Chriſten in der Kirche geopferten Kerzen zu den Götzen getragen hätten. Hieronymus ſagt (ad Ripar. ep.) „in allen Kirchen des Abendlandes werden bei Vorleſung des Evangeliums, ſelbſt bei'm Sonnenſcheine Kerzen angezündet, nicht, als wollte man eine Finſterniß aufhellen, ſondern um ein Zeichen der Freude zu geben“ ebenſo adv. Vigil. c. 7. Zur Zeit des Chryſoſtomus wurden bereits die Kerzen vornehmlich zur Beleuchtung des Altars angewandt, während man Lampen lieber in Kapellen und vor Heiligenbildern brauchte. Sie wurden aus Wachs bereitet; Talg- oder andere Kerzen dürfen nicht an ihre Stelle treten und auch die neuern Stearinlichter dürfen nach einer Entſcheidung der Congregatio rituum in den katholiſchen Kirchen nicht gebraucht werden. Das wohlriechende Wachs als Erzeugniß der Biene, die nach Vollendung ihres Werkes ſterben muß, hat eine myſtiſche Bedeutung; als Auszug der beſten Säfte der Pflanzen hat es ſeinen natürlichen Werth vor andern Brennſtoffen und nur das Werthvollſte taugt zum Opfer. Beſondere Altardiener (Ceroferarii) trugen die Kerzen und ſetzten ſie auf einem eigenen Tiſche neben dem Altare nieder (canthara cerostata). Die Leuchter, auf denen die Kerzen ſtanden, hießen Cereofala. Auch vor den Reliquien pflegten ſolche Wachskerzen aufgeſtellt zu werden, ſowie vor den Bildern der Heiligen. Bei der Meſſe ſollen wenigſtens zwei Kerzen auf dem Altare brennen, dieſe Vorſchrift entſtand aus dem Gebrauch der Privatmeſſe. Wann das Altarſakrament ausgeſetzt iſt, ſollen ſechs (in armen Kirchen wenigſtens vier) brennen. Je nach der heiligen kirchlichen Zeit oder Handlung, bei der es angewendet wird, hat das Kerzenlicht verſchiedene Bedeutung. Die Taufkerze ſoll auf den Glanz der guten Werke hindeuten, welche das Thor zum himmliſchen Hochzeitſaale öffnen. Die Brautkerze ſoll die Reinheit und Lauterkeit des Herzens anzeigen. Die Grabkerze ſoll das ewige Himmelslicht bezeichnen, deſſen die Seligen ſich erfreuen, und auf welches die Sterblichen hoffen. Die althergekommliche Oſterkerze erinnert an das aus dem Grabe erſtandene Licht der Welt, das die Nacht des Todes vertreibt. Die brennende Kirchenkerze überhaupt ruft dem Chriſten zu Matth. 5, 14. 16. Bei der Kerzenweihe am Lichtmeßtage wird gebetet: „Herr Jeſus Chriſt, Sohn des lebendigen Gottes, Du wahres Licht, das jeden Menſchen erleuchtet, der in dieſe Welt kommt, wir bitten Dich, Du wolleſt dieſe Kerzen ſegnen und uns die Gnade geben, daß, wo ſie angezündet werden, unſre Herzen von dem unſichtbaren Feuer und der Klarheit des h. Geiſtes erleuchtet, von aller Blindheit der Sünde und des Laſters befreit und nach zurückgelegten dunkeln und gefahrvollen irdiſchen Pfaden

Digitized by Google

zum ewigen Lichte zugelassen werden!" Eine eigene Kerzenweihe findet auch am Tage des h. Blasius statt (s. d. Art. Blasius) und am Charsamstage wird die Osterkerze geweiht.

Die reformirte Kirche hat den katholischen Gebrauch der Kerzen stracks zurückgewiesen. So brennen sie auch nicht auf den Altären der lutherischen Kirchen, welche reformirten Cultus haben (Württemberg). Der eigentlich lutherische Ritus hat die Altarkerzen — als Erinnerung an die Zeit des Abendmahls und überhaupt als evangelisches Sinnbild — beibehalten. Sehr häufig ist der Gebrauch der Wachslichter in der russisch-griechischen Kirche, wo die niedere Volksklasse bei'm Eintritt in eine Kirche zu dem daneben sitzenden Verkäufer kleiner Wachskerzen eilt, und das gekaufte Licht angezündet vor ein Heiligenbild oder auf einen großen Leuchter stellt, oder auch durch einen Andern es in der Ferne thun läßt. Das hierbei gelöste Geld ist zur Unterhaltung der Kirchen bestimmt. Auch Diebe vergessen nicht leicht, vor ihrer That einem Heiligen eine Kerze zu opfern. S. Alt, christl. Cultus 1851, S. 95. Vergl. auch den Art. in Aschbach's Kirchenlexikon. H. Merz.

Kesler, Andreas, wurde zu Koburg am 17. Juli 1595 geboren, sein Vater, der ebenfalls Andreas hieß, war Schneider. Seit 1609 besuchte er das Gymnasium seiner Vaterstadt, studirte hierauf drei Jahre in Jena, wo damals Reudenius, Grawerus, Joh. Major, Joh. Gerhard und Joh. Himmelius Professoren der Theologie waren. Im 24. Jahre seines Alters, 1619, wurde Kesler Magister. Von Jena ging er nach Wittenberg und wurde hier Adjunct der philosophischen Fakultät, 1623 wurde er als Professor der Logik nach Koburg berufen, 1625 wurde er Pastor und Superintendent zu Eisfeld. Auf eigene Kosten erwarb er 1627 die theologische Doctorwürde zu Jena. Im Jahre 1633 ward er Superintendent und Director des Gymnasiums zu Schweinfurt, aber schon 1635 ward er als Generalsuperintendent nach Koburg zurückgerufen. Er zeichnete sich durch große Beredtsamkeit und Gelehrsamkeit aus, so daß auch von fernen Gegenden sein Rath gesucht ward; mit Eifer wirkte er den Lastern seiner Zeit entgegen, der damalige traurige Zustand Deutschlands ging ihm sehr zu Herzen, dem damals überall herrschenden Eigennutz suchte er durch sein eigenes Leben ein Beispiel der Uneigennützigkeit gegenüberzustellen. Verheirathet war er zweimal, nämlich mit Hedwig Catharina Stumpf und Catharina Lucretia Waltz, hatte aber von beiden Frauen keine Kinder. Als er 1642 von der Deutschland bedrohenden Gefahr gepredigt hatte, schloß er mit den Worten: „O Gott, hilf mir und allen frommen Christen zuvor hinaus, und bete, was beten kann", da wurde er, als er von der Kanzel ging, von einem Schlagfluß befallen. Er wurde zwar nach einem halben Jahre so weit wieder hergestellt, daß er auch wieder predigen konnte, seine Gesundheit kehrte aber nie völlig wieder, er erlag endlich einem neuen Anfall am 15. Mai 1643. Die von ihm hinterlassenen Schriften bestehen theils aus Predigten, theils sind es polemische Werke gegen die römisch-katholische Kirche, theils Erbauungsschriften. Auch hat er auf den Namen Katharina das Lied verfaßt: „Keinen hat Gott verlassen" ꝛc. Ein Verzeichniß seiner Schriften, 32 an der Zahl, findet sich in Joh. Heinr. Hagelhans Leichenrede; s. *Henning Witte*, Memoriae Theologorum Decas 5. p. 557 sqq. Francf. 1674. Klose.

Keßler (*Chesselius, Ahenarius*), Johann Jakob, stammte aus einer ansehnlichen St. Galler Familie und wurde 1502 zu St. Gallen geboren. Nachdem er sich in der dortigen Klosterschule vorbereitet, kam er nach Basel, wo er Theologie studirte. Durch den Ruf Luthers angezogen, wanderte er zu Anfang des Jahres 1522 nach Wittenberg; ihm ward die unverhoffte Freude, mit einem Freunde und Begleiter dem von der Wartburg kommenden Luther in Jena zu begegnen, den übrigens die beiden Schweizer Jünglinge, durch seine Verkleidung getäuscht, für den Hutten hielten. Diese ergötzliche Scene ist von Keßler selbst in seiner Chronik und von Andern nach derselben erzählt und auch in neuerer Zeit wieder aufgefrischt worden*). In Wittenberg war er ein fleißiger Zu-

*) Vgl. Füßli, Schweizermuseum 1784. Helvetischer Almanach 1808. Bernet, a. a. O.

Digitized by Google

hörer Luther's, Melanchthon's, Bugenhagen's, Karlstadt's u. s. w. Auch genoß er die Freundschaft des berühmten Juristen Hieronymus Schurpff. Nachdem er im Spätherbst 1523 wieder in seine Vaterstadt zurückgekehrt war, erlaubte ihm seine in Wittenberg gewonnene Ueberzeugung nicht mehr, sich die Priesterweihe ertheilen zu lassen. Lieber wollte er als ehrlicher Handwerker sein Brod verdienen, als wider sein Gewissen handeln. Er ging bei einem Sattler in die Lehre und kaufte, nachdem er Meister geworden, die Werkstätte seines Lehrherrn. Seine Mitbürger, die nach der Wahrheit des Evangeliums begierig waren, ersuchten ihn aber, er möge ihnen, da er doch in Wittenberg studirt habe, einiges aus dem Schatze seiner Erkenntniß mittheilen und ihnen die h. Schrift erklären. Keßler zeigte sich dazu bereit und eröffnete seine Sonntags-Vorlesungen mit dem Dreikönigstage 1524 erst in einem Bürgershause, verlegte sie aber wegen der wachsenden Menge der Theilnehmenden auf eine Zunftstube, was der Sache bald einen öffentlichen Karakter gab. Die in Baden (Mitte Augusts) versammelte Tagsatzung hatte bereits von diesen Vorlesungen Kunde und glaubte sich bei der St. Galler Obrigkeit darüber beschweren zu sollen, daß „man ungeweihte Leute und Buben predigen lasse"*). Keßler ließ sich gutwillig bereden, diese Vorlesungen einzustellen und zog sich wieder in seine Werkstätte zurück; allein bald wurde er auf's Neue aus seiner Verborgenheit hervorgezogen. Seine Wirksamkeit erhielt nun schon einen mehr officiellen Karakter, als er in Gemeinschaft mit Wolfgang Schorant (Ulimann) und dem Schulmeister Dominik Zili vom 2. Febr. 1525 an Bibellectionen in der Pfarrkirche St. Lorenz hielt, aus der sich später die sogenannte »Frühpredigt« entwickelte. Bald darauf trat Schorant zur Wiedertäufersekte über, welche überhaupt in das St. Gallische Reformationswerk viele Trübung brachte und mit der auch Keßler und der höher stehende mit Keßler befreundete Vadian (s. d. Art.) gewaltig zu kämpfen hatten. Eine Zeitlang (1535) versah Keßler den Dienst eines evangelischen Predigers zu St. Margarethen im Rheinthal, wurde dann »Schulmeister« in seiner Vaterstadt (1537), bis er endlich den 6. Sept. 1542 zum ordentlichen Prediger an der St. Lorenzkirche erwählt ward. In den folgenden Jahren ward er Aktuar der St. Gallischen Synode, Mitglied des Schulrathes und zuletzt (1571) Dekan (Antistes) über die gesammte Stadt- und einen Theil der Land-Geistlichkeit St. Gallens, nachdem er schon 1560 vom Predigen war dispensirt worden. Er starb den 15. März 1574 in seinem 72. Altersjahre. Von seinen schriftstellerischen Arbeiten ist das wichtigste seine St. Gallische Reformationschronik, die er unter dem Namen Sabbatha (Feierstunden) verfaßte und die durch Abschriften vervielfältigt worden ist**). Schon als Handwerker hatte er sie in seinen Mußestunden auszuarbeiten begonnen; daher der Name. Eine Biographie seines vor ihm verstorbenen Freundes Vadian befindet sich handschriftlich auf der Bürgerbibliothek in St. Gallen. Vgl. J. J. Bernet, Joh. Keßler, genannt Ahenarius, Bürger und Reformator zu St. Gallen. St. Gallen 1826.

Hagenbach.

Kettenbach, Heinrich von, ein wirksamer Volksschriftsteller der Reformationszeit, dessen Leben aber fast unbekannt ist: ein sprechendes Zeichen der an Geistern und an Thatsachen überreichen Zeit, in der auch bedeutende Kräfte spurlos kommen und spurlos wieder gehen durften. Kettenbach stammte wahrscheinlich aus einem adeligen Geschlechte Frankens, trat in den Franziskanerorden, stand vielleicht in Heilbronn im Orden, da er in Heilbronn und Umgegend (Löwenstein) wohl bekannt ist, und kam in reiferem Man-

---

S. 27 ff. Hanhart, Erzählungen aus der Schweizergeschichte. Basel 1829. Bd. 3. S. 300. Marheinecke, Reformationsgesch. u. meine Vorlesungen über Wesen und Geschichte der Ref. 2 Aufl. S. 300.

*) Uebrigens wurden die Herren der Tagsatzung durch den Namen Keßler zu der Annahme verleitet, als sey der St. Gallische Lector ein herumziehender Kesselflicker, „der sich im Land hin und hero mit Schüsslen, Pfannen und Kesse bützen ernähre."

**) Vgl. Haller, Bibliothek der Schweizergeschichte III. Nr. 137.

Digitized by Google

nesalter (Joh. Eberlin nennt ihn den Vater Kettenbach) Ausgang 1521 nach Ulm, wo zu Ende Juni's der Franziskanerprediger Joh. Eberlin von Günzburg durch seine Ordensobern des Evangeliums wegen vertrieben worden war. Aber auch Kettenbach, der ihn ersetzen sollte, vertrat, nicht ohne Zustimmung im Orden selbst zu finden, von Anfang an den neuen Glauben, mit viel Rücksichtslosigkeit seit dem März 1521, wo er die Fastenzeit mit einer nachher wenigstens viermal gedruckten Predigt von Fasten und Feiern eröffnete. Er bewies hier den Widerspruch des gezwungenen Fastens mit der h. Schrift, mit den Concilien, mit dem geistlichen Recht und mit dem Naturgesetz, und fast noch schlagender durch Enthüllungen aus dem Leben die innere Unwahrheit dieses Fastenzwangs, dessen sich die Priester und Mönche bei guten Fischen, Küchlein und feinen Weinen, bei einer Küche, wie sie andre Leute das ganze Jahr nicht haben, vortrefflich zu entschlagen wissen, und den sie auch freundlich überall erleichtern, wo man ihnen nur Geld und Gaben bietet. Er schloß seine Predigt: wer da fastet lauter um Gottes willen, zu dämmen sein Fleisch, doch mit Bescheidenheit, der thut recht und evangelisch; wer nicht fastet, ist nicht gezwungen von Christo, und thut auch daran keine Sünd; evangelische Freiheit soll man handhaben als wol als evangelische Gebot, so ehret man Christum; der verleih uns seine Gnad' und heil. Geist, daß die Wahrheit des Evangelii wieder auferstehe, wann sie lang begraben ist gewest und die Papisten haben des Grabes gehütet; aber sie wird durch göttliche Kraft selbst auferstehen. Diese Predigt war der Anfang eines bedeutenden Kanzelstreites; dem neuernden Franziskaner widersetzte sich besonders der junge Lesemeister des rivalisirenden und lutherfeindlichen Dominikanerklosters, Peter Nestler, und schon am 21. März mußte der Rath die einzelnen Stadtgeistlichen erinnern, über die h. Zeit statt des Streitens die heil. Schrift zu predigen. Im Verlauf des Streits, der alle controversen Lehren durchlief, suchte sich der Dominikaner durch die Behauptung zu retten, Pabst und Prälaten dürfen das Evangelium verändern. Dies gab Kettenbach Veranlassung zu der Ende Juni's um Peter und Paul gehaltenen und wiederholt gedruckten Predigt wider des Pabsts Kuchenprediger zu Ulm, die dann gepredigt und gelogen haben, der Pabst und Prälaten mögen das Evangelium verwandeln oder verändern. Hier wird die Prinzipfrage behandelt; es war nicht schwer zu beweisen, daß Christus seine Kirche an sein Wort gebunden, und daß die kleinste Konzession an die Päbste den christlichen Glauben unstetiger machen müßte, als Zunftgesetze und selbst Spielgesetze. Die Eingebung der Päbste gilt ihm als Zwiegespräch mit dem Satan, die Infallibilität des Pabstes will er auf den Zug zur St. Peterskirche beschränken, wo 7—8 Leute ihn tragen, daß er nicht fehlen kann; das Wort: wo Zwei oder Drei versammelt sind in meinem Namen, findet er nur bei'm Zusammenseyn Luther's, Melanchthon's, Karlstadt's erfüllt. Luthern vergleicht er mit Athanasius, der auch in Bann und Acht seyn mußte, zuletzt aber triumphirte; Gott wird noch Gewalt thun mit seinem Arm, ob er wohl zuvor auch Märtyrerblut fordert zur Besprengung des vermaledeiten Erdreichs, da wird er Kaiser, König, Pabst, Prälaten zu Boden schlagen. Diesem schon gesteigerten Angriff, von dem den Gegnern nach seinem eigenen Wort Maul und Nase hätte mögen bluten, folgte eine dritte Predigt: von der christlichen Kirche, welches doch sey die heil. christliche Kirche, davon unser Glaube sagt. Sie war gehalten aus Anlaß der ewigen Mahnungen seiner Gegner an das Volk, man solle doch bei der christlichen Kirche bleiben. Dieser viermal im Druck erschienene und sogar in's Niederdeutsche übersetzte Sermon hatte das Verdienst einer genaueren Untersuchung des Begriffs der Kirche, er durchbrach das Centrum der kirchlichen Lehre und überbot in der Auflehnung gegen alle herrschenden Autoritäten alles Vorige. Kettenbach zählt vier verschiedene Bedeutungen des Wortes Kirche auf und erklärt sich für die schon ältere und in der Reformationszeit neuaufgebrachte Definition: Kirche ist Gemeinschaft der Auserwählten, die nach mystischer in der Reformation gleichfalls erneuerter Anschauungsweise in vollkommenem Gemeinbesitz aller Verdienste und Güter, Freuden und Leiden untereinander stehen. Der Felsgrund dieser Kirche ist Christus, nicht St. Peter, nicht der Pabst. St. Peter und

Digitized by Google

dem Pabſt iſt die Hölle oft obgelegen; mit ihm wäre die Kirche längſt bis in die Hölle hinabgefallen; wie mancher Pabſt, der mehr denn ein ketzeriſcher Bub oder ein Tyrann geweſen, wäre nicht gut dazu, daß man einen Gänsſtall oder ein Diebhaus auf ihn baute! Der heil. Vater iſt ein heilloſer Vater, ſeine Kirche eine Synagoge Satanä, eine teufliſche endchriſtiſche Kirche, ein ganz ähnlicher Betrug im Abendland, wie der Muhamedanismus im Morgenland, zur Strafe für die Undankbarkeit der Chriſten, von denen nur wenige Einfältige außerhalb der Kirche der Wahrheit ſich freuen durften. Alſo Päbſte mit und ohne Concil ſind weder Fundament der Kirche, noch machen ſie allein die Kirche aus (wie brauchte man ſonſt an die Kirche zu glauben, da man ſie einherreiten ſieht, und wie könnte ſonſt außer ihnen einer ſelig werden?), noch iſt man auch nur ſchuldig zu glauben, daß ſie zu dieſer Kirche gehören, worüber ihre Werke Zeugniß geben müſſen. Wie viel iſt ſeither auf dieſe h. Kirche gelogen worden? Immer hat es geheißen: die h. Kirche hat das gethan, hat das geboten. Aber Daniel hat die Buben in ihren Lügen begriffen. Ich darf den Daniel nicht anders nennen; er hat ſeinen Namen. Chriſtus ſprach von Johanne, er wäre Elias; alſo möcht' einer jetzund heißen Martinus und wäre doch im Geiſt Elias oder in Weisheit und Urtheil Daniel. Leidenſchaftlich ruft Kettenbach die Herrn und Fürſten an: O daß Jemand dies Wort zu Herzen faßte aus den Edeln, Herren und Fürſten, ſo würden die ſchlechten Laien hienach folgen: Pfaffen und Mönche werden die Kirche nicht reformiren, ſondern deſtruiren! Aber er klagt ſie auch an, daß ſie ſich ſo gröblich von dem weibiſchen unnützen Pfaffenvolk betrügen laſſen, daß ſie Knechte bleiben wollen der rothen babyloniſchen Hure, um die ſie buhlen; ja ſeine ganze Zeit klagt er an: Alles wolle eben bleiben im babyloniſchen Gefängniß, auch wenn ein Cyrus Freiheit bringe, wie die Leute mit fallendem Siechtag, die über ihre Helfer zürnen.

Trotz Worms durfte Kettenbach bis zu Ende des Jahrs wirken. Er war Volksliebling durch dieſe Kraftſprache, der eine edle und nationale Begeiſterung zu Grund lag, und deren Leidenſchaftlichkeit kühn und ritterlich erſcheinen mußte in gefährlicher Zeit und wie ein gerechter Rückſchlag gegen die Unterdrückung der Sache Luthers. Populär war ohnehin die allſeitige Entlarvung des bisherigen Betrugs, beſonders wenn, wie hier, die Korruption der geiſtlichen Kreiſe dem Gelächter und dem Zorne preisgegeben wurde, und die Eröffnung ſo mancher äußern Gewinnſte an Freiheit, Geld und Gut, den der große Umſturz bringen ſollte; und ſchwer wäre zu läugnen, daß Kettenbach weit mehr dieſe populäre Locktöne erklingen ließ, als daß er evangeliſche Geſinnung in den Herzen pflanzte, oder doch, wenn das Aeußere je ſo wichtig war, ähnlich Johann Eberlin, neben dem Zerſtören auch über das Aufbauen ernſtlich ſich beſann. Auch der Ausdruck Kettenbachs, ſchwungvoll und oft geiſtreich, mit und ohne Mönchswitz, reich in Reminiſcenzen aus alter und neuer Literatur und noch mehr in geſchichtlichen Parallelen, machten ihn dem Gebildeten wie dem Volke anziehend. Die letzte Spur ſeiner Wirkſamkeit in Ulm iſt vom November; er predigte am Advent von den beſchwerten Gewiſſen. Kurz darauf entfloh er, nicht vom Rath bedroht, der ihn nur wie ſeinen Gegner wiederholt zur Friedlichkeit mahnte, nicht von ſeinen Obern verfolgt, ſondern in der Befürchtung eines Mordangriffs ſeiner Todfeinde, wohl beſonders der Dominikaner, deren Sprecher er vergeblich zu einer Diſputation aufgefordert. In der Eile verzichtete er auf ein Abſchiedswort, das in 43 Bannflüchen gegen ſeine Feinde beſtehen ſollte. Den ſchlimmen Eindruck ſeiner Flucht ſuchte er 1523 durch die von einem Ulmer Studenten beſorgte Herausgabe ſeines Abſchieds „Sermon Bruder H. v. Kettenbach zu der löblichen Stadt Ulm zu einem Valete“ zu beſeitigen, auch vertröſtete er die Ulmer, deren Mattwerden er rügte, mit ſeiner Wiederkunft; „ich bin noch nicht todt, ich mag wohl noch einmal kommen.“ Noch eine zweite Schrift des J. 1523 bezog ſich auf Ulmer Verhältniſſe: Geſpräch mit einem frommen Altmütterlin von Ulm von etlichen Zweifeln und Anfechtungen des Altmütterlins. Ungeduldig hofft er in beiden Schriften von Ulm nur wenig; er waſcht bei dem Abfall und bei der Lauheit des Volkes ſeine Hände in Unſchuld.

Digitized by Google

Kettenbach entſchlug ſich ſeit ſeiner Flucht des Kloſtergewands; gleich ſein Abſchiedsſermon redet offen gegen alle Kloſterleute. Er zog durch die großen Reichsſtädte Süddeutſchlands, die er genauer kennt, dem Aſylland Sachſen zu; ſeine letzten Schriften ſind meiſt in Wittenberg gedruckt, und er iſt mit Luther, dem ſanften, holdſeligen, unverbitterten Mann, perſönlich bekannt. Nur lernte er nicht ſo leicht, wie ſein Vorgänger Eberlin, in Wittenberg einen ſanfteren Geiſt, vielmehr machte er es zu ſeiner ernſtlichen Tendenz, indem er hinfort mehr als zuvor ganz Deutſchland angehörte, Adel und Städte zur gewaltſamen Erhebung für den Sickingen'ſchen Freiheitskampf, wie er ihn auffaßte, für die Emancipation Deutſchlands von Rom zu begeiſtern. In dieſem Sinn ſchrieb er nach einander zu Anfang des J. 1523 die noch jetzt in 8 Ausgaben vorhandene Vergleichung des allerheiligſten Herrn und Vaters Pabſt gegen den ſeltſamen und fremden Gaſt in der Chriſtenheit, genannt Jeſus, der in kurzer Zeit wiederum in Deutſchland iſt kommen und jetzund wieder will in Egyptenland als ein Verachteter bei uns (Motto: domine, quo vadis? Romam, iterum crucifigi); dann die Practica, practicirt aus der heil. Bibel auf viel zukünftige Jahre. Dies ſind Schriften durchaus revolutionärer Tendenz. Die Vergleichung des Pabſts und Chriſti war damals beliebter Modeartikel; für das Volk war ſie vortrefflich durch ihre ſcharfen und witzigen Gegenſätze. Er wollte dadurch den Nachweis geben, daß das antichriſtiſche Pabſtthum, das insbeſondere Macht und Kraft der Kaiſer, der Fürſten und Edeln aufgezehrt, das den deutſchen Adler aus ſeinem Neſt, dem Welſchland vertrieben hat, untergehen muß: der Pabſt mit den Seinen ſoll wieder beten, Fürſten und Adel ſollen Land und Leute regieren. Der Schluß iſt eine Klagrede an den deutſchen Adel, den er vorzugsweiſe an Ehre und Vortheil zu faſſen ſucht. Siehe an, fromme Ritterſchaft deutſchen Reichs, heißt es da u. A., wie die welſchen Pfaffen ſo lang euch, euren Kaiſer, eure Fürſten geäffet und benarret haben, wie ihr zu Knechten den ſodomitiſchen Buben ſeyd worden, und verarmt an Gütern zu Aebten und Mönchen „gnädiger Herr“ ſagen müſſet. O chriſtlicher Adel! ihr waget Leib und Leben um einer kleinen Sache willen, warum ſetzet ihr euch nicht mit Gewalt wider die großen Diebe und Räuber, die Papiſten? Thut eure Augen auf, ihr werdet ſonſt bald Eigenleute der Pfaffen werden, heißet ſie euch geben Zoll, Steuer, Wachgeld, Umgeld, wie andre Leute. O Gott hilf, warum ſeyd ihr ſo verzagt worden und thut nichts dazu? O mein Herz, was leideſt du Pein und hilft doch nichts! O Gott, wie iſt dein Zorn ſo groß über uns! O chriſtlicher Adel, ſtark und kühn, beherzt, aufrecht vor allen andern Ländern, laß dir dieſe meine Klage zu Herzen gehen, es will ſonſt Niemand zu der Sache thun. Aber o leider! ihr fürchtet auch zeitlichen Schaden, ihr ſehet, daß der große Haufe wider Luther iſt. Biſchöfe und Prälaten ſind bei ihrem Eid ſchuldig, wider die Wahrheit zu thun. Die Städte fürchten den Kaiſer Neronem, die Fürſten haben und wünſchen für Kinder und Brüder geiſtliche Lehen und hilft zuletzt Pilatus dem Kaiphas wider Chriſtum und ſchreit die Gemeinde auch zuletzt um Barrabas! Nur äußere Unterdrückung hinderte die gleich ſtarke Verbreitung der zweiten Schrift, die doch auch in drei verſchiedenen Ausgaben exiſtirt. Sogar in evangeliſchen Reichsſtädten, wie Nürnberg, war ſie verboten. Sie war der letzte heftige Verzweiflungsruf Kettenbachs in's Reich hinein für Sickingen. Sie ſollte auf Grund geſchichtlicher Beobachtungen „eine „Pronoſtikation“ für die künftigen Leiden Deutſchlands ſeyn, die es ſich an Luther verdient habe. Hör' zu, du armes Reich der Römer, ſagt er hier, und aller Welt Knecht und Spott, deine Weiſen haben gegeben einen närriſchen Rath zu Worms auf dem Reichstag vor dem armen Kind Karolo, genannt römiſcher Kaiſer (er iſt Kaiſer, aber ſeine Schultheißen regieren). Da euch ward vorgehalten die Sache Martini Luthers, des chriſtlichen Doctors, welche belangt nicht allein des thörichten, närriſchen, knechtlichen deutſchen Landes Ehr und Güter, ſondern aller Chriſten auf Erden Seligkeit, da habt ihr Stimm gegeben in ſolcher Sach: man ſollt' nichts handeln wider den Pabſt und wider den röm. Kaiſer (d. h. ſeine Schultheißen), und alſo verwilligt mit Worten oder Schweigen, daß Luther's Bücher zuerſt verboten, dann verbrannt worden. Und das war die

Digitized by Google

größte Sache zu Worms verhandelt, in soviel Zeit, mit soviel Unkosten, so doch ein Kind von drei Jahren hätte mögen solches verrichten. Weh euch, weh euch, weh euch! von Aufgang der Sonn und vom Niedergang! Ihr Weisen habt einen närrischen Rath gegeben. Ihr Herren, ihr Reichsstände hättet bei Luthers ehrbarlichem Erbieten, sich weisen zu lassen mit Schrift, von Kaiser, Fürsten, Bischöfen begehren sollen, daß nach der Schrift Gottes, der über Pabst und Kaiser steht, gerichtet würde; also, o armes Reich, solltest du gestimmt haben, aber ihr hattet Brei im Maul, konntet nicht reden. Hör auf, du deutscher Narr, der du aus Feigheit und Illusionen Narr bleiben willst, nachdem deine Narrheit und des Antichristen Falschheit klar an den Tag gekommen, lässest dich drücken, narren, blenden, schänden, umführen, wie die Hurenwirthe und Stallbuben des Pabstes wollen, dein knechtlich Reich wird von dir genommen werden und gegeben einem andern Volk, bis die römische Hure ihm auch den Seckel ausgeleert. Warnung genug hat Deutschland an den Hussitenkriegen, an denen Deutschland zu Schaden und Schanden gekommen und die das Pabstthum verschuldet hat. Darum thue Buße wie Ninive, sonst kommt Unglück ohne Zahl, ungehört. Besonders den Adel und die Städte ermuntert er. Sie sollen nur nicht glauben, Luther thue ihrer Gewalt Abbruch, indem er lehre, Alle seyen Brüder. Erst er bringe rechten Gehorsam und Frieden; in Sachsen, in Nürnberg, Augsburg, Ulm sey solcher Frieden. Ihr Reichsstädte, ruft er, hättet nie größre Sach, dem Adel Beistand zu thun, als jetzund; so ihr nun wollet wider ihn seyn, so wird die Zeit kommen, wo Adel und Fürsten sich vertragen, und werden mit Einem Herzen wider euch streiten und euch also ängstigen, daß jegliche Reichsstadt wird froh seyn, einen gnädigen Herrn zu finden. Die beschorenen Knaben aber werden eine kleine Zeit lachen und lange Zeit trauern und weinen. Der Kaiser und sein Bruder wollen blind seyn, wollen kein Glück haben, so es ihnen angeboten ist, darum sie viel leiden werden. Luthers wird schier vergessen werden in etlichen Königreichen, er wird als vergraben seyn und die Beschorenen werden des Grabs hüten: aber er wird wieder auferstehen wie Christus, seine Bücher werden unvertilglich seyn, wie die Jeremias, er wird des Antichristen Heer zum großen Theil niederlegen und wieder werth werden durch die Welt wie Christi Glaub, da er auferstanden war.

Kettenbach erlebte den traurigen Ausgang des Sickingen'schen Unternehmens in der nächsten Nähe seines ritterlichen Freundes. Zu seiner Ehrenrettung gab er nach dem Tod Sickingens (7. Mai 1523) eine „Vermahnung Franzens von Sickingen zu seinem Heer" heraus. Er wollte damit seine Unschuld an den Kriegsgräueln, dem Schätzen und Brennen, beweisen, da Sickingen im Beginn der Fehde in einer Ansprache die Seinigen aufgefordert, als Kinder des Evangeliums Land und Leute zu schonen, Entbehrungen zu leiden, vor Gotteslästerung und Fleischessünden sich zu hüten. Man hat kein Recht zu behaupten, Kettenbach selbst sey Verfasser dieser Ansprache. Uebrigens war Sickingens Fall für ihn ein Ereigniß. Er wurde etwas ruhiger. Sickingens erbärmliche Erschießung betrachtet er als verborgenes Gericht Gottes. Nicht aber als Gericht über ihn, da all sein Anfang versenkt gewesen in den Willen Gottes, aber als Gericht und hohe Strafe Gottes über die Gottlosen, damit sie gar verblendet werden. Gott kann noch wohl einen andern Samson erwählen. Aber ich sich wohl, sagt er, daß die Schrift muß erfüllt werden, davon Daniel schreibt: der Endchrist wird ohne Schwert und Hand getödtet. Drum unterstehe sich Keiner, auszutilgen mit Waffen, es muß mit dem Schwert des Geistes geschehen. Drum predige mit Fried und Sänfte, wer da athmen kann, daß dies Evangelium überall ausgebrei et werde, so werden wir ohne Schlacht und Rumor erlediget von dem gräulichen Pharaon. Das helf uns Gott, Amen. So ist denn auch die letzte bedeutende Schrift Kettenbach's, die neue Apologie und Verantwortung Martini Luthers wider der Papisten Mordgeschrei (1523), freier von jenen Sturmtendenzen, übrigens im Ton gegen das Schlangengewürm der Kirche, das Luthern nur wie Huß mit dem Henker zu überdisputiren weiß, nicht gemäßigter. Es war dies wohl die erste größere volksmäßige Apologie Luthers und behandelte 10 Haupteinwürfe. Sie betreffen die Lehre Luthers

Digitized by Google

im Einzelnen (Sakramente, Beichte, Meſſe, Faſten) und im Ganzen den „neuen, aufrühriſchen Glauben," den Karakter Luthers, ſeine Schmähſucht, Zornſucht, ſeine niedrige und leichtfertige Anhängerſchaft, deren Anfechtungen im Sterben und böſen Tod. Bei der Sakramentslehre zeigt er höhniſch an der Unſittlichkeit des Klerus die hohe Achtung der vielen Sakramente: Ehe ſey ein Sakrament, aber Prieſter ſündigen ohne Sakrament und mit Ehefrauen; Beichte ſey Gebot, aber die Frucht des Beichtens ſind Geſchenke und ſind Kinder. Luther hat Aufruhr gebracht, aber auch Chriſtus hat das Schwert gebracht; er iſt zornig mit Elias und Chriſto ſelbſt, wie es die Baaliten verdienen, aber er hat die Papiſten doch noch nie mit Geißeln aus der Kirche geſchlagen wie Chriſtus und auch die Geſetztafeln nicht zuſammengeworfen wie Moſes. Luther hat geringe Anhänger, aber auch Chriſtum ſuchten nur die Hirten und Heiden, die ganze Pfaffheit blieb in Jeruſalem; aber doch wiſſen in Deutſchland und Schweiz Schuſter und Schneider und Weiber und Kinder mehr in der Bibel denn alle hohen Schulen. Wäre Kaiſer Karl alſo gelehrt als des Luthers Calefactor, er ließe ſich nicht einen tollen Mönch (Glapio) alſo affen, daß er durch die ganze Welt wird für eine Ziffer gehalten.

Man begreift, wie unter ſolchen Stimmen das Feuer im Volk geſchürt wurde. Kettenbachs Drängen und Treiben floß aus edler Geſinnung, aber es war überſtürzt und fanatiſch; und indem er gleichzeitig Haß und Verachtung gegen Pabſt und Kaiſer ausſtreute, wurde er eine ſtille und doch ſtarke Kraft zum Bauernkrieg. Wahrſcheinlich erlebte er dieſen. Aus Schriften Joh. Lochers geht hervor, daß er 1523 und 1524 noch wirkte und viel verfolgt war. Dieſe Schriften zeigen zugleich, daß er mit Zwickauer Unruhgeiſtern und Schwärmern, dergleichen Locher war, in Freundesverbindung trat. Er hat wohl im Bauernkrieg geendigt, ſchuldig oder unſchuldig, wie ſo Viele; ſeine vielgeſchäftige Feder, ſein ruheloſes Sehnen kam zur Ruhe in der Zeit, in der Luthers Grablegung vollſtändig ſchien. Doch war ſein Name noch groß genug, daß Eck ihn noch 1530 in ſeinem Ketzerregiſter zum Augsburger Reichstag neben Luther und Blarer als Gegner der Mönchsgelübde nennen durfte; und dieſe Erwähnung ſelbſt zeigt, daß Kettenbach noch mehr geſchrieben, als wir heute beſitzen.

Quellen: Sämmtliche Schriften Kettenbachs, aus denen hier freilich nur unvollſtändige Auszüge gegeben werden konnten. Vgl. Beeſenmeyer, Beitr. zur Geſch. der Liter. u. Ref. S. 79 ff. Keim, Ref. der Reichsſtadt Ulm S. 43 ff. 67 ff. Dr. Th. Keim.

Kettler, ſ. Liev-, Eſth- und Kurland.

Ketzer, Ketzerei, ſ. Häreſie.

Ketzerrichter, ſ. Inquiſition.

Ketzertaufe und Streit darüber*). Der Streit über die Ketzertaufe bildet ein weſentliches Glied in der Entwickelung der Idee der katholiſchen Kirche und ihrer Sakramente. Sobald ſich nämlich die Kirche im Gegenſatze zu den Häreſieen ihrer Einheit und Katholicität als nothwendiger Momente ihres Begriffs bewußt geworden war und ſich demgemäß, vermöge der ununterbrochenen Succeſſion ihrer Biſchöfe im Apoſtelamt, als die alleinige Bewahrerin der chriſtlich-apoſtoliſchen Wahrheit und als die ausſchließliche Vermittlerin alles Heils betrachtete, mußte ſich die Frage nach der Gültigkeit der außer ihr vollzogenen kirchlichen Handlungen, insbeſondere der außer ihr ertheilten Taufe von ſelbſt aufdrängen. Die Conſequenz des katholiſchen Standpunktes konnte darüber eigentlich nur eine Entſcheidung zulaſſen: ſo wenig die Häretiker eine Heilsgemeinſchaft

*) Von neueren Bearbeitungen führen wir an: Mattes, über die Ketzertaufe in der theol. Quartalſchrift 1849. S. 571—637. 1850. S. 24—69, eine Arbeit, mit deren Tendenz und Grundanſchauung wir uns in entſchiedenem Widerſpruch wiſſen. Höfling, das Sakrament der Taufe, beſonders I. §. 19., eine ſehr beſonnene gründliche Forſchung, mit der wir in ſehr weſentlichen Punkten übereinſtimmen. Weitere literäriſche Nachweiſungen werden wir im Verlaufe geben.

Digitized by Google

haben, ſo wenig kann durch ſie eine Heilswirkung vermittelt werden. Ihre Taufe iſt darum nur ein Waſſerbad, keine Taufe, nicht bloß unkräftig zur Reinigung, ſondern geradezu das Gewiſſen befleckend, wie die Häreſie ſelbſt, zu deren Gemeinſchaft ſie zunächſt die Initiation gibt. Darum müſſen Alle, welche von Häretikern getauft, zur katholiſchen Kirche übertreten, als ungetauft angeſehen und erſt getauft werden. Eine große Anzahl von Auctoritäten in der erſten Hälfte des dritten Jahrhunders ſpricht ſich in dieſem Sinne aus. Clemens von Alexandrien nennt die Taufe der Häretiker keine eigentliche und ächte Taufe (*οὐκ οἰκεῖον καὶ γνήσιον ὕδωρ* Strom. I, 375); daß dies Zeugniß überhaupt für die ägyptiſche Praxis gelten durfte, beweist die Unſicherheit des Dionyſius von Alexandrien und ſeine Mittheilung über ſeinen Vorgänger Heraklas, aus der wir nur ſoviel erſehen, daß dieſer diejenigen übertretenden Häretiker nicht taufte, welche bereits früher die katholiſche Taufe empfangen hatten (Euseb. h. e. VII. cap. 7. §. 4.). Tertullian kennt nur die eine Taufe der einen Kirche; der Taufe der Häretiker verſagt er jede Anerkennung, theils weil ſie ſelbſt außerhalb der Kirche ſtehen, theils weil ſie — was allerdings von den grundſtürzenden Häreſieen ſeiner Zeit zugeſtanden werden muß — weder denſelben Gott, noch denſelben Chriſtus mit der katholiſchen Kirche bekennen (de baptismo cap. 15.). Schon im Anfange des 3. Jahrhunderts (nach Gieſeler um 200, nach Döllinger um 218—222) ſpricht eine Verſammlung von Biſchöfen zu Carthago unter Vorſitz des dortigen Biſchofs Agrippinus einſtimmig die Ungültigkeit der Ketzertaufe aus (Cypr. ep. 71, 4. 73, 3.). In Kleinaſien faßten um das Jahr 235 die Synoden von Ikonium und Synnada den ganz gleichen Beſchluß (Firm. bei Cypr. ep. 75, 7. Euseb. h. e. VII. cap. 7. §. 5.). Wie alt indeſſen dort dieſer Grundſatz geweſen ſeyn muß, ergibt die Verſicherung Firmilians (75, 19.), ſie erinnerten ſich nicht, daß dieſe Obſervanz jemals unter ihnen einen Anfang genommen; ſtets hätten ſie nur eine Kirche gekannt und nur die eine Taufe, welche dieſe Kirche allein ſpende. Auch die apoſtoliſchen Conſtitutionen ſprechen (VI. 15.) der von Häretikern vollzogenen Taufe die Rechtmäßigkeit ab. Dieſe Anſicht, deren weite Verbreitung die angeführten Zeugniſſe beweiſen, betrachtete die von Häretikern Getauften als Heiden, und nahm ſie erſt durch die katholiſche Taufe als Chriſten in die Kirche auf.

Von einem ganz entgegengeſetzten Standpunkt ging man in Rom aus: man ſah in den Häretikern — auch wenn ſie außer der Kirche getauft worden waren — nur gefallene Chriſten und führte ſie nach Analogie der Pönitenten*) durch Handauflegung in die Kirche zurück. Als die Novatianer nach ihren überſpannten Begriffen von der Heiligkeit der Kirche, die zu ihnen übertretenden Katholiken auf's Neue tauften, mußte man ſich in Rom um ſo mehr beſtimmt fühlen, die herkömmliche Praxis beharrlich feſtzuhalten. Allein eben dadurch ſcheinen mehrere numidiſche Biſchöfe zweifelhaft geworden zu ſeyn, ob die nordafrikaniſche Landesſitte die richtige ſey; ihrer 18 wandten ſich im Jahre 255 nach Carthago an Cyprian, der gerade 30 andere Biſchöfe zur Synode verſammelt hatte und erbaten ſich Rath; die einſtimmige Erklärung der Verſammelten fiel gegen die Ketzertaufe aus (ep. 70.). Ganz in dem gleichen Sinne beantwortete Cyprian die Anfrage des mauritaniſchen Biſchofs Quintus über denſelben Gegenſtand (ep. 71.). Eine zweite Synode in demſelben Jahre, an der ſich 71 Biſchöfe betheiligten, beſtätigte den früheren Beſchluß und überſandte ein Synodalſchreiben unter Anlage der vorher gepflogenen Correſpondenz an den römiſchen Biſchof Stephanus (ep. 72.).

Stephan lag damals mit den Orientalen über dieſe Angelegenheit im Kampfe. Auf mehreren kleinaſiatiſchen Synoden war nämlich auf's Neue die altherkömmliche Anſicht über die Ungültigkeit der Ketzertaufe zum Beſchluß erhoben worden; die Biſchöfe Helenus

*) Wenn Gieſeler I. 1, 394 behauptet, man habe ſie durch die gradus poenitentiae zur Aufnahme vorbereitet, ſo iſt dies ein um ſo handgreiflicherer Irrthum, da auch nach ſeiner Darſtellung für die Exiſtenz dieſer Grade ſich vor dem Concile von Ancyra im Jahre 314 kein ſicheres Zeugniß beibringen läßt. Cyprian hat ſie noch nicht gekannt.

Digitized by Google

von Tarsus und Firmilian von Cäsarea hatten sich dabei besonders thätig gezeigt. Der römische Bischof, der umsonst den Kleinasiaten seine Praxis aufzudrängen versucht hatte, ließ sich soweit fortreißen, ihnen die Kirchengemeinschaft aufzukündigen. Vergebens hatte Dionysius der Große von Alexandrien, der, wie man aus seinen Briefen bei Eusebius sieht, selbst über die Gültigkeit der Ketzertaufe schwankend war (VII, 9., vgl. Rettbergs Cyprian S. 193) und die Theilnahme am Kampfe entschieden abgelehnt hatte, zu vermitteln gesucht: er konnte den Bruch nicht hindern, den die Anmaßung und Leidenschaft des römischen Bischofs so freventlich und unbesonnen heraufbeschworen hatte.

Gerade damals kam das Carthagische Synodalschreiben nach Rom und goß Oel in die lodernde Flamme des Parteikampfes. Stephan antwortete heftig und gereizt, und als Cyprian sich in einem neuen Schreiben auf Widerlegung der römischen Argumente einließ, so kündigte auch ihm der hochfahrende Stephan als einem Pseudochristen, Pseudoapostel und betrügerischen Arbeiter (dolosus operarius) die Kirchengemeinschaft auf. Auch jetzt ließ sich Cyprian nicht entmuthigen, noch einen letzten Versuch zur Herstellung des kirchlichen Friedens zu machen: Stephan ließ seine Gesandten gar nicht vor sich und untersagte den Gliedern seiner Gemeinde, sie gastlich aufzunehmen. Die meisten katholischen Darsteller bis auf Hefele herab (Conciliengesch. I. 95) behaupten nach Augustins Vorgange (de baptismo contr. Donat. V. cap. 25. Nr. 36.), es sey zu einem Schisma gar nicht gekommen, aber gewiß nur aus dem Grunde, weil es ihnen anstößig ist, daß ein anerkannter Heiliger ihrer Kirche wie Cyprian von Rom aus der Kirchengemeinschaft verlustig geworden wäre; doch des weit späteren Augustin Zeugniß, das nicht minder auf dogmatischen Voraussetzungen ruht, kann hier nicht in Betracht kommen.

Als die Gesandten wieder nach Carthago zurückkehrten, berief Cyprian ein drittes Concil auf den 1. Sept. 256, welches von 85 nordafrikanischen Bischöfen und einer großen Anzahl von Presbytern, Diakonen und Laien besucht wurde. Mit Recht wurde das übermüthige Benehmen Stephans getadelt, der sich zum episcopus episcoporum aufwerfe, und dagegen die selbständige Stellung jedes einzelnen Bischofs anerkannt, die ihm weder gestatte, seine Mitbischöfe zu richten, noch sich von ihnen richten zu lassen. Mit Heftigkeit sprachen sich sodann die Versammelten gegen die Gültigkeit der Ketzertaufe aus. Trotzdem wiederholte auch jetzt noch Cyprian seine bereits früher gegebene Erklärung (ep. 72. 4.), daß auch die entgegenstehende Praxis nicht von der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen werden solle. (Vgl. die Akten des Concils bei Augustin de baptismo lib. VI. et VII. Cypr. opera genuina ed. Goldhorn II. 265 seq.) Gleichzeitig ordnete Cyprian den Diakonus Rogatianus an Firmilian nach Cäsarea ab und setzte ihn von den afrikanischen Vorgängen in Kenntniß; die Antwort desselben, welche wir nur in der von Cyprian selbst gefertigten Uebersetzung*) besitzen, drückte die volle Zustimmung der Kleinasiaten zu der Haltung der Afrikaner aus. Der Bruch zwischen Stephan und Cyprian wurde nicht wieder geheilt. Im Jahre 257 erlag Stephan der Valerianischen Verfolgung als Märtyrer. Mit seinem Nachfolger Sixtus scheint Cyprian wieder in freundlichem Vernehmen gestanden zu haben, da er nach ep. 80. eine Gesandtschaft nach Rom schickte, um sich von der Lage der Gemeinde in der Verfolgung zu unterrichten, und da Cyprians Biograph jenen einen guten und friedlichen Priester nennt. Cyprian und Sixtus endeten beide im Jahre 258 als Blutzeugen.

Versuchen wir es nun, uns den Standpunkt beider Parteien klar zu machen. Der Verlust von Stephans Briefen wird durch Cyprians Mittheilungen daraus nur unvoll-

*) Vgl. Rettberg S. 188 flg. Der römischen Curie war dieses derbe, auch für die Geschichte des Primats wichtige Schreiben so unwillkommen, daß man es anfangs zu unterdrücken suchte, und da dies mißlang, es für untergeschoben erklärte. Zu der von Rettberg S. 190 angeführten Literatur sind noch die beiden von Migne, Cursus Patrol. Tom III. p. 1357 wieder abgedruckte Dissertationen über diesen Brief von dem Franziskaner Mollenbuhr nachzutragen.

Digitized by Google

kommen erſetzt. Die erſte Frage iſt: Wollte Stephan allen übertretenden Häretikern die Taufe erlaſſen wiſſen oder machte er unter ihnen Unterſchiede? Für das Erſtere erklärten ſich Furnier (ſpäter Benedikt XII.), Basnage, Alix, Dupin, Launoy, Pearſon, Blondell, Pfaff, Höfling; für das Andere Natalis Alexander, Tillemont, Pagi, Maran u. ſ. w. Stephan ſchreibt (74, 1.): si quis ergo a *quacunque haeresi* venerit ad vos, nihil innovetur, nisi quod traditum est*), ut manus illi imponatur in poenitentiam und zwar weil auch die Ketzer die zu ihnen Uebertretenden nicht eigentlich taufen, ſondern nur einfach aufnehmen (communicent). Nach dieſem Ausſpruch, den auch Euſebius VII. 2. beſtätigt, ſcheint Stephan allerdings jede häretiſche Taufe als eine vollgültige und nur der Ergänzung durch die Handauflegung bedürftige angeſehen zu haben, aber nach cap. 8. deſſelben Briefs und ep. 73. cap. 4. hat er die Taufe der Häretiker nur darum als eine vollgültige betrachtet, weil ſie im Namen Jeſu vollzogen wird, und nach 75, 9. begründet er ihre Anerkennung damit, daß über dem Täufling der Name der Dreieinigkeit angerufen werde und die Geſinnung und der Glaube des Täuflings ihn zur Aufnahme der Taufgnade befähige (mente et fide sua baptismi gratiam consequi posse). Nehmen wir noch dazu die beſtimmte Behauptung, daß der Segen der Taufe von der Qualität des Taufenden durchaus unabhängig ſey (non quaerendum esse, quis sit ille, qui baptizaverit), ſo muß er ſich dem ſpäteren Standpunkt des Dogma ſchon ziemlich angenähert haben. Die Widerſprüche, welche in dieſen verſchiedenen Ausſprüchen liegen, gleichen ſich leicht aus, wenn man mit Rettberg (S. 163) annimmt, Stephan habe im Verlaufe des Streits ſeine Anſicht ſchärfer begrenzt und ſey überhaupt von der freilich irrigen Annahme ausgegangen, die wir auch noch bei Auguſtin finden, daß keine Sekte ohne die von Chriſtus vorgeſchriebene Formel taufe (haereticos in baptismo convenire ep. 75, 7.).

Die zweite Frage iſt: Was wollte ihnen Stephan durch die Handauflegung, die er mit dem Zuſatz in poenitentiam, ſeine Gegner ad accipiendum spiritum sanctum bezeichnen, ertheilt wiſſen? Iſt hier an zwei verſchiedene Handlungen zu denken oder nur an einen Akt mit zwiefacher Bedeutung? Mattes entſcheidet ſich unter Zuſtimmung von Hefele (Conciliengeſchichte I. 104) für das Erſtere, wohl nur aus dem Grunde, weil dieſe Erklärung die heutige römiſche Praxis für ſich hat; er ſieht in der einen Handauflegung das Bußſakrament, in der andern die Firmung und behauptet, beide ſeyen nach einander von Stephan den convertirten Häretikern ertheilt worden. Allein eine unbefangene Anſicht der Quellen geſtattet uns nur eine Handauflegung anzunehmen, und zwar ebenſowohl in poenitentiam als ad accip. sp. s., die demnach in der Mitte ſtand, zwiſchen der ſonſt üblichen Taufbeſieglung und der öffentlichen Buße; mit jener hatte ſie die Geiſtesmittheilung, als Vollendung der Taufe, mit dieſer die öffentliche Reconciliation gemein; von jener unterſchied ſie ſich durch den Mangel der Salbung (die ohnehin in dem Abendland mehr als das untergeordnete Moment erſcheint, während ſie im Morgenland bald die Handauflegung verdrängt), von dieſer durch die Unterlaſſung der der Reconciliation vorausgehenden Bußübung**). Dieſe Auffaſſung, zu

*) Nach Mattes a. a. O. 628 ſollen dieſe Worte heißen: „es werde nichts erneuert, als was der Ueberlieferung gemäß erneuert werden muß;" da aber Cyprian cap. 2. ſich ausdrücklich gegen den Vorwurf der Neuerung verwahrt und auch Euſebius VII. 3. die Worte in dieſem Sinne interpretirt, ſo muß man annehmen, daß Stephan ſich prägnant ausgedrückt habe; er wollte ſagen: nihil innovetur, nihilque fiat, nisi quod traditum est. Ganz unſtatthaft iſt Mattes Annahme, der Ausdruck ſey entlehnt aus Cyprians Brief 70, 2.: baptizandus est et innovandus, denn hier iſt innovare gleich regenerare.

**) So faßt im Weſentlichen das Verhältniß bereits der Mauriner P. Couſtant, deſſen Anſicht Mattes ganz mißverſtanden und unwürdig geſchmäht hat. Vgl. ſeine Abhandlung Stephani I. Sententia etc. in Migne, Patrologia Tom. III. 1264. Ganz werthlos iſt Morins Anſicht, in poenitentiam ſey Textescorruption.

Digitized by Google

der eine ganze Reihe von ſpäteren Zeugniſſen nöthigt, gewinnt an Evidenz, wenn wir die Handauflegung, deren Bedeutung in allen Akten, bei denen ſie zur Anwendung kam, weſentlich dieſelbe war, näher in das Auge faſſen. Die Handauflegung, die immer mit Gebet verbunden (Euseb. VII. 2. ἡ διὰ χειρῶν ἐπιθέσεως εὐχή. Aug. de baptismo III. 16. No. 21.: Quid aliud est manus impositio, nisi oratio super hominem) und wie Ritſchl (altkath. Kirche S. 394) nachweiſt, das ſymboliſche Pfand war, daß der Erfolg vom allgemeinen Gebete einem Einzelnen angeeignet werden ſollte, kommt in der alten Kirche vornehmlich bei der Taufe, der Reconciliation und der Ordination vor. In allen drei Fällen wurde um Verleihung des heiligen Geiſtes gebetet. (Für die Ordination vergl. die liturgiſchen Gebete in den apoſtol. Conſtitutionen lib. VIII. cap. 16. 18. 20. 21. 22.) Die Taufe ſelbſt ſtellte nach Tertullian (de baptismo 6, 8.) nur die negative Seite der Wiedergeburt dar: die durch die Sündenvergebung bewirkte Reinigung und Bereitung zur Aufnahme des Geiſtes; die poſitive Seite vollzieht ſich dagegen in der Handauflegung, die durch Segnung, d. h. Gebet, den heiligen Geiſt zur Beſitzesergreifung einladet, und in der Salbung zur ſymboliſchen Bezeichnung des geiſtlichen Prieſterthums. Dieſe drei Akte erſcheinen bei Tertullian noch als die drei Momente eines und deſſelben Sakraments, deſſen Einheit auch dadurch gewahrt blieb, daß ſie vom Antiſtes, dem Biſchof, und unmittelbar nach einander vollzogen wurden. Erſt ſpäter treten ſie in zwei ſakramentale Handlungen auseinander, deren eine (Taufe) vom Prieſter oder in deſſen Ermangelung von einem Laien, die andere dagegen (die durch Salbung und Handauflegung vollzogene Confirmation) nur vom Biſchof verrichtet werden durfte. Ganz ſo verhält es ſich mit der Handauflegung in der Reconciliation. Von dem in Todſünden Gefallenen nahm man an, er habe die Gaben der Wiedergeburt verletzt und ſey aus der Gemeinſchaft des in der Kirche waltenden Geiſtes herausgetreten: darum mußte er auch aus der äußeren Kirchengemeinſchaft ausgeſchloſſen werden und erſt durch Bußübung längere Zeit ſein Gewiſſen reinigen, damit er auf's Neue durch Handauflegung und Gebet des heiligen Geiſtes theilhaftig werde. Somit war die Handauflegung in der Reconciliation nur die Wiederholung der nach der Taufe empfangenen manus impositio. (Man vergl. August. de baptismo III. 16.: Manus impositio non sicut baptismus *repeti* non potest, mit dem im Anfange des Kap. ſtehenden Ausſpruch: spiritus sanctus in sola Catholica per manus impositionem dari dicitur; ferner Const. ap. II. 41. §. 2.) So konnte es zu einer Zeit, wo dieſe an ſich verwandten Cultushandlungen noch nicht zu ſelbſtändigen Sakramenten geworden waren, leicht geſchehen, daß man der einen Handauflegung bei der Aufnahme der Häretiker ebenſowohl die Bedeutung der Reconciliation als der Geiſtesweihe gab; beides hing ja im Grunde eng zuſammen und floß in einander. In dieſem Sinne ſagt noch Innocentius I. (ep. 24. ad Alex. Nr. 4.) von den Arianern: Eorum laicos *sub imagine poenitentiae* ac *sp. s. sanctificatione* per manus impositionem suscipimus; wo der Ausdruck sub imagine poenitentiae deutlich beweiſt, daß nicht an einen vollſtändigen in Wahrheit geübten Bußakt zu denken iſt. Daß aber im Occident nicht auch das Chrisma den Häretikern gegeben wurde, werden wir unten ſehen. Demnach ergibt ſich, daß Stephan zwar der Taufe der Häretiker, wenn ſie in rechter Geſinnung und Glauben empfangen wurde, die Taufgnade (75, 9.), alſo die Kraft der Sündenvergebung und der Erneuerung zum Gotteskinde*) zuſchrieb, daß er ihnen aber die Fähigkeit abſprach, auch durch die Handauflegung den Geiſt mitzutheilen, weil ſie ihn ſelbſt nicht hätten und

*) Daß Stephan wirklich der häretiſchen Taufe eine Gnadenwirkung beimaß, wenn die Empfänglichkeit auf Seiten des Täuflings nicht fehlte, zeigt 75, 9.; daß er in dieſer Gnadenwirkung auch die Sündenvergebung und die Wiedergeburt mit eingeſchloſſen haben muß, zeigt die Polemik ſeiner Gegner: quoniam Stephanus et, qui illi consentiunt, contendunt dimissionem peccatorum et secundam nativitatem in haereticorum baptisma posse procedere Ep. 75, 8. cf. 69, 11. 73, 18. 74, 6. 8. u. ſ. w.

Digitized by Google

das Organ der Mittheilung, der berechtigte Episkopat, ihnen fehle; diesen Mangel ersetzte in seinen Augen dem Convertiten die rechtmäßige Kirche in ähnlicher Weise, wie dem Neugetauften oder dem Pönitenten durch die Handauflegung; daher sein Ausspruch bei Firmilian (75, 14.): haeresis quidem parit et exponit, expositos autem ecclesia suscipit, et quos non ipsa peperit, pro suis nutrit. Ob freilich Stephan behauptet habe, daß die Taufgnade in dem Häretiker schon vor seinem Eintritt in die Kirche zu ihrer Wirksamkeit und Entfaltung komme, wie man nach der Polemik seiner Gegner anzunehmen berechtigt ist, muß dahin gestellt bleiben, ja man darf es geradezu bezweifeln, denn wie könnte er dann der manus impositio die bestimmte Beziehung auf die poenitentia gegeben haben? Sollte ihn aber Cyprian in diesem Punkte mißverstanden haben, so würde dies nur ein Beweis seyn, wie unentwickelt noch die römische Ansicht auftrat, daß sie solchen Mißverständnissen Raum ließ.

Wenden wir uns nun seinen Gegnern, dem Cyprian und dem wesentlich auf gleichem Standpunkte stehenden Firmilian zu. Ihr Centraldogma war: Extra ecclesiam catholicam nulla salus. Kirche und Taufe aber sind so enge verwachsene Begriffe, daß sie sich nicht von einander trennen lassen. Die Kirche ist nur eine, darum kann es auch nur eine Taufe geben (69, 2.). Wer den Ketzern den Besitz der Taufe zugesteht, der gesteht ihnen auch den Besitz der Kirche zu, ja er spricht der eigenen Gemeinschaft das Prädikat der Kirche und den Besitz der Taufe ab (73, 25. 75, 17. 71, 1.). Die Wirkung der Taufe ruht auf dem priesterlichen Karakter des rechtmäßigen Episkopates, der nur in der Kirche zu finden ist; die Häretiker haben falsche Altäre und ein unrechtmäßiges Priesterthum: ihre Taufe kann darum nicht heilskräftig, sondern nur entweihend, beschmutzend und ehebrecherisch seyn (73, 4. 75, 7. 69, 1. 73, 1.). Die Einheit der Kirche und der Taufe ist durch den Typus der Arche Noahs vorgebildet. Konnte Jemand in der Sündfluth durch das Wasser gerettet werden, der außer der Arche war, so kann es auch jetzt Jemand durch die Taufe der Häretiker (69, 2. 74, 11. 75, 15.).

Wie Kirche und Taufe wesentlich zusammengehörige und darum untrennbare Begriffe sind, so sind auch Taufe und Handauflegung wesentlich zusammengehörige Vollziehungsakte einer und derselben kirchlichen Handlung, so sind Sündenvergebung und Geistesmittheilung nur die beiden integrirende Momente der Wiedergeburt: utroque sacramento nascimur. Sie können zwar zeitlich auseinanderfallen (73, 9.), aber sie können nicht so von einander abgelöst werden, daß das eine auch von der Häresie, das andere nur von der Kirche ertheilt werden dürfte. Können die Häretiker die Sündenvergebung in der Taufe ertheilen, dann können sie auch den heiligen Geist durch die Handauflegung verleihen, dann aber dürfen auch die Katholiken die von Ketzern Getauften nicht mehr als Häretiker, sie müssen dieselben als Kinder Gottes betrachten (69, 10. 11. 70, 3. 75, 14.). Aber nur die Kirche kann Gott Kinder gebären, denn sie ist Christi Braut (sponsa). Niemand kann darum Gott zum Vater haben, der nicht die Kirche zur Mutter hat (74, 6. 8.); nur in der Kirche ist der heilige Geist und die Schlüsselgewalt; nur ihre Vorsteher können daher das Taufwasser heiligen, daß es die Sünde wegnehme; nur sie können das Oel heiligen, daß der Täufling ein Gesalbter Gottes werde, nur sie über dem Getauften um den heiligen Geist mit der Gewißheit der Erhörung bitten (70, 1. 2.).

Cyprian legte demnach auf den priesterlichen Karakter des Taufenden ein großes Gewicht — ja er gibt nicht undeutlich zu verstehen, daß er auch die sittliche Qualität desselben als bedingend ansieht, denn er sagt: pro baptizato quam precem facere potest sacerdos sacrilegus et *peccator*, ein Grundsatz, dessen Consequenz nicht bloß den Häretiker, sondern auch den in Todsünde gefallenen Priester treffen mußte. Den Satz Stephans, daß auch der von Häretikern Getaufte doch nach seiner Gesinnung und seinem Glauben die Taufgnade empfangen könne, erkennt er nur unter der damals freilich undenkbaren Voraussetzung an, daß die Häretiker mit den Katholiken denselben Vater, denselben Sohn, denselben Geist und dieselbe Kirche bekennen; da dies aber nicht der

Digitized by Google

Fall ſey, ſo könnten ſie auch nach ihrem falſchen Glauben nur unheilige und ehebrecheriſche Gaben empfangen (73, 4. 5.).

Nach dieſen Grundſätzen geſtaltete ſich auch in Nordafrika die Praxis. Häretiker oder Schismatiker, welche früher in der katholiſchen Kirche getauft waren, wurden bei ihrer Rückkehr in dieſelbe durch die manus impositio in poenitentiam recipirt (71, 2.). Die, welche außer der Kirche getauft worden waren, wurden getauft. Cyprian verwahrt ſich ausdrücklich gegen den Vorwurf der Wiedertaufe, weil die außer der Kirche vollzogene Taufe, mit der Nullität behaftet, dieſen Name nicht verdiene (71, 1. 73, 1.). Geiſtliche, welche zu den Häretikern übergegangen oder von dieſen ordinirt waren, wurden nur als Laien zur Kirchengemeinſchaft zugelaſſen (communicent laici 72, 3.); ſie ſollten nicht ferner die Waffen des ordo tragen, die ſie zur Rebellion mißbraucht hatten, denn dem Prieſter zieme es unſträflich und tadellos zu ſeyn (72, 3.).

Gewiß lag der römiſchen Praxis das Bewußtſeyn von der Objektivität des Sakramentes zu Grunde; gleichwohl war der ſie leitende Geſichtspunkt zugleich ein kirchenpolitiſcher; das Zugeſtändniß, daß auch der Häretiker rechts- und heilskräftig taufen könne, ſo entſchieden es mit dem auch in Rom geltenden Grundſatz, daß nur in der Kirche Heil ſey, im Widerſpruche ſtand, mußte dieſelben ebenſoſehr gewinnen, als es die Kirche in ihrem eigenen Bewußtſeyn hob, daß alle außer ihr vollzogenen Taufen erſt durch ihre Ergänzungen zu Geiſtestaufen werden, ja daß ſie eigentlich nur für ſie vollzogen ſeyen und daß ſomit ſelbſt diejenigen, welche ſich von ihr ausſchließen, wider ihren eigenen Willen, in ihrem Dienſte wirken, für ihre Herrlichkeit zeugen, zu ihrer Mehrung beitragen müßten. Daß ſolche Gedanken bereits den römiſchen Biſchof in ſeinen Beſtrebungen leiteten, erſehen wir aus einer Aeußerung Cyprians. Dieſer ſucht nämlich 73, 24. die Befürchtung, daß die orientaliſch-afrikaniſche Praxis den Häretikern den Regreß zur Kirche erſchwere, als eine ungegründete zu erweiſen, und zeigt uns damit, worauf es von jener Seite mit der Anerkennung der Ketzertaufe abgeſehen und angelegt war.

Mit dem Beginne des 4. Jahrhunderts wurde die Frage nach der Gültigkeit der Ketzertaufe auf's Neue von Kirchenverſammlungen erörtert. Das von Conſtantin 314 in Arelate zur Beilegung des donatiſtiſchen Schisma verſammelte Concil verwarf im 8. Kanon die afrikaniſche Praxis und beſtimmte, daß der von Ketzern im Namen der Trinität Getaufte nur durch Handauflegung zum Empfang des heiligen Geiſtes in die katholiſche Kirchengemeinſchaft aufgenommen werden ſolle. Wenn damit für das Abendland eine feſte Regel aufgeſtellt war, ſo fehlte doch noch viel, daß ſich auch das Morgenland dadurch hätte binden laſſen. Das Concil von Nicäa verordnete im Jahre 325 im Kanon 19., daß die Paulianiſten bei ihrer Rückkehr zur katholiſchen Kirche unbedingt wieder getauft werden müßten. Das Concil von Laodicea (wahrſcheinlich um 363) unterwarf die Montaniſten der gleichen Beſtimmung, während es den Photinianern *) wie den Quartodecimanern und Novatianern die Erneuerung der Taufe erließ (Kan. 7. u. 8.). Der Zuſatz zu den Concilbeſchlüſſen von Conſtantinopel (381, Kan. 7.) dehnte die Nothwendigkeit der Wiedertaufe außerdem noch auf die Eunomianer, Sabellianer und die andern Häreſieen aus, während es die Taufe der Arianer, Macedonianer, Novatianer, Quartodecimaner und Apollinariſten anerkannte **). Das Trullaniſche Concil (Kan. 95.) wiederholte 692 wörtlich dieſen Kanon und bezeichnete noch die Manichäer, Valentinianer, Marcioniten (!), ſowie die Neſtorianer, Eutychianer, nebſt den Anhängern des Dioskur und Severus, als ſolche, die auf einfache Widerrufung ihres Irrthums in die Kirche

*) Ganz im Widerſpruch damit beſchloß die zweite Synode von Arelate um 453 die Tauferneuerung für die Photinianer (Kan. 16.).

**) Es kann für unſern Zweck ganz gleichgültig ſeyn, daß der Kan. 7. urſprünglich nicht dem Conſtantinopolitaniſchen Concile angehört; daß er einige Decennien ſpäter den Akten angereiht werden konnte, beweist, wie ſehr er der Anſchauung der orientaliſchen Kirche entſprach.

Digitized by Google

aufzunehmen ſeyen. Daneben werden im Kan. 2. der Carthagiſche Synodalbeſchluß unter Cyprian und die Kanones Baſilius des Großen, ſowie die 85 apoſtoliſchen Kanones vollſtändig anerkannt. Mit Recht macht Gieſeler I, 2. S. 295, Anm. 13. auf das Unklare dieſer Unterſcheidungen aufmerkſam; man ſieht, es fehlt an jedem leitenden Prinzipe. Wenn Mattes meint, diejenigen Häretiker, deren nochmalige Taufe jene Concilien gefordert haben, hätten ſich einer Abweichung von der herkömmlichen Taufformel ſchuldig gemacht; manche, wie die Montaniſten, hätten anfangs richtig getauft und ſeyen erſt ſpäter auf eigenmächtige Aenderungen gekommen, ſo iſt dies aus der Luft gegriffen.

Weit ſtrenger dachten in dieſer Frage die angeſehenſten Kirchenlehrer der griechiſchen Kirche: Athanaſius, Gregor von Nazianz, Baſilius der Große, Cyrill von Jeruſalem ſtanden noch ganz auf dem Standpunkt Cyprians und Firmilians. (Vergl. Theiner, das Seligkeitsdogma der kath. Kirche S. 217. Gaß in Illgens Zeitſchrift 1828. IV. S. 121 flg.) Dieſe ſämmtlichen Kirchenlehrer hielten nicht bloß die Anwendung der unveränderten Taufformel, ſondern auch den rechten trinitariſchen Glauben von Seiten der taufenden kirchlichen Gemeinſchaft für unerläßlich zur Gültigkeit des Taufaktes. Beſondere Abneigung legte Baſilius gegen die Taufe der Montaniſten an den Tag; er ſtellt ſie auf ganz gleiche Linie mit den Manichäern, Valentinianern und Marcioniten; er wirft ihnen vor, daß ſie den Paraklet ſchmähten, indem ſie ihn mit Montanus und Priscilla identificirten, ja er behauptet ſogar, daß ſie auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Montanus oder der Priscilla tauften (Ep. ad Amphil. c. I.). Das Abgeſchmackte und Unwahre dieſer Beſchuldigungen (vgl. das Zeugniß des Epiphanius für die trinitariſche Rechtgläubigkeit der Montaniſten haer. 48, 1.) leuchtet ein, nichtsdeſtoweniger hat ſein Haß gegen den Montanismus*), der aus einer kirchlichen Richtung allmählich zur ſchismatiſchen Sekte und zuletzt zur Häreſie geworden war, die Synoden zu Laodicea und im Trullus inſpirirt**). Den Standpunkt dieſer Väter karakteriſiren noch die apoſtoliſchen Kanones, deren 45. die Aufnahme der convertirten Häretiker ohne Wiederholung der Taufe mit Excommunication bedroht, unter Berufung auf 2 Kor. 6, 15. Daß ſich trotzdem auch im Oriente eine mildere Anſicht bildete, beweiſen die quaest. et resp. ad Orthodox. (welche nach Gaß a. a. O. S. 143 allerdings erſt dem 5. Jahrhundert angehören, aber wahrſcheinlich einen ſchon längſt entwickelten Standpunkt darlegen), nach denen qu. 14. der Glaubensfehler des Häretikers bei ſeiner Aufnahme in die Kirche durch die Ablegung ſeines Irrthums, der Fehler

*) Wie mächtig und lange dieſe Urtheile des Baſilius noch nachwirkten, beweist eine Aeußerung Gregors des Gr. lib. XI. ep. 67. ad Quiric.: Hi vero haeretici, qui in Trinitatis nomine minime baptizantur, sicut sunt — Cataphrygae — quia — sanctum spiritum perverso sensu esse quemdam pravum hominem Montanum credunt — cum ad sanctam ecclesiam veniunt, baptizantur, quia baptisma non fuit, quod in errore positi in sanctae Trinitatis nomine perceperunt. Wir ſehen daraus zugleich, daß der Ausdruck *in nomine Trinitatis baptizare* nicht bloß die Anwendung der richtigen Taufform, ſondern auch das rechtgläubige trinitariſche Bekenntniß der taufenden Gemeinſchaft in ſich ſchließt.

**) Nur der Seltenheit wegen führen wir hier einen wiſſenſchaftlichen Verſuch des großen katholiſchen Dogmatikers Perrone an. Daß Optatus, Athanaſius, Baſilius, Gregor Naz., Cyrillus Hieroſ. ſich für die Wiedertaufe ſämmtlicher Häretiker ausſprechen, ohne auf die Dekrete des Stephanus ſowie der Arelatenſiſchen und Nicäniſchen Synode Rückſicht zu nehmen, erklärt er Tractat. de Sacr. in genere cap. III. §. 119. mit dem Umſtande, daß ihnen dieſe Dekrete wohl nicht zur Kenntniß gekommen ſeyen (!), ſonſt würden ſie ſich ihnen unterworfen haben. Ebenſo meint er §. 121., Cyprian und Firmilian hätten die Frage über die Ketzertaufe nicht als eine dogmatiſche, ſondern nur als eine disciplinariſche betrachtet, ſonſt würden ſie dem Stephan nicht ſo hartnäckigen Widerſtand geleiſtet haben. Er beruft ſich für dieſe naive Löſung auf Maurus Capellari (nachher Gregor XVI.) trionfo della santa sede cap. 20.

Digitized by Google

ſeiner Taufe durch die Salbung, der Fehler ſeiner Ordination durch die Handauflegung verbeſſert wird. Aus dem Zuſammenſtoße dieſer Richtung mit den älteren Kanones, welche der conſervative Sinn nicht umzuſtoßen erlaubte, erklären ſich die diſparaten Beſtimmungen des Trullanums, in welchen ganz entgegengeſetzte Standpunkte unvermittelt neben einander treten. Außerdem mochte die Rückſicht auf ihren numeriſchen Vortheil die Kirche beſtimmen, ihre Grundſätze gegenüber ſehr weit verbreiteten Häreſieen zu ermäßigen und dieſen Conceſſionen zu machen. Sonſt begriffe ſich die Milde in der Beurtheilung der arianiſchen Taufe ſchwer. Baſilius bezeichnet dieſe Rückſicht durch den Geſichtspunkt der Oekonomie.

Auch in dem Ritus der Aufnahme ſolcher Häretiker, welchen man die zweite Taufe erließ, tritt zwiſchen der orientaliſchen und occidentaliſchen Kirche ein Unterſchied der Obſervanz hervor, der die Richtigkeit unſerer früheren Bemerkung beſtätigt. Nach dem can. VII, welcher den Conſtantinopolitaniſchen Beſchlüſſen angehängt iſt, beſtrich man ihnen nämlich im Oriente mit geweihter Salbe (*ἁγίῳ μύρῳ*) die Stirne, die Augen, die Naſenlöcher, den Mund und die Ohren. Daß dieſe Salbung, die man *σφραγὶς δωρεᾶς πνεύματος ἁγίου* nannte, ganz die gleiche Bedeutung, wie die abendländiſche manus impositio ad accipiendum sp. s. hatte (nur daß man im Orient mit der Handauflegung zugleich die Beziehung in poenitentiam, die öffentliche Reconciliation fallen ließ), wird jeder Unbefangene einſehen. Daher ſagt Gregor der Große in dem angeführten Briefe: Arianos per impositionem manus Occidens, per unctionem chrismatis*) ad ingressum sanctae ecclesiae catholicae Oriens reformat u. ſ. w., und Siricius nennt trotzdem die Aufnahme der Arianer per invocationem solam septiformis spiritus, episcopalis manus impositione, einen Brauch, den der ganze Orient und Occident bewahre. (Ep. 1. ad Himerium cap. 1.)

Auf's Neue tauchte der zwiſchen Cyprian und Stephanus geführte Streit in Nordafrika auf, als die Donatiſten (ſ. den Art.) aus dem novatianiſchen Grundſatze von der abſoluten Heiligkeit der Kirche die gleiche Folgerung ableiteten, daß ein in Todſünden gefallner Prieſter keine kirchliche Handlung gültig vollziehen könne. Sie verwarfen darum die katholiſche Taufe und tauften die zu ihnen übertretenden Katholiken auf's Neue. Da ſie ſich für ihre Grundſätze auf Cyprian ſtützten, ſo begreift ſich leicht, daß ſelbſt Nordafrika über die Richtigkeit der bis dahin feſtgehaltenen Praxis ſchwankend ward und dieſelbe aufgab. Dies geſchah auf dem Concile zu Karthago 348 (can. 1.) und die Worte, mit denen der vorſitzende Biſchof Gratus die Verhandlungen ſchloß (can. 14.), laſſen unſchwer erkennen, daß man nicht bloß die Cypriani ſche, ſondern auch die Stephaniſche Anſicht als Extreme betrachtete, zwiſchen denen das Richtige in der Mitte liege. (Vergl. Höfling a. a. O. S. 73.) Selbſt bei Optatus erſcheint die Verwerfung der Wiedertaufe noch neben einer ſehr geringſchätzenden Beurtheilung der Ketzertaufe. Man ſieht, noch hatte ſich erſt die Praxis im Allgemeinen feſtgeſtellt; eine ſichere, dialektiſch durchgeführte und feſtbegründete Theorie war noch keineswegs gegeben. Die Aufſtellung einer ſolchen blieb Auguſtin vorbehalten und er hat in ſeinen Streitſchriften gegen die Donatiſten dieſe Aufgabe mit ſolchem Scharfſinn gelöst, daß die von ihm dargelegten Grundſätze nicht bloß für das Mittelalter, ſondern auch im Weſentlichen für den Proteſtantismus maßgebend geblieben ſind.

Der Grundgedanke der Auguſtiniſchen Theorie von der Taufe im Allgemeinen beruht auf der Objektivität des Sakraments und ſondert ſich in folgende Momente:

---

*) Nur an einer Stelle, nämlich Conc. Arelatens. II, cap. 17, erinnere ich mich die manus impositio mit dem chrisma bei Reception der Häretiker zugleich erwähnt gefunden zu haben. Daß dies ſonſt nicht üblich war, beweiſen Gregor des Gr. Worte a. a. O. (haeretici in nomine Tr. baptizati) aut unctione chrismatis, aut impositione manus revocantur. Daß das Chrisma im Orient weſentlich Geiſtesmittheilung bezweckte, beweiſt die Catech. mystag. III des Cyrill: *ῥῖσμα, τὸ ἀντίτυπον, οὗ ἐχρίσθη χριστός· τοῦτο δὲ ἐστὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα.*

Digitized by Google

die Taufe ist von Christus eingesetzt; darum ist die gemäß der Einsetzung im Namen der Trinität vollzogene Taufe sein Eigenthum, Menschen können sie nur ertheilen und handeln dabei als Verwalter (contra litt. Petil. I, 5 Nro. 6; II, 24 Nro. 57). Es ist aber zu unterscheiden zwischen dem Sakrament selbst (der äußeren Handlung) und der Gnade oder der Kraft des Sakramentes (gratia, virtus), die unabhängig ist von der Qualität des Administrirenden wie des Empfangenden, damit nach keiner Seite hin das Heil auf menschlichem Verdienste, sondern allein auf Christus ruhe (ibid. I, 6 Nr. 7). Das Sakrament oder die Form gibt Gott auch durch Böse; die Gnade selbst oder die virtus entweder durch sich selbst oder durch die Vermittlung seiner Heiligen (de bapt. V, 21 Nr. 29). Das Heil, welches der Empfang des Sakraments vermitteln soll, wird nicht jedem Täufling zu Theil, sondern nur dem Bekehrten, der aus der Wahrheit ist und von der Ungerechtigkeit abtritt (ibid. IV, 14 Nr. 21). Aber so wenig Irrglaube und Sünde auf Seite des Ertheilenden, so wenig heben sie auf Seite des Empfangenden die Wahrheit und Integrität des an sich realen Sakraments auf (ibid. IV, 15 Nr. 22). Demnach empfängt auch der Irrgläubige und Sündige das Sakrament der Taufe wahrhaft und es bleibt mit ihm verbunden, aber die virtus oder gratia empfängt er nicht, denn er hindert sie, darum nützt ihm der Empfang des Sakraments nichts, sondern es gereicht ihm zur Verantwortung und zum Verderben (ibid. IV, 9 Nr. 13). Sobald jedoch der Irrglaube und die Sünde durch Bekehrung und aufrichtiges Bekenntniß (offenbar die Buße der Kirche I, 12 Nr. 18) geheilt wird, so fängt die bis dahin aufgehaltene Gnade zum Heile zu wirken an (III, 14 Nr. 19).

Diese Sätze bilden die Grundlage, auf welcher Augustin die Gültigkeit der Ketzertaufe zu erweisen sucht. Er bedient sich dabei folgender Argumentation: 1) Es ist ein Fehlschluß, wenn Cyprian aus der engen Wechselbeziehung der Begriffe Kirche und Taufe folgert, daß außer der Kirche keine gültige Taufe existiren könne, denn da die Taufe unauslöschlich und unzertrennlich an dem Getauften haftet, dieser aber sich von der Kirche trennen kann, so kann auch die Taufe außer der Kirche seyn (ibid. V, 14 Nr. 20). Obgleich darum den Häretikern und Schismatikern die Kirche abgesprochen werden muß, so muß ihnen doch der Besitz der Taufe und der Sakramente zugestanden werden, denn sie haben dieselben aus der Kirche mit hinausgenommen (ibid V, 16 Nr. 21), und so gut der Teufel sein Eigenthum in der Kirche haben kann, so gut kann Christi Eigenthum, das Sakrament, außerhalb der Kirche seyn (IV, 7 Nr. 10). Wenn daher die Häretiker im Namen der Trinität taufen — und es dürften eher Sekten gefunden werden, die gar nicht taufen, als daß sie die Taufform alterirten (VI, 25 Nr. 47, vergl. dagegen Irenäus I, 21) — so erkennt die Kirche in solcher Taufe nicht die Taufe des Häretikers, sondern Christi Taufe. Darum ist es unrichtig, wenn Cyprian die von Häretikern vollzogene Taufe, über welcher der Name des dreieinigen Gottes angerufen wird, aqua adultera et profana nennt, denn Christi Taufe ist heilig, selbst wenn sie von Ehebrechern und an Ehebrechern vollzogen wird, weil die Heiligkeit des Sakraments nicht befleckt und seine göttliche Kraft nicht gemindert werden kann durch menschliche Sünde (ibid. III, 10 Nr. 15). Wird das Gebet des sündigen Priesters über dem Täufling erhört, so wird es auch das Gebet des Häretikers (ibid. VII, 26 Nr. 51); kann jener, freilich nicht durch sein Verdienst, sondern durch die Kraft des Sakraments, die Sünden vergeben, so kann es auch dieser (ibid. IV, 4 Nr. 5). Wenn daher ein im Herzen katholisch gesinnter Christ bei drohender Lebensgefahr in Ermangelung eines katholischen Priesters von einem Häretiker oder Schismatiker sich taufen läßt, so hat diese Taufe nicht bloß ihre volle Gültigkeit, sondern auch ihre volle Segenswirkung; stirbt er, so ist er als Glied der Kirche gestorben; genest er, so tritt er auch leiblich in ihren Organismus ein, von dem er geistlich nie getrennt war (I, 2 Nr. 3).

2) Augustin adoptirt unbedingt Cyprians Axiom, daß außer der Kirche kein Heil ist (ibid. IV, 17 Nr. 24), aber er folgert daraus nicht, daß die Taufe, welche der Schismatiker oder der Häretiker außer der Kirche empfängt, nichtig ist; er bestreitet nur, daß

Digitized by Google

sie ihm so lange nützen kann, als er außer der Kirche bleibt, welche auf die Petra d. i. Christus (ibid. I, 4 Nr. 5) gegründet, allein das munus beatae vitae besitzt (ibid. IV, 1 Nr. 1. cf. I, cap. 1—3). Augustin nämlich beurtheilt die Häresie und das Schisma nicht bloß nach dogmatisch-kirchenrechtlichem, sondern vor Allem nach dem sittlichen Maßstab. Er schlägt dabei folgenden Weg ein: die wahren Christen halten die Gebote des Herrn; die Gebote des Herrn halten heißt aber in der Liebe beharren, denn die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung (ibid. III, 19 Nr. 26). Die Liebe aber verläugnen Alle, welche sich von der Einheit der Kirche trennen; wenn sie daher Alles besäßen, was der Apostel 1 Kor. 13, 1—3. rühmt und darunter auch die Sakramente (*μυστήρια* v. 2), so würde es ihnen ohne die Liebe nichts nützen (III, 16 Nr. 21). Sie sind daher ganz unter den Gesichtspunkt der Sünder zu stellen, welche als ficti, als Scheinchristen das Sakrament empfangen; es kann in ihnen nicht zur heilskräftigen Wirkung kommen um der Verkehrtheit ihrer Gesinnung willen, sondern es schadet ihnen nur; gerade wie den Heiden, was sie von Erkenntniß des wahren Gottes besaßen, nicht zum Segen gereichte, sondern nur ihre Verantwortung und ihr Gericht schärfte, weil sie daneben die falschen Götzen festhielten (de unico baptismo VI, Nr. 8). Sobald sie jedoch aus ihrer schismatischen Stellung und von ihrem häretischen Irrthum zur Einheit der Kirche zurückkehren, fängt die empfangene Taufe an, ihre sakramentale Kraft zur Sündenvergebung geltend zu machen und das Heil zu wirken (de baptismo III, 13 Nr. 18).

3) Da der Häretiker und Schismatiker ganz in dem Falle des fictus ist, d. h. da er das wirkliche und wahre Taufsakrament empfangen, aber nur die Kraft desselben durch seine Schuld gehemmt hat, so kann er so wenig getauft werden, als der fictus bei seiner Bekehrung zum zweitenmal getauft werden kann. Nur das, was an seiner Taufe durch seine Schuld mangelhaft war, wird verbessert und ergänzt: es wird ihm nämlich durch die Handauflegung und das Gebet die specifische Gabe der katholischen Einheit, die er in seiner schismatischen Stellung nicht besitzen, noch erwerben konnte, nämlich der heilige Geist mitgetheilt, und durch denselben die Liebe Gottes von reinem Herzen und ungefärbtem Glauben (de fide non *ficta*), die des Gesetzes Erfüllung ist und die Menge der Sünden bedeckt, in sein Inneres ausgegossen, wodurch nun das Sakrament der Taufe zu seiner Wirksamkeit gelangt (ibid. III, 16 Nr. 21). Schon aus dieser stets festgehaltenen Analogie zwischen dem sich bekehrenden Scheinchristen in der Kirche und dem zur Kirche zurückkehrenden Häretiker oder Schismatiker, erhellt, daß dem Augustin die Handauflegung nicht etwa bloß die einfache Bedeutung der Geistesmittheilung, wie in der Confirmation, haben konnte, sondern daß er darin zugleich einen Akt der Reconciliation erkennen mußte. In diesem Sinne sagt er (ibid. V, 23 Nr. 33): Manus impositio si non adhiberetur ab haeresi venienti, tanquam *extra omnem culpam* esse judicaretur: propter charitatis autem copulationem, quod est maximum donum spiritus sancti, sine quo non valent ad salutem quaecumque alia sancta in homine fuerint, manus haereticis correctis imponitur.

4) Beachtenswerth ist ferner die Bedeutung, welche die Ketzertaufe für die Kirche hat und die Stellung, welche sie zur kirchlichen Taufe einnimmt. Die Taufe ist von Christus, dem Sohne Gottes, der ihm rechtmäßig verbundenen Kirche gestiftet und bildet den Samen, wodurch Gott Kinder geboren werden; mögen dieselben nun wie Ismael aus dem Schooße der Magd d. h. der Häresie, oder wie Isaak aus dem Schooße der legitimen Gattin d. h. der Kirche stammen: sie gehören, weil aus des Vaters Samen entsprossen, Gott und der Kirche. Auch Ismael, der Sohn der Magd, wurde wie später Esau, der Sohn der rechtmäßigen Ehegattin, nur darum verstoßen, weil er nicht mit dem Bruder Friede halten wollte. So ist selbst die Häresie nur dazu da, um als Magd Gott und der Kirche Kinder zu gebären. Wollen diese den Frieden mit den Brüdern bewahren, so werden sie nicht aus dem Schooße der Kirche ausgestoßen, sondern als väterlicher Same anerkannt und gelangen zum Lande der Verheißung. Im entgegengesetzten Falle harrt ihrer das Loos Ismaels (ibid. I, 14—15. Nr. 22—23).

Digitized by Google

5) Durch die Taufe Chriſti, mag ſie in oder außer der Kirche ertheilt werden, empfängt demnach der Täufling eine Beſtimmtheit, die nicht wieder getilgt werden kann und keiner Erneuerung bedarf; er iſt als Gottes Kind und als Glied der Kirche gleichſam gezeichnet, und dieſes Zeichen haftet an ihm, ob er durch ſeine Schuld in dieſer Eigenſchaft angenommen oder verworfen wird. Auguſtin nennt dieſe Beſtimmtheit character dominicus (VI, 1) oder regius (contr. Gaudent. I, 12); er vergleicht ſie häufig mit der nota militaris, welche dem römiſchen Krieger eingebrannt wurde, welche ſeine Verpflichtung zum Kriegsdienſte bekundet, welche den Fahnenflüchtigen kenntlich macht und ihn der Strafe ausſetzt, welche aber einmal aufgeprägt, es ſey von dem rechtmäßigen Feldherrn oder von dem Rebellen, auch an dem eingefangenen und eingebrachten Deſerteur nicht verändert oder erneuert wird (de baptismo I, 4 Nr. 5). Wie blendend hat Auguſtin dieſes Bild nach verſchiedenen Seiten und zu verſchiedenen Zwecken ſpielen laſſen! Bald malt er den Donatiſten Chriſtus vor das Auge, welcher dem Fahnenflüchtigen ſuchend nachgeht, er erkennt ihn an dem Karakterzeichen, an der Taufe auf den dreieinigen Gott, womit er von dem Rebellen gezeichnet wurde; er bringt ihn zu dem rechtmäßigen Lager zurück, er löſcht das Verbrechen der Deſertion, aber das Karakterzeichen des himmliſchen Kaiſers erneuert er nicht (sermo ad Caes. eccl. plebem Nr. 2); bald ermahnt Auguſtin die Schismatiker, zurückzukehren zum rechtmäßigen Fahnendienſte, damit das königliche Zeichen, das ſie jetzt nur der ſtrafenden Gerechtigkeit verrathe, ihnen ein Ehrenſchmuck und ein Gewinn werde (ad Donat. post collat. cap. 35, Nr. 58); bald entbrennt ſein Zorn gegen die Verſtockten, die der Vorſtellung der Pflicht kein Gehör ſchenken wollen, und er fordert die weltlichen Gewalten auf, die Deſerteure durch Zwangsmaßregeln zur Kirche zurückzuführen, der ſie durch das Karakterzeichen Chriſti, durch die Taufe, angehören! In dieſem coge intrare, welchem Luk. 14, 22. 23. den Schein einer exegetiſchen Begründung leihen mußte (ep. 185 ad Bonifac. cap. 6, Nr. 24), hat er nicht bloß ſeiner Doctrin von der Ketzertaufe den Schlußſtein, ſondern auch der katholiſchen Kirche eine kirchenrechtliche Maxime gegeben, welche ihr Verfahren gegen die vermeintlichen Häretiker bis auf den heutigen Tag beſtimmt.

Durch Auguſtins ſiegreiche und glänzende Dialektik war der kirchliche Lehrbegriff von der Taufe und insbeſondere der Ketzertaufe ſo feſtgeſtellt, daß das ganze Mittelalter nichts Neues mehr hinzufügen, ſondern höchſtens noch einige Folgeſätze ſchärfer und conſequenter ausbilden konnte. Wenn z. B. Leo der Gr. ep. 129 ad Nicet. cap. 7 ſagt: Qui baptismum ab haereticis acceperunt, cum antea baptizati non fuissent, sola invocatione sp. s. per impositionem manuum *confirmandi* sunt, quia *formam* tantum baptismi *sine sanctificationis virtute* sumpserunt; ſo iſt dies nur die Wiederholung der Auguſtiniſchen Theorie mit dem einzigen Unterſchiede, daß die Handauflegung einſeitig als Confirmation, nicht zugleich als Reconciliation gefaßt wird. Peter der Lombarde führt in den Sentenzenbüchern meiſt einzelne Sätze des Auguſtin als Auctoritäten an. (Lib. IV. Dist. VI. A.) Claſſiſch und präcis drückt er ſich über die Handauflegung aus: Ex his aperte colligitur, quod qui etiam ab haereticis baptizati sunt, servato charactere Christi, rebaptizandi non sunt, sed tantum *impositione manus reconciliandi, ut spiritum sanctum accipiant* et in signum detestationis haereticorum. Unter den Scholaſtikern hat Thomas von Aquino die Unſtatthaftigkeit der Wiedertaufe aus dem Begriffe der Taufe ſelbſt nachgewieſen (summa p. III, qu. 66. Art. 9). Er unterſcheidet ferner nach Auguſtins Vorgang, wie alle Scholaſtiker, ſcharf das sacramentum (den Taufakt ſelbſt) von der res sacramenti (der ſakramentlichen Wirkung). Die Häretiker verwalten die Sakramente entweder in der Form der Kirche oder nicht in der Form der Kirche; in letzterem Falle geben ſie weder das sacramentum noch die res sacramenti, in erſterem Falle wohl das sacramentum, aber nicht die res sacramenti; doch liegt der Mangel, wenn nur die Form gewahrt iſt, nicht an dem Adminiſtrirenden, ſondern an dem Empfangenden, denn wer von Häretikern die Sakramente annimmt, macht ſich einer Sünde ſchuldig und hindert ſomit den Eintritt des ſakramentalen Effekts (ibid. qu. 64, Art. 9). Bonaventura ant-

Digitized by Google

wortet auf die Frage: ob die Häretiker in ihrer Taufe auch die res sacramenti ausspenden? (Comment. lib. IV. Dist. V. Art. 2. qu. 2) wenn die Häretiker in der Form der Kirche taufen, so taufen sie wahrhaft, weil sie der Kirche und nicht der Häresie Kinder wiedergebären. Jedoch beschränkt er sofort wieder dieses Zugeständniß durch die Bestimmung: die von den Häretikern ertheilte Taufe hat immer ihre Wirkung, wenn sie nicht in dem Empfangenden einen Riegel findet — den findet sie aber, wenn er der Häresie zustimmt. Daß gleichwohl Bonaventura selbst in dem letzteren Falle die Taufe nicht absolut wirkungslos, sondern nur ihre Wirkung gebunden und gehemmt dachte, ersehen wir aus dem, was er über die der Häresie ganz analoge fictio bemerkt. Er sagt nämlich (ibid. Dist. III, qu. 2 u. 3): da das Taufsakrament nicht wiederholt werden kann, so imprimirt es selbst in Dem, der es als fictus empfängt, einen Karakter, welcher indessen erst dann zu seiner Wirksamkeit kommen kann, wenn die fictio aufhört; er bewirkt dann den Erlaß von Strafe und Schuld für alle vor der Taufe begangenen Sünden; die nach der Taufe begangenen Sünden aber müssen durch das Bußsakrament getilgt und für sie demnach dem Schuldigen das entsprechende Maß von Büßungen auferlegt werden. Daraus erklärt sich auch, was schon Alexander von Hales (Summa P. IV. quaest. 8. Membr. 6. Art. 3. §. 1) sagt: die Taufe der Häretiker macht Einige zu Kindern Gottes, wie die Kleinen, Andere nicht, wie die Erwachsenen, welche von dem häretischen Irrthum angesteckt sind, doch empfangen auch diese die wahre Taufe, quantum ad rem sacramenti; darum sind sie nicht wieder zu taufen, wenn sie zur kirchlichen Einheit kommen. Die von Augustin aufgestellte und von den Scholastikern festgehaltene Ansicht, daß die Sakramente, namentlich die Taufe, zwar auch von der Häresie gegeben werden können, aber dem Häretiker, so lange er außerhalb der kirchlichen Einheit stehe, nichts nützen, erhielt ihren schärfsten Ausdruck und zugleich ihre dogmatische Sanktion durch das Dekret für die Jakobiten, welches Eugen IV. 1441 nach dem Florentiner Concile erließ und worin er (b. Coleti Concilia Tom. XVIII, p. 1225) unumwunden erklärt: Firmiter credit, profitetur et praedicat (sacrosancta Rom. eccl.), nullos intra catholicam ecclesiam non existentes, non solum paganos, sed nec Judaeos aut haereticos atque schismaticos aeternae vitae fieri posse participes, sed in ignem aeternum ituros, qui paratus est diabolo et angelis ejus, nisi ante finem vitae eidem fuerint aggregati: tantumque valere ecclesiastici corporis unitatem, *ut solum in ea manentibus ad salutem ecclesiastica sacramenta proficiant*, et jejunia, eleemosynae ac caetera pietatis officia et exercitia militiae Christianae praemia aeterna parturiant, *neminemque, quantascumque eleemosynas fecerit, etsi pro Christi nomine sanguinem effuderit, posse salvari*, nisi in catholicae *ecclesiae gremio et unitate permanserit.* Diese offizielle und unzweifelhaft wahre Darstellung des katholischen Seligkeitsdogma verdient um so mehr Beachtung, da es in unserer Zeit nicht an Theorien katholischer Theologen fehlt, welche die Bitterkeit dieser Grundsätze mit Zucker bestreuen, aber eben damit auch ihre Unkirchlichkeit dokumentiren.

Die Anerkennung der Ketzertaufe wäre für die römische Kirche und Theologie nicht durchführbar ohne das weitere Zugeständniß, daß im Falle der Noth nicht bloß Laien, sondern auch Frauen, Juden und Heiden rechtsgültig taufen können. Das Erstere war nie bezweifelt worden, wohl aber das Letztere. Erst Nikolaus I. fand in der von einem Heiden oder Juden ertheilten Taufe keinen Anstand, wenn sie im Namen der Trinität oder, was dasselbe sey, im Namen Jesu geschehe. (Resp. ad Consult Bulgar. cap. 15 bei Mansi XV. p. 408.) Im Decret. pro Instruct. Armen. (b. Coleti Tom. XVIII, p. 547) endlich sanktionirte Eugen IV. 1440 diese Neuerung durch die Bestimmung: In causa necessitatis non solum sacerdos et diaconus, sed etiam Laicus et *mulier* imo etiam *paganus* et *haereticus* baptizare potest, dummodo formam servet ecclesiae et facere intendat, quod facit ecclesia.

Die zu Trient gefaßten Beschlüsse entsprechen durchaus dem bisher dargestellten Gange der dogmatischen Entwickelung. Wenn nämlich in der 7. Sitzung am 3. Mai 1547 als kirchliche Dogmen die Sätze proklamirt werden: 1) daß die von Ketzern im

Digitized by Google

Namen der Trinität und mit der Intention der kirchlichen Handlung vollzogene Taufe eine wahre Taufe sey (can. 4 de baptismo), daß ferner der Täufling sich durch die Taufe nicht bloß zur Annahme des ganzen Glaubensinhaltes, sondern auch zur Beobachtung des Gesetzes Christi verpflichte und folglich auch sich allen kirchlichen Geboten, sowohl den geschriebenen, als den bloß mündlich überlieferten unterwerfe (can. 7 u. 8.), so sieht man deutlich, in welcher Tendenz diese Lehrbestimmungen sanktionirt wurden, und daß die Gültigkeit der Ketzertaufe überhaupt für die römische Kirche besonders darum Bedeutung hat, weil sie zur Begründung eines Zwangrechts gegen die Häresie die erwünschte Handhabe bietet.

Gleichwohl mußten die Tridentiner Bestimmungen noch eine Unsicherheit in der Praxis zur Folge haben, da sie (nach can. 4 de bapt.) für die Gültigkeit der Ketzertaufe ausdrücklich die intentio faciendi, quod facit ecclesia fordert, diese Intention aber bei den Protestanten um so mehr angezweifelt werden konnte, als man zu Trient unter der ecclesia gewiß nur die römische Kirche verstanden hat. Man kam darum auf den Ausweg, die convertirten Protestanten conditional zu taufen, mit der Formel: Wenn du noch nicht getauft bist, so taufe ich dich u. s. w. Auf dem Concile von Evreux (Conc. Ebroic. de officio curatorum et vicariorum No. 16) 1576 wurde auf Grund einer von Pius V. ertheilten Entscheidung beschlossen, dies Verfahren gegen die Calvinisten einzustellen, weil sie in öffentlicher Versammlung tauften und darum die allgemeine Intention ihnen nicht abzusprechen sey, wenn sie auch in der partikularen und singularen Intention irrten. Gleiche Beschlüsse erließen das Concil zu Rouen 1581 (Coleti XXI. p. 623), zu Rheims 1583 (de baptismo 10. p. 690), zu Tours 1583 (de bapt. cap. 6 p. 815), zu Aix 1585 (ibid. p. 943), zu Toulouse 1590 (ibid p. 1283), zu Narbonne (ibid p. 1490, c. 14.). Vgl. Theiner, das Seligkeitsdogma S. 559 flg. Anm. Unter diesen Einflüssen entstand die Praxis, daß diejenigen Häretiker, welche außerhalb der Kirche unter Anwendung der richtigen Materie (Wasser) und der richtigen Form (Einsetzungsworte) getauft worden sind, nur durch das Bußsakrament der Kirche reconciliirt und dann confirmirt werden. Die Intention wird dabei als selbstverständlich vorausgesetzt.

Die von der römischen Kirche adoptirte Augustinische Theorie hat zu ihrer unvermeidlichen Consequenz, daß nicht bloß die Taufe, sondern auch die übrigen Sakramente, die nicht minder Christi Eigenthum sind, von den Häretikern vollgültig ertheilt werden. Obgleich zu Augustins Zeit die Zahl der Sakramente noch nicht fixirt war, so sagt er doch im Allgemeinen lib. III. de bapt. cap. 15. No. 20: Sacramenta, si eadem sunt, ubique integra sunt, etiamsi prave intelliguntur et discordiose tractantur, und an vielen Stellen (z. B. contra epist. Parm. II, 13. No. 28) erkennt er ausdrücklich die Gültigkeit der häretischen Ordination an. Wirklich hat es nicht an kath. Dogmatikern gefehlt, welche in diese Consequenz unbedenklich eintreten. Wir erinnern an die oben mitgetheilte Ansicht des Thomas von Aquino über die Sakramentverwaltung der Häretiker. So hat Liebermann (Instit. theol. lib. VI. P. II. Art. 3. §. 2.), wofür er von Mattes a. a. O. S. 634 hart angelassen wird, die Gültigkeit der Ketzerfirmung angenommen und Perrone behauptet sogar (tract. de sacr. in genere §. 106.), daß alle die Gründe, welche für die Gültigkeit der Ketzertaufe sprechen, auch allen übrigen Sakramenten, soweit sie von Häretikern administrirt würden, die gleiche Gültigkeit sichern, mit einziger Ausnahme der Buße, zu deren Verwaltung ihnen die Jurisdiction fehle. Allerdings würde die Ausdehnung dieses Zugeständnisses über die Taufe und die Ehe hinaus den ganzen Zusammenhang des katholischen Dogmensystems auflösen — um so schwieriger ist es für die römische Theologie, wissenschaftlich darzuthun, warum gerade diese beiden Sakramente eine Ausnahme von der allgemeinen Regel bilden, und insbesondere, warum die Taufe von Jedermann, also nicht bloß von Laien, sondern auch von Häretiken, ja sogar von Juden und Heiden gültig und heilskräftig gegeben werden kann. Die einfachste Auskunft bleibt wohl, auf die Nothwendigkeit dieses Sakraments zu recurriren, wie z. B. der römische Katechismus P. II. cap. II. qu. 23 den Tridentiner Beschluß mit den Worten rechtfertigt: quum hoc

Digitized by Google

sacramentum necessario ab omnibus percipiendum sit, quemadmodum aquam ejus materiam instituit, qua nihil magis commune esse potest: sic etiam neminem ab ejus administratione excludi voluit. Da indeſſen nach katholiſcher Lehre, wie auch das Tridentinum (de sacr. in genere can. 4) anerkennt, alle Sakramente des neuen Bundes ad salutem necessaria ſind, ſo wird das Fundament dieſer Beweisführung erſchüttert und ſchwankend. Die ſpekulative Löſung dieſer Schwierigkeiten, wie ſie Mattes a. a. O. S. 55 flg. verſucht hat, iſt völlig unbefriedigend.

Nach der weſentlichen Rectification, welche der Proteſtantismus an dem Begriffe der Kirche vollzogen hat, mußte die Frage nach der Gültigkeit der Ketzertaufe dahin gefaßt werden: unter welchen Vorausſetzungen die von einer andern kirchlichen Gemeinſchaft ertheilte Taufe als eine chriſtliche und ſomit dem Zwecke der Einſetzung entſprechende anzuſehen ſey? Im Allgemeinen halten beide proteſtantiſchen Confeſſionen an dem Grundſatze feſt, daß jede im Namen der Trinität mit Waſſer vollzogene Taufe volle Geltung habe, und im Glauben des Empfangenden den verheißenen Segen wirke. Nach dieſem Grundſatze behandelten ſie zu allen Zeiten die zu ihnen übertretenden Convertiten. Luther hatte ſich im Fortſchritte ſeiner theologiſchen Entwickelung immer bewußter an Auguſtins Grundgedanken angeſchloſſen, daß die Realität des die Gnadenwirkung vermittelnden Sakraments auf Chriſti Einſetzung und folglich weder auf der Würdigkeit des Adminiſtrirenden noch des Empfangenden beruhe. Er nahm darum auch keinen Anſtand, dem Pabſtthum die rechte Taufe zuzugeſtehen (Erlanger Ausgabe 26,256), und beſtritt die Einwendung der Wiedertäufer, daß der unrechte Gebrauch des Sakraments eine Wiederholung deſſelben nothwendig mache, mit dem ächt auguſtiniſchen Argumente: „man thue das Unrecht ab," d. h. man beſſere die verkehrte Geſinnung, welche den unrechten Gebrauch verſchuldete, „ſo wird Alles recht ohne Verneuerung" (S. 275). Noch leichter mußte es den Reformirten fallen, die einſetzungsgemäß vollzogene Taufe einer andern Confeſſion anzuerkennen, da ſie in dem Taufakte nicht einmal die cauſirende Vermittlung der Wiedergeburt, ſondern nur das signum promissionem exhibens für dieſelbe ſahen, und zugaben, daß beide Momente zeitlich gar wohl aus einander fallen können, ja bei der Kindertaufe aus einander fallen müſſen. Von praktiſcher Bedeutung mußte die Frage werden, wie ſich chriſtliche Eltern rückſichtlich der Taufe ihrer Kinder zu verhalten haben, wenn ſie keinen Geiſtlichen ihrer Confeſſion finden konnten. Obgleich man von lutheriſcher Seite die vor der Taufe plötzlich verſtorbenen Kinder nicht für verdammt hielt, ſondern auf Gottes Gnade vertraute, die auch ohne Sakramente wirken und retten kann (Gerhard loc. theol. XXI. §. 240. Höfling §. 24.), ſo räumte man doch der Taufe noch immer eine necessitas ordinata, nämlich die necessitas praecepti et medii, ein und empfahl deßhalb in Fällen ſchleuniger Lebensgefahr die Nothtaufe, welche durch Laien, Weiber und ſogar durch Nichtgetaufte (Gerhard l. c. §. 68.) gültig und wirkſam ertheilt werden könne. Es war daher ganz conſequent, daß man in ſolchen Fällen, wenn ein lutheriſcher Prädikant nicht zur Hand war, auch den Recurs an den Geiſtlichen einer andern Confeſſion, ſelbſt an den römiſchen Prieſter nicht ausſchloß, doch nur unter der Bedingung eines ſtillſchweigenden oder ausdrücklichen Proteſtes gegen die Irrthümer der andern Kirche (Gerhard l. c. §. 31.). Von reformirter Seite dagegen betrachtete man die Kinder chriſtlicher Eltern ſchon vor der Taufe, vermöge ihrer Geburt im Schooße der chriſtlichen Kirche (vergl. 1 Kor. 7, 14.) als bereits dem Gnadenbunde angehörig, als berufene Gotteskinder. Darum konnte man der Nothtaufe kein Gewicht beilegen; Calvin (Instit. lib. IV. cap. 15. Sect. 20—22) verwarf ſie als ſuperſtitiös, ſchloß demgemäß Laien, Weiber und gar Nichtchriſten von dem Taufen gänzlich aus und wies dieſes, wie die Abendmahlsſpendung, ausſchließlich dem kirchlichen Amte zu. Daraus erklärt ſich, wie Peter Martyr, wofür ihn Gerhard (a. a. O. §. 30.) ernſtlich in Anſpruch nimmt, die engliſchen Gemeinden propter diversitatem fidei, pietatis et conscientiae, abmahnen konnte, ihre Kinder durch einen lutheriſchen Geiſtlichen taufen zu laſſen, indem er ihnen (vgl. Gerhard §. 31.) ſchrieb: Profecto infantes vestri

Digitized by Google

de salute non periclitantur, si absque baptismo intereant, quia nec gratiae Christi, nec praedestinationis effecta externis rebus et sacramentis sunt adliganda; daß ihm übrigens Gerhard in dieſem Punkte um nichts nachſtand, beweiſt deſſen Bemerkung: quanto magis cavendum nostris, ne ab illis baptismum accipiant. Doch konnten ſolche Schwankungen und Ueberſchreitungen des richtigen Maßes die Praxis nicht beſtimmen und ſelbſt Peter Martyr geſteht in einem Gutachten (in Calvini tractat. theol. omnes Genev. 1597 fol. 610) den reformirten Eltern zu, in Ermangelung eines reformirten Geiſtlichen ihre Kinder durch einen römiſchen Prieſter taufen zu laſſen, doch ſollen ſie in dieſem Falle lediglich auf Chriſti Einſetzung ſehen und die den Taufact begleitenden päbſtlichen Superſtitionen nicht bloß im Herzen, ſondern nach dargebotener Gelegenheit auch offenkundig verwerfen.

Da der Proteſtantismus nicht bloß der römiſchen Kirche, ſondern auch Sekten von entſchieden anti-trinitariſcher Richtung gegenübertrat, ſo konnte ſeine Theologie die Nöthigung nicht umgehen, in einem Punkte über den auguſtiniſchen Standpunkt auf die ältere dogmatiſche Anſchauung zurückzugreifen. Obgleich Joh. Gerhard im Allgemeinen die Anwendung des Waſſers und der Einſetzungsformel als die Subſtantialien der wahren Taufe anſieht, ſo tritt nichtsdeſtoweniger in ſeiner ganzen Darſtellung (§. 27.) ſehr beſtimmt die Vorausſetzung hervor, daß der Taufende, wenn auch ſein perſönlicher Glaube dabei nicht weiter in Betracht komme, doch nicht einer Gemeinſchaft angehöre, die ſich der Leugnung des trinitariſchen Glaubens ſchuldig mache. Auch Höfling hält das trinitariſche Bekenntniß der Gemeinſchaft für unerläßlich (S. 71), weil ſonſt unter dem Namen des Vaters, des Sohnes nnd des heiligen Geiſtes ganz andere Objekte der Anrufung als die des kirchlichen Glaubens dargeboten würden und die Wirkſamkeit, die man in dieſem Falle der Taufe beilegte, nur als eine magiſche, durch den bloßen Schall der Worte hervorgerufene gedacht werden könnte. Von reformirter Seite ſprach ſich namentlich Ebrard (chriſtl. Dogmatik II, 600) dafür aus, daß Sekten, die ſo weſentliche Grundlagen des chriſtlichen Glaubens verleugnen, überhaupt keine Taufe vollziehen können, geſetzt auch, daß ſie Waſſer und die richtige Formel gebrauchen. (Vgl. auch Schweizer, ref. Glaubenslehre II, 608). Wir können nicht umhin, in dieſer übereinſtimmend ausgeſprochenen Auffaſſung einen weſentlichen Fortſchritt zu erkennen; ſie erſt gibt der von Auguſtin und der römiſchen Kirche zu ſtark betonten Taufformel den lebendigen Inhalt in dem trinitariſchen Bekenntniß der taufenden Gemeinde; in ihr liegt ferner die richtige Vermittlung zwiſchen der Cyprianiſchen und der Auguſtiniſchen Anſicht, deren Wahrheit ſie von der Einſeitigkeit des Gegenſatzes befreit und vollſtändig bewahrt; ſie wird endlich auch der ganz unerläßlichen Vorausſetzung gerecht, daß die Taufe, wie man auch ihr Verhältniß zu der wirkenden Gnade auffaſſen mag, doch immer ein Akt der chriſtlichen Kirche iſt und daher nur in einer ſolchen Gemeinſchaft und von ſolchen Perſonen ertheilt werden kann, die kraft ihres Bekenntniſſes der chriſtlichen Kirche eingegliedert ſind, womit ſich von ſelbſt der monſtröſe Satz ausſchließt, in welchem die römiſche Kirche ihren mechaniſchen Sakramentsbegriff auf die Spitze getrieben hat, daß auch Nichtgetaufte, ja ſogar Heiden und Juden gültig taufen können.

Werfen wir nun noch einen beleuchtenden Rückblick auf das Verhältniß, in welchem die römiſche und die proteſtantiſche Auffaſſung der Sache zu einander ſtehen, um die grundweſentliche Verſchiedenheit beider Standpunkte trotz ihrer ſcheinbaren Verwandtſchaft zu begreifen. Die römiſche Kirche hat zu ihrer Prämiſſe den Cyprianiſchen Satz: Extra ecclesiam catholicam nulla salus; aber um ſich gegen die Conſequenzen deſſelben zu ſichern, welche ihr die Verwerfung der Ketzertaufe abgenöthigt haben würden, griff ſie zu dem vermittelnden Ausweg, den ihr Auguſtin vorgezeichnet hatte. Auguſtin nämlich ging gleichfalls von jenem Cyprianiſchen Satze aus, kam aber durch ſeine Argumentation zu dem entgegengeſetzten Reſultate: die außer der Kirche vollzogene Taufe ſey zwar eine wahre Taufe, weil es Chriſti Sakrament ſey; aber ſie gereiche dem von der Kirche geſchiedenen Häretiker oder Schismatiker nicht zum Heile, ſondern zum Verderben, weil die

Digitized by Google

Sakramente nur in der Kirche nützten, und fange erst dann an zu wirken, wenn der von Häretikern Getaufte zur Kirche zurückkehre und sich mit ihr einige. Diese Ansicht enthält unleugbare Elemente der Wahrheit, aber der Fehler, an dem sie leidet, liegt theils in der einseitigen Auffassung der Kirche, deren Wesen sie ausschließlich in einer vereinzelten empirischen Erscheinungsform derselben aufgehen läßt, theils in der ebenso einseitigen Auffassung der Häresie, deren Begriff sie lediglich aus dem Gegensatz des kirchlichen Dogma, nicht aber aus dem Gegensatze der schriftmäßigen evangelischen Wahrheit bestimmt; darum mußte sich auch in ihre Argumentation das falsche Mittelglied einschleichen, daß jede prinzipielle Abweichung gegen das Dogma und jede Trennung von der Kirche an sich schon einen sittlichen Mangel verrathe und der Todsünde schuldig mache. Gleichwohl hatte diese Anschauung zu Augustins Zeit noch einen Schein der Wahrheit für sich: damals gab es noch eine allgemeine Kirche, die sich vereinzelten häretischen und schismatischen Parteien gegenüberfah; damals hielt die Kirche noch nach bestem Wissen und Gewissen fest an der unveräußerlichen Grundlage der heiligen Schrift, und wie Vieles sich auch von dem Standpunkte gereifter Wissenschaft gegen die Exegese der Väter einwenden läßt, wider das Zeugniß der Schrift wurde nichts angenommen, was sich irgendwie als apostolische Tradition geltend machte. Ganz anders ist die Stellung der heutigen römischen Kirche; sie steht geschichtlich und in vielen Ländern sogar rechtlich nicht mehr als die Kirche, sondern nur als eine Kirche neben andern Kirchen da; sie hat ferner jenes unbedingt maßgebende Ansehen der Schrift thatsächlich aufgegeben, indem sie derselben ihre vermeintlich apostolischen Ueberlieferungen überordnet; sie hat alle diejenigen, welche mit ihrem Gewissen an die Schrift sich gebunden wissen, aus ihrer Gemeinschaft ausgestoßen und sie zur Vereinigung in einer schriftgetreuen evangelischen Kirche gezwungen. Der augustinische Satz, daß die Taufe Christi dem Häretiker nichts nütze, weil er sich durch seine oppositionelle Stellung zur Kirche Christi auch in Opposition gegen Christus setze, entbehrt darum gegenüber dem Protestantismus jede Wahrheit, weil dieser sich nur darum der römischen Kirche opponirt, um nicht gegen Christus und sein Wort in Opposition treten zu müssen. Der augustinische Vorwurf, daß der Häretiker und Schismatiker die höchste Gabe des Geistes, ohne welche die Sakramente nicht wirken können, die Liebe verleugne, trifft ebensowenig die evangelische Kirche, wenn man nicht etwa behaupten will, daß die Liebe zu den Menschen höher stehe als die Liebe zu dem Herrn. Gerade durch die Existenz und den geschichtlichen Verlauf des Protestantismus ist der Trugschluß der augustinischen Argumentation, das πρῶτον ψεῦδος des römischen Dogma, daß das Schisma an sich sittlich verwerflich mache, in seiner ganzen Unhaltbarkeit an den Tag gekommen. Die röm. Kirche setzt sich ferner dadurch in Widerspruch mit sich selbst, daß sie, die ihren Gliedern alle Heilswirkung ausschließlich durch priesterliche Vermittlung zufließen läßt, auch der Taufe des Häretikers, dem sie doch jeden priesterlichen Karakter abspricht, noch die volle Gültigkeit beimißt; wenn sie sich dafür auf die Integrität auch der Laientaufe beruft, so zieht sie nur eine neue Inconsequenz an das Licht, denn die Laientaufe ist ja selbst nur ein Ueberrest jener urchristlich freien Anschauung, wie sie uns noch bei Tertullian begegnet, nach welcher zwischen dem Priester und Laien wohl ein Unterschied des Amts, aber nicht der Qualifikation und der Kraftausrüstung bestand, nach welcher also der Laie in Ermangelung des Priesters nicht bloß taufen, sondern auch das Opfer des Altars darbringen, überhaupt sich und den Seinen selbst Priester seyn durfte. Es ist darum auch der römischen Kirche nie gelungen mit einigermaßen stichhaltigen Gründen nachzuweisen, warum der Laie und der Häretiker zwar rechtsgültig taufen und trauen, aber nicht auch die übrigen Sakramente verwalten könne. Der unheilvollste Mißbrauch aber, den die römische Kirche mit ihrer Theorie treibt, liegt in der kirchenrechtlichen Anwendung, die sie davon macht und zu der ihr gleichfalls Augustin den Weg gezeigt hat. Es soll nämlich durch die Taufe Christi, auch außer der Kirche dem Häretiker oder Schismatiker ein character indelebilis, eine nota militaris imprimirt werden, die ihn als unveräußerliches Eigenthum der

Digitized by Google

römiſchen Kirche bezeichnet, und kraft deren er allen Geboten und der ganzen Disciplin dieſer mütterlichen Kirche ſich unwiderruflich unterwirft, ja ihr ſelbſt das Recht einräumt, ihn, wenn er nicht freiwillig ihrem Rufe folgt, durch Zwang und Gewalt unter ihre Botmäßigkeit zu beugen.

Der Proteſtantismus hat zwar die von Auguſtin feſtgeſtellte objektive Realität des Sakraments und die Unabhängigkeit ſeiner Wirkſamkeit von der Qualität des Adminiſtranten adoptirt; aber er hat dieſem Lehrſatz eine ganz ſelbſtändige Baſis gegeben durch die ſchriftmäßige Reinigung, die er an dem Begriffe der Kirche vollzogen, und insbeſondere durch die Unterſcheidung der unſichtbaren Kirche von der ſichtbaren, deren Nothwendigkeit er gegenüber der Fiction des Romanismus nachgewieſen hat. Die unſichtbare Kirche iſt ihm aber nicht ein verſchwommenes Ideal, ein leeres abſtraktes Gedankending, ſondern der Leib Chriſti ſelbſt, die über alle Welt verbreitete und durch alle Zeiten hindurchgehende Gemeinſchaft der wahrhaft Gläubigen in dem Herrn, die zwar verborgene, aber nichtsdeſtoweniger realiter exiſtirende communio sanctorum des apoſtoliſchen Symbolums, welche ſich in den einzelnen Partikularkirchen, als ihren zeitlichen und vergänglichen Erſcheinungsformen, nur individualiſirt und geſchichtlich entwickelt. Wie ſie im umfaſſenden und adäquaten Sinne allein den Namen der Kirche Chriſti trägt, ſo kommen auch nur ihr die Prädikate der Einheit, der Allgemeinheit, der Heiligkeit, der Unfehlbarkeit und der ſeligmachenden Kraft in unbeſchränkter Berechtigung zu, den empiriſchen Erſcheinungsformen aber nur in dem größern oder geringeren Grade, als ſie ihr organiſch eingegliedert ſind, an ihrer Idealität participiren und ihr Leben in individueller Geſtaltung abſpiegeln. Auf dieſer Grundlage erſt kommt die auguſtiniſche Theorie zu ihrer vollen, von jedem Widerſpruche freien Wahrheit. Als Chriſti Eigenthum kann die Taufe nur für ſeine Kirche beſtimmt, nur in ihr zum Heile wirkſam ſeyn; da aber jede kirchliche Gemeinſchaft die bewußte Intention hat, den Täufling in die Kirche Chriſti aufzunehmen, d. h. ihm durch die Taufe und alle Gnadenwirkungen, die ſich daran reihen, dazu zu verhelfen, daß er in der erneuernden Kraft des Geiſtes wirklich ein lebendiges Glied am Leibe Chriſti und ein wiedergebornes Gotteskind werde, ſo iſt auch jede Taufe, welche auf dem Grunde dieſes trinitariſchen Bekenntniſſes einſetzungsgemäß vollzogen wird, eine rechtmäßige chriſtliche Taufe, und wo eine ſolche im Glauben lebendig aufgenommen wird, da muß der Empfang des Sakraments zum Segen wirken, weil Chriſti Verheißung darüber nicht ausbleiben kann. So fordern wir alſo, daß keine chriſtliche Religionspartei die Lehre vom Vater, vom Sohne und vom Geiſte leugne, weil in dieſer das Fundament aller chriſtlichen Wahrheit und aller Jüngerſchaft ſo unbedingt beſchloſſen liegt, daß jede ſie negirende Gemeinſchaft nicht mehr innerhalb, ſondern bereits außerhalb des Chriſtenthums ſteht und folglich auch kein Glied der chriſtlichen Kirche mehr ſeyn kann. Unter dieſer Vorausſetzung erkennt es der Proteſtantismus freudig an, daß jede chriſtliche Religionsgemeinſchaft, ſofern ſie wahrhaft im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geiſtes tauft, dies Sakrament gültig und heilskräftig verwaltet und darum dem Leibe Chriſti Glieder, der Kirche Chriſti Kinder erzeugt.

Georg Eduard Steitz.

Keuſchheit iſt Reinheit, der urſprüngliche und vorherrſchende Gebrauch aber geht auf Reinheit in geſchlechtlicher Beziehung, und zwar ſo, daß ſowohl das innere als das äußere Verhalten dadurch bezeichnet wird. Man vgl. 1 Tim. 4, 12; 5, 2. 22. Tit. 1, 8; 2, 5. Gal. 5, 22. 2 Kor. 6, 6. Phil. 4, 8. 1 Petr. 1, 22; 3, 2. — Dieſe Reinheit aber beſteht zunächſt darin, daß der Geſchlechtstrieb nur in der göttlichen Ordnung befriedigt wird. Hiedurch iſt zuvörderſt ausgeſchloſſen alle widernatürliche Befriedigung (Röm. 1, 26. 27. 1 Kor. 6, 9.); und zwar nicht nur, wie ſie zur äußeren That wird, ſondern auch in Anſehung der inneren Neigung dazu, ſo daß der Menſch dieſe unterdrückt, ſolchen ſchändlichen Lüſten nicht Raum bei ſich gibt, ſie auf keine Weiſe hegt und alles meidet, was denſelben Nahrung geben könnte: Schriften, Bilder, Umgang, wodurch ſeine Phantaſie befleckt, ſeine Sinne gereizt werden könnten. Ausge-

Digitized by Google

ſchloſſen iſt aber auch alle natürliche Befriedigung außer der göttlichen Ordnung der Ehe. Vor allem ein ehebrecheriſches Verhalten, ſowohl das thätliche von den verſchiedenen Annäherungen und Reizungen ungebührlicher Vertraulichkeit bis zur äußerſten Thathandlung des Ehebruchs, als auch das innerliche Hegen einer mit der beſtehenden ehelichen Verbindung ſtreitenden Neigung und Begierde — Ehebruch des Herzens, Matth. 5, 28. — Sodann alles hureriſche Treiben, worin der Leib preisgegeben wird an den Nächſten Beſten, an Dieſen und Jenen um Erwerbs willen (1 Kor. 6.). Endlich alles ſonſtige unzüchtige Verhalten, alle Annäherung der ehelich noch nicht gebundenen in unziemlicher, unanſtändiger Weiſe in Blicken, Gebärden, Worten, Handlungen bis zur fleiſchlichen Vermiſchung, bis zum Schwächen und Sichſchwächenlaſſen, ſey es nun, daß dies weitere Folgen hat, oder nicht; wovon die Wurzel iſt, daß man ſich innerlich nicht bewahrt vor, und nicht kämpft gegen Neigungen, welche ſolche äußerliche Befriedigung des Geſchlechtstriebs nicht ſtreng ausſchließen, vielmehr irgendwie, ſey es mehr bewußt oder unbewußt, einſchließen. Nur innerhalb der göttlichen Ordnung der Ehe iſt jene Befriedigung eine berechtigte, kann alſo in Keuſchheit, oder ohne Verletzung derſelben, erfolgen. Aber auch in die Ehe und den ehelichen Geſchlechtsverkehr kann Unkeuſchheit ſich eindrängen und drängt ſich gar leicht und häufig ein. Die wahrhafte göttliche Ordnung, deren Bewahrung die Keuſchheit iſt, beruht eben darin, daß das Verlangen nach geſchlechtlicher Vereinigung nicht aus dem Fleiſch, nicht aus dem ſinnlich-ſelbſtiſchen Gelüſten komme, ſondern aus dem Geiſt, daß es ein Ausfluß ſey, der die Herzen in Gott verbindenden Liebe*), darin eines im andern zu ſeyn und dem andern ſich mitzutheilen ſich freut, zur Erfüllung des von Gott geſetzten Zweckes der ehelichen Gemeinſchaft; ſo daß es in der Liebe geſchieht, die nicht das Ihre ſucht, ſondern was des andern iſt (Phil. 2, 4.), und darin der apoſtoliſchen Mahnung entſprochen wird: „Was ihr immer thut, das thut zur Ehre Gottes (1 Kor. 10, 31.) und: was ihr immer thut, mit Worten oder mit Werken, das thut Alles im Namen des Herrn Jeſu (Kol. 3, 17. vgl. 1 Kor. 6, 20.). — Solche Keuſchheit ſchließt aus alles unehrbare und ſchamloſe Verhalten; der Keuſche iſt auch in der Ehe ehrbar, züchtig, ſchamhaft, obwohl hiedurch der Begriff der Keuſchheit nicht erſchöpft iſt; denn Züchtigkeit und Schamhaftigkeit kann vorhanden ſeyn, auch ohne die höhere Keuſchheit des chriſtlich-ſittlichen Gemüths, als etwas Natürliches, insbeſondere beim weiblichen Geſchlecht, und in Folge der Angewöhnung einer auf Ehrbarkeit hinwirkenden Erziehung.“

Ueber den bibliſchen Begriff der Keuſchheit (ἁγνότης) geht offenbar hinaus und iſt demſelben nicht gemäß der ſpätere kirchliche Sprachgebrauch, welcher äußere Enthaltung von der Ehe oder in der Ehe vom Geſchlechtsverkehr durch Keuſchheit bezeichnete, eine dem ganzen geſetzlichen Standpunkt dieſer Kirchenperiode, oder des griechiſch-römiſchen Katholicismus, in deſſen Bereiche dieſer Sprachgebrauch auch noch immer Geltung hat, entſprechende Veräußerlichung des Begriffs.

Einen weitern Sinn hat der Ausdruck gewonnen in der Sprache der neueren Zeit, welche ſowohl auf dem Gebiete der heiligen (geiſtlichen) Rede, als überhaupt in dem Bereiche der Kundgebung der Gedanken und Empfindungen durch Worte, insbeſondere der rhetoriſchen und poetiſchen Darſtellung, ſich deſſelben bedient. Hier wird die Keuſchheit entgegengeſetzt nicht nur allem Zweideutigen, ſondern auch allem Ge-

*) Vom allgemeinen ſittlichen Standpunkt aus muß man ſagen, im Menſchen als ſelbſtbewußten und ſeiner ſelbſt mächtigen Weſen muß der natürliche Geſchlechtstrieb in die Geſchlechtsliebe aufgenommen ſeyn, ſoll nicht in ſeiner Unmittelbarkeit (wie bei den Thieren) ſich geltend machen zum Zweck der Büßung der Luſt. Vgl. Daub, theol. Moral II. 127 ff., wo auch feine Bemerkungen über den Unterſchied des Mannes und des Weibes in Bezug auf Bewußtheit und Unbewußtheit hinſichtlich des Geſchlechtstriebs in der Geſchlechtsliebe ſich finden, ſo wie über den Unterſchied in dieſer Hinſicht bei der Entſtehung und in der weitern Entwicklung der Geſchlechtsliebe.

Digitized by Google

ſuchten, Affectirten, Pretiöſen, aller Effekthaſcherei und Ziererei; offenbar verwandt der Einfachheit oder Einfalt, der Lauterkeit und Wahrheit. Es iſt das in der Rede ſich geben, wie man iſt, den Geiſt, das Gemüth ſprechen laſſen ohne alles Nebengeſuch von Gunſt und Beifall, von Eindrücken, von Rührungen u. dgl.; daher ſich ferne halten von allen dahin zielenden Künſten oder Kunſtgriffen im Ausdruck, in Wendungen der Rede u. ſ. f.; analog dem Verhalten einer keuſchen Frau oder Jungfrau, welche in Kleidung, Haltung, Blicken, Geberden, ohne alle Gefallſucht, ohne alle Nebenabſichten ſich darſtellt, ſo daß das Aeußere einfache Offenbarung des Innern iſt, eben dadurch aber des rechten Eindrucks nicht verfehlt und eine mächtige Anziehungskraft auf verwandte Gemüther ausübt.

Alle Keuſchheit aber, ob ſie nun auf geſchlechtliche Verhältniſſe ſich bezieht oder Reinheit in weiterem Sinne iſt, hat ihre tiefſte Wurzel im religiöſen Verhältniß, in der Gemeinſchaft des menſchlichen Lebens mit Gott in Chriſto. Hier iſt ja das Urbild der ehelichen Gemeinſchaft; und wie ſchon im alten Teſtament die Beziehung des Volkes zu ſeinem Gott unter dem Bilde der Ehe dargeſtellt wird, und Gott als ein eifriger Gott, der darauf hält, daß ſein Volk mit ausſchließlicher Anhänglichkeit zu ihm ſich halte, alſo keuſch ſey, obwohl dieſer Ausdruck ſelbſt in der altteſtamentlichen Schrift nicht vorkommt (vgl. Jeſ. 54, 5; 62, 5. Jerem. 3, 1 ff. Ezech. 16, 8 ff. K. 23. Hoſ. 2, 18 f.); ſo finden wir auch Aehnliches im neuen Teſtament, wo Chriſtus als Gemahl oder Bräutigam der Gemeinde erſcheint, vgl. Eph. 5, 23 ff. Joh. 3, 29. Offenb. 21, 9. — Die klaſſiſche Stelle hiefür aber iſt 2 Kor. 11, 2 f., wo der Apoſtel in Bezug auf die Neigung der korinthiſchen Chriſten, ſich an menſchliche Häupter anzuſchließen und unevangeliſchen menſchlichen Lehren Gehör zu geben, bezeugt, daß er um ſie eifere mit einem göttlichen Eifer (einem Affekt, den er mit Gott gemein habe), da er ſie Einem Manne verbunden (verlobt) habe (als Brautwerber), um eine keuſche Jungfrau Chriſto darzuſtellen; er fürchte aber, daß wie die Schlange Eva verführte durch ihre Liſt, ſo ihre Gedanken oder Geſinnungen verderbt werden, abgeführt von der Einfalt (Lauterkeit, reinen Treue) gegen Chriſtum. Hier zeigt ſich auch die Verwandtſchaft oder Einheit der Keuſchheit und Einfalt. Die Keuſchheit iſt Einfalt gegen Chriſtum, das heißt Gerichtetſeyn des Gemüths allein auf ihn, Hangen ganz und allein an ihm, nicht dahin und dorthin ſehen nach Dieſem und Jenem neben Chriſto. Dies iſt daſſelbe, was Hebr. 13, 9. das Feſtwerden des Herzens genannt wird, das heißt das unverrückt ſich Halten an Jeſus Chriſtus, der geſtern und heute derſelbige iſt und in Ewigkeit; im Gegenſatz gegen das Hinundhergetriebenwerden durch mancherlei und fremde Lehren (vgl. auch Eph. 4, 13 ff.). Es iſt das „Keuſchmachen der Herzen,“ wozu Jak. 4, 8. die Doppelherzigen (*δίψυχοι*) aufgefordert werden, das Trachten darnach, daß ſie ungetheilt und ganz an dem Herrn hangen (vgl. Matth. 6, 22 ff. Luk. 16, 13.). Das iſt die Keuſchheit, welche als erſte Eigenſchaft der von oben ſtammenden Weisheit gerühmt wird Jak. 3, 17. wovon der Gegenſatz 4, 4. Dieſe religiöſe Keuſchheit, eine Frucht des inwohnenden Geiſtes Chriſti, iſt die Quelle aller chriſtlich-ſittlichen Keuſchheit, auch in den geſchlechtlichen Verhältniſſen. Aus dieſer lautern ganzen Hingabe an den Herrn, als den Bräutigam ſeiner Erlöſten, die als ſolche ſein Eigenthum ſind, welches er durch ſein eigen Blut ſich erworben hat (Apg. 20, 28.), entſpringt das keuſche Verhalten ſeiner Diener, ſo daß ſie in ihrer Wirkſamkeit nur darauf bedacht ſind, daß die Seelen für Chriſtum gewonnen werden und ſich ganz und ausſchließlich zu ihm als ihrem Haupte halten, ſomit aller Nebenabſichten auf Gunſt und Anhänglichkeit an ihre Perſon, auf Beifall für ihre Rede und Verfahrungsweiſe ſich entſchlagen; woraus eben ſo die Keuſchheit der Rede (der Predigt und der ſonſtigen Verkündigung und Darlegung der chriſtlichen Wahrheit), wie die Keuſchheit in geſchlechtlicher Beziehung ſich ergibt, daß im Verhältniß zum andern Geſchlechte nicht fleiſchliche Neigung und daraus fließendes Verhalten in ihre ſeelſorgerliche Thätigkeit ſich einmiſche (1 Tim. 5.). — Aus derſelben Wurzel erwächst bei den Gläubigen überhaupt die Keuſchheit in geſchlechtlicher Hin-

Digitized by Google

ſicht, indem ſie Glaubensgenoſſen vom andern Geſchlecht als ſolche anſehen, die mit voller ungetheilter Liebe Chriſti zugethan ſeyn ſollen, daher alles meiden, was ſie darin ſtören könnte, alſo, wo ein Verhältniß der innigſten Gemeinſchaft mit ſolchen wünſchenswerth erſcheint oder erſehnt wird, ſich ſo halten, daß eine Herzens- und Lebensverbindung erzielt werden möge, welche in der Liebe Chriſti wurzelt, in welcher der Liebe Chriſti, als der das Natürliche heiligenden und verklärenden Macht, völlig Raum gegeben wird. Daſſelbe gilt von dem gewordenen Verhältniß, von der Ehe; der innerſte Sinn chriſtlich-keuſcher Ehegatten iſt darauf gerichtet, daß auch ihr geſchlechtlicher Umgang der vollen Herzensanhänglichkeit an Chriſtum nicht Eintrag thue, vielmehr in der Gemeinſchaft ſeiner heiligen Liebe ſich halte, durch ſie geheiligt, und Chriſtus auch an ihrem Leibe verherrlicht werde.

Obwohl auch das außerchriſtliche Gebiet edle und achtungswerthe Erſcheinungen der Keuſchheit aufzuweiſen hat, ſo muß doch behauptet werden, daß dieſe Tugend in ihrer vollen Wahrheit eine Frucht des Geiſtes Chriſti iſt, und daß alles was als Keuſchheit karakteriſirt wird, ſeine tiefſte Wurzel in dem reinen Verhältniß des Gemüthes zu Gott in Chriſto habe. Daß die empiriſche Wirklichkeit auch hierin nichts Vollkommenes darbietet, daß Chriſtus allein *ἁγνός* im vollſten Sinne iſt, und bei Allen, die Chriſto angehören, ein ſich Keuſchmachen durch Gehorſam der Wahrheit (1 Petr. 1, 22. Jak. 4, 8. 1 Joh. 3, 3.), eine allmälige Annäherung an die Vollkommenheit Chriſti Statt findet, das verſteht ſich von ſelbſt, inſofern ja die Heiligung überhaupt etwas Werdendes iſt, was innerhalb der gegenwärtigen Lebensentwicklung der Menſchheit nicht zur Vollendung kommt.

Man vgl. u. a. Marheineke, Syſt. d. theol. Moral S. 362 ff. Rothe, theol. Ethik III. 1 S. 226 ff. Schleiermacher, die chriſtl. Sitte S. 608 ff. („Das ſinnliche Wohlgefallen ſoll an und für ſich nichts ſeyn als Receptivität, und darf erſt dann Spontaneität werden, wenn es durch den Geiſt hindurch gegangen iſt — das iſt Keuſchheit ꝛc.“) Vgl. Beilage S. 158 §. 41. („Die ſittliche Schönheit in den Verſuchungen der perſönlichen Luſt iſt Keuſchheit.“) Vgl. S. 341 ff. 462 f. 474 ff. Daub, Syſt. der theol. Moral II, 121 ff. (III. §. 40—45.). Kling.

Khlesl, Melchior, wurde im Jahr 1553 von lutheriſchen Eltern geboren, ſein Vater war Bäcker in Wien. Im 16. Jahr ſeines Alters wurde er von dem Jeſuiten Scherer für die katholiſche Kirche gewonnen, ſein Eifer für die neue Kirche brachte es bald dahin, daß auch ſeine Eltern zur katholiſchen Kirche übertraten. Nachdem er 5 Jahre im Convikt der Jeſuiten ſtudirt hatte, erhielt er die erſten vier Weihen, ſtudirte noch zwei Jahre in Ingolſtadt und ward 1579 zum Prieſter geweiht, zum Domprobſt in Wien, Kanzler der Univerſität und Official des Biſchofs von Paſſau im Lande unter der Ens ernannt. Sein Ehrgeiz hielt ihn ab, in den Orden der Jeſuiten zu treten. Die evang. Kirche hatte ſich zum Theil auch deshalb ſo raſch in Oeſterreich verbreitet, weil die verweltlichte katholiſche Geiſtlichkeit in offenen Sünden lebte; die Regierung glaubte daher, die katholiſche Kirche dadurch aufrecht zu erhalten, daß ſie den Mißbräuchen und Aergerniſſen durch ſtrenge Zucht entgegen arbeitete, deshalb ward eine Viſitation veranſtaltet und über die weltlichen Angelegenheiten der Klöſter ein Kloſterrath niedergeſetzt, mit welchem letztern Khlesl als Paſſauiſcher Official, weil er keine Beſchränkung der kirchlichen Autorität vertragen konnte, dagegen ſich ſelbſt oft Eingriffe in die Gerichtsbarkeit der weltlichen Macht erlaubte, häufig in Streit verwickelt ward. Sein Feuereifer für die ſogenannte katholiſche Reformation erwarb ihm die Gunſt der beiden Erzherzöge Ernſt und Maximilian, die damals Oeſterreich im Namen Rudolph II. verwalteten. Wegen des Eindrucks, den er auf den Kaiſer als Prediger gemacht hatte, ward er zum Hofprediger ernannt, bald darauf, 1588, auch zum Verwalter des Bisthums Neuſtadt, wo die katholiſche Geiſtlichkeit ſittenlos, die Bürger größtentheils lutheriſch waren. Khlesl begann ſogleich damit, den Bürgern zu befehlen, zur katholiſchen Kirche zurückzukehren, diejenigen, welche ſich nicht fügen wollten, mußten einen Revers unterſchreiben, daß ſie binnen

Digitized by Google

ſechs Wochen das Land verlaſſen wollten. Nach vielen Verhandlungen wanderten vierzig Bürger aus, die übrigen kehrten zur katholiſchen Kirche zurück. In Folge deſſen ward Khlesl zum Generalreformator von Oeſterreich ernannt. Geſchäftsreiſen nach Prag und Rom verſtand er zugleich zu Erreichung perſönlicher Intereſſen zu benutzen. Von 1594 an nahm er thätigeren Antheil an den politiſchen Begebenheiten. Durch eine zweite Reiſe nach Rom ſuchte er Leopold, dem Sohne des Erzherzogs Karl die Ernennung zum Coadjutor von Paſſau zu verſchaffen, wofür ihm dieſer wenig dankbar war. Im J. 1598 ward Khlesl zum Biſchof von Wien ernannt, blieb aber dabei Adminiſtrator von Neuſtadt. Aller Gegner ungeachtet, zu denen beſonders der Präſident des Kloſterraths, Herr von Unverzagt, zu rechnen iſt, ſtieg ſein Anſehen beſtändig. Den jungen Erzherzog Ferdinand ermahnte er, in der katholiſchen Reformation Steiermarks fortzufahren, dahin müſſe er es bringen, ſchrieb er ihm, daß ihn Alle fürchteten, mit der Furcht des Volkes ſey alles gewonnen: dennoch war er mit der gewaltſamen Weiſe der Ausrottung des Proteſtantismus auf Koſten des Landes nicht zufrieden. Dieſe äußere Milde war indeß nur eine Maßregel der Klugheit, wie Khlesl denn in einem Gutachten den Bauernaufruhr in Oeſterreich 1596 und 1597 von der Lauigkeit der Regierung in ihrem Betragen gegen die Ketzer herleitet. Durch dieſe Vorwürfe ſowie durch manche Uebergriffe als Official hatte ſich Khlesl den Haß des Erzherzogs Maximilian zugezogen, ſo daß dieſer einſt ausrief: „Ich wollte, der Khlesl wäre gehängt.“ Khlesl ſchloß ſich beſonders dem älteſten Bruder des Kaiſers, dem Erzherzog Matthias an. Dies erregte den Argwohn des Kaiſers, der einer aſtrologiſchen Weiſſagung zufolge von ſeinem Bruder abgeſetzt zu werden fürchtete. Rudolph ließ daher ſeinem Bruder ſagen, er wünſche nicht, daß Khlesl zu politiſchen Geſchäften verwandt werde. In dieſen bewegte ſich aber der Biſchof von Wien jetzt mit größerer Luſt, als in kirchlichen. Auch kehrte ſich Matthias nicht an den Wunſch ſeines Bruders. Khlesl, der ſeine Entfernung von Wien fürchtete und dieſe erſchweren wollte, kaufte in Wien ein Haus, zum blauen Eſel genannt, deshalb nannten ihn die Lutheraner oft den blau angelaufenen Eſel, oder ſchrieben ſeinen Namen CLeſel. Im Jahr 1606 ſchloßen die Erzherzöge einen Vertrag, in welchem ſie, bei dem Mangel aller Regierung von Seiten Rudolphs, den Erzherzog Matthias als das Haupt ihres Hauſes anerkannten und ihm alle Unterſtützung verſprachen; in dieſes Geheimniß war auch Khlesl eingeweiht und ſelbſt thätig dabei. Obgleich Matthias jetzt des zum Theil noch proteſtantiſchen Adels ſehr bedurfte, ſo wußte Khlesl doch zu verhindern, daß bei dieſer Gelegenheit der Proteſtantismus den Katholicismus überflügelte, obſchon von ihm gebrauchte Ausdrücke, wie: „Poſſenpredigt“ und „Machiavellismus“ ſelbſt Zweifel erregen, ob ſein eigener Katholicismus aus tiefem Glauben hervorging. Im Jahr 1606 wurde ein Verſuch gemacht, Khlesl zu entführen; man weiß nicht, ob dies vom Kaiſer oder von andern Gegnern ausging, der Plan mißlang aber zufälliger Weiſe. Als bald darauf der Kaiſer ihn auffordern ließ, zu ihm nach Prag zu kommen, um ihn über die Abſichten des Erzherzogs auszuforſchen, trug er kein Bedenken der Einladung zu folgen. Bei der Zuſammenkunft mit dem Kaiſer leitete Khlesl die Zwietracht mit dem Erzherzog von der Umgebung des Kaiſers ab und rieth zu raſchen, verſöhnlichen Schritten. Allein vergebens, Rudolph ſah ſich gezwungen, ſeinem Bruder Oeſterreich und die Ungariſche Krone zu überlaſſen. Bei der Huldigung des Erzherzogs ſuchten die evangel. Stände die Beſtätigung ihrer religiöſen Freiheiten zu erzwingen und ſie wo möglich auf die Städte auszudehnen. Khlesl ſuchte Matthias von allen Conceſſionen gegen die Evangeliſchen zurückzuhalten, ja, er wollte lieber die Jeſuiten, die er gar nicht gern herbeizog, zu Hülfe rufen, als den proteſtantiſchen Herrenſtand übermächtig werden laſſen; weshalb auch die Evangeliſchen ihn als offenbaren Friedensſtörer aus dem königlichen Rath entfernt wiſſen wollten. Allein das erreichten ſie nicht, und Khlesl fuhr fort den Evangeliſchen beſtändig in der Stille entgegenzuarbeiten, er war es auch, der gegen das evangeliſche Bündniß ein Bündniß der katholiſchen Stände zuſammenbrachte. Dennoch waren auch die eifrigen Katholiken, wie der Herzog von Baiern und der Erzherzog Ferdinand, wenig

Digitized by Google

mit seiner Besonnenheit und Mäßigung zufrieden, freilich waren sie auch zum Theil aus persönlichen Gründen ihm abgeneigt. Khlesl vertheidigte sich ausführlich gegen die ihm von dieser Seite gemachten Vorwürfe; lutherische Beamten beizubehalten, erklärte er, sey unerläßig, da es unter den Katholiken Wenige gäbe, die hierzu fähig seyen. Die Anklagen bewirkten indeß, daß Khlesl um seine Entlassung bat, was ihn nur um so sicherer stellte, da er dem König Matthias unentbehrlich geworden war. Im Jahr 1611 mußte Rudolph seinem Bruder auch Böhmen abtreten, im folgenden Jahr starb der Kaiser, da wurde Khlesl Direktor des geheimen Raths. Jetzt war seinem ehrgeizigen Streben nur noch die Würde eines Cardinals zu erreichen möglich, er suchte diese aber erst dann zu erlangen, als sie seine politische Wirksamkeit nicht mehr störte, sondern förderte. Je fester Khlesl in der Gunst des jetzt auch zum Kaiser ernannten Matthias stand, desto mehr bemühten sich seine Feinde, an deren Spitze der Erzherzog Maximilian, ihn zu stürzen. Khlesl's Ehrgeiz, Hochmuth und rachsüchtiges Wesen hatte ihm viele Feinde zugezogen, aber alle Versuche, ihn zu entfernen, waren vergebens, da Khlesl den Kaiser vollkommen beherrschte. Erzherzog Ferdinand strebte jetzt nach der Würde eines römischen Königs, aber Khlesl, der schon früher gegen die steiermarkische Linie gewarnt hatte, war ihm entgegen und suchte die Verhandlungen darüber beständig hinauszuschieben. Im Jahr 1616 wurde Khlesl auf den Wunsch des Kaisers von Paul V. öffentlich zum Cardinal ernannt, nachdem er schon fast vor einem halben Jahr in petto ernannt war. Im Jahr 1617 wurde endlich Ferdinand zum böhmischen König gewählt und gekrönt, die Krönung als König von Ungarn und als römischer König wußte Khlesl aber auch jetzt noch immer zu verzögern, weil er dann für seine eigene Stellung und den Kaiser fürchtete. Deßhalb wünschte er auch die gegen einander unter den Waffen stehenden Katholiken und Protestanten durch eine Composition, ähnlich dem Passauer Vertrage, zu versöhnen und die beiden Bündnisse Liga und Union aufzuheben. Im Jahr 1618 mußte Khlesl endlich die Wahl Ferdinands als König von Ungarn zugeben, suchte aber auch jetzt noch die Krönung desselben und die Wahl zum römischen König zu verhindern, und zwar mit solcher Hartnäckigkeit, daß er sich deshalb auf Ferdinands Anklage ein scharfes Breve des Pabstes zuzog. Dennoch fuhr Khlesl fort, den Kaiser an der Reise zum Kurfürstentag zu verhindern, weshalb Erzherzog Maximilian an Ferdinand schrieb, der Cardinal habe den Galgen verdient. Die Erzherzöge verabredeten heimlich, daß Matthias an Ferdinand das Erzherzogthum Oesterreich schon jetzt abtreten sollte, Rudolphs Entthronung fing an sich bei Matthias zu wiederholen; die Ausführung dieses Planes schien indeß noch nicht thätlich. Am 1. Juli 1618 ward endlich Ferdinand als König von Ungarn gekrönt, wobei eine nach Khlesl's Kopf zielende Kugel einen Finger breit ober demselben in den Laden des Fensters fuhr, an welchem Khlesl stand. Man glaubt, der Urheber des Schusses sey der Erzherzog Maximilian gewesen. Schon früher am 23. Mai war der böhmische Aufstand ausgebrochen, den Khlesl sehnlichst auf friedfertige Weise beizulegen bemüht war, während Ferdinand und Maximilian die Rebellen mit Gewalt zur Ruhe bringen wollten. Khlesl fing an allein zu stehen, da sich Alles der neu aufgehenden Sonne, dem König Ferdinand zuwandte. Da Khlesl aber doch das einzige Hinderniß für König Ferdinand war, seinen Zweck zu erreichen, so beschloß er in Verein mit Maximilian sich der Person desselben zu bemächtigen. Am 19. Juli hatten Maximilian und Ferdinand Khlesl einen Besuch abgestattet und ihn um einen Gegenbesuch gebeten. Am 20. fuhr er mit dem Nuntius, sein Versprechen zu erfüllen, nach der kaiserlichen Burg. Hier erklärte ihm der Freiherr von Preiner, daß das ganze kaiserliche Haus sich dahin verglichen habe, ihn nicht länger am Hofe zu dulden, er müsse ihm folgen. Khlesl ward in einen Wagen gesetzt und nach Schloß Ambras in Tirol gebracht. Es traf ihn die vergeltende Gerechtigkeit, denn er fiel, weil er zum Theil aus eigennützigen Absichten die Macht des Kaisers zu erhalten suchte, während er gestiegen war, als er, ebenfalls aus Eigennutz, Rudolph für seinen Bruder Matthias die Krone raubte. Unter den Auszügen von 48 Aufsätzen ꝛc., die nach seinem Verhaft in seinem Archiv gefunden wurden,

Digitized by Google

kommt in einem Briefe an den Markgrafen von Ansbach die Aeußerung vor: Ich werde nicht mehr Lutheraner, weil ich diesen Schritt nicht ausführen kann, aber vielleicht geschieht es noch vor dem jüngsten Tage (bei Hammer Urkunde 926 Nr. 11). Von Schloß Ambras ward Khlesl nach dem Kloster St. Georgenberg in Tirol gebracht. Vier Jahre nach seiner Gefangennehmung ward Khlesl unter Vermittlung des Pabstes durch den Nuntius Verospi nach Rom geführt, hier sogleich, im November 1622, auf die Engelsburg gebracht, aber schon nach 7 Monaten in Freiheit gesetzt unter der Verpflichtung, in Rom zu bleiben. Auch diese Bedingung ward endlich aufgehoben, im September 1627 kehrte Khlesl nach Wien zurück, er wurde in seine Güter wieder eingesetzt, das ihm weggenommene Eigenthum ward erstattet. Zu Regierungsgeschäften und politischen Händeln ward er nicht wieder gebraucht, desto thätiger nahm er sich der kirchlichen Angelegenheiten seines Sprengels an. Khlesl starb am 18. Sept. 1630. Zum Universalerben seines Vermögens, das sich auf eine halbe Million belief (im Jahr seiner Rückkehr nach Wien bezog er 62,000 fl. Einkünfte), ward das Bisthum Wien eingesetzt, nachdem 100,000 fl. zu Neustadt und Wien für ein jährliches Seelenamt ausgesetzt, 100,000 fl. dem Kloster zur Himmelspforte bestimmt waren, 20,000 fl. den Jesuiten, seinen Verwandten 46,000 fl., davon seiner Nichte, der Nonne zur Himmelspforte 20,000 fl., den Armen vermachte er nur 100 fl., der Universität keinen Kreuzer. Khlesl's Wahlspruch war: „Stark und mild;“ stark in der Sache, mild in der Weise, das Letztere war ihm persönlich schwer, denn er war heftigen, leidenschaftlichen Karakters. Seine Gelehrsamkeit bezog sich auf Bibel, Patristik und Homiletik, eine klassische Bildung hatte er nicht, er war ein begabter Redner, dessen Predigten auf den Zuhörer großen Eindruck machten. Sein Körperbau war fest und kernig, seine Gesichtsfarbe blühend, später ging sie in's Gelbe über; er war von hoher, stattlicher Statur. Noch im 70. Jahr spürte er keine Abnahme seiner Kräfte; in seinem Temperamente herrschte das Fröhliche vor dem Traurigen vor. In seiner Nahrung war er mäßig, in seiner Bewegung rasch, so daß nicht leicht Jemand mit ihm Schritt hielt. Sein scharfer Blick erkannte leicht die Gedanken seiner Umgebung; seine Gespräche waren höchst lehrreich. Die Niedrigkeit seiner Geburt verhehlte er nie, vielmehr war er stolz darauf, sich zum Purpur emporgeschwungen zu haben. Eitelkeit, Ehrgeiz, Hochmuth, Habsucht und Rachsucht waren die ihn beherrschenden Fehler. Er fühlte nur Anhänglichkeit für Matthias, nicht für das Haus Oesterreich, die Oesterreicher aber lobte er in Italien über Alles.

Vergl. Khlesl's des Cardinals, Direktors des geheimen Cabinets Kaisers Mathias, Leben. Beschrieben von Hammer-Purgstall Bd. 1—4. Wien 1847—1851. **Klose.**

Kidron, Bach Kidron, נַחַל קִדְרוֹן, im Griechischen der LXX und des N. T. (Joh. 18, 1.) *χείμαῤῥος τῶν Κέδρων*, bei Josephus *ὁ Κέδρων* B. J. V, 12, 2., *χείμαῤῥος Κεδρῶνος* Ant. VII, 1, 5. *ἡ φάραγξ τοῦ Κέδρωνος* Ant. IX, 7, 3. B. J. V, 2, 3. 4, 2. 6, 1., das Thal, welches die Hochebene, auf welcher Jerusalem liegt, nördlich und östlich von den darüber sich erhebenden Höhen des Skopus und des Oelberges trennt. In der Bibel wird es erwähnt bei der Flucht Davids vor Absalom, 2 Sam. 15, 23.; als Grenze, die Simei nicht überschreiten durfte, 1 Kön. 2, 37., so wie überhaupt als östliche Grenze Jerusalems, Jerem. 31, 40.; dann als Ort, wo die aus dem Tempel geschafften und wohl gleich aus ihm hinuntergestürzten Bilder und Geräthschaften des heidnischen Cultus verbrannt worden, 1 Kön. 15, 13. (2 Chron. 15, 16.) 2 Kön. 23, 4. 6. 12. 2 Chron. 29, 16; 30, 14. Josephus führt auch noch den Kidron als den Ort an, welcher zur Hinrichtung der aus dem Tempel geführten Athalja bestimmt war, Ant. IX, 7, 3. vgl. 2 Kön. 11, 15. 16. Im N. T. wird der Name nur einmal erwähnt, Joh. 18, 1., wo der Herr mit seinen Jüngern über den Kidron nach Gethsemane geht. Ob mit dem Kidron das „Königsthal“ 1 Mos. 14, 17. 2 Sam. 18, 18. zu identifiziren sey, ist fraglich und hängt von der Bestimmung des Salem in 1 Mos. 14. ab; nach dem, was Tuch in: Zeitschrift der Deutsch. Morgenl. Gesellsch. I. S. 194 darüber bemerkt hat, wird die Gleichstellung bestimmt abzuweisen

Digitized by Google

seyn, und die Herbeiziehung der »Königsgärten« an der Südseite des Kidronthales, welche Williams (The Holy City. 2 Edit. II. S. 448) geltend macht, ist gegen die dort vorgebrachten Gründe von keinem Gewicht. Schon bei Schriftstellern des 4. Jahrh. findet sich der jetzt gebräuchliche Name Thal Josaphat (bai den Arabern Wâdî Jehôschâfât), welcher auf einer Erklärung der Stelle Joel 3, 7. 17. (4, 2. 12. hebr.) beruht, nach welcher das Thal, in welchem dort Jehovah die Völker richten will, vom Bache Kidron verstanden wird; doch hat der Name in dieser Stelle nur eine symbolisch-allegorische Bedeutung. Damit hängt denn auch der unter Katholiken, Juden und Muhammedanern verbreitete Glaube zusammen, daß in diesem Thale das jüngste Gericht werde gehalten werden. Das Thal beginnt etwa ½ Stunde nordwestlich vom Damaskusthore, nicht weit von den sogenannten Gräbern der Richter. Von hier läuft es etwa 15 Minuten lang gerade auf die Stadt zu, gering an Tiefe, aber breit und stellenweise umgeackert, obwohl sehr steinig. Es wendet sich nun in einer Entfernung von etwa ½ Stunde nördlich der Stadt fast in einem rechten Winkel nach O. zu, dann neigt es sich wieder nach Süden und geht in dieser Richtung zwischen der Stadt und dem Oelberge hindurch. Bevor es die Stadt erreicht hat, breitet es sich in einem ziemlich geräumigen Becken aus, welches bebaut und mit Oliven und andern Fruchtbäumen bepflanzt ist. Von hier an verengt sich das Thal immer mehr und senkt sich immer steiler hinab; die Berge steigen weiter unten zu beiden Seiten gerade auf, und unter der Südostecke der großen Moschee ist es nur noch eine bloße Schlucht zwischen zwei hohen Bergen, die sich etwa 150 Fuß hoch darüber erheben. Weiterhin erweitert es sich dann wieder bis zu seinem Zusammentreffen mit dem Thal Hinnom und dem Tyropöum, welches letztere aber immer noch 40 bis 50 Fuß höher liegt. Der steile Abhang zwischen beiden ist in Terrassen getheilt, die mit Gärten besetzt sind. Hier bildet der Boden eine längliche Fläche, welche sich von den erwähnten Gärten bis beinahe an den Brunnen des Hiob oder Nehemia erstreckt. Unterhalb desselben läuft das Thal noch weiter nach S. zwischen den sogenannten Bergen des Aergernisses und des bösen Rathes; 1500 Fuß vom Brunnen wendet es sich in einem rechten Winkel wieder ¼ Stunde östlich und setzt dann nach SO. als schluchtähnliche, oft ganz unpassirbare Einsenkung nach dem Kloster Mar Saba, in dessen Umgebungen es den Namen Wâdî er-Râhib (Mönchsthal), und weiterhin als Wâdî en-Nâr (Feuerthal) nach dem todten Meere zu fort, in welches es bei Râs el-Feschkah mündet. Das ganze Thal Josaphat ist nur das Bett eines Winterstromes, der bloß während der Regenzeit Wasser hat und auch da nicht immer, obschon er alle Spuren an sich trägt, daß er zuweilen von einer großen Wassermasse überschwemmt wird. Darum führen auch Brücken über denselben. Die eine liegt auf dem Wege vom Stephansthore nach dem Oelberge und besteht aus einem an der Südseite offenen Bogen, welcher 17 Fuß hoch über dem Wasserbette liegt; die andere ist 1000 Schritt von da abwärts darüber geschlagen. Nahe der ersten Brücke liegt am Fuße des Oelberges Gethsemane (s. d. Art. Bd. V. S. 128 f.). Längs des ganzen Thales Josaphat sind an vielen Stellen die Seitenwände zu Grabmälern ausgehauen, unter denen sich die Gräber der Richter, das Grab der Maria, Josaphats, Absaloms, des St. Jakobus und St. Zacharia's besonders auszeichnen. — Vgl. Robinson, Paläsẗina II. S. 31—38. *Wolcott*, Excursion to Mar Saba in: (Robinson) Biblioth. Sacra. 1843. p. 38—40. Ritter, Erdkunde XV, 1. S. 598 ff. **Arnold.**

Kijun, s. Rephan.

Kilian, ein Vorläufer des Bonifacius im thüringschen Reiche. Kilian oder, wie er in der Heimath, in Irland, genannt wurde, Kyllena verließ sein Vaterland 686, um sich dem Missionsberuf zu weihen. Er begab sich mit zwölf Begleitern, unter denen besonders ein Presbyter Coloman und ein Diakonus Donatus oder Totnan genannt wird, in's austrasische Reich nach Würzburg, wo er einen Herzog Gozbert antraf, einen Herzog Thüringens, der unter fränkischer Oberhoheit das Land regierte. Gozbert war mit seinem ganzen Volk noch Heide, Kilian gefiel das schöne Land und das Volk der Thü-

Digitized by Google

ringer, er beſchloß dort zu bleiben und die Gegend zum Chriſtenthum zu bekehren, vorher aber noch nach Rom zu reiſen und den Pabſt Johann V. um Vollmacht zur Verkündigung des Evangeliums zu bitten. Pabſt Johann war ſchon geſtorben als Kilian in Rom ankam, aber ſein Nachfolger Konon gab ihm die Erlaubniß. Nach Würzburg zurückgekommen, gelang es ihm bald, Herzog Gozbert zu bekehren, er ließ ſich taufen. Nun verlangte Kilian aber auch, daß Gozbert nach römiſchen Geſetzen ſeine Frau Gailana entlaſſen ſolle, weil ſie früher ſeines Bruders Frau geweſen war. Gozbert mußte bald darauf Pipin von Heriſtall folgen in den Kampf gegen Theodorich III., der durch die Schlacht bei Teſtri 687 für Pipin entſchieden wurde. Die Abweſenheit des Gemahls benutzte die rachgierige Gailana, ſie ließ Kilian, den Prieſter und den Diakon enthaupten und ſie mit den heiligen Gefäßen, dem Kreuze, dem Evangelienbuche und dem prieſterlichen Ornate verſcharren. Später wurden die Gebeine durch Bonifacius nach Würzburg gebracht. Als Gozbert zurückkam, läugnete Gailana die That, aber beide, der Mörder und Gailana, wurden von Wahnſinn ergriffen bis an ihr Lebensende, Gozbert ward von ſeinen Unterthanen ermordet, ſein Sohn Hedan II. verjagt, von ſeinem Stamm blieb nicht einer übrig. So erzählen die älteſten Lebensbeſchreibungen Kilians, von denen eine, aus dem 10. oder 11. Jahrhundert, ſich bei *Mabillon*, Act. S. Bd. II. S. 991 findet, die zweite überarbeitet mit willkürlichen Ausführungen bei Surius IV. S. 131. Die Erzählung iſt jedoch verdächtig, da von brittiſchen Miſſionaren bis auf Bonifacius nicht eben Vollmachten von Rom aus geholt wurden; es ſieht aus wie eine Anbequemung an die Thätigkeit des Bonifacius. Die Hinrichtung des Kilian aber ſchreibt Rhabanus Maurus um 847 dem Gozbert ſelbſt zu (*Canisius*, lect. antiq. II, 2. p. 333) und zwar einfach ſeiner Predigt wegen. Die Strafen aber, die das Geſchlecht des Gozbert getroffen haben ſollen, ſtehen mit der Geſchichte in Widerſpruch, da Hedan II. noch 716 im ruhigen Beſitz ſeines Herzogthums war. Das Chriſtenthum iſt in dieſen Gegenden nie ganz wieder erloſchen, Hedan II. blieb mit den britiſchen Miſſionaren in Verbindung, wie er denn dem heil. Willebrord Güter in Thüringen ſchenkte bei Arnſtadt und dem Schloſſe Mühlberg, 4 Stunden von Gotha. Obgleich daher die Sage ſehr verdächtig iſt, aus römiſcher Anſchauung in ſpäterer Zeit dem Leben Kilians manche Züge hinzugefügt zu haben: ſo iſt es doch nicht ganz unmöglich, daß Kilian zur angelſächſiſch-römiſchen Kirche gehört und daß ſeine Strenge in Bezug auf die Ehe ſeinen Tod veranlaßt hat; wir müſſen die Sage bei dem Mangel an ſichern Quellen dahingeſtellt ſeyn laſſen.

Vgl. Jgn. Gropp, Lebensbeſchreibung deren heiligen Kiliani Biſchoffens und deſſen Geſellen Colonati Prieſters, Totnani Diakons Marthyrern und erſten Apoſteln des Frankenlandes. Wirtzburg 1738. 4. J. Rion, Leben und Tod des heil. Kilian und ſeiner Gefährten, Aſchaffenburg 1834. J. Ch. A. Seiters, Bonifacius der Apoſtel der Deutſchen. Mainz 1845. S. 97 ff. Friedr. Wilh. Rettberg, Kirchengeſchichte Deutſchlands. Bd. 2. Götting. 1848. S. 303 ff. Kloſe.

Kinder bei den Hebräern, ſ. Eltern bei den Hebräern.

Kindercommunion. Trotz der ausdrücklichen apoſtoliſchen Weiſung: der Menſch prüfe ſich ſelbſt, und alſo eſſe er von dieſem Brod und trinke von dieſem Kelch (1 Kor. 11, 28.), welche ſo beſtimmt auf das reifere, der Selbſtprüfung fähige Alter als weſentliche Vorausſetzung der Theilnahme am Mahl des Herrn hinweiſt, finden wir doch ſchon in den Anfängen des 3. Jahrhunderts eine Zulaſſung der Unmündigen, der kleinen Kinder, zur Communion. Und zwar zunächſt in der nordafrikaniſchen Kirche. Cyprian in ſeinem tractatus de lapsis (p. 139 ed. Gersdorf) redet von Kindlein, welche gleich im Anfang ihres Lebens den Leib und das Blut des Herrn (cibum et poculum dominicum) empfangen haben, und führt weiter unten das Beiſpiel einer puella an, welcher trotz ihres Widerſtrebens der Diakonus vom Sakrament des Kelchs eingegoſſen, welche aber daſſelbe wieder von ſich gegeben, weil ſie vorher durch Schuld ihrer Amme in Wein getauchtes Brod von einem Götzenopfer bekommen habe. — Dieſe Kindercommunion hing

Digitized by Google

offenbar mit der Kindertaufe zuſammen, mit welcher ja in der Regel auch die Firmung (confirmatio) verbunden war. Eine Begründung derſelben findet ſich ſpäter bei Auguſtinus, welcher als Grund für die Nothwendigkeit der Taufe auch das hinſtellt, daß wir ohne die Theilnahme am Sakrament des Tiſches des Herrn, wozu ja ordnungsmäßig (rite) nur der hinzukommen kann, der getauft iſt, das Leben nicht in uns haben können nach Joh. 6, 53.; was ja unſtreitig auch auf die Kleinen zu beziehen ſey (epist. 23. ad Bonif., ep. 106. contra duas epistolas Pelag. I. 22. Sermo VIII. de verbis apostol. de peccat. merit. I. 20.). — Dieſelbe Begründung findet ſich bei ſeinem Zeitgenoſſen, dem römiſchen Biſchof Innocentius I. in ſeinem Schreiben an Auguſtinus und das Concil zu Mileve. Aug. ep. 93. (parvulos aeternae vitae praemiis etiam sine baptismatis gratia donari posse perfatum est; nisi enim manducaverint carnem Christi et biberint sanguinem ejus, non habebunt vitam in se ipsis). — Im Occident erhielt ſich dieſer Brauch auch in den folgenden Jahrhunderten, und bis in die Zeiten Karls des Gr. reichen beſtimmte Zeugniſſe dafür. Im Sakramentarium Gregors I. und im alten ordo Romanus finden ſich Vorſchriften, worin derſelbe vorausgeſetzt wird. So bei Gregor, daß man das Säugen der Kinder vor der Communion, wenn es nöthig ſey, nicht verwehren ſolle; im ordo Romanus, man ſolle Fürſorge treffen, daß ſie, nachdem ſie getauft worden, vor der Theilnahme am Sakrament des Leibes Chriſti keine Speiſe bekommen und ohne die äußerſte Noth nicht geſäugt werden. Aehnliches bei Alcuin (de offic.), nachdem ausdrücklich die Ordnung angegeben worden, daß, wenn ein Biſchof gegenwärtig ſey, ſofort nach der Taufe die Salbung (Firmung) erfolge und hernach die Communion. Aus demſelben Jahrhundert findet ſich bei B. Walter von Orleans die Synodalvorſchrift, daß die Prieſter immer die Euchariſtie bereit halten ſollten, auf daß, wenn ein Kind erkrankt ſey, er ſofort daſſelbe communiciren laſſe, damit es nicht ohne viaticum ſterbe. — Schon im 9. Jahrh. wird übrigens die Nothwendigkeit der Kindercommunion beſtritten. So von Paſchaſius Radbertus, welcher dafür hält, daß das Sterben vor der Theilnahme am heil. Abendmahl den Kindern keinen Nachtheil bringe, da ſie ja durch die Taufe in die Gemeinſchaft mit Chriſto eingeſetzt ſeyen. Aber noch im 12. Jahrh. ſagt Radulphus ardens (Hom. in die Paschae de euchar. necess.), es ſey vorgeſchrieben (statutum), daß den Kindern bald nach der Taufe das Abendmahl wenigſtens in der Geſtalt des Weins gereicht werde, damit ſie nicht ohne dieſes nothwendige Sakrament ſterben. Hugo von St. Victor aber empfiehlt zwar den Brauch der Kindercommunion, wenn es ohne Gefahr geſchehen könne, bemerkt jedoch, derſelbe habe zu ſeiner Zeit ſchon aufgehört, eine Spur davon aber habe ſich darin erhalten, daß die Prieſter den neugetauften Kindern gemeinen Wein anſtatt des Bluts Chriſti geben; was er mißbilligt. Bald darauf verbot der Biſchof Odo von Paris, den Kindern ungeweihte Hoſtien zu geben. So verlor ſich der Brauch in der galliſchen Kirche. In der germaniſchen aber ſcheinen noch längere Zeit wenigſtens Spuren davon ſich erhalten zu haben. Die Sache geht offenbar zuletzt in eine leere Superſtition aus. — Die tridentiniſche Synode verdammt die Behauptung der Nothwendigkeit der Kindercommunion, lehnt aber die Beziehung dieſes Beſchluſſes auf die Sitte des Alterthums ab, indem ſie die Ausflucht gebraucht, daß die heiligen Väter nach der Lage ihrer Zeit annehmliche Gründe dafür gehabt, ohne daß dabei an die Nothwendigkeit zur Seligkeit zu denken wäre; wobei man eben abſchwächende oder verdrehende Deutungen ſich erlauben mußte.

So in der abendländiſchen Kirche. In der griechiſch-orientaliſchen finden wir zwar bei einzelnen Kirchenlehrern eine Auffaſſung der Taufe, welche jene Nothwendigkeit der Kindercommunion, wie ſie auf Joh. 6, 53. gegründet wird, auszuſchließen ſcheint, indem ſie als Reinigung durch das Blut Chriſti, als Theilnahme am Lamme Gottes ꝛc. bezeichnet wird. Daß aber auch in dieſem Gebiete der Kirche die Kindercommunion üblich geweſen, erhellt aus den apoſtol. Conſtitutionen, wo (8, 12.) die Mütter ermahnt werden, die Kinder zur Communion mitzunehmen, und in der Reihe der Communicanten auch die Kinder aufgeführt werden (8, 13.). Auch wird dieſer Brauch von

Digitized by Google

Pseudo-Dionysius (hier. eccl. 7, 11.) vertheidigt gegen profane Leute, welche ihn lächerlich finden. — Und bis auf den heutigen Tag hält diese Kirche streng auf die Kindercommunion. Nach Metrophanes Kritopulos (Conf. eccl. gr. c. 9.) sollen von der Taufe an die Kindlein (*βρέφη*) communiciren, so oft die Eltern es wollen. Vgl. Augusti, Handb. der christl. Archäol. II. 639 ff. Böhmer, die christlich-kirchliche Alterthumswissenschaft II. 365 ff. *Bingham*, Antiq. 17. Neander, Kirchengesch. I. u. IV. Kling.

Kindertaufe, s. Taufe.

Kindschaft Gottes, Kinder Gottes, — bildliche Bezeichnung für das wiederhergestellte Normalverhältniß des Sünders zu Gott, wie es die in der Erlösung durch Christum begründete Umwandlung des Subjekts zu seiner Voraussetzung hat. Sein objektives Correlat hat der Terminus an dem Vater-Namen Gottes, welcher gelegentlich schon im A. T., allein dort vorzugsweise in Beziehung auf das Volk Israel als solches und die Idee seiner theokratischen Erwählung zur Anwendung gelangt. 5 Mos. 32; 14, 1. 2 Mos. 4, 22. Hos. 11, 1. vgl. Röm. 9, 4.; ferner Jesaj. 63, 16; 64, 8. Jer. 31, 9. u. 20. Jes. 1, 2. Mal. 1, 6. Jer. 3, 19. Im Uebrigen weiß sich der fromme Israelit in Angemessenheit zur Besonderheit der alttestamentlichen Oekonomie als Knecht Gottes, und nicht als Kind, — ein thatsächliches Verhältniß, mit welchem die Aussprüche Ps. 89, 27. 28. 2 Sam. 7, 14. Mal. 1, 6; 2, 10. (Sir. 23, 1.) Ps. 103, 15. in keinem Widerspruche stehen. Im Umfange des N. T., wo bei der Benennung Gottes als des Vaters der einzelnen Begnadigten die Rücksicht auf die Vermittlung durch den eingebornen Sohn nicht außer Acht zu lassen ist, wird von jenem ursprünglich tropischen Ausdruck sachgemäß ein ungleich häufigerer Gebrauch gemacht. Er nimmt hier ein begriffliches Gepräge an, immerhin jedoch so, daß dem Begriff des Kindes Gottes vermöge seiner bildlichen Unterlage eine große Dehnbarkeit eignet.

Beginnen wir unsern Ueberblick mit den Schriften des Johannes, so bringt er die Bewirkung des in Christo Fleisch gewordenen Logos von vornherein unter den Gesichtspunkt, daß er Macht gebe *τέκνα θεοῦ γενέσθαι*, Joh. 1, 12. Die Christen „sind nun Kinder Gottes“, *καὶ οὔπω ἐφανερώθη τι ἐσόμεθα*, 1 Joh. 3, 2. Zu einem Kinde Gottes wird man aber dadurch, daß man „aus Gott geboren“ ist, *ἐκ θεοῦ γεγεννημένος*, kurzweg *ἐκ θεοῦ*, wie dies aus Joh. 1, 12. vgl. mit 1, 13. und 1 Joh. 5, 1., aus 1 Joh. 2, 29. vgl. mit 3, 1., und aus 1 Joh. 3, 9. vgl. mit 3, 10. erhellt. Das geheimnißvolle Zustandekommen dieser Geburt aus Gott sodann schildert die klassische Stelle Joh. 3, 3—8., welcher zufolge Jesus den Uebergang aus dem creatürlich-fleischlichen in das neue Leben des Heils näher in einem *ἄνωθεν*, einem von Neuem (Gal. 4, 9. Tit. 3, 5. 1 Petr. 1, 23.) oder von Oben (Jak. 1, 17; 3, 15.), in einem Geborenwerden „aus Wasser (Taufe) und Geist“ begründet erklärt. Zuvor ein Kind des Teufels, 1 Joh. 3, 10., besitzt nun das Kind Gottes an seiner neuen Geburt die urkräftige potentielle Grundlage alles Lebens aus Gott, wie es sich negativ im Sieg über die Sünde 1 Joh. 3, 9., in der Ueberwindung der Welt 1 Joh. 5, 4; 4, 4., positiv im Thun der Gerechtigkeit 1 Joh. 2, 29., in der Liebe zu den Brüdern 1 Joh. 5, 1; 4, 7. vollzieht. — Somit haben wir es bei Johannes keineswegs mit einem bloß bildlichen Ausdruck, sondern im genausten Zusammenhang mit seiner Anschauungsweise vom christlichen Leben, mit der Idee einer mystisch-realen, wesenhaften Geburt aus Gott zu thun. Kind Gottes heißt der durch das Medium des heil. Geistes, als eines göttlichen Samens, eines objektiven schöpferischen Lebensprinzips, 1 Joh. 3, 9., aus Gott gezeugte, in die mystische Einheit und Wesensverwandtschaft mit Gott und Christus versetzte, und damit aus der Sphäre des Ungöttlichen in diejenige des Göttlichen erhobene, aus „Fleisch“ zu „Geist“ Joh. 3, 6. gewordene Mensch, — derjenige Mensch, welchem das Prinzip einer durchgreifenden, dynamischen Umbildung von seinem innersten Lebensheerde aus eingepflanzt ist. Vgl. 2 Petr. 1, 4. *θείας κοινωνὸς φύσεως*. Oberste Causalität aller Heilsverleihung überhaupt ist die Liebe Gottes, 1 Joh. 3, 1. Indem sie sich in der Sendung (Joh. 3, 16.) und Anbietung (Taufe u. s. w. Joh. 3, 5.)

Digitized by Google

des eingebornen Sohnes manifeſtirt, wird ſie die veranlaſſende Urſache des Glaubens auf Seiten des empfänglichen, von Gott prädiſponirten (Joh. 8, 47; 18, 37.) Subjekts. Und mit dem Glauben eben, dem ſubjektiven Akte der Hinwendung zu Chriſto, durch den man mit ihm in Lebensgemeinſchaft tritt und ihn ſich zueignet, vollzieht ſich die neue Geburt, 1 Joh. 5, 1. Joh. 1, 12., nur daß nicht der Glaube, ſondern der in der gläubigen Gemeinſchaft mit Chriſtus ſich dem Subjekt mittheilende heilige Geiſt die es erneuernde Lebenskraft abgibt, Joh. 3. — Den nämlichen Vorgang bezeichnet der Herr Joh. 5, 21. als ein *ζωοποιῖν*, wobei der Gegenſatz als Tod, nicht wie im Vorſtehenden als Leben in der Sünde gedacht wird.

Bei Paulus iſt die ihm eigenthümliche Darſtellungsweiſe eine von der johanneiſchen ziemlich verſchiedene. Am nächſten kommt ihr der Ausſpruch Tit. 3, 5., wo die Röm. 6, 2 ff. exponirte Abſterbung des alten Menſchen und Erweckung zur Neuheit des Lebens: die Wiedergeburt, *παλιγγενεσία*, genannt wird, welche mit der Taufe in einem Cauſalnexus ſteht und in die *ἀνακαίνωσις πνεύματος ἁγίου* ausläuft. Denn dem Geborenwerden aus Gott entſpricht hier das Sterben und Auferſtehen mit Chriſtus. Als Reſultat dieſes Prozeſſes erſcheint nun aber der neue Menſch, hingegen nicht gleicherweiſe auch ſchon das Kind Gottes. Vielmehr iſt der Zuſammenhang, worin der Begriff des letztern ſeine beſondere Stelle hat, folgender. Durch den Glauben, — der objektiv die Verkündigung des gekreuzigten und auferſtandenen Chriſtus, und in der berufenden Gnade eine göttliche Thätigkeit zu ſeiner Vorausſetzung hat, während er ſubjektiv das göttliche Prinzip für das Leben in der Gemeinſchaft mit Chriſtus bildet (Epheſ. 3, 17. Gal. 2, 20. Röm. 8, 10.), — wird der Sünder *δίκαιος παρὰ τῷ θεῷ*; d. h. die Sünden werden ihm vergeben und der Keim der ſich verwirklichenden Gerechtigkeit Chriſti ihm eingeſenkt. Er wird frei von dem tödtenden Buchſtaben des Geſetzes, indem ſich anſtatt des *νόμος* das im Glauben eingeſchloſſene, nur im Glauben wirkliche Lebensprinzip in der Form des *πνεῦμα* zur herrſchenden Norm ſeines Lebens geſtaltet. Jetzt erſt, nachdem er der Sündenvergebung theilhaft geworden, der Sünde abgeſtorben, und mit dem *πνεῦμα* in das Element des neuen Lebens (Gal. 5, 25.) verſetzt iſt, nachdem er alſo infolge der Anziehung des neuen Menſchen (Eph. 4, 24. Kol. 3, 10.) auch als eine *καινὴ κτίσις* (Gal. 6, 5.) zu gelten hat, tritt die Bezeichnung: Kind Gottes*) und Kindſchaft in jene ſchwer zu fixirende Begriffsreihe ein, deren Gegenſtand den Entwickelungsgang der chriſtlichen Perſönlichkeit bildet. Der Geiſt (vgl. 2 Kor. 1, 22.) iſt ein Geiſt der *υἱοθεσία*. Welche von ihm ſich führen laſſen, ſind Kinder Gottes. Er verleiht ihnen das Bewußtſeyn der Adoption, mit der die Gewähr für die Erbſchaft Gottes verbunden iſt, Röm. 8, 14—17. Gal. 4, 4—7. vgl. 3, 26. (Röm. 9, 8.). Sofern kein *κατάκριμα* mehr auf ihnen laſtet, Röm. 8, 1., ſondern nunmehr die *δικαιοσύνη παρὰ τῷ θεῷ* ihr gutes Theil ausmacht, und ſie *κατὰ πνεῦμα* wandeln, Röm. 8, 4., iſt ihr Verhältniß zu Gott dasjenige eines zu Gnaden angenommenen Kindes zu ſeinem Vater, und nicht mehr das vorige eines *δοῦλος*. Im Unterſchied zur knechtiſchen Furcht erfüllt ſie Vertrauen und Liebe zu Gott. Sie fühlen den Anreiz ſich auszuweiſen als *μιμηταὶ τοῦ θεοῦ*, Eph. 5, 1., *ἄμεμπτοι, ἀκέραιοι, ἀμώμητοι*, Phil. 2, 15., und ſchöpfen aus der Anwartſchaft auf das väterliche Erbe, auf den Antheil an die volle, durch das Kindſchaftsverhältniß verbürgte Herrlichkeit Chriſti, die Kraft zum Tragen aller Leiden der Zeit, Röm. 8, 18 ff.

Man ſieht, während nach johanneiſcher Faſſung der Geſammtverlauf des Lebens im Heil gleich von ſeinem erſten Anfang an als Leben des aus Gott gebornen Kindes Gottes begriffen wird, kommt dagegen nach pauliniſchem Sprachgebrauch der Begriff der Gotteskindſchaft erſt in einem gewiſſen Moment des dialektiſch gefaßten Prozeſſes der chriſtlichen Perſonbildung, nachdem dieſes bereits zu einer Art von vorläufigem Abſchluß

*) Paulus ſchreibt promiscue bald *τέκνα*, bald *υἱοὶ θεοῦ*. Röm. 8, 14. u. 16. Gal. 3, 26. und 5, 28.

Digitized by Google

gelangt ist, zur Verwendung, und weist zugleich wesentlich über sich selber hinaus auf die zukünftige Vollendung. Er dient nicht wie dort, um der mystisch-realen Wesensbeziehung Gottes zum Erlösten in sozusagen adäquater Weise zu ihrem Ausdruck zu verhelfen. Sondern es eignet ihm mehr nur der Werth eines der Analogie der menschlichen Verhältnisse enthobenen Prädikats zur Karakterisirung jenes beseligenden Verhältnisses, worin der der Knechtschaft der Sünde enthobene und nun begnadigte Sünder zu Gott steht. Es gibt sich in ihm bei Paulus nicht ein systematischer Begriff zu erkennen, mit Hülfe dessen eine mit innerer Nothwendigkeit in seiner Anschauung von der neuen Lebensgestaltung in Christo eingegliederte Idee dargelegt werden soll.

Die übrigen Schriften des N. T. erheischen eine weniger eingehende Berücksichtigung. Denn der Kindschaftsbegriff fehlt zwar der Mehrzahl derselben nicht, verräth jedoch in keiner Weise die dogmatische Ausbildung, welche uns bei Johannes, zum Theil auch bei Paulus begegnet. So werden 1 Petri 2, 2. die Christen ἀρτιγέννητα βρέφη, 1, 23. vgl. 1, 3. ἀναγεγεννημένοι geheißen, die Gott als Vater anrufen, 1, 17. Wiedergeboren aber wird man ἐκ σπορᾶς ἀφθάρτου, aus dem heiligen Geist (1 Joh. 3, 9.), der zu seinem Vehikel das »lebendige« Wort Gottes (1, 23.) hat; und es bildet die Wiedergeburt die Wurzel des in der Heiligung sich darstellenden Lebens der τέκνα ὑπακοῆς, 1, 14 ff. An den nämlichen Vorstellungskreis sich anlehnend, nur unbestimmter, redet Jakobus 1, 18. von einem Gezeugtwerden von Gott durch das Wort der Wahrheit, wodurch wir ἀπαρχή τις τῶν αὐτοῦ κτισμάτων werden. In den synoptischen Reden Jesu endlich geht die Formel υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν einmal auf die in der Aehnlichkeit mit Gott sich bewegende sittliche Lebensgestaltung des Menschen, Matth. 5, 45. Luk. 6, 35.; sodann ist der Ausdruck υἱοὶ θεοῦ Matth. 5, 9. vgl. Luk. 20, 36. Apok. 21, 7. auch im Hinblick auf die künftige Herrlichkeit gewählt, die den Vollendeten, als den zu Gott und zur Theilhaftigkeit an seiner Seligkeit gelangten, in Aussicht steht. Hingegen würde es von großer Kurzsichtigkeit zeugen, wenn man nicht bemerken wollte, wie bei den Synoptikern der Herr jenen geistigen Umwandlungsprozeß, als dessen Ergebniß Johannes das Kind Gottes hinstellt, in einer reichen Mannigfaltigkeit von sehr verschiedenen Wendungen behandelt, z. B. Luk. 18, 13. 14. Luk. 15, 4 ff. Matth. 13, 3 ff.; 13, 24 ff. Selbst mit der combinirten johanneischen und pauliniſchen Fassungsweise fallen einzelne Ausführungen nahe zusammen. Namentlich gehört dahin die Parabel vom verlornen Sohn, deren Schluß Luk. 15, 20—24. die Herstellung des harmonischen Verhältnisses zu Gott unter dem Bilde der Wiederaufnahme in das Kindesverhältniß veranschaulicht. S. außerdem Matth. 18, 3. Mark. 10, 14. Luk. 9, 55.

Bietet dergestalt das N. T. hinsichtlich des Gebrauchs, welchen es von der Bezeichnung: Kinder und Kindschaft Gottes macht, keinen schlechthin einheitlichen Vorstellungskreis; ist namentlich bei Johannes das Wesen des Kindes Gottes in die Geburt aus Gott als den intelligibeln Anfang und die ruhende Potenz des neuen Lebens zu setzen, bei Paulus dagegen die Adoption (υἱοθεσία) als der eigentliche Kernpunkt zu betrachten: so liegt es in der Natur der Sache begründet, wenn nun die kirchliche Lehrbildung diese beiden Momente der christlichen Lebensentwicklung mehr und mehr aus einander gehalten und jedes, allerdings nicht immer mit der wünschenswerthen Sicherheit in der Abgrenzung des gegenseitigen Unterschieds, besonders verarbeitet hat. — Da wo in der Dogmatik von der objektiven Zueignung und subjektiven Verwirklichung des Heils in Christo gehandelt wird, kommt der johanneische Begriff, und zwar in der Regel unter dem nicht johanneischen Namen der Wiedergeburt in Betracht. Uebrigens läßt sich der Wendepunkt, mit dem sich der Uebergang aus dem Zustande der Sünde und Schuld in den Stand der Gnade entscheidet, unter mehr als einen Gesichtspunkt bringen. Entweder nämlich faßt man ihn mystisch, als das göttlich gewirkte Zustandekommen einer neuen Persönlichkeit: — Wiedergeburt; oder anthropologisch, als psychologischer Umschlag in der Herzensstellung und Willensrichtung des Menschen: — Bekehrung; oder

Digitized by Google

endlich theologiſch, als Aufhebung des geſtörten Verhältniſſes zwiſchen Gott und dem Menſchen ab Seiten des erſtern: — Rechtfertigung. Aus dieſem Grunde wird die Wiedergeburt in der Darlegung des ſogenannten ordo salutis bald als einzelnes Moment, und dann nicht durchweg an der nämlichen Stelle aufgeführt, bald als zuſammenfaſſende Einheit der unterſchiedlichen Akte genommen, welche mit einander den modus consequendae salutis ausmachen. Indem aber mit der Wiedergeburt im Sinne des Johannes die Einpflanzung eines göttlichen Lebensprinzips, und folglich der Beginn der chriſtlichen, ſittlich normalen Lebensbewegung gegeben iſt, gibt ſie in der Form des Prinzips den Ausgangspunkt der chriſtlichen Ethik ab. (Schleiermacher, chriſtl. Sitte, 31 f.; Harleß, Ethik, §. 21—24.; Rothe, Ethik, §. 778—783.)

Erſt nach den vorhin genannten Akten der Initiation, und nicht ſowohl zur Fixirung eines beſondern Entwickelungsmoments, als vielmehr zur Anzeige des in der Regeneration und Juſtifikation ſich realiſirenden Gnadenſtandes, verhilft ſodann die Dogmatik auch der pauliniſchen Darſtellungsweiſe im Kapitel de adoptione zu ihrem Rechte. In der Ethik dagegen kann ſie nur als Motiv des ſittlichen Handelns beigezogen werden. — Weil nun der dogmatiſche Sprachgebrauch des Proteſtantismus mit den Worten: Kindſchaft und Kinder Gottes, vorherrſchend den pauliniſchen Begriff verbindet, und es nicht gewöhnlich iſt, mit Lange (Dogm. II. 1055) und Ebrard die Kindſchaft als das unmittelbare Reſultat der Wiedergeburt zu begreifen: ſo ſehen wir im Folgenden möglichſt von dieſer letztern ab, um zum Schluſſe nur noch das Wichtigſte über die Adoption und deren Eingliederung im Syſteme beizubringen. Hiebei will aber nicht vergeſſen ſeyn, daß die aſcetiſche und homiletiſche Rede und Literatur von den vorliegenden Bezeichnungen und den damit angedeuteten Ideen eine Anwendung zu machen verſteht, welche die begrifflichen Expoſitionen der ſyſtematiſchen Theologie ſowohl nach Umfang als nach Tiefe weit hinter ſich zurückläßt. Der Anſchluß an die neuteſtamentlichen Gedankenbezüge, ſo wie die Ausbeutung derſelben, geräth eben der aſcetiſchen und homiletiſchen Bethätigung beſſer, weil ſie, unbeirrt durch ſchulmäßige Beengungen der Syſtematik, der freien Bewegung des individuellen Lebens nachzugehen, und inſoweit auch diejenigen Seiten des Tropus hervorzukehren vermag, welche in keinen Begriff vollſtändig aufgehen, und ihrem Inhalte nach darum anderwärts untergebracht werden wollen. So bieten ihr die einfachen Kategorieen von Kindesſtand, Kindespflicht und Kindesrecht einen faſt unerſchöpflichen Stoff der tiefſten Wahrheiten, der eindringlichſten Ermahnungen und erhebendſten Tröſtungen.

Die Kirchenväter faſſen die *υἱοθεσία*, abgeſehen von mehr nur gelegentlicher Verwendung auf praktiſchem Gebiet, meiſt als den magiſchartigen Effekt der Taufe. In ihren Erläuterungen greifen ſie dabei vielfach auf den römiſchen Rechtsbegriff zurück, welchen ſelbſt noch manche Lehrer des letzten Jahrhunderts ſorgfältig zu entwickeln pflegen. So definirt Heſychius: *υἱοθεσία — ὅταν τις θετὸν υἱὸν λαμβάνῃ, καὶ τὸ ἅγιον βάπτισμα.* Theodoret zu Pſ. 57, 6. nennt die Getauften *οἱ τῆς υἱοθεσίας ἠξιωμένοι*, Cyrill von Jeruſ., Catech. praefat. und Baſilius, de Bapt. Hom. 13, Nr. 5. die Taufe *υἱοθεσίας χάρισμα*, Dionyſius Areopagita, Eccl. Hierarch. c. 2. p. 2 *μητέρα τῆς υἱοθεσίας*, Photius, ep. 97. ad Basil. Maced., *ὁ δεσμὸς, ᾧ ἡμᾶς ἡ τοῦ καλοῦ παιδὸς υἱοθεσία συνέδησε.* Clemens Alex., Paedag. 1, 6. meint: *βαπτιζόμενοι υἱοποιούμεθα.* Dies bildet fortwährend die Lehre der griechiſchen Kirche, wenn ſie gleich bei der Taufe die *υἱοθεσία* nicht erwähnt. Conf. orth. p. 172 bei Himmel. Vgl. Mar. Victorin. Gal. 3, 27.: Habet Christum, quicunque baptizatur, et jam est in Christo, dum habet Christum; dum habet Christum, filius Dei est, quia Christus filius Dei est, Ammon. in Joh. 3, 26. Iſid. 3. epl. 395. Dem *θετὸς υἱός*, auch *υἱὸς εἰςποίητος, κατα θέσιν* oder *χάριν* geheißen, ſteht als *ἴδιος υἱὸς θεοῦ* (Röm. 8, 32.) Chriſtus gegenüber. Selbſtverſtändlich hebt auch Auguſtin dieſen Gegenſatz hervor. Quos Deus voluntate sua filios fecit, non ex natura sua filios genuit. Genuit quidem et nos, sed quomodo dicitur, adoptatos ab

Digitized by Google

adoptante generatos, beneficio, non natura. Vielfache Nachklänge hievon bieten die Schriften der Reformationszeit, wie z. B. Cat. Palat. Fr. 33.

Im Katholicismus kann der Begriff schon deßhalb weder explicite noch auch implicite sein volles Recht behaupten, weil der durchherrschende Semipelagianismus wegen der Verkennung der freien Gnade Gottes und bei der ihm wesentlichen Identifikation von Rechtfertigung und Heiligung sich mit allen seinen mühseligen Entsagungen, Werkübungen und Genugthuungen doch nie zum klaren freudigen Bewußtseyn der Gotteskindschaft zu erheben im Stande ist. Folgerichtig muß er umgekehrt in die prinzipielle Läugnung der Möglichkeit ausmünden, daß das Subjekt seiner Rechtfertigung, und somit seines Gnadenstandes gewiß werden könne. C. Tr. Sess. 6. c. 9. Die Kindschaft Gottes ist das immediate Resultat der Justifikation, oder es ist diese, als actus hyperphysicus, als die göttliche Eingießung der habituellen Gerechtigkeit, welche sich in und mit der Heiligung vollendet, vielmehr selbst weiter nichts als die translatio in statum gratiae et adoptionis filiorum Dei, per secundum Adam, — quae quidem translatio post Evangelium promulgatum sine lavacro regenerationis aut ejus voto fieri non potest. C. Tr. Sess. 6. c. 4. Sofern die Taufe dem Menschen die geistliche Geburt in der Form eines unauslöschlichen Karakters einprägt (C. Tr. 7. can. 9. C. R. de Bapt. c. 13.), und nicht bloß vollständige Sündentilgung wirkt, sondern positive Gnadeneinflößung ex opere operato (C. Tr. 7. can. 8.) ist: so wird mit ihr unter Anderm im Prinzip auch die Kindschaft gesetzt, ja die Taufe geradezu als die „Einkindschaftung“ bezeichnet. C. R. de Bapt. c. 1. §. 250.; c. 12. §. 290. Klee, Dogm. II. 141. 144. 171.

Dem biblischen Lehrgehalt angemessener, aber gerade in umgekehrter Abfolge, und nicht ohne Verkürzung des einen oder andern, versuchen die beiden Lehrtropen des Protestantismus eine Combination des paulinischen und johanneischen Vorstellungskreises. — Nach lutherischer Anschauung fallen zunächst Wiedergeburt und Kindschaft Gottes, aber nicht weniger auch Rechtfertigung in einander. Gesner 118: Quando *regeneratio* solum peccatorum remissionem et adoptionem in filios Dei significat, cum justificatione coincidit. Form. Conc. IV. 631.: Regeneratio etiam solam remissionem peccatorum et adoptionem in filios Dei significat. In hoc usu saepe multumque id vocabulum in Apol. Conf. ponitur. V. g. cum dicitur: justificatio est regeneratio. — — Cum homo per fidem justificatur, id ipsum revera est quaedam regeneratio, quia ex filio irae fit filius Dei. Apol. IV. 140.: Donata justitia propter Christum *simul* efficimur filii Dei. Form. Conc. 3. §. 25. p. 668: Nobis Christi justitia imputatur, unde remissionem peccatorum, reconciliationem cum Deo, adoptionem in filios Dei et haereditatem vitae aeternae consequimur. Vgl. Hutter, loc. 12., wo ganz wie Form. Conc. 633. die adoptio zur justificatio gezogen wird. Den eigentlichen Anfangspunkt des Lebens im Stande der Gnade bildet die Rechtfertigung, womit sich unmittelbar die datio Spiritus S. als des Geistes der Kindschaft zusammenschließt, welche dann sofort selbst wieder in der regeneratio das Werden der neuen Persönlichkeit, des Kindes Gottes begründet. Mit andern Worten: Nachdem der Sünder in der Rechtfertigung das Recht der Kindschaft zugetheilt erhalten hat, erfolgt mit der Wiedergeburt auch die Einsetzung in den Besitz und Genuß des Kindschaftsrechts. Er sieht sich in den Stand der christlichen Freiheit erhoben. Denn vermöge der datio Sp. S. und der durch den Geist vermittelten unio mystica wird er der göttlichen Natur theilhaft, in Kraft welcher sein Leben sich nur als renovatio und sanctificatio verläuft. Zu den Attributen der Wiedergeburt wird die unmittelbare Selbstgewißheit der Gotteskindschaft und der in ihr verbürgten Erbschaft gezählt. Die Alten handeln von ihr am liebsten im Kapitel von der Taufe, als dem wesentlichen Bade der Wiedergeburt und dem freilich erst später in's Bewußtseyn eingehenden Momente des transcendenten Justifikationsakts. Vgl. Form. Conc. IV. 743: quod baptismus — medium, quo Dominus adoptionem filiorum Dei obsignet et homines regeneret. Auch 610; Apol. 76; Cat. maj. 476. Sehr üblich ist die Formel: die Taufe ist die Wiedergeburt. — Noch Quenstedt führt als effectus

Digitized by Google

justificationis auf 1) unio mystica, 2) adoptio in filios Dei, 3) pax conscientiae, 4) certa precum exauditio, 5) sanctificatio. Als indeß mit dem Pietismus eine Annäherung an den reformirten Typus folgte, und der Unterschied zwischen unio moralis und mystica dem Bewußtseyn entschwand, erfuhr unter mancherlei Schwankungen auch die Lehre von der Wiedergeburt eine nicht unerhebliche Alteration. Schon Hofmann, Hollaz, Rambach, Buddeus u. A. verstehen unter dem Akte der Wiedergeburt ganz reformirt die donatio fidei oder fidei productio, während der status regenerationis außer der *justificatio* auch die renovatio oder sanctificatio umfaßt; so daß sie, die früher wie eine bloße Modalität der Rechtfertigung angesehen wurde, nun nicht allein vor die justificatio, sondern genau genommen als erster Effekt der gratia operans zugleich auch an deren Stelle tritt. Der ordo salutis nennt jetzt meist: 1) vocatio, 2) illuminatio, 3) *regeneratio*, 4) conversio, und dann erst 5) *justificatio* u. s. w. Hollaz definirt regeneratio: actus gratiae, quo Spir. S. hominem peccatorem salvifica fide donat, ut remissis peccatis *filius Dei* — reddatur. Nichtsdestoweniger wird fortwährend in der ursprünglichen Weise die Annahme zum Kinde Gottes zusammt der inhabitatio Sp. S. mit der Rechtfertigung zusammengestellt. Buddeus 893, 981, 984. Qui regeneratur, statim quoque justificatur, et hac ratione in numerum filiorum Dei recipitur. Dies geschieht näher per adoptionem, — quo nomine actus ille Dei designatur, quo Deus credentibus dignitatem filiorum Dei concedit, seu eos pro filiis suis declarat, bonorumque omnium haeredes cum Christo constituit.

Bei den Reformirten treten nicht zwar sachlich, wohl aber nach der üblichsten Lehrform, Wiedergeburt und Kindschaft mehr auseinander als bei den Lutheranern. Die Begriffsbestimmungen variren namentlich bei den Aeltern sehr, wiewohl im Allgemeinen unter regeneratio nicht die objektive, sondern die subjektive, vom Glauben ausgehende Umwandlung, die conversio, mitunter auch die sanctificatio verstanden wird, mit der wir es hier nicht zu thun haben. Nur Calvin 3, 17, 5. kommt ähnlich der Conf. Belg. art. 35. einmal gelegentlich der Sache näher als kaum irgend Einer seiner Zeitgenossen. Später sind es die Föderalisten, welche gemäß ihrer biblischen Haltung die regeneratio substantieller zu fassen beginnen als dies zuvor bei Lutheranern und Reformirten der Fall gewesen war, auch erst eigentlich ein besonderes Kapitel de regeneratione in die Lehrbücher einführen. So erklärt sie Witsius für die actio Dei hyperphysica, qua homini electo nova ac divina vita induitur. Bedingt durch die vocatio efficax fällt die Wiedergeburt mit der donatio Sp. S. im speziellen Sinn zusammen, welche in schöpferischer Weise sofort den aktuellen Glauben wirkt. Sie bildet hiemit die reale Grundlage des Heilslebens im Stande der Gnade, verhält sich zur Bekehrung wie habituelle Potenz zum Actus, und geht der Rechtfertigung voraus. Was ist dies anders als die johanneische Geburt aus Gott? Dessen ungeachtet wird der Ausdruck: Kind Gottes für den eben bezeichneten Entwickelungspunkt nicht gebraucht, sondern indem die Glaubensweckung die unio mit Christus und communio mit dem Vater involvirt, folgen sich als weitere Momente: justificatio, *adoptio*, zuweilen auch *filiatio* geheißen, die uns erst zu filii Dei macht, und sanctificatio. Cat. maj. der Purit. Niemeyer 59, 60; Pet. v. Mastricht, B. Pictet u. A. — Der *adoptio* nun wenden sich die Reformirten mit größerem Interesse zu als die Lutheraner, deren Grundstimmung die Reflexion auf die persönliche Heilsgewißheit ferner liegt. Gisb. Voetius 2, 432. führt sie unter den actiones Dei, welche eine mutatio status nostri in der Relation zu Gott bewirken, nach der reconciliatio und justificatio auf, während er die Regeneration, die mit der unio das fundamentum adoptionis abgibt, an die Spitze derjenigen göttlichen Akte stellt, welche realem ac inhaerentem mutationem in subjecto in sich schließen. Dort also ein rein objektiver, hier ein mystischer Akt. Uebrigens bleibt sich die Abfolge nicht constant: bald und gewöhnlich erscheint die adoptio als effectus, oder auch als Frucht der Rechtfertigung, bald mit dieser coordinirt, immer aber der regeneratio subordinirt. Sie wird definirt: gratiosa Dei sententia, qua nos (justificatos) in et propter Christum

Digitized by Google

in familiam suam assumptos pro filiis suis et haeredibus vitae aeternae declarat, datoque adoptionis Spiritu, animo et affectu, tanto nomine dignis, imbuit. Rudolf 197; Pet. v. Maſtricht 724; Burmann 2, 218; Beck 181; Wendelin l. c. 25. Die Gerechtfertigten werden eo ipso zu Kindern erklärt und ihnen die praerogativae filiorum Dei mitgetheilt. Auf die Frage aber, wie ſie ſich jener Deklaration bewußt werden, lautet die Antwort völlig wie in Betreff der ſubjektiven Gewißheit um die perſönliche Rechtfertigung. Obwohl nämlich die Ankündigung an uns durch das Zeugniß des heil. Geiſtes erfolgt: ſo iſt dieſes Zeugniß doch nicht etwa singulare aliquod allo quium, nicht ein oraculum quoddam immediatum, überhaupt nicht extra Scripturam; ſondern es geſchieht die pronunciatio sententiae in adoptione *in ipsa Scriptura*. Gott kündigt in der Schrift an, daß er die Gläubigen zu Kindern annehme. Folglich haſt du dich mittelſt der uns bekannten Kriterien über die Realität dieſes Glaubens in's Klare zu ſetzen, haſt zu achten auf die γνωρίσματα υἱοθεσίας, und hieraus den Schluß auf dich ſelbſt zu ziehen! Fructus et consectaria adoptionis ſind: denominatio gloriosa, spiritus adoptionis, haereditas, conformitas qualiscunque cum naturali et proprio Dei Filio, dominium et possessio omnium creaturarum, libertas christiana. Die filii Dei ſind die imago Dei accidentalis, tum participatione naturae, h. e. qualitatum divinarum, tum imitatione operum divinorum. Zu den notae oder indicia werden gerechnet 1) indubitata: viva fides, amor filialis, appetitus communionis et praesentiae paternae, sigillum et pignus Sp. S., charitas versus fideles, fiducia filialis et accessus ad Deum ut Patrem; 2) testimonium Sp. S., conjunctum cum testimonio spiritus proprii. Auch eine Adoption der altteſtamentlichen Frommen wurde gelehrt, jedoch nur im weitern Sinn und mit der Einſchränkung, daß ſie den Vergleich mit der neuteſtamentlichen nicht aushalte.

Nachgerade ſchrumpften die myſtiſchen Begriffe in den Lehrbüchern jämmerlich zuſammen. Der platte Verſtand nahm die Wiedergeburt für gleichbedeutend mit moraliſcher Ausbeſſerung. Man führte ſie bloß noch nach, weil »man nun auch ſonſt hieraus einen eigenen Abſchnitt gemacht hat.« Reinhard §. 148. Die Kindſchaft Gottes mußte ſich in der Regel mit wenigen Zeilen abfertigen laſſen. Man dachte dabei etwa mit Bretſchneider an die feſte Hoffnung des ewigen Glücks nach dieſem Leben, welche der gebeſſerte Menſch habe. Erſt Schleiermacher hat den leeren Rubriken wieder die correſpondirenden Zuſtändlichkeiten anzupaſſen und ſie organiſch zu ordnen geſucht, indem er, allerdings nicht frei von Subjektivismus, Wiedergeburt und Heiligung als den Ausdruck für das »Selbſtbewußtſeyn« des in die Lebensgemeinſchaft mit Chriſtus Aufgenommenen hinſtellt. Die Wiedergeburt bildet nach ihm den Wendepunkt, mit dem die Stetigkeit des alten Lebens aufhört, die des neuen beginnt. Als veränderte Lebensform iſt ſie 1) Bekehrung (Buße und Glaube), als unveränderliches Verhältniß des Menſchen zu Gott 2) Rechtfertigung. Dieſe letztere hinwieder begreift, der Buße entſprechend, die Sündenvergebung, dem Glauben entſprechend, die Kindſchaft in ſich, die im Grunde mit dem Anziehen des neuen Menſchen auf das Gleiche hinausläuft, und bei Schleiermacher nur als Moment in der Phänomenologie des chriſtlichen Bewußtſeyns angeſehen ſeyn will. »Es iſt nicht möglich, daß Chriſtus in uns lebe, ohne daß auch ſein Verhältniß zu ſeinem Vater ſich in uns geſtalte, wir mithin an ſeiner Sohnſchaft Theil nehmen, welches die von ihm herrührende Macht iſt, Kinder Gottes zu ſeyn; und dieſes ſchließt die Gewährleiſtung der Heiligung in ſich. Denn das Recht der Kindſchaft iſt, zur freien Mitthätigkeit im Hausweſen erzogen zu werden, und das Naturgeſetz der Kindſchaft iſt, daß ſich durch den Lebenszuſammenhang auch die Aehnlichkeit mit dem Vater in dem Kinde entwickle.« — Von nicht ſehr weſentlichem Belang erweiſt ſich die Ausbeute, welche die ſeitherige Theologie gewährt, obwohl ſie dem herbezüglichen Material ihre volle Aufmerkſamkeit ſchenkt. Wirklich drängt ſich bei dieſem Cardinalpunkt des chriſtlichen Lebens vom Werden des Kindes Gottes durch die neue Geburt, in deſſen Auffaſſung die immer wiederkehrenden Gegenſätze des Auguſtinismus und Pelagianismus

Digitized by Google

ihre Wurzel haben, eine ſolche Fülle von Geſichtspunkten auf, daß deſſen mehrſeitige Betrachtung nicht allein berechtigt, ſondern nach Maßgabe des Stoffes ſchlechthin nothwendig iſt. Auch muß zugegeben werden, daß es weniger auf die Wahl der einzelnen Termini als auf die genaue Fixirung des Inhalts ankommt, den man ihnen zuweist. Andererſeits ſoll aber ebenſowenig verkannt werden, daß der bibliſche Lehrgehalt hier Schätze birgt, deren vollſtändige Hebung und Verarbeitung der theologiſchen Wiſſenſchaft noch nicht gelungen iſt. Es will der Pflanzung und Bildung des chriſtlichen Lebens im Subjekt gleich ſehr als Wiedergeburt, wie als Bekehrung und Rechtfertigung, — alle drei Akte wie in ihrer Unterſchiedenheit ſo in ihrem einheitlichen Zuſammenſeyn betrachtet, — zur Anſchauung verholfen ſeyn; es will die Kindſchaft Gottes, die nicht ſowohl auf einen forenſiſch-deklaratoriſchen Akt als auf die Geburt aus Gott zurückgeht, wie bisher mit der Rechtfertigung, ſo überdem auch mit der myſtiſch, nicht bloß pſychologiſch zu verſtehenden Wiedergeburt in organiſchen Zuſammenhang gebracht werden. Dagegen folgen meiſt ſelbſt die bedeutendern unter unſern Theologen theils einfach den Spuren der ältern kirchlichen Gliederung, indem ſie erſt von der Wiedergeburt, gewöhnlich als Einpflanzung des Lebens Chriſti in die Seele, handeln, und losgeriſſen davon dann an einem ſpätern Ort aus Anlaß der Rechtfertigung mehr gelegentlich der Kindſchaft gedenken. Theils begegnet man einer Unklarheit und begrifflichen Verſchwommenheit, welche einen Fortſchritt der Doctrin ſeit der Abfaſſung der reformatoriſchen Symbole nicht erkennen läßt. Da iſt es bald die Taufe, in der wir die Kindſchaft empfangen, und handkehrum iſt es wieder die Rechtfertigung, aus der ſie hervorgeht, ohne daß man einſieht, durch was für Fäden eines mit dem andern zuſammenhängt. S. z. B. Sartorius, Chriſti Perſon u. Werk 128 ff. 153; und deſſen L. v. d. heil. Liebe 104 u. 140. Lange, chriſtl. Dogm. §. 97, ſetzt die Wiedergeburt, die ihm das Werden des perſönlichen Lebens zum gottmenſchlichen Leben iſt, ſingulär in die Einheit der Rechtfertigung und des Glaubens. Ihr Reſultat iſt die Kindſchaft als Weſensverwandtſchaft mit Gott und individualiſirtes Abbild Gottes nach ſeinem Ebenbild in Chriſto, wobei ihm die Rechtfertigung nach Art des Johannes in den Hintergrund rückt. Alle Beachtung verdienen die Ausführungen Ebrard's in ſeiner Dogmatik, nur daß auch er die Momente, welche zuſammen die Umgeſtaltung des alten Menſchen in die neue Creatur ausmachen, begrifflich einander mehr nur über- und unterordnet, ſtatt ſie gleicherweiſe als in einander, als nur verſchiedene, wenn auch zum Theil polariſch entgegengeſetzte Seiten und Spiegelungen des einen und ſelbigen Vorgangs erſcheinen zu laſſen. Ihm zufolge iſt die conversio die conditio sine qua non der regeneratio, welche er als Einpflanzung des verklärten gottmenſchlichen Lebens Chriſti in unſer ſubſtantielles Lebenscentrum durch einen ſchlechthin geheimnißvollen Akt des heiligen Geiſtes beſchreibt. Sie hat, wie die unio mystica zu ihrem effectus immediatus, ſo die justificatio zu ihrem effectus mediatus instantaneus. Unter der adoptio möchte er die zuſammengefaßte Bekehrung und Wiedergeburt verſtanden wiſſen, nur daß er wegen des juridiſchen Beigeſchmacks des Ausdrucks dafür die Bezeichnung vocatio interna vorziehen möchte. Dem Sinne nach übereinſtimmend ſtellt er die Adoption auch als Effekt der Juſtifikation dar, aus welchen beiden das in der obsignatio gipfelnde Bewußtſeyn der Kindſchaft, die pax conscientiae hervorgeht. Güder.

Kir, קִיר. Unter dieſem Namen wird im A. T. 1) ein Diſtrikt des aſſyriſchen Reiches erwähnt, der von Amos 9, 7. als der frühere Wohnſitz der Aramäer bezeichnet wird und wohin nach des nämlichen Propheten Weiſſagung (1, 5.), deren Erfüllung durch Tiglat Pilesar 2 Kön. 16, 9. bezeugt, die Syrer von Damaskus wieder weggeführt werden ſollten; bei Jeſ. 22, 6. erſcheint Kir neben Elam als im aſſyriſchen Heere dienend. Wenn die alten Verſionen den Namen zum Theil durch Kyrene wiedergaben, ſo liegt auf der Hand, daß ſie ſich lediglich durch die ungefähre Lautähnlichkeit leiten ließen, dieſe Deutung aber geradezu unmöglich iſt; und wenn *Bochart*, geogr. s. IV, 32 an *Κυρρήνα* bei Ptol. 6, 2, 10, eine Stadt im ſüdlichen Medien, dachte, Vitringa aber

Digitized by Google

Καρίνη bei Ptol. 6, 2, 15, eine ebenfalls in Medien gelegene Stadt, verglich, ſo iſt nicht nur die Namensähnlichkeit beider Orte gar gering, ſondern man hat auch nicht ſowohl an eine Stadt, als vielmehr an ein größeres Gebiet zu denken, das parallel mit Elam genannt und als Heimath der Aramäer bezeichnet werden konnte, wie Aegypten als früherer Wohnſitz Iſrael's, oder Kaphthor als ſolcher der Philiſter. Mit Recht verſteht man daher mit J. D. Michaëlis faſt allgemein unter dieſem Kir die Gegend am Fluſſe *Κῦρος*, der ſich mit dem Araxes in's kaſpiſche Meer ergießt und noch heute, wie die Umgegend ſelbſt, Kur heißt. Daß aber dieſe Landſchaft (im heutigen Georgien) damals nicht zu Aſſyrien gehört habe, läßt ſich nicht beweiſen. 2) Ein anderes Kir iſt das Jeſajas 15, 1. neben der Hauptſtadt der Moabiter, Ar-Moab, als die Hauptfeſtung dieſes Landes erwähnte קִיר מוֹאָב, auch קִיר חֶרֶשׂ (Jeſ. 16, 11. Jer. 48, 31. 36.) oder קִ חֲרֶשֶׂת (Jeſ. 16, 7. 2 Kön. 3, 25.) genannt; dieſer letztere Name, gleichſam „Scherben-Mauer“, ſcheint der Stadt als prophetiſche Vorausbezeichnung ihrer Zerſtörung ertheilt zu ſeyn, denn „murus coeti lateris“, wie die Vulg. überſetzt, ſcheint das Wort nicht bedeuten zu können, und ein *τεῦχος ὀστρακινὸν*, wie Symmachus hat, wäre kaum ſehr paſſend für eine Feſtung, als welche dieſe Stadt in allen Stellen erſcheint. Es iſt ohne allen Zweifel das heutige Kerak oder Kerrek (الكرك), wie ſchon der Chaldäer überſetzt hat כְּרַכָּא דְמוֹאָב, d. h. Burg, Mauer Moab's, welcher Name dem Orte denn auch die ganze Zeit des Mittelalters hindurch und bis auf den heutigen Tag geblieben iſt. Auch 2 Makk. 12, 17. iſt wahrſcheinlich dieſe nämliche Stadt gemeint unter der Bezeichnung *Χάραξα* oder *Χάραξ* (= verpalliſadirtes Lager, Feſte) ſ. Grimm im exeget. Handb. zu dieſer Stelle. Ptolem. 5, 17, 5 nennt den Ort *Χαράκωμα*, ein altes Verzeichniß bei Reland Pal. p. 217 gar *Χαραγμοῦχα*, beſſer Steph. Byz. *Χαραχμῶβα*. Zur Zeit der Kreuzzüge baute dort unter König Fulco im Jahr 1131 ein heidniſcher Landesfürſt ein ſehr bedeutendes Caſtell, welches 1183 Monate lang eine furchtbare Belagerung durch Saladin aushielt (vgl. Will. Tyr. in den Gest. Dei p. Franc. XXII, 1039; Bohaeddin vita Salad. p. 55; Barhebr. chron. Syr. p. 392; cf. Wilken, Kreuzzüge III, 235). Ueberhaupt erlangte der Ort jetzt eine ſehr große Bedeutung; war er ſchon vor Alters ein Biſchofsſitz geweſen — unter den Unterſchriften des Concils von Jeruſalem im Jahr 556 erſcheint auch Demetrius von Charakmoba —, ſo wurde jetzt, wie es ſcheint, ſelbſt das Erzbisthum von Rabbath-Moab, der alten Hauptſtadt des Landes, auf dieſe Feſtung übertragen. Ihre Lage und ſtarke Befeſtigung, wegen welcher z. B. Abulfeda den Ort für uneinnehmbar erklärt, machte ſie zum Schlüſſel der ganzen Wüſte; ſie beherrſchte allen Karawanenverkehr zwiſchen Aegypten und Arabien mit Syrien; die Pilgerkarawanen nach Mekka waren von dort aus auf's Höchſte gefährdet und den ägyptiſchen Sultanen der Verkehr mit Syrien faſt ganz abgeſchnitten, ſo lange die Chriſten dieſe Feſtung inne hatten. Daher legten ſpäter die ajubidiſchen Sultane Aegypten's ihr Schatzhaus hieher, und richteten den Ort zur Vorhut Aegypten's, zum Aſyl ihrer Familien und zum Staatsgefängniß ein. Anbei iſt noch zu bemerken, daß, da einige Abendländer den Ort unter dem Namen Petra deserti anführen, er früher öfter mit der edomitiſchen Petra in Wady Musa verwechſelt worden iſt. Von neuern Reiſenden wurde der Ort namentlich beſucht von Seetzen im Frühjahr 1806 (v. Zach, monatl. Corr. XVIII, 433 f.), von Burkhardt im Sommer 1812 (Reiſen in Syr. II, 641 ff.) und 1818 von der engliſchen Reiſegeſellſchaft von Irby und Mangles, Legh und Bankes. Nach ihrer Schilderung liegt Kerek, das der ganzen Landſchaft den Namen gegeben hat, etwa drei Stunden ſüdlich von Rabbath-Moab (vgl. *Abulfeda*, tab. Syr. p. 89) und einige Stunden öſtlich von der Mündung des gleichnamigen Wady in's todte Meer; der Flecken iſt noch immer einigermaßen befeſtigt durch eine theilweiſe zerfallene Mauer, mehrere Thürme und ein, freilich ebenfalls zerfallenes, Caſtell auf einem hohen und ſteilen, weithin, ja bis gen Jeruſalem ſichtbaren Felſen, der die ganze Umgegend beherrſcht. Trotz des ärmlichen Ausſehens der jetzigen Häuſer, unter denen auch eine in Trümmern liegende Moſchee und eine von einem Prieſter bediente chriſtliche Kirche, deren Biſchof aber in

Digitized by Google

Jerusalem residirt, sich befinden, fehlt es nicht an Spuren der vormaligen Bedeutung des Ortes. Die Einwohner — zu Burckhardt's Zeit waren 150 christliche und 400 moslemische Familien daselbst — haben sich, begünstigt von der Ortslage, ziemlich unabhängig zu erhalten gewußt; obwohl nicht eben reich, sind sie doch äußerst gastfrei, so daß man sich um ankommende Fremdlinge ordentlich reißt. Sie treiben Handel und gelegentlich Freibeuterei, ersteren besonders mit Jerusalem, wohin alle zwei Monate eine Karawane über Hebron abgeht, und mit den bloß eine Tagreise östlich von Kerek durchpassirenden Mekkapilgern, die sich oft in Kerek mit Gerste und Weizen verproviantiren. Die Umgegend ist nämlich, da es an Wasser nicht fehlt, nicht unfruchtbar; man findet da Olivenpflanzungen, Granat- und Feigenbäume und Aecker, die einen besonders kornreichen Weizen und Gerste liefern, welche der Sicherheit wegen meist im Castell gedroschen werden; auch sieht man in der Nachbarschaft mehrere Mühlen; gerühmt werden die vorzüglichen Pferde von Kerek. Im Osten und Süden der Stadt sind eine Menge roher Felsgräber im Kalkstein, die in die ältesten Zeiten zurückgehen mögen. Vgl. weiter Reland, Paläst. S. 533, 705; Schultens, ind. Geogr. zur vita Salad. s. v. Carucha; Robinson, Paläst. III, 124 f.; *Quatremère* in Makrizi, hist. des sult. Mamlouks, Paris 1842, t. II, p. 236 sq., dessen von Ritter beifällig angeführter Vermuthung, Kerek möchte jener »Fels Oreb« Richt. 7, 25. Jes. 10, 26. seyn, wir aber durchaus nicht beipflichten können (s. Real-Enc. V, S. 151 f.); Ritter, Erdkunde XV, 1 S. 621 ff.; XIV, S. 62, 100 f., 990. Rüetschi.

Kirche. Die Etymologie des Wortes ist streitig. Es ist aber seit den gründlichen Untersuchungen Jacobsons (Untersuchungen zur Begründung eines Systems des Kirchenrechts, erster Beitrag, Königsb. 1831) kaum mehr einem Zweifel unterworfen, daß der Ursprung desselben auf das griechische *κυριακόν* zurückzuführen ist. Wenigstens hat der neueste, scharfsinnige Versuch die Bezeichnung von dem Worte *κυρία* abzuleiten, und darunter die Adressatin des zweiten Johannesbriefes (2 Joh. 1.) zu verstehen, nichts Einleuchtendes (Grävell, die Kirche! Ursprung und Bedeutung des deutschen Wortes, S. 57 f.), und der ältern Herleitung von »küsen« oder „küren," so daß „Kirche" so viel als eine Auswahl, Versammlung „Auserkorener" bedeutete, widerspricht der Sprachgebrauch; ganz verkehrter Vermuthungen, wie daß das Wort von dem lateinischen curia oder gar von circus abstamme, nicht zu gedenken. Das Wort, nach der Annahme Walafried Strabos (de rebus ecclesiasticis, 7) von den Gothen in den deutschen Sprachschatz aufgenommen (bei den alten Sachsen Kyrck, Kyrk, englisch church, scandinavisch kirka, slavisch cerkieu, cyrhew), bedeutet das Herrenhaus, in welchem die Gemeinde des Herrn zu seinem Dienste sich versammelt. Daß es ein dem Herrn geweihter Ort ist, wo die Gemeinde ihre gottesdienstlichen Versammlungen hält, das ist der zu Grunde liegende Gedanke. Es hängt der Bezeichnung ursprünglich der Beigeschmack des Localen an; Kirche ist eine Stätte, Anstalt; ein Gebäude, ein sichtbarer Tempel.

In die romanischen Sprachen ist bekanntlich das Wort nicht übergegangen, sondern das neutestamentliche *ἐκκλησία* (ecclesia) ist dort an die Stelle desselben getreten. Diese Bezeichnung (von *ἐκκαλέω*, herausberufen, auswählen) enthält den Begriff der aus der Welt berufenen, oder erwählten Gemeinde des Herrn. Der Ausdruck gehört mithin ausschließlich dem Gebiete der göttlichen Heilsgeschichte an; die Kirche als *ἐκκλησία* ist nicht bloß irgend eine Gemeinde oder Gemeinschaft, sondern die Gemeinde oder Gemeinschaft, d. h. die vom Herrn gewollte, berufene und gestiftete. Eben deßhalb ist die Kirche, wie schon die Reformatoren richtig erkannten, in diesem Sinne nicht erst durch Christum während seines Erdenlebens gestiftet worden. Die Gemeinde Gottes auf Erden ist so alt als die Offenbarungsthätigkeit Gottes den Menschen gegenüber, und deßhalb läßt auch Luther die Kirche mit Adam und Eva anfangen, „da keine Zeit gewesen, in welcher es nicht eine Kirche Gottes gegeben" (bei Walch, Bd. IV. S. 2650). Innerhalb der alttestamentlichen Bundesstiftung finden wir denn auch mehrere dem neutestamentlichen *ἐκκλησία* sinnesverwandte Ausdrücke zur Bezeichnung

Digitized by Google

der erwählten theokratiſchen Gemeinde des Herrn, wie קָהָל, עֵדָה und מִקְרָא. Die LXX überſetzen auch קָהָל (Richt. 21, 8.) geradezu mit ἐκκλησία, und die Apokryphen des A. T. bedienen ſich dieſes Ausdruckes öfters, wo von der gotterwählten iſraelitiſchen Volksgemeinde die Rede iſt (πᾶσα ἡ ἐκκλησία Ἰσραήλ, z. B. 1 Makk. 4, 59.). Die iſraelitiſche Volksgemeinde iſt übrigens mit dem Reiche Gottes nicht zu verwechſeln. Das Reich Gottes ſoll, auch ſchon auf dem ſonſt partikulariſtiſch gefärbten altteſtamentlichen Standpunkte, alle Nationen umfaſſen (Jeſ. 2, 3. u. ſonſt); die Kirche (ἐκκλησία) iſt die Verwirklichung des Reiches Gottes in der Form der iſraelitiſch-theokratiſchen Religionsgemeinſchaft. Hiernach ſteht Iſrael in einem Bundesverhältniſſe zu ſeinem Gott: Er will ihr Gott ſeyn und ſie ſollen ſein Volk ſeyn (Jer. 31, 33). Die iſraelitiſche iſt die aus allen anderen Völkern berufene, gotterwählte, gottangehörende Gemeinde, das Volk des Eigenthums (עַם סְגֻלָּה), gottgeheiligt, und darum urbildlich und vorbildlich für alle anderen Völker.

Aber ſchon während des Verlaufes der altteſtamentlichen Bundesgeſchichte ſtellt ſich heraus, daß die iſraelitiſche Volksgemeinde ihre Beſtimmung zu erfüllen nicht im Stande iſt. Anſtatt die Völker ihrem Gott zu erobern, wird ſie um ihres Abfalls willen in Folge Gottes ſtrafender Gerechtigkeit von den Völkern erobert. Es wird den erleuchteten Trägern der theokratiſchen Idee immer klarer, daß das gotterwählte Volk einer ernſten Läuterung bedarf (ſo ſchon Jer. 9, 24; 12, 14.), und daß eine neue Kirche, die wahre Gottesgemeinde, aus allen Völkern, alſo auch aus den Heiden geſammelt und gebildet werden wird (Jer. 12, 15 f.). Die theokratiſch-ſymboliſche, partikulariſtiſch-geſetzliche Form der bisherigen Gottesgemeinde wird dann ein Ende nehmen; Gott wird nicht mehr durch Sinnbilder, ſondern in eigener Perſon, nach den meiſten Propheten vermittelſt des meſſianiſchen Königs die neue Gemeinde leiten und regieren, alle Sünden werden geſühnt, alle Mängel dieſer irdiſch-dieſſeitigen Schöpfung beſeitigt werden. (So namentlich Sach. 14, 8 ff.)

Die neue, zur Zeit des alten Bundes verheißene, Gottesgemeinde iſt durch Jeſum Chriſtum wirklich geſammelt und geſtiftet worden. Der Herr ſelbſt hält die Unterſcheidung zwiſchen Kirche und Reich Gottes feſt. Sein Evangelium iſt nicht ein εὐαγγέλιον τῆς ἐκκλησίας, ſondern ein εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας. Das Reich Gottes iſt nicht eine in beſtimmte Grenzen eingeſchloſſene Gemeinde, ſondern die in Gott ſich vollendende, die Weltherrſchaft ausübende, Menſchheit. Das Reich Gottes ſoll immer mehr werden; die Kirche als Gemeinde iſt. Daher kommt es denn, daß Chriſtus ſelbſt faſt niemals von einer Kirche, ſondern beinahe immer von dem Gottesreiche oder dem Himmelreiche ſpricht. Eine organiſirte Chriſten-Gemeinde war vor dem Tode des Herrn nicht in's Leben getreten. Den Ausdruck ἐκκλησία hat der Herr Matth. 16, 18; 18, 17. gebraucht. Die Gemeinde Chriſti iſt an der erſteren Stelle als die äußere Erſcheinung des Gottesreiches gedacht, an der letzteren als beſtimmte örtliche Genoſſenſchaft von an Chriſtum glaubig Gewordenen. Der Begriff der Gemeinde ſelbſt iſt in beiden Stellen noch ideal gefaßt; an eine Miſchung von Glaubigen und Unglaubigen denkt der Herr dort nicht. Seine Gemeinde iſt die auserwählte, unter der Herrſchaft der Sünde und des Satans nicht mehr ſtehende, durch ſein Wort und ſeinen Geiſt aus dem Kosmos geſammelte Vollzahl derer, die ſich im Glauben zu ihm bekennen.

In derſelben zwiefachen Bedeutung, in welcher der Ausdruck ἐκκλησία ſchon in dem Munde des Herrn vorkommt, finden wir ihn auch von den Apoſteln gebraucht. Und zwar iſt die zu Grunde liegende Vorſtellung folgende. Aus der Geſammtheit aller Menſchen erwählt ſich Chriſtus durch Berufung vermittelſt der Predigt des Evangeliums und durch Erleuchtung vermöge der Einwirkung des heiligen Geiſtes ſeine Reichsgenoſſenſchaft. Dieſe wird verglichen einem Leibe, deſſen Haupt Chriſtus iſt (Röm. 12, 4 ff. 2 Kor. 12, 12 ff. Eph. 4, 15 f. u. ſ. w.). Chriſtus und ſeine Gemeinde bilden alſo einen, in innigſter Lebensberührung ſtehenden, Organismus. Der Leib kann weder gedacht wer-

Digitized by Google

den ohne Haupt, noch das Haupt ohne Leib. Wie jeder Organismus, ſo iſt auch dieſer ein gegliederter, und jedes Glied daran hat ſeine eigenthümliche, nur ihm zukommende Beſtimmung. Die Gliederung iſt aber nicht künſtlich geordnet und von außen gemacht und regulirt, ſondern lebendig entſtanden und von innen geworden und gewachſen. Der Einzelne hat ſeinen Platz im gemeindlichen Ganzen vermöge ſeiner eigenthümlichen Begabung (*χάρισμα*). Aus der Begabung entſpringt das Amt, und nicht die Begabung aus dem Amte. Die Gemeinde in dieſem Sinne iſt die durch Chriſtum erneuerte, der Sünde und dem Tode entnommene Menſchheit, in welcher die dem Naturegoismus angehörigen Schranken der Nationalität, der Bildung, der ſocialen Stellung, der geſchlechtlichen Beſonderheit aufgehoben ſind, auch der tiefere Gegenſatz des Judaismus und Hellenismus ſeine Bedeutung verloren hat, und der einzig noch beſtimmende Faktor das Verhältniß des Einzelnen zu Chriſto iſt (Gal. 3, 28. Kol. 3, 11.). Jedoch iſt die Gemeinde an ſich noch nicht fertig. Wie der menſchliche Organismus des Wachsthums fähig und bedürftig iſt, ſo auch der gemeindliche. Der Apoſtel Paulus ſtellt ihr das Heranwachſen zum Mannesalter in Ausſicht (Eph. 4, 13.), ſcheint mithin die Gemeindezuſtände ſeiner Zeit für jugendliche gehalten zu haben. Auf das Bedürfniß ſteliger Entwicklung, Vervollkommnung und Vollendung weist auch das von der Gemeinde gebrauchte Bild des Tempels hin, eines emporſteigenden Gebäudes, deſſen Eckſtein Chriſtus, deſſen Fundament die Apoſtel und Propheten ſind (1 Kor. 3, 17 f. Eph. 2, 19 ff.). Es liegt in der Natur der Sache, daß die Glieder an dieſem Leibe, die Bauſteine an dieſem Tempel Gläubige ſind. Wer noch nicht glaubt, der hat noch kein Verhältniß zu Chriſto, der kann mithin auch dem Organismus nicht wirklich angehören, deſſen Haupt er iſt. Nur von der Gemeinde der Gläubigen können daher auch die Prädikate gelten, welche namentlich in den Sendſchreiben des Apoſtels Paulus von der *ἐκκλησία* ausgeſagt werden. Die Gemeinde in dieſem Sinne kennt keine äußeren Schranken; ſie iſt überall, wo Glaube an Chriſtum iſt. Von ihren Mitgliedern gilt das Wort: „der Herr kennet die Seinen“ (2 Tim. 2, 19.); ihr Leben iſt verborgen mit Chriſto bei Gott bis zu ſeiner herrlichen letzten Erſcheinung, wo auch die bis jetzt verborgene Gemeinde, mit dem Haupte der Leib, in Herrlichkeit offenbar werden wird (Kol. 3, 3 ff.).

Gewiß hat der Apoſtel Paulus zunächſt von dieſer Weltgemeinde der Gläubigen die beſondere Ortsgemeinde nicht ſcharf und bewußt unterſchieden. Um ſo mehr müſſen wir wohl unterſcheiden, wo er eine an einem beſtimmten Orte gebildete chriſtliche Genoſſenſchaft, und wo er die in Chriſto wiedergeborne Menſchheit als Gemeinde Chriſti bezeichnet. Von der einzelnen chriſtlichen Ortsgemeinde wird zwar im Allgemeinen präſumirt, daß ihre Mitglieder gläubige Chriſten ſeyen, und der Apoſtel redet dieſelben deßhalb auch als „Heilige und Gläubige“ an; aber Irrlehre, Abfall von Chriſto, ſittliche Verderbniß kommen ſchon frühe als bedenkliche Auswüchſe in den apoſtoliſchen Gemeinden vor, und wenn wir auch dem chriſtlichen Leben in dieſen Gemeinden einen hohen Grad von Reinheit zugeſtehen müſſen, ſo war doch die Macht der Sünde neben den wunderbaren Kräften des Geiſtes ebenfalls, und hin und wieder, wie in Corinth, Coloſſä, Epheſus, in erſchreckender Weiſe innerhalb derſelben hervorgetreten. Die chriſtlichen Gemeinden ſind in die Gott entfremdete Welt, den *κόσμος*, hineingeſtellt, den Einflüſſen des un- und widergöttlichen Weltlebens zugänglich und deßhalb nicht vollkommen reine Erſcheinungen des von Chriſto und den Apoſteln aufgeſtellten chriſtlichen Gemeindeideals. Aus dieſem Grunde ſind auch die äußeren Merkmale der Gemeindemitgliedſchaft von den inneren zu unterſcheiden. Das innere Merkmal, welches alle anderen in ſich ſchließt, iſt das *χρῖσμα ἀπὸ τοῦ ἁγίου*, die Salbung des heiligen Geiſtes (1 Joh. 2, 20.), aus welcher die Liebe und das Bekenntniß entſpringt; äußere Merkmale für die chriſtliche Beſchaffenheit einer Gemeinde ſind die Verkündigung des Wortes Gottes und die Verwaltung der Taufe und des Abendmahles in ihr. Die Theilnahme an den äußeren Merkmalen verbürgt die Salbung des Geiſtes nicht, ſondern die Salbung des Geiſtes heiligt jene äußere Betheiligung

Digitized by Google

und ſichert ihr einen gottwohlgefälligen Erfolg. Von einem weſentlichen Unterſchiede zwiſchen den Gemeindeamtsperſonen und den übrigen Gemeindegenoſſen findet ſich in den apoſtoliſchen Gemeinden noch keine Spur. Nicht durch Amtsſtellung, ſondern durch Gnadenbegabung ſind die Chriſten von einander unterſchieden. Das Apoſtolat iſt kein Gemeindeamt, ſondern ein unmittelbarer Auftrag des Herrn, wie es nach der apoſtoliſchen Zeit keinen ähnlichen mehr geben konnte, weil das unmittelbare Verhältniß zum Herrn fehlte. Die Apoſtelgehülfen ſind von Menſchen, nicht vom Herrn berufen; es gibt ſeit der Apoſtelzeit nur noch menſchliche, nicht mehr göttliche Berufung zum Amte. Die Gnadengabe dagegen iſt noch immer vom Herrn, d. h. das wodurch das Amt wirkſam wird. Die Amtskraft kommt von Gott, die Amtsſtellung von den Menſchen. Je mehr die Gnadengaben aufhörten in ſchöpferiſcher Fülle und Macht zu fließen, deſto mehr trat auch das Bedürfniß nach einer durch Geſetz und Vorſchrift geordneten Gemeindeleitung ein, deſto regelmäßiger wurden Lehrer, Vorſteher, Sittenaufſeher (ἐπίσκοποι und πρεσβύτεροι) der Gemeinden beſtellt. Sie hatten für die reine und lautere Verkündigung des göttlichen Wortes, für Aufrechterhaltung ſittlicher Zucht und Führung eines reinen Wandels, wohl auch für Ordnung und Angemeſſenheit bei der Feier der Agapen und des Abendmahles, Sorge zu tragen. Daß ſie ſich eine beſondere Machtvollkommenheit über der Gemeinde zugetraut oder einen ausſchließlichen mit Amtsgnade ausgerüſteten geiſtlichen Stand in der Gemeinde gebildet hätten, davon berichten uns die neuteſtamentlichen Urkunden nichts.

Daß ſie ſündige Menſchen waren und ſelbſt der Ermahnung zum Guten bedürftig, dafür enthalten die Paſtoralbriefe (1 Tim. 3, 1 ff. Tit. 1, 5 ff.) unwiderlegliche Zeugniſſe. So viel iſt ſicher: zur Zeit der Apoſtel um die Mitte und ſelbſt gegen den Schluß des erſten Jahrhunderts waren die chriſtlichen Gemeinden in einen äußeren Geſammt-Verband noch nicht zuſammengetreten, eine kirchliche Anſtalt war noch nicht gegründet, ein ſichtbares kirchliches Oberhaupt mit einer kirchlichen Centralſtätte noch nicht vorhanden, der Begriff »Kirche« im ſpäteren Sinne des Wortes noch gar nicht gekannt. Es gab einen heiligen myſtiſchen Leib Chriſti, eine neue in Chriſto wiedergeborene Menſchheit, einen großen, aber vor der Welt verborgenen und ſeinem Weſen nach nur Gott bekannten, Gemeindeorganismus, der von Chriſto beſeelt in deſſen Worte und Geiſte ſeiner einſtigen herrlichen Vollendung und Verklärung gewiß war; und es gab noch viele einzelne aus gläubig gewordenen Chriſten gebildete örtliche Chriſtengenoſſenſchaften, Gemeinden, deren Kern und Grundſtock aus geheiligten Jüngern Chriſti beſtand, die aber auch den Einwirkungen des Geiſtes dieſer Welt ausgeſetzt waren und ſehr bald gemiſchte Beſtandtheile, neben den wahrhaft Gläubigen auch Scheingläubige und Abgefallene enthielten. Dieſe Einzel-gemeinden waren durch ein äußeres, kirchenregimentliches Band noch nicht zuſammengehalten, ſondern nur durch das Bedürfniß der Bruderliebe und des wechſelſeitigen Geiſtes- und Glaubensverkehrs auf einander angewieſen.

Höchſt wahrſcheinlich waren es die grundſtürzenden Irrlehren des Gnoſticismus, welche, in der zweiten Hälfte des erſten Jahrhunderts allmälig immer ſtärker hervortretend, die Gemeinden mit der Emanzipation des Geiſtes von der überlieferten Apoſtellehre und der Emanzipation des Fleiſches von der ererbten apoſtoliſchen Zucht und Sitte bedrohend, bei'm Uebergange vom erſten zum zweiten Jahrhundert eine Verſtärkung der Amtsgewalt und Unterordnung des Gemeindelebens unter die biſchöfliche Autorität herbeiführten. (Man vgl. beſonders die Briefe des Ignatius, z. B. ad Smyrn. 8—11.) Der Biſchof erſcheint in den ignatianiſchen Briefen bereits als Stellvertreter Gottes oder Chriſti, der Presbyter als Stellvertreter der Apoſtel (ad Magn. 6 und 7). Jetzt ſcheint auch die Vorſtellung zu erwachen, daß alle chriſtlichen Gemeinden in ihrer Geſammtheit eine äußere in ſich abgeſchloſſene Einheit darſtellen. Der Ausdruck ἐκκλησία καθολική findet ſich ſchon in der interpolirten Recenſion der ignatianiſchen Briefe, wie in dem um das Jahr 167 geſchriebenen Sendſchreiben der Gemeinde zu Smyrna in Betreff des Märtyrertodes des Polykarpus

Digitized by Google

(Euſeb. IV. 15.). Und je mehr die Gnoſtiker ihr Chriſtenthum eſoteriſch verhüllten und auf apoſtoliſche Geheimüberlieferungen ſich beriefen, deſto mehr hielten die rechtgläubigen Väter und Lehrer der chriſtlichen Gemeinden ſich für berufen, auf die in äußeren Merkmalen ſich offenbarende Einheit der chriſtlichen Geſammtgemeinde hinzuweiſen. Wie ein Extrem mit faſt innerer Nothwendigkeit das andere hervorruft, ſo riefen die paganiſtiſchen Verirrungen der Gnoſtiker neue judaiſtiſche Verirrungen der rechtgläubigen Lehrer hervor. Hatten die Apoſtel jeden als ein Mitglied der chriſtlichen Gemeinde betrachtet und behandelt, von deſſen Glauben an Chriſtum ſie überzeugt waren, ſo fing man nunmehr an, ſich von dem wahren Glauben nur ſolcher überzeugt zu halten, welche vorerſt ihren äußeren Zuſammenhang mit der ſichtbaren Gemeinſchaft nachzuweiſen im Stande geweſen waren. Irenäus iſt der erſte, welcher mit Schärfe und Nachdruck dieſen falſchen Grundſatz zur Geltung bringt. Das Wort: ubi ecclesia, ibi et spiritus Dei, iſt bezeichnend für ſeinen Standpunkt, und wird durch das analoge: ubi spiritus Dei, illic ecclesia et omnis gratia, nicht aufgewogen (adv. haer. III, 24, 1.). Der Geiſt Gottes iſt ihm gerade an die Aeußerlichkeit der kirchlichen Gemeinſchaft gebunden; er faßt die Kirche bereits als Anſtalt, welche insbeſondere die Aufgabe hat, auf dem Wege der Ueberlieferung die reine Lehre gegenüber der Häreſie fortzupflanzen und zu erhalten. Die Kirche als Leib Chriſti erſcheint ihm als ein äußerlich gegliederter Organismus, deſſen weſentliche Organe die Biſchöfe als Nachfolger der Apoſtel ſind. Wer ſich vom Epiſkopat ablöst, iſt im Abfalle von der Wahrheit begriffen; der Beſitz der Wahrheit iſt von dem biſchöflichen Amte unzertrennlich (adv. haer. IV, 26, 2—5). Die Apoſtel Petrus und Paulus werden als die Begründer der Kirche in Rom geprieſen; zu dieſer Kirche gehören „propter potiorem principalitatem“ derſelben alle Gläubigen, und nur in Folge der successio und ordinatio der Biſchöfe (er führt zwölf römiſche in einer Reihe auf) iſt die vivificatrix fides, der wahre Glaube, in der Kirche überliefert und erhalten (adv. haer. III, 3, 2). Das Vertrauen auf den Geiſt der Wahrheit, der da wohnt wo er will, iſt in Irenäus erſchüttert; der furchtbaren Ausbreitung des Irrthums zu ſeiner Zeit glaubt er nur noch die Autorität der in feſten Schranken gehaltenen Tradition gewachſen, die er aber nicht mehr der freien Triebkraft der geiſtigen Bewegung überlaſſen, ſondern der Aufſicht des geordneten Amtes unterſtellt haben will. Deßhalb muß man vor den Lehren der Häretiker nicht nur aus dem Grunde ſich hüten, weil ſie unwahr ſind, ſondern auch aus dem Grunde, weil ſie die kirchliche Ueberlieferung, die biſchöfliche Autorität gegen ſich haben. Trennung von der traditionellen kirchlichen Anſtalt iſt gleichbedeutend mit Empörung gegen die Wahrheit (adv. haer. IV, 33, 7.).

Die Wahrheit der Kirche hätte unmöglich an das biſchöfliche Amt geknüpft werden können, wenn nicht von der Mitte des zweiten Jahrhunderts an die Lehre vom geiſtlichen Amte eine neue Entwicklung gefunden hätte. Während das Neue Teſtament nur ein allgemeines Prieſterthum und geiſtliche Opfer kennt, war die jüdiſche Prieſter- und Opfervorſtellung allmälig in die Kirche wieder eingedrungen; ſie findet ſich ſchon bei Tertullian, bereits ganz ausgebildet aber bei Cyprian. Damit kommt gleichzeitig der für den ſpäteren Kirchenbegriff ſo bedeutungsvolle Sakramentsbegriff zur Ausbildung. Tertullian unterſcheidet bereits in ſeinen nicht montaniſtiſchen Schriften ordo (clerus) und plebs, ſpricht von einem summus sacerdos, dem episcopus, welcher zunächſt die Befugniß zur Taufverwaltung habe, ſchreibt dieſe Befugniß erſt in zweiter Linie den Presbyteren und Diakonen zu „non tamen sine episcopi autoritate,“ und ermahnt die „Laien,“ inſofern ihnen jene Befugniß noch irgendwo zuſtehen ſollte, mit Beſcheidenheit davon Gebrauch zu machen und nicht an ſich ziehen zu wollen, was eigentlich dem Biſchofe zuſtehe (de bapt. 17.). Tertullian vermochte freilich nicht in den Feſſeln des neuen Judenchriſtenthums auszuhalten, und ſo vollendet Cyprian, wovor jener in der ſpäteren Periode ſeines Lebens zurückgeſchreckt war. Es iſt nicht ohne Bedeutung, daß Cyprians Hauptſchrift de unitate ecclesiae zu der Zeit herausgegeben

Digitized by Google

wurde, in welcher Felicissimus und Novatian zu Rom und Carthago die Kirche mit Schismen bedrohten, und von außen die Wuth der Verfolgung unter dem Kaiser Decius auf die Christen einstürmte (251). Cyprian glaubte gegen den äußeren und inneren Feind nur in festen, sichtbaren Ordnungen der kirchlichen Gemeinschaft Schutz und Zuflucht zu finden. Er sprach zuerst das so furchtbar mißbrauchte Wort: extra ecclesiam nulla salus, von der sichtbaren Kirchenanstalt mit vollem Bewußtseyn aus. Cyprians berühmte Schrift geht von der Ueberzeugung aus, daß die Kirche ein einheitlicher Organismus, und daß jede Zertrennung, Spaltung, Sonderung innerhalb desselben Sünde und Frevel ist. Wie Gott einer und Christus einer ist, so muß auch die Kirche eine seyn (ep. 40). Als die eine ist sie die allgemeine, ihre Glieder mit ihrem Leibe auf's innigste verbunden wie die Sonnenstrahlen mit dem Sonnenbilde, die Baumzweige mit dem Baume, die Bäche mit der Quelle, der sie entströmen. Als die eine ist sie die keusche Braut Christi; Trennung von ihr ist Ehebruch; wer sie nicht zur Mutter hat, kann Gott nicht zum Vater haben. Sie ist die wahrhaftige rettende Arche; wie außer der Arche Noahs Niemand gerettet werden konnte, so kann Niemand gerettet werden außer der Kirche (de unit. eccles. 4—5). Die festen, sichtbaren Ordnungen nun, welche die Kirche als einheitliches Ganze um- und von der unheiligen Welt abschließen, sind die Ordnungen des Episkopates. Der Bischof ist nicht nur in der Kirche, sondern die Kirche ist in dem Bischofe, und wer nicht mit dem Bischofe ist, der ist nicht in der Kirche (ep. 5—6.). Das Vorrecht des Bischofs wird nicht mehr bloß, wie bei Tertullian, gegenüber den Laien, sondern insbesondere auch gegenüber den niederen Rangstufen des Presbyteriums und Diakonates behauptet. Zwar sagt er sich von der Verpflichtung, auch auf die Stimme der unteren Ordnungen und der Gemeinden zu hören, nicht völlig los, aber noch viel weniger achtet er sich für daran gebunden (ep. 33.), und seine eigene Amtsführung ist ein fortgesetzter Kampf des episkopal-monarchischen Princips mit den Befugnissen und Rechten niederer Aemter und der Gemeinde. Also im Episkopate, in der privilegirten, ausschließlich herrschenden Stellung desselben gipfelt ihm die Einheit und Allgemeinheit der Kirche, und er hätte ganz gut auch sagen können: außer dem Episkopate gibt es kein Heil. In den Bischöfen manifestirt sich auf einzigartige Weise das Walten des heiligen Geistes; die eine und allgemeine bischöfliche Kirche ist auch die heilige, und da die Bischöfe die unmittelbaren Nachfolger und Stellvertreter der Apostel sind (ep. 65), so ist ihre Kirche auch die apostolische, so daß das Credo unam, sanctam, catholicam et apostolicam ecclesiam, „dieser Refrain, wie Thiersch bemerkt — auf welchen alle Verherrlichungen der katholischen Kirche, so wie alle wissenschaftlichen Vertheidigungen ihrer Idee immer wieder zurückkommen," sich schon bei Cyprian vollständig ausgeführt findet. Aber die auszeichnende Machtstellung, welche er dem Episkopate einräumt und durch welche er auf Jahrhunderte die presbyterialen und gemeindlichen Elemente in der Kirche unterdrückt hat, hätte sich nicht auf die Dauer zu befestigen vermocht, wenn er nicht — nach dem noch etwas schüchternen Vorgange Tertullians — den alttestamentlichen Priesterbegriff auf den Klerus übertragen und den neutestamentlichen Sakramentsbegriff umgedeutet hätte. Die Bezeichnung der Bischöfe als sacerdotes ist ihm bereits ganz geläufig; die Kleriker erscheinen ihm im Gegensatze zur Welt, das priesterliche Amt im Gegensatze zum weltlichen Berufsleben; nur der Priester kann vermöge besonderer Gabe im Zusammenhange mit dem Apostolate, dessen Kräfte und Befugnisse auf ihn übergegangen sind, verrichten, was ein bloßer Laie nicht kann. Nur die Bischöfe sieht aber Cyprian als Priester an, nicht die Presbyteren und die Diakonen (vergl. Huther, Cyprians Lehre von der Kirche, S. 68 f.). Einzig und allein in Folge ausdrücklichen bischöflichen Auftrages vermögen Presbyteren und Diakonen priesterliche Handlungen zu verrichten. Die priesterliche Würde und Machtbefugniß hat endlich nach Cyprian ihre letzte Quelle in der hohenpriesterlichen und königlichen Würde und Macht Christi selbst.

Digitized by Google

Der Episkopat und zwar vermöge seiner priesterlichen Thätigkeit vermittelt das Amt Christi der Gemeinde, und Christus setzt im Episkopate seine eigene erlösende Wirksamkeit fort. Diese Seite der Anschauung Cyprians hat sich besonders in seinem Opfer- und Sakramentsbegriffe ausgeprägt. Der Bischof als sacerdos hat namentlich die Aufgabe des sacrificare, sacrificiis deservire (ep. 66); das Abendmahl erscheint Cyprian schon ganz unter der Vorstellung eines vom Priester dargebrachten Opfers (ep. 63.); er gebraucht den Ausdruck sanguinem Christi offerre, und zwar wie der Herr selbst bei der Stiftung des Abendmahles sich zuerst Gott dem Vater als Opfer dargebracht hat, so bringt der an Christi Statt fungirende Priester Christi Leib und Blut als ein Sühnopfer uns zu gut dar. Dergestalt wird das Abendmahl ein expiatorischer Opferdienst des Priesters zu Gunsten der bereits in liturgische Passivität zurückgetretenen Gemeinde. In der dem Priester ausschließlich eignenden Befugniß zur Spendung der Sakramente offenbart sich dessen geistliche Machtfülle am herrlichsten. Damit hängt Cyprians Eifern gegen die Ketzertaufe zusammen, da ihm eine außerhalb des eng geschlossenen episkopalen Kreises ertheilte Taufe nach seiner Grundanschauung als eine ehebrecherische erscheinen mußte. Nicht mehr ethische, sondern sakramentale Leistungen erscheinen von jetzt an als die ächten Merkmale der wahren Kirche. Jetzt wird auch die Kindertaufe, gegen welche Tertullian noch ein verwerfendes Urtheil abgegeben hatte, unerläßlich; denn da die Wirksamkeit Christi an die geordnete (sakramentale) Thätigkeit des Episkopats gebunden ist, so kann dieselbe erst mit der Taufe ihren Anfang nehmen, und der Satz: außer der Kirche kein Heil, schließt den weiteren: außer der Taufe kein Heil, in sich (ep. 64 u. Neanders christl. Dogmengesch. herausg. von Jacobi, 245).

Und doch würde der Vorstellung Cyprians von der Kirche der Schlußstein fehlen, wenn er seine Ansicht von der im Episkopate gipfelnden Kircheneinheit nicht noch genauer präcisirt hätte. Die Einheit der Einzelgemeinde war repräsentirt im Bischofe; die Einheit der Gesammtkirche im Gesammtepiskopate. Allein bildete denn auch der gesammte Episkopat eine thatsächliche Einheit? Strebte Cyprian überall aus der idealen Anschauung in die reale Gestaltung hinein, so mußte er auch seinen bischöflichen Einheitsbegriff irgendwie realisiren. Hatte er verschiedene Worte Christi gepreßt, um den Satz herauszubringen, daß die Bischöfe die unmittelbaren Stellvertreter der Apostel seyen, so preßte er nun ein Wort des Herrn — die Stelle Matth. 16, 18. — um den Beweis zu leisten, daß die *cathedra Petri* der einheitliche Mittelpunkt für die bischöfliche Amtsgewalt auf Erden sey. Der Primat ist — nach Cyprian — von Christus dem Petrus verliehen, damit eine Kirche und ein Lehrstuhl sey. Der römische Stuhl erscheint dem Cyprian als Sitz der bischöflichen Centralgewalt, und die römische Kirche als einheitlicher Mutterschooß der Gesammtkirche (radix et matrix ecclesiae catholicae, ep. 45). Wohl hat Cyprian die vollen Consequenzen seiner Vordersätze nicht gezogen; denn er selbst hat sich im Streite mit dem römischen Bischofe Stephanus über die Ketzertaufe dem Ausspruche desselben nicht unterworfen; allein es konnte nicht fehlen, daß jene Consequenzen mit der Zeit gezogen würden. Der Primat des römischen Bischofssitzes über alle übrigen ist von Cyprian unumwunden anerkannt, wie denn auch die Bezeichnung „primatum tenere“ von dem römischen Episkopate wiederholt bei ihm vorkommt (ep. 61, 76). Alle Keime der späteren römisch-katholischen Lehre von der Kirche sind daher in Cyprian wirksam vorhanden, und die Opposition der Häretiker, einerseits ohnmächtig, wie die der Ebioniten, andererseits mit grundstürzenden Irrthümern vermischt, wie die der Gnostiker, vermochte die Ausgestaltung dieser Keime in keiner Weise zu hindern.

Umgekehrt traten bald entschieden fördernde Umstände hinzu. Das von der römischen Staatspolitik beargwohnte und verfolgte Christenthum kam durch eine rasche und günstige Wendung der Dinge im 4. Jahrhundert in die glückliche Lage, zur bevorzugten Staatsreligion erhoben zu werden. Das Christenthum war an und für sich in gar keinem Verhältnisse zum Staate gestanden. Als die Religion des

Digitized by Google

Gewiſſens, der unbedingt freien Ueberzeugung, die ihre Kraft und ihren Troſt nur aus dem Glauben ſchöpft, bedurfte es des ſchirmenden Armes der Staatsgewalt nicht. Als ein Reich nicht von dieſer Welt hatte ſich die chriſtliche Kirche in Mitten des römiſchen Weltreiches erhoben und gerade durch ihre Innerlichkeit und Geiſtigkeit den Haß und die Feindſchaft deſſelben auf ſich gezogen. Cyprian, als er die Kirche zur einheitlichen Machtentfaltung aufforderte, hätte ſich, ſelbſt ein Opfer der verfolgungsſüchtigen Kaiſerpolitik, eine kräftige Verbindung der Kirche mit dem Staate gewiß gar nicht als möglich gedacht. Das Alles änderte ſich, ſo wie der Kaiſer ein Chriſt ward. Die römiſche Staatsklugheit war immer mit der heidniſchen Religion auf's Innigſte verbündet geweſen. Der Senat hatte in früherer Zeit durch das Collegium der Auguren, welches aus angeſehenen Senatoren zuſammengeſetzt war, die Religionsangelegenheiten beaufſichtigt und beherrſcht; ſpäter hatten ſich die Kaiſer die Würde eines Pontifex maximus, der Vorſteher des Augurencollegiums war, vorbehalten; noch bis auf Gratian führten die Kaiſer dieſen Titel fort. Die kaiſerliche Politik forderte mit faſt unwiderſtehlicher Nothwendigkeit, daß die neue Religion an die Intereſſen des Staates gekettet wurde, und das Chriſtenthum war zu der Zeit, als Conſtantinus der Große ſich taufen ließ, bereits ganz in der Form der Kirche aufgegangen; die kaiſerliche Politik forderte mithin möglichſte Verknüpfung der Intereſſen der Kirche mit denen des Staates. Die Folgen hievon mußten für die Kirche zwiefacher, und zwar entgegengeſetzter, Natur ſeyn. Auf der einen Seite mußten der Kirche dadurch große Vortheile zufließen. Nicht nur hörte die Verfolgung des Staates gegen ſie auf, ſondern insbeſondere dem Klerus, und vor Allem dem Epiſkopate, wurden ſehr wichtige Rechte zugetheilt. Die Kirche erhielt als privilegirte Korporation das jus acquirendi; ſie wurde nicht nur fähig erklärt, Güter zu erwerben, ſondern auch Schenkungen und Legate anzunehmen, ihre Diener wurden aus Staatseinkünften beſoldet, und mit dem Untergange des Heidenthums fiel ihr ein nicht unbeträchtlicher Theil der heidniſchen Tempelgüter zu. Der Epiſkopat hatte die Oberaufſicht über das Kirchengut, deſſen Verwaltung und Verwendung in ſeinen Händen. Dem Klerus wurden von den willigen Kaiſern Immunitäten zugeſprochen, derſelbe wurde von der bürgerlichen Gerichtsbarkeit befreit und erhielt ſeine eigene Jurisdiktion, das ſogenannte privilegium fori, wenn auch anfänglich noch unter namhafter Beſchränkung. Die Gewalt des Klerus erweiterte ſich um ſo mehr, als ſeine Gerichtsbarkeit ſich vermöge des Bußſakramentes bald auch auf die Laien und zwar bis auf die peccata occulta, auf Verbrechen, welche keinen eigentlichen Kläger fanden, erſtreckte, und zu einer furchtbaren Waffe der Gewalt ſelbſt gegen die höchſten Perſonen in ſeiner Hand werden konnte. Die Matrimonial- und teſtamentariſchen Angelegenheiten wurden bald allgemein als kirchliche vor dem geiſtlichen Forum behandelt. Es wurde der Grund zur kirchlichen Hierarchie gelegt. Allein mit dieſen Vortheilen mußten ſich gleichzeitig auch große Nachtheile verbinden. Der Staat gab ſo ausgedehnte Rechte und Befugniſſe nicht ohne ein Aequivalent. Bis auf Conſtantinus den Großen war die Kirche in völligſter Unabhängigkeit vom Staate dageſtanden; ſie hatte ſich ſelbſt, ihrem eigenen himmliſchen Berufe, ohne alle ihrem Weſen fremden Rückſichten oder Abſichten, gelebt. Mit der Vollkraft der Chriſtusliebe war ſie dem dunkeln und dumpfen Naturegoismus der römiſch-byzantiniſchen Weltmacht heldenkräftig und opferwillig entgegengetreten. Nach dem Uebertritte der Weltherrſcher zum Chriſtenthume wird die Kirche von dieſen in den Dienſt ihrer weltlichen Politik genommen, und verliert gleichſam ihre jungfräuliche Reinheit und Unſchuld. Bei dem beſten Willen iſt es dem durch Hofgunſt, Hofkabale und Hoflaune vielfach bearbeiteten Epiſkopate nicht mehr möglich, rein nur ſeinem überweltlichen Berufe in der Kirche zu leben. Ueberdies ſuchten die weltlichen Gewalthaber die Kirche dadurch unter ihren Einfluß zu beugen, daß ſie die Ernennung der Biſchöfe in die Hand nahmen, daß ſie ſich das Sanktionsrecht aller Kirchengeſetze und wichtigeren Verfügungen vorbehielten, und daß ſie endlich ein Geſetzgebungs- und Verordnungsrecht in der Kirche ſelbſt ausübten,

Digitized by Google

indem bald kaiſerliche Kabinetsordern nicht nur über äußere Kirchenſachen, ſondern ſelbſt über Lehrgegenſtände, ja die wichtigſten Glaubensartikel entſchieden. So wurde die Kirche durch die neuen chriſtlichen Kaiſer ebenſoſehr gedemüthigt als emporgehoben, emporgehoben nach außen, gedemüthigt nach innen, emporgehoben durch Reichthum, Rang, Macht, Anſehen des Klerus, gedemüthigt durch das Bewußtſeyn überhandnehmenden Weltſinnes und innerer Zerklüftung bei ſtraffer äußerer Einheit. Allerdings kam dieſer Weltſinn nicht erſt durch das Bündniß, welches ſie mit dem römiſchen Weltreiche einging, in ſie hinein. Das judengeſetzliche, neuprieſterliche Element, welches ſeit Ignatius vorherrſchend in ihr geworden war, und durch Cyprian einen vollendeten Verfaſſungs-Typus gewonnen hatte, war in der kaiſerlichen Staatskirche nur zu einem ihm noch adäquateren Ausdrucke gekommen; die fortdauernde Selbſtändigkeit einer im Epiſkopate zu einem Machtinſtitute emporgewachſenen Weltanſtalt neben dem römiſchen Weltreiche war eine Unmöglichkeit geworden; wäre die Kirche auf ihrer Selbſtändigkeit beharrt, ſo hätte ſie den Staat, oder der Staat ſie vernichten müſſen, und ſie zogen es beide vor, ſich mit einander zu verbünden.

Es kam jetzt auch der rechte Mann, um die Doktrin von der Kirche den neuen Zuſtänden anzupaſſen. Der Donatismus war, in ähnlicher Form wie der Novatianismus, ein verunglücktes (an ſich zu entſchuldigendes) Beſtreben, die harte Schale des äußeren Kirchenthums zu ſprengen, die reine Urkirche, die Kirche der Wiedergebornen, aus der todten Maſſe der Getauften herzuſtellen, wir könnten ſagen, die kirchliche Anſtalt wieder in eine Gemeinde zu verwandeln. Der Natur der Sache nach mußte er ſich gegen die Einheit der Epiſkopalkirche wenden, und zum Separatismus führen, da die Donatiſten die reine Kirche auch wieder innerhalb beſtimmter Grenzen darſtellen wollten, nur rein von jedem Makel. Im Gegenſatze gegen die donatiſtiſche Richtung ging Auguſtinus ſo weit, die Trennung von der biſchöflichen Kirche ein Verbrechen zu nennen (ep. 161, 5.), und jedem Separirten die Seligkeit unbedingt abzuſprechen. Die Streitfrage drehte ſich jetzt eigentlich um das Verhältniß der Kirche zum Staat. Die Donatiſten hatten erkannt, daß die Reinheit und Freiheit der Kirche in ihrer Verbindung mit dem Staate auf's Aeußerſte gefährdet ſey. Sie hatten ſich daher gegen die neue ſtaatskirchliche Theorie erklärt; nicht die verfolgende, die verfolgte Kirche, ſagten ſie, ſey die wahre. Auguſtinus dagegen ſchloß der ſtaatskirchlichen Doktrin ſich mit ganzer Entſchiedenheit an, und ſcheute ſich leider auch nicht, ihre gehäſſigſten Folgerungen auf ſich zu nehmen. Der Staat hat nach ſeiner Anſicht nicht nur die Pflicht, die Kirche überhaupt gegen Angriffe zu ſchirmen, ſondern er ſoll auch eine Trennung von der durch ihn autoriſirten kirchlichen Anſtalt keineswegs dulden. Die ſtaatskirchliche Theorie des Auguſtinus iſt diejenige der religiöſen Intoleranz; und zwar wie der Staat in Gemäßheit derſelben einerſeits jede religiöſe Aeußerung außer der ſtaatskirchlich gepflegten und bevorzugten zu unterdrücken verpflichtet iſt, ſo hat er andererſeits die ihr religiöſes Bedürfniß außerkirchlich Befriedigenden zum Eintritte in den ſtaatskirchlichen Verband zu zwingen, und die Kirche iſt berechtigt von ihm dieſen Zwang (das compelle intrare) zu fordern. Der judengeſetzliche Standpunkt Cyprians wird erſt in Auguſtinus Staatskirchenlehre ſyſtematiſch ausgebildet. Nicht die Ausſprüche Jeſu, ſondern die altteſtamentlichen Vorbilder der theokratiſchen Könige ſind es, aus welchen er die Pflicht der Verfolgung von Häretikern und Schismatikern herleitet. In dem Neuen Teſtamente beruft er ſich unglücklich genug auf die einzige Stelle Luk. 14, 23., ἀνάγκασον εἰσελθεῖν, die er wegen mangelhafter Kenntniß der griechiſchen Sprache von der Anwendung äußerer Zwangsmittel verſtand. Warum, meint er, der Staat nicht mit zeitlichen Strafen Abtrünnige züchtigen ſollte, wo es gelte, ihre Seelen ewig zu retten? Solche Deduktionen ſind nur möglich auf dem Wege praktiſcher Durchführung der Anſchauung Cyprians von der Ausſchließlichkeit des Heilserwerbes innerhalb der Epiſkopal-Kirchenanſtalt. Von dieſer Anſchauung iſt Auguſtinus ganz durchdrungen, und wie vortrefflich dient ihm nun das chriſtianiſirte Kaiſer-

Digitized by Google

thum, in den rettenden Schooß der Kirche die ſonſt rettungslos Verlorenen wider ihren Willen und durch die herbſten Zucht- und Strafmittel zu treiben und zu drängen! Den Primat des römiſchen Biſchofs anerkennt er unumwunden; außerhalb der Epiſkopalanſtalt gibt es keine Gemeinſchaft mit Chriſto; „habere caput Christum nemo poterit, nisi qui in ejus corpore fuerit, quod est ecclesia“ (ep. 161.). Und doch, wie in ihm die katholiſche Lehre von der Ausſchließlichkeit des Heils innerhalb der ſichtbaren Kirche ihren vollen Ausdruck gewinnt, ſo bricht auch zugleich ein Keim ſpäterer reformatoriſcher Reinigung von dem jener Lehre anhängenden Irrthum in ihm hervor. Mit Recht iſt daher dem Auguſtinus der Vorwurf gemacht worden, daß er in ſeiner Lehre von der Kirche mit ſich ſelbſt in Widerſpruch getreten ſey. Dieſe Unklarheit (welche ſich bei Cyprian nicht findet) iſt nicht ein Zeichen von Schwäche, ſondern von Tiefe des Geiſtes. Es kann dem ſcharfen Denker nicht entgehen, daß die ſtaatskirchliche Anſtalt viele getaufte Mitglieder zählt, welche nicht wiedergeboren ſind und welche mithin, ihres äußeren Zuſammenhanges mit der »rettenden Arche« ungeachtet, innerhalb dieſer zur Verdammniß reifen. »Viele, ſagt er von dieſen, ſind durch die Gemeinſchaft der Sakramente mit der Kirche, und doch nicht in der Kirche.« Es gibt alſo nach Auguſtinus ein Zuſammenſeyn mit der Kirche, welches kein wirkliches Seyn in der Kirche iſt (de unitate ecclesiae, 74. und contra literas Petiliani 2, 247.). Hätte Auguſtinus dieſe Sätze weiter verfolgt, ſo würde er auf die Unterſcheidung der ſichtbaren und der unſichtbaren, der reinen und der gemiſchten Kirche geführt worden ſeyn, wie ihm denn auch die Donatiſten zum Vorwurfe machten, daß er zwei Kirchen lehre. Er hätte ſich auf dieſem Wege auch überzeugen müſſen, daß die äußere kirchliche Anſtalt das Heil als ſolche nicht vermittelt, daß ſie dies am wenigſten in der ſtaatskirchlichen Form vermag, und daß es keiner Macht auf Erden möglich iſt, in die Seligkeit hinein zu zwingen. Aber die Zeit, welche den Beruf hatte, rohe heidniſche Maſſen nothdürftig vorerſt zu chriſtianiſiren und dem neuteſtamentlichen Chriſtenthum durch altteſtamentliche Formen den Boden zu bereiten, drängte nach ganz anderen Wegen. Durchgreifend reformatoriſch geſinnte Geiſter wie Jovinian (vgl. *Lindner*, de Joviniano et Vigilantio purioris doctrinae antesignanis), welche den Satz auszuſprechen wagten, daß die Kirche durch die Verſchiedenheit der Dogmen nicht verderbt, und durch die Mannichfaltigkeit von Häreſien nicht geſpalten werde (nec constupratur dogmatum varietate, nec haeresibus scinditur, Hieronym. contra Jovinianum 1, 2.), wurden als Idealiſten beſeitigt und die epiſkopale Anſtaltskirche des Cyprianus, verwandelt in die kaiſerliche Staatskirche des Auguſtinus, eroberte und beherrſchte für einmal die Welt.

Mit dem 5. Jahrhundert ſtrebt die Kirche als römiſch-katholiſche, geſetzlich theokratiſche, völkererziehende Civiliſations- und Culturanſtalt immer mehr ihrer irdiſch-zeitlichen Vollendung entgegen, welche ſie in dem Zwillingsgeſtirn des römiſchen Pabſtthums und des von dieſem beherrſchten römiſch-chriſtlichen Kaiſerreiches findet. Der Begriff der Kirche als einer Gemeinde der Heiligen geht jetzt verloren; der Laienſtand tritt zum Prieſterſtande in das Verhältniß der Unterthanen zu Beherrſchern. Der Klerus als ecclesia repraesentativa nimmt eine unbedingt bevorzugte Stellung ein und bildet ſich zur Hierarchie aus. Die hervortretende Eigenthümlichkeit der Kirche im Mittelalter iſt ihr rein klerikaler Karakter, die ſcharf gezogene Unterſcheidung zwiſchen dem geiſtlichen und dem weltlichen Stande. Dieſe Unterſcheidung tritt ſchon im äußeren Anzuge und Auftreten der Geiſtlichen hervor. Der Klerus erhält ſeit dem 4. Jahrhunderte als Zeichen der Würde und Macht eine beſondere ihn auszeichnende Kleidung. Die verſchiedenen Rangſtufen unter den Klerikern werden ebenfalls durch beſondere Arten des Anzuges unterſchieden. Die Tonſur kommt als allgemeines Unterſcheidungsmerkmal zwiſchen dem Geiſtlichen und dem Weltlichen auf und es bildet ſich das Urtheil, quod tonsura faciat Clericum. Pönitenzen und Excommunicationen treffen den Kleriker nicht; die höchſte Strafe für ihn iſt die Zurückverſetzung in den weltlichen Stand, ſo tief ſteht dieſer unter dem Geiſtlichen, ſo groß iſt das Vorrecht, ein Geiſt-

Digitized by Google

licher seyn zu dürfen. Noch entschiedener wird der Klerus von der Laienwelt durch das Cölibat getrennt und bei den überschwänglichen Vorstellungen der Zeit von der Verdienstlichkeit des ehelosen Standes wird ihm durch die Ehelosigkeit auch der wenig verdiente Glanz einer wunderbaren, fast übermenschlichen Heiligkeit verliehen. Aber zu dem Allem mußte noch etwas Besonderes hinzukommen, um der bischöflichen Staatskirche ihre welterobernde, völker- und fürstengebietende Stellung zu sichern: der Primat des römischen Bischofs mußte von allen übrigen Bischöfen anerkannt, das Attribut katholisch mußte mit dem Attribute römisch gleichbedeutend werden. Mit Cyprian wird die cathedra des römischen Bischofs, wie vermöge einer innern Nothwendigkeit, immer mehr der Mittelpunkt der christlichen Welt. Der Glanz, welcher den Namen Rom umgab, der Reichthum, die herrschsüchtige Klugheit der römischen Bischöfe, die ihnen entgegenkommende Anerkennung anderer kirchlicher Würdenträger, insbesondere in schiedsrichterlichen Angelegenheiten und bei Lehrentscheidungen über streitig gewordene Glaubensartikel, begründeten für die cathedra Petri in Rom einen „suprematum Ordinis", vermöge dessen allmählich das Wesen der Kirche im Mittelalter ebenso an die Machtvollkommenheit des Pabstes geknüpft wurde, wie es durch Cyprian an die Machtvollkommenheit des gesammten Episkopates geknüpft worden war.

Die fortschreitende kirchliche Bewegung des Mittelalters geht dahin, alle kirchliche Machtfülle in dem Bischofe von Rom, dem Pabste, zusammenzufassen und durch das Pabstthum den Kaiser, durch den Kaiser die Welt zu beherrschen. Seit dem 9. Jahrhunderte hatte diese Richtung in den verfälschten Dekretalen des heiligen Isidorus einen mächtigen, kirchenrechtlichen Stützpunkt gefunden. Die Grundzüge dieser noch der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts angehörenden betrügerischen Urkundensammlung sind folgende: Gott hat dem römischen Bischofe Macht im Himmel und auf Erden gegeben; er ist der Oberbischof der gesammten Kirche (universalis apostolicae ecclesiae episcopus) und aller übrigen Bischöfe oberster Richter, wie denn überhaupt alle wichtigeren Kirchensachen (die causae majores) seiner Entscheidung anheimgegeben sind. „Romana ecclesia — primatum tenet omnium ecclesiarum, ad quam tam summa episcoporum negotia et judicia atque querelae, quam et majores ecclesiarum quaestiones, *quasi ad caput*, semper referenda sunt." (Vigil. ep. ad Profuturum, cap. 7.) Ein unbedingtes Appellationsrecht an den römischen Bischof steht offen. Die Errichtung neuer Bischofssitze ist nur dem Pabste gestattet. Synoden haben allein vom Pabste ihre Autorität. Um die Pabstgewalt zu heben, wird in den Pseudoisidoren um so mehr die Metropolitangewalt herabgedrückt. Die Quelle aller Kirchengewalt ist jetzt eigentlich der Pabst. War nach Cyprians Vorstellung die Gesammtheit der Bischöfe Quelle der kirchlichen Macht, war auch durch Augustinus dem römischen Stuhle in der Wirklichkeit ein noch sehr beschränkter Primat zuerkannt, so war dagegen nach dem neuen Kirchensysteme die Gesammtheit der Bischöfe ein bloßes dienstbares Werkzeug des einen römischen Bischofs, und die Strahlen der Macht, die bis jetzt über hundert Bischofsstühle sich ergossen hatten, waren von jetzt an in einen Brennpunkt zusammengedrängt, von dem allein Glanz und Licht, Leben und Kraft ausgehen sollte. Das neue Kirchensystem unterschied sich von dem bisherigen aber auch noch durch ein besonderes Merkmal. Augustinus hatte die staatskirchliche Theorie ausgebildet; der Staat hatte dem Episkopate und dem Klerus überhaupt große Vorrechte gewährt, jedoch zugleich die Kirche in Abhängigkeit von sich zu erhalten gewußt. Noch Karl der Große hatte in seinen Capitularien die Bestätigung jeder Bischofswahl sich vorbehalten. Die Kirche der Dekretalen dagegen sollte eine vom Staate unabhängige, auf sich selbst allein gestellte, den Staat weit überstrahlende seyn. Nach den Dekretalen sollte kein weltliches Gericht berechtigt seyn, irgend eine Gerechtsame über einen Bischof auszuüben; ein Laie sollte in der Regel gegen einen Bischof gar nicht Klage führen können; die Grenzscheide zwischen Geistlichen und Laien wurde noch viel schärfer als früher gezogen. In demselben Augenblick aber, in welchem jeder Einfluß der Kirche auf die weltliche Gewalt vernichtet werden sollte, riß der Pabst ver-

Digitized by Google

möge der erdichteten Schenkung des Constantinus weltliche Herrschaft an sich. Und so zeigt vom 9. Jahrhundert an die in eine päbstliche Machtanstalt verwandelte Kirche das Doppelbestreben: einerseits jeden Einfluß der weltlichen Gewalt von sich fern zu halten, andererseits in der Welt möglichst festen Fuß zu fassen und mit der Herrschaft über die Gewissen und die Herzen der Menschen auch noch diejenige über die Fürsten und ihre Völker zu verbinden.

Man wird bei nur einiger Unbefangenheit des Urtheils bekennen müssen, daß diese Pabstanstalt mit der von Christo gestifteten Jüngergemeinde eben so wenig als mit der Märtyrergemeinde der ersten christlichen Jahrhunderte mehr etwas gemein hatte. Und doch nöthigt dieselbe Unbefangenheit zum Geständnisse, daß sie eine der größten weltgeschichtlichen Erscheinungen, und vielleicht eine weltgeschichtliche Nothwendigkeit war. Der Gedanke, von welchem das mittelalterliche Pabstthum beseelt ist, und durch welchen es sich in allen seinen Schritten leiten läßt, ist die Ueberzeugung von der Suprematie der Kirche über den Staat, des Pabstes über den Kaiser. Diese Ueberzeugung wird nicht sowohl wissenschaftlich zu begründen versucht, als einfach hingestellt und unter heftigen Conflikten zwischen Kirchen- und Staatsgewalt festgehalten und behauptet. Jene unkritische, wunderfüchtige, jeder Form des Betrugs und Aberglaubens zugängliche Zeit wagte es nicht an der Aechtheit der pseudoisidorischen Dekrete und der Schenkung des Constantinus zu zweifeln, und wenn auch die Staatsgewalt ihre Hoheitsrechte nach Vermögen zur Geltung zu bringen suchte, so gab es doch so wenig eine staatsrechtliche Theorie, welche den pseudoisidorischen Sätzen ein Gegengewicht entgegenzustellen befähigt gewesen wäre, der Staatsbegriff selbst war so wenig durchgebildet, der Staat konnte die Kirche und ihre Disciplin den uncivilisirten, dem rohesten Paganismus kaum erst entrissenen, Völkermassen gegenüber so wenig entbehren, daß es nur eines hervorragenden Geistes, wie Gregor VII., auf dem päbstlichen Throne bedurfte, um die Forderungen der falschen Dekretalen in umfassendster und kühnster Weise durchzusetzen. Gregor VII. machte mit der Durchführung des Grundgedankens der falschen Dekretalen wirklich Ernst: die Pabstkirche von der weltlichen Macht unabhängig, die weltliche Macht dagegen abhängig von der Pabstkirche zu machen. Die Berechtigung zu seinem Unternehmen schöpfte er insbesondere aus dem Zustande von Erniedrigung und Sittenverwilderung, in welchen die Abhängigkeit von den Großen der Erde viele Bischöfe und Kleriker gebracht hatte. Darum steuerte er der Simonie, oder der Käuflichkeit der geistlichen Stellen aus den Händen der Häupter des Staates, und löste durch sein Cölibatsgesetz auch die niedere Geistlichkeit von den Banden des Volks- und Familienlebens. Die Unterordnung des Staates unter die Kirche begründete er durch die Verschiedenheit des Ursprunges beider. Die Staaten sind durch Gottlose, Räuber und Mörder gestiftet worden unter Anleitung des Teufels; ihr Ursprung ist also ein prinzipiell böser (man vgl. die berühmte Stelle Epistol. VIII, 21. ad Herimannum [1081]: Quis nesciat, reges et duces ab iis habuisse principium, qui Deum ignorantes, superbia, rapinis, perfidia, homicidiis, postremo universis pene sceleribus, *mundi principe diabolo videlicet agitante*, super pares, scilicet homines, dominari caeca cupiditate et intolerabili praesumtione affectaverunt). Dagegen ist die römische Kirche von Gott allein gegründet, alle Macht und Gewalt in der Kirche von Gott dem römischen Bischofe übertragen, und er berechtigt, alle anderen Bischöfe ab- und einzusetzen. In seine Hand ist die gesammte kirchliche Gesetzgebung gelegt; nur er hat das Recht, kirchliche Synoden einzuberufen; nur er vermag Dekreten kirchlich gültige Autorität zu verleihen. Die durch ihn repräsentirte römische Kirche ist unfehlbar; wer mit ihr nicht übereinstimmt, ist kein Glied der katholischen Kirche, d. h. nur was römisch, ist katholisch. Alle Fürsten sollen die Füße des römischen Bischofes küssen. Er kann Kaiser und Könige absetzen; dagegen kann er von Niemandem gerichtet werden. Es steht ihm auch zu, die Unterthanen schlechter Fürsten vom Eide der Treue zu entbinden (vgl. Dictatus Gregorii Ep. II. p. 55). Nach dem Ideale Gregors ist die Kirche eine Universal-Machtanstalt,

Digitized by Google

welcher das Weltall unterworfen ist. Wollte der Staat sich nicht selbst die Lebensader durchschneiden, so mußte er den Kampf mit dieser Universalmacht der Kirche aufnehmen. Der Conflikt war um so unvermeidlicher, als die Bischöfe weltliche Herren und Lehensträger geworden waren und die geistlichen Amtsverrichtungen dem weltlichen Geschäfts- und Genußleben meist nachsetzten. Da der Pabst in dem sogenannten Investiturstreite die Belehnung der Bischöfe durch die Träger der weltlichen Gewalt nicht zugeben wollte, so blieben da, wo er die ausschließlich geistliche Investitur durchzusetzen vermochte, die Bischöfe Inhaber der weltlichen Macht unter geistlicher Oberaufsicht und mit geistlichem Amtskarakter, und auch, wo neben der geistlichen eine weltliche Investitur (wie in Deutschland durch das Wormser Concordat 1122) Eingang fand, hatte die letztere neben der ersteren nicht viel zu bedeuten. Die Opposition gegen die Kirche als päbstliche Weltmacht wurde durch Schwert und Feuer unterdrückt; Abfall von der Kirche galt als das furchtbarste Verbrechen. Eine wissenschaftliche Erörterung des Begriffes der Kirche findet jetzt nicht mehr Statt; die Unantastbarkeit und unbedingte Autorität derselben wird einfach anerkannt und vorausgesetzt. Eine Reaktion gegen den herrschenden Kirchenbegriff hätte wohl von den Mystikern auszugehen vermocht; allein die Innerlichkeit ihrer Richtung verschmähte eine Reform durch äußere Umgestaltung. Auch Hugo von St. Victor, welcher noch am genauesten auf die Lehre von der Kirche eingeht, und Christum als ihr unsichtbares Haupt, die Gläubigen als den Leib Christi bezeichnet, kann sich von der hergebrachten durchgreifenden Scheidung zwischen Klerus und Laos nicht losmachen, die er von einander durch eine Mauer getrennt denkt. Der Klerus als Inhaber des Geistes ist auch ihm unendlich erhaben über den Staat, der bloß creatürlicher Natur ist, und wie der Geist über den Leib, so muß mithin die Kirche über den Staat die Herrschaft ausüben. Die Kirche erscheint jetzt immer mehr als die Sonne, der Staat als der Mond; Kirche und Staat gleichen zwei Schwertern (mit Beziehung auf Luk. 22, 38.); beide gehören eigentlich der Kirche; dem heil. Bernhard zufolge ist das eine von der Kirche (gladius spiritualis), das andere für die Kirche (gladius materialis) zu führen (de consideratione 4, 3.). In dem größten, kein Mittel zur Befestigung der unumschränkten Weltherrschaft der Kirche verschmähenden, Pabste des Mittelalters, Innocenz III., erreichte diese Anschauung von der Kirche ihren glänzendsten Höhepunkt. Die Briefe des gewaltigen Pabstes sind die reichste Quelle zur Begründung dieser Thatsache. Der römische Bischof ist der Stellvertreter des wahrhaftigen Gottes; er heißt Vicarius Dei. Nicht etwa nur die Herrschaft über die ganze Kirche (universa ecclesia), sondern die Herrschaft über die ganze Welt (totum seculum) hat ihm Christus übertragen. Die Fürsten herrschen wohl auf der Erde, die Priester auch im Himmel; jene nur über die Körper, diese auch über die Seelen. Immer sind es nur einzelne Länder, die unter der Botmäßigkeit eines Fürsten stehen; dem römischen Bischof ist dagegen die Gesammtheit aller Länder und ihrer Bewohner (orbis terrarum et universi, qui habitant in eo) unterworfen. Nur der Episkopat hat einen göttlichen Ursprung, und ist eingesetzt durch Gott, während die weltliche Herrschaft auf menschlicher Einsetzung beruht. Kein Kirchenmann des Mittelalters hat die Vergleichung mit den zwei Lichtern so allseitig ausgebeutet, wie Innocenz III. Er hat namentlich noch hervorgehoben, wie der Mond sein Licht von der Sonne entlehnt, und wie gerade so die weltliche Macht Ehre und Glanz von der geistlichen empfängt. Unbequeme Stellen des Neuen Testamentes, welche wie z. B. 1 Petr. 2, 13 f. zu unbedingtem Gehorsam gegen Könige und Fürsten ermahnen, werden dadurch beseitigt, daß behauptet wird: jene Ermahnung habe nur Geltung für die Laien, nicht aber für die Priester. Selbst mathematisch, nach dem Größenverhältnisse, in welchem die Sonne zur Erde und zum Monde stehe, wurde später von den Glossatoren Innocenzens berechnet, um wie viel mal geringer die königliche Würde als die päbstliche sey. Dieselben Grundsätze wurden nochmals, und zwar in keckster Vordringlichkeit, von Bonifacius VIII. in der Bulle unam sanctam (1302) öffentlich proklamirt. Namentlich die Lehre von den beiden

Digitized by Google

Schwertern wird hier, wo möglich, noch mehr als früher zu Gunsten der kirchlichen Macht gefaßt. Gladius est sub gladio, meint Bonifacius; d. h. das Schwert des Staates ist dem Schwerte der Kirche unterworfen. Die Kirche hat die Gerichtsbarkeit über den Staat, das Niedrigere, der Staat nicht über die Kirche, das Höhere. Jeder der Kirche geleistete Widerstand ist Auflehnung gegen Gottes Ordnung, und mithin gegen Gott selbst. Unterwerfung unter den römischen Bischof ist demgemäß ein Heilserforderniß (Subesse Romano Pontifici, omni humanae creaturae declaramus, dicimus, definimus et pronunciamus omnino esse de necessitate salutis).

Ist es scheinbar auffallend, daß es während des Mittelalters an einer eigentlichen Lehrentwickelung in Betreff des Dogma's von der Kirche fehlt: so liegt der Grund hievon darin, daß die Lehre seit Augustinus festgestellt war und nur noch die praktischen Folgerungen daraus gezogen werden mußten. Aber eben in diesen Folgerungen kommt der tiefe und schwere Abfall von dem ursprünglichen Kirchenbegriffe zur Erscheinung. Von der glaubigen Gemeinde mit ihren Gaben und Kräften, ihren Dienstleistungen und Befugnissen, ist die Rede gar nicht mehr. An ihre Stelle ist eine weltlich organisirte, mit Reichthum, Ehren und Macht ausgestattete, in Wohlleben und Ueppigkeit großentheils versunkene Priesterschaft getreten; und auch diese gilt nur etwas in dem einen römischen Oberpriester, welcher Arm und Herzschlag auch der Hierarchie ist. Nur die Staatsgewalt wagt es, der in Anspruch genommenen Allgewalt der römischen Curie einen Widerstand zu leisten, welcher lange Zeit mit immer neuen Demüthigungen und Niederlagen für die Vertreter der weltlichen Rechte endigt. Ein solches völliges Aufgehen der Kirche in dem Pabst- und Priesterthum war nur möglich unter ganz besonderen Bedingungen. Der tiefere Grund dafür liegt in der wachsenden Bedeutung der Sakramente und dem Umstande, daß die Ertheilung der sakramentalen Gnade als eine ausschließliche Befugniß der Priesterschaft betrachtet wurde. Christus und die Apostel bedienten sich des Ausdruckes »Sakrament« noch gar nicht; als heilige Gebräuche hatten nur zwei, die Taufe und das Abendmahl, Eingang in die apostolische Gemeinde gefunden; die Erwerbung der Seligkeit wird im Neuen Testamente nirgends diesen heiligen Gebräuchen, sondern ausschließlich nur dem Glauben zugeschrieben. Allmählig denkt man sich die Seligkeit immer mehr äußerlich durch heilige, von sichtbaren Bethätigungen begleitete Handlungen vermittelt. Ueber die Zahl derselben blieb man lange schwankend; bekanntlich stellte man sie zuletzt auf sieben fest. Eines davon war nun auch die Priesterweihe. Vermöge der von dem Episkopate zu vollziehenden Uebertragung der geistlichen Gewalt erhielt der Kleriker einen einzigartigen, unauslöschlichen Karakter, den Karakter der Amtsgewalt. Er allein konnte jetzt die Sakramente verwalten; durch ihn allein konnte die himmlische Gnade den ohnedies rettungslos Verlorenen zugeeignet werden. Hatte Cyprian gesagt: außerhalb der Kirche gibt es kein Heil, so hieß es jetzt: außerhalb der Sakramentsverwaltung gibt es kein Heil. Was hatte da die Gemeinde der Glaubigen noch zu bedeuten, wo das empfangene Sakrament und nicht der Glaube mehr als heilsvermittelnd vorgestellt wurde? Die römische Kirche ist eine Kirche der Sakramentsverwaltung; ihre Lehre vom Sakrament ist die Säule, auf der sie ruht. Der sakramentsverwaltende Stand als eigentlicher Inhaber aller geistlicher Güter und Gnaden repräsentirt allein wirklich und wirksam die Kirche; der Laie hat an der Kirche nur insoweit einen Antheil, als er aus der Hand des Priesters das Sakrament empfängt und dessen Einwirkung nicht bewußt und absichtlich sich verschließt. Das Recht der freien gläubigen Individualität ist damit vernichtet.

Und doch fehlte es auch während der glänzendsten Periode der Herrschaft der Pabstkirche an einem freiern Kirchenbegriffe nicht, der sich aber in die Reihen sektirerischer Parteien flüchten mußte, oder nur durch vereinzelte kühne Glaubensmänner entwickelt wurde, welche immer Gefahr liefen, ihre Kühnheit mit dem Leben zu bezahlen. Der freiere Begriff von der Kirche stützte sich in der Regel auf eine freiere Vorstellung von

Digitized by Google

der Bedeutung und Wirkung des Sakraments. Peter von Bruis z. B. bestritt die wiedergebärende Kraft der Kindertaufe und die stellvertretende Wirkung der aliena fides bei dem Taufakte, ebenso die Sühnopferidee der Messe. Damit aber verwarf er den herrschenden Kirchenbegriff und näherte sich der apostolischen Anschauung von der Kirche als der Gemeinschaft der Gläubigen. Er schätzte auch die äußeren gottesdienstlichen Formen gering, weil ihm das Wesen des Christenthums im Glauben und nicht in kirchlichen Werken zu bestehen schien. Der Grundzug, der durch alle Sektenbildung dieser und der späteren Zeit vor der Reformation geht, ist die Opposition gegen die Kirche, sofern sie eine äußere päbstliche und priesterliche Macht- und Zwangsanstalt seyn wollte. Ein inniges und lebhaftes Verlangen nach Wiederherstellung der apostolisch-christlichen Brudergemeinschaft, nach Abschüttelung des päbstlichen Joches, nach Befreiung von einer mit der heil. Schrift im Widerspruche stehenden Tradition, nach Reinigung des christlichen Glaubens wie des christlichen Lebens machte sich schüchtern wohl und vorsichtig, aber doch dringend und unabweislich in immer weiteren Kreisen fühlbar. Die Erwartung von dem bevorstehenden Falle der Pabstkirche ward im 13. und 14. Jahrhunderte immer allgemeiner; daher die Sage von dem Wiederauferstehen eines Hohenstaufen, Kaisers Friedrich, der die »Pfaffen vertreiben« werde. Und in der That war die Pabstkirche durch eine Reihe sich stets wiederholender Ueberstürzungen in das Stadium ihres allmäligen Falles eingetreten. Mit dem päbstlichen Schisma, dem die Herabwürdigung des Pabstthums unter französischer Obervormundschaft vorangegangen war, schwand unter der abendländischen Christenheit die Ehrfurcht vor dem päbstlichen Stuhle, vor der Hierarchie überhaupt (welche durch Bedrückung und Sinnendienst sich selbst entehrte) immer mehr. Es bereitete sich eine ganz andere Anschauung von dem Wesen der Kirche vor. Ohne diesen tiefgreifenden Umschwung in der Vorstellungsart hinsichtlich der Kirche wäre auch die Reformation gar nicht zu begreifen. Je mehr die sichtbare Kirche sich mit der Welt und ihren Lastern befleckte, desto unerläßlicher ward es, zwischen dieser höchst mangelhaften Erscheinung und ihrer reinen Idee zu unterscheiden. Die reformatorische Bewegung, welche im 14. Jahrhunderte immer stärker anschwillt, ist überall gegen den falschen Kirchenbegriff gerichtet; Klagen und Beschwerden über vereinzelte kirchliche Mißbräuche sind von keiner reformatorischen Bedeutung, wo ihnen nicht jene Opposition gegen das Wesen der römischen Kirche selbst zu Grunde liegt. In Böhmen war bekanntlich der Heerd der antihierarchischen Bewegung, die wir durch Männer wie Matthias von Janow und Johannes Hus von Hussinecz am kräftigsten vertreten sehen. Der erstere sieht in dem Steigen der Pabstgewalt den Anfang zu dem immer ärger fortschreitenden Verderben der Kirche. Seinen Reformwünschen schwebt das Ideal der apostolischen Kirche vor, und in dem Abfalle von demselben erblickt er ein Satanswerk. Das christliche Volk erscheint ihm als durch die römische Kirche verführt. »Die Kirche muß in ihrer ursprünglichen Gestalt wiederhergestellt, es muß Alles in ihr neu werden« (Dei ecclesia nequit ad pristinam suam dignitatem reduci, vel reformari, nisi prius omnia fiunt nova). Aus einer neuen Gemeinde muß diese neue Kirche hervorgehen; denn die neue Kirche wird nicht mehr die „facies corporalis“ haben, wie die gegenwärtige; die wahre Kirche ist ihrem Wesen nach arm und niedrig. Schon trug Matthias kein Bedenken, das vom Blute der Heiligen trunkene Weib (Apok. 17, 6.) von der römischen Kirche zu deuten (vgl. die äußerst merkwürdige Schrift v. Jannow's de Sacerdotum et Monachorum abhorrenda abominatione desolationis in ecclesia Christi in den monument. J. Hus 1, 473 sq.). Was Matthias mit prophetischem Scharfblicke (er hatte sogar den Sturz der römischen Kirche in den nächsten 70 Jahren vorausgesagt) in allgemeinen Zügen über die Nothwendigkeit einer Umgestaltung der Kirche angedeutet hatte, das entwickelte Joh. Hus mit wissenschaftlicher Schärfe und bewußter Gedankenfolge. Doch ist dieses Verdienst nicht nur das seinige, er theilt es mit dem Engländer Johann Wicliffe. Schon in den 19 Sätzen, welche ihm eine päbstliche Untersuchung

Digitized by Google

zuzogen, die resultatlos blieb, operirt dieser Theologe von einem neuen Kirchenbegriffe aus. Er bekämpft die Verweltlichung und die Weltherrschaft der Kirche darin; er vertheidigt das Recht der Laien gegen die Allgewalt des Pabstes; er sagt im neunten Satze offen heraus, daß der päbstliche Bann keine Wirkung habe. Bald bemerkte er, daß die Kraft der römischen Kirche in ihrer Sakraments-, namentlich in ihrer Wandlungslehre ruht, und er fieng, wenn auch mit Vorsicht, an, diese zu bekämpfen. Allmälig aber nahm er sich die gesammte römische Sakramentslehre zu einem Gegenstand seiner Angriffe. Dabei hatte er eine feste wissenschaftliche Basis. Er machte zuerst entschieden das Schriftprinzip dem römischen Traditionsprinzip gegenüber geltend. Wie die Waldenser fand er in der Schrift keine anderen Aemter als das Presbyterat und Diakonat. Die innere Herzensbuße zog er der Beichte vor dem Priester weit vor; nicht undeutlich gibt er zu verstehen, daß die Hierarchie ein Werk des Antichrists sey. Eigentlich hatte aber seine Anschauung von der Kirche einen noch tieferen Ursprung als die heil. Schrift. Unverkennbar ist er in seinem kirchlichen System von der schärfsten Fassung der Erwählungslehre geleitet, wie sie am geeignetsten war, die päbstliche Amtslehre zu brechen. Hat Gott von Ewigkeit her sich seine Kirche gegründet, ist das Heil der Einen, die Verwerfung der Andern von seinem ewigen und unabänderlichen Rathschlusse abhängig, dann hilft ja die Austheilung der sakramentalen Gnaden in dieser Zeit durch den Pabst und seine Bischöfe gar nichts, dann steht die zeitliche Pabstkirche in geradem Widerspruche mit dem ewigen Gottesrathe, und die Kirche wird damit aus dem Gebiete der Sichtbarkeit mit einem Male in dasjenige des göttlichen verborgenen Heilswillens verlegt (man vergl. insonderheit J. Wiclefi dialogorum IV; Wicliffe selbst nannte dieses nicht lange vor seinem Tode vollendete Werk Trialogus). In die Fußstapfen der eben genannten Männer trat nun Joh. Hus mit seiner Lehre von der Kirche. Er definirte die Kirche in seinem Hauptwerke geradezu als die Gesammtheit der Erwählten (tractatus de ecclesia, I, 1; ecclesia sancta catholica i. e. universalis est omnium praedestinatorum universitas, quae est omnes praedestinati praesentes, praeteriti et futuri). Dabei unterschied er das von der Kirche und in der Kirche seyn (aliud est esse de ecclesia, aliud esse in ecclesia), d. h. die sichtbare Scheinkirche von der unsichtbaren wahren Kirche. Er erklärte Christum als das alleinige Haupt der Gesammtkirche, und deutete unmißverständlich an, daß es neben der unsichtbaren Christuskirche eine sichtbare und greifbare Teufelskirche gebe. Dabei bekannte auch er sich entschieden zum Schriftprinzipe, und beschränkte die Autorität der päbstlichen Dekrete durch die an sie gestellte Forderung der Uebereinstimmung mit der heil. Schrift. Einen Rangunterschied unter der Geistlichkeit läugnete er, und unterscheidet in ihr Diener Christi und Diener des Antichrists. Unter solchen Voraussetzungen konnte er natürlich auch nur eine bedingte Gehorsamspflicht gegen den Pabst und die Geistlichkeit zugeben; wo die Wahrheit ein Ende hatte, da hatte nach seiner Ansicht auch die Gehorsamspflicht ein Ende. Man bemerkt leicht: Hus geht mit voller Energie auf die wahre Idee der Kirche, auf die in Gott verborgene, in Christo erwählte Gemeinde zurück; allein es war in der That auch eine bloße Idee, für die er litt und starb; denn wie jene verborgene Gemeinde der Erwählten in die Wirklichkeit treten und organisirt werden sollte, das hatte er sich nirgends auch nur einigermaßen klar zu machen versucht. Und doch mußte für einmal die wahre Idee der Kirche wieder aufgefunden seyn, um eine neue gesunde Kirchenbildung für die Zukunft möglich zu machen. Von dieser hatte die scheinreformatorische Partei der sogenannten konstitutionellen oder liberalen Gegner des Papalsystems, welche den Pabst den Majoritätsbeschlüssen der Concilien unterwerfen, im Uebrigen aber die Hierarchie unangetastet lassen wollten, auch nicht den geringsten Begriff und sie gaben sich daher auch gar nicht die Mühe, das Wesen der Kirche genauer zu erörtern. Dagegen liegt allen wirklich reformatorischen Bestrebungen die Idee der wahren Kirche bis auf die Reformation in irgend einer Form zu Grunde. Die Opposition gegen die herrschende Kirchengewalt war bereits so weit gediehen, daß Johann von Wesel, nach dem Vorgange

Digitized by Google

des Johann von Goch, die Unfehlbarkeit der Kirche offen bestritt und eben damit die göttliche Einsetzung der Hierarchie läugnete. Zwar räumte er den Supremat der römischen Kirche, den Rangunterschied zwischen Bischof und Priester noch ein, allein die sakramentale Kraft der priesterlichen Funktionen scheint er nicht mehr zugegeben zu haben. Auch sein Begriff von der Kirche wurzelte in der Lehre von der Erwählung (vergl. Gieseler, Lehrbuch der Kirchengesch. II, 4, 481 ff.). Wohl am schärfsten hat Johann Wessel die wahre Idee der Kirche erörtert. Den Augustinischen Satz, daß man dem Evangelium glauben müsse um des Ansehens der Kirche willen, wendet er geradezu um, daß man der Kirche glauben müsse um des Evangeliums willen. Auch ein Laie, ein Weib kann den irrenden Pabst belehren. Die Idee des allgemeinen Priesterthums tritt somit bei Wessel entschieden hervor. Nicht durch den Pabst, durch den heil. Geist wird die Einheit der Kirche erhalten. Christum allein bezeichnet er als das Prinzip der kirchlichen Einheit. Auf's Stärkste betont er dagegen die Fehlbarkeit des Pabstes, der Geistlichkeit überhaupt, auf's Entschiedenste überhaupt das persönliche Element des Glaubens und der Liebe gegenüber dem objektiv-amtlichen der Sakramentsverwaltung (vergl. seine Schrift de potestate ecclesiastica, Opera 753 sq. und Ullmann, Reformatoren vor der Reformation II, 531 f.). Die wahre Idee von der Kirche als der Gemeinschaft der Gläubigen, deren Heil auf Gottes Gnade allein ruht, war somit vor der Reformation bereits vielseitig dargelegt worden und hatte um so mehr Eingang gefunden, als die thatsächliche Pabstkirche alle Eigenschaften an sich trug, welche die Kirche als die reine Braut Christi nicht an sich tragen darf und kann. Es bedurfte nur einer kühnen That zur rechten Stunde, um die vielfach erörterte Idee nun auch in's wirkliche Leben einzuführen.

Die Reformation war ihrem Karakter nach wesentlich Kirchenverbesserung; sie wäre gar nicht möglich geworden, wenn nicht die wahre Idee der Kirche in den Gemüthern bereits wieder aufzuleben begonnen hätte. Das Gefühl von der Unrichtigkeit des mittelalterlichen Kirchenbegriffes war im Anfange des 16. Jahrhunderts allgemein verbreitet. Aber von welcher Vorstellung in Betreff der Kirche ging denn die Reformation aus? Wir halten uns natürlich zunächst an das Allgemeine, wovon wir das, was die besonderen reformatorischen Confessionskirchen unterscheidet, trennen. Die Vorstellung von der Kirche als einer göttlich eingesetzten und autorisirten, durch einen privilegirten Stand repräsentirten Macht- und Gnadeninstitution ist von den Reformatoren aufgegeben worden. Dahin drängte sie schon die Anerkennung der Gewissensrechte des gläubigen Subjektes. Pabst- und Episkopalgewalt, soweit sie auf göttlicher Autorität fußten, hörten mithin überhaupt auf, eine Autorität für die Reformatoren zu seyn, und die Reformation ward zum Protestantismus durch die öffentlich abgegebene Erklärung, daß »in Sachen, die Gottes Ehre und der Seelen Heil und Seligkeit angehen, Jeder gewissenshalber Gott vor Allem anzusehen verpflichtet und schuldig sey« (Protestation und Apellation der evang. Fürsten und Stände zu Speier vom 19. und 22. April 1529). Die Reformation war mithin die Negation des bisherigen Kirchenbegriffes und die Position eines neuen, in welchem nicht mehr das Institut, sondern das Subjekt zuerst gesetzt, und die Kirchengewalt nicht von einem besonderen Stande, sondern der ganzen Gemeinde hergeleitet war. Wie sich der reformatorische Kirchenbegriff sowohl bei den einzelnen Reformatoren, als in den kirchlichen Bekenntnißbüchern ausbildete und festsetzte, haben wir nun zu zeigen.

Obwohl Luther schon längere Zeit vor dem Anschlag der Ablaßsätze von dem römischen Kirchenbegriffe innerlich sich gelöst hatte, so fiel es ihm doch sehr schwer, mit der traditionellen Kirchenanstalt zu brechen. Sein Schreiben vom 13. März 1519 an den Hofprediger Spalatinus bezeichnet die entscheidende Wendung; der Pabst fängt nun an, ihm als der Antichrist oder dessen Apostel zu erscheinen (Luthers Briefe, bei de Wette I, 239). Seine nachmals noch versuchte Unterscheidung zwischen römischem

Digitized by Google

Stuhle und römiſcher Kirche fällt bald in nichts zuſammen, und mit voller Energie und rückſichtsloſer Conſequenz hat er ſeine Lehre von der Kirche in ſeiner Schrift »an den chriſtlichen Adel deutſcher Nation von des chriſtlichen Standes Beſſerung« niedergelegt. Hier ſtellt Luther ſeinen Kirchenbegriff entſchieden auf die Baſis des allgemeinen Prieſterthums aller Chriſten. »Alle Chriſten ſind wahrhaft geiſtlichen Standes und iſt unter ihnen kein Unterſchied denn des Amts halber.« Der Prieſterweihe ſpricht er alle Kraft ab; denn durch die Taufe iſt ſchon jeder Chriſt zum Prieſter geweiht. Der ganze Haufen, d. h. Alle in der Gemeinde, haben gleiche Gewalt; predigen, Sakramente verwalten, das Amt der Schlüſſel ausüben kann eigentlich jeder Chriſt vermöge der Taufe; deßhalb ruht eben alle Kirchengewalt in der Gemeinde, und ein geiſtliches Amt »mag daher Niemand ohne der Gemeinde Willen und Befehl an ſich nehmen.« Dadurch wurde die bisherige Kluft zwiſchen dem Prieſterſtande und dem Laienſtande ausgefüllt; der Geiſtliche hatte weſentlich vor dem Nichtgeiſtlichen nichts mehr voraus; das Amt, das er verwaltete, war ihm ja von Nichtgeiſtlichen übertragen. Eine göttliche Ordnung war es vermöge ſeines Inhaltes, aber an ihm hatten die Nichtgeiſtlichen in gleichem Maße und Umfange wie die Geiſtlichen Theil. Faſt gleichzeitig definirte Luther in ſeiner Schrift gegen den Franziskaner Auguſtinus von Alveld in Leipzig die Kirche als »eine Verſammlung aller Chriſtgläubigen auf Erden, die Gemeinſchaft aller Derer, die im rechten Glauben, Liebe und Hoffnung leben. Denn der Chriſtenheit Leben, Weſen und Natur iſt nicht eine leibliche Verſammlung, ſondern eine Verſammlung der Herzen in einem Glauben.« Aeußere Einigkeit, heißt es weiter, mache keine Chriſten; die Chriſtenheit ſey »eine geiſtliche Gemeinde, die unter die weltlichen Gemeinden nicht mag gezählt werden, ſo wenig die Geiſter unter die Leiber, der Glaube unter die zeitlichen Güter.«

In dieſen Ausſprüchen, welche in ähnlicher Form oft wiederkehren, ſind die Grundgedanken Luthers von dem Weſen der Kirche enthalten. Er hat ſie während ſeines Lebens niemals zurückgenommen; noch in ſeinen ſpäteſten Schriften hat er ſie beinahe wörtlich wiederholt; jede andere Vorſtellung würde er als ſchriftwidrig und unevangeliſch zurückgewieſen haben. Die Vorſtellung Luthers von der Kirche hat nun auch ideale Wahrheit; aber die Schwierigkeit beginnt da, wo es ſich um ihre Verwirklichung im Leben handelt. Gegen den falſchen römiſch-mittelalterlichen Kirchenbegriff gewendet thut ſie ihre vollen Dienſte, allein war ſie zum Aufbau einer eigenen Kirchenform geſchickt? Zunächſt iſt nur das in ihr ausgedrückt, daß die Angehörigkeit zur wahren Gemeinde Gottes nicht durch äußere Merkmale, ſondern allein durch den Glauben hervorgebracht werde, daß mithin die Angehörigkeit an den Pabſt und den Epiſkopat für ächte Kirchlichkeit noch gar nichts beweiſe. Allein Luther konnte der Frage nicht ausweichen, ob denn ſeine Gemeinde auch wirklich und augenfällig vorhanden ſey und wo? Eine durchaus verborgene, nur Gott bekannte Kirche hätte ja ihre Wirklichkeit auf keine Weiſe darzuthun vermocht. Hier galt es dagegen zu zeigen, wie die Kirche der Getauften nicht etwas grundverſchiedenes von der Kirche der Gläubigen iſt, wie das innerlich Vorhandene — ſey es auch bloß unvollkommen — ebenfalls zur äußeren Erſcheinung gelangt, wie das innerlich Freie ſich ebenfalls in feſten ſichtbaren Ordnungen mannigfaltig bethätigt. Luther hatte der römiſchen Geiſtlichkeitskirche die Gemeindekirche gegenübergeſtellt; von dem Begriffe der Gemeinde aus galt es, das Weſen der Kirche darzuſtellen, ihre Idee zu verwirklichen. Er hat nun auch den Verſuch der Gemeindeorganiſation gemacht. Nach der von ihm als »chriſtliche Ordnung« warm empfohlenen Leisniger Kaſtenordnung (Richter, die evang. Kirchenordnungen I, 10; de Wette, Luth. Briefe II, 381) bildet die Gemeinde (wie es ſcheint in der Geſammtheit ihrer Bürger) eine Gemeindeverſammlung, durch welche die Prediger ein- und abgeſetzt, der gemeine Kirchenkaſten, d. h. das geſammte Kirchenvermögen, verwaltet, Zucht und Sitte gehandhabt, für Arme, Kranke, Wittwen und Waiſen Sorge getragen werden ſollte. Aus ihrer Mitte ſollte die Gemeinde ihre Vorſteherſchaft, und zwar theils

Digitized by Google

aus dem Rathe, theils aus der Stadtbürgerschaft, theils aus dem Bauernstande erwählen. Sofern das Kirchenvermögen nicht ausreichte, sollte durch Jahresbeiträge (1 Silbergroschen für den Kopf) Aushülfe geschafft werden. So erfreut war Luther damals über diese Einrichtung, daß er im August 1523 an die Gemeinde zu Leisnig schrieb (a. a. O. II, 382 f.): er erblicke in ihrer neuen Gemeindeordnung einen Beweis, daß der Reichthum der Erkenntniß Christi bei ihr kräftig und thätig sey; die Ordnung sey dem Exempel der Apostel nach fürgenommen; er hoffe, Gott werde seinen gnädigen Segen dazu geben, daß sie ein gemein Exempel werde, dem auch viel andere Gemeinen nachfolgeten, »damit wir auch von euch rühmen möchten, wie St. Paulus von den Korinthern rühmet, daß ihr Fleiß habe Viele gereizt.« Doch fürchtet er auch Anfechtung des begonnenen guten Werkes; denn der leidige Satan werde nicht ruhen, noch feiern. Daß die Gemeinden berechtigt seyen, »alle Lehrer zu urtheilen, zu berufen, ein- und abzusetzen,« hatte Luther in einer gleichzeitig veröffentlichten Schrift, sowie in einer Zuschrift an die Gemeinde zu Prag, »aus der Schrift« bewiesen. Wäre, wie Luther es gewünscht hatte, diese Gemeindeordnung durchgedrungen, so würde sich die Kirche von unten, d. h. von der Basis des christlichen Volkes aus, organisch nach oben entwickelt haben. An eine Abhängigkeit der Kirche von dem Staate dachte er damals noch nicht; doch betrachtete er die obrigkeitlichen Personen als Vertreter eines besonderen christlichen Standes neben den übrigen Ständen, weßhalb denn auch nach den Bestimmungen der ersten Kirchenordnungen zu der Gemeindevorsteherschaft eine bestimmte Anzahl von Rathspersonen gehören sollte.

Die unter den schönsten Hoffnungen begonnene Entwicklung der lutherischen Gemeindekirchenverfassung wurde rasch unterbrochen, und die lutherische Kirche dadurch von vorn herein in ihrem Auf-, nicht nur in ihrem Ausbau gehindert. Die Verhinderungsgründe waren nicht kirchlicher, sondern politischer Natur. Schon die wiedertäuferische Bewegung, welche sich mit politisch und socialistisch revolutionären Elementen verbunden hatte, ließ eine weitere Entwicklung des gemeindlichen Faktors als bedenklich erscheinen. Die Schreckniſse des Bauernkrieges verliehen jenem Faktor geradezu den Schein der Staatsgefährlichkeit. Luther änderte seinen Kirchenbegriff nicht, aber er wagte es nicht mehr, ihn in Fleisch und Blut zu verwandeln. Sehr beachtenswerth sind in dieser Beziehung seine Aeußerungen in seiner »deutschen Messe« (1526). Die christliche Gemeinde ist ihm jetzt »keine geordnete und gewisse Versammlung« mehr, »darin man könnte nach dem Evangelio die Christen regieren«, sondern sie ist bloß eine öffentliche Reizung zum Glauben und zum Christenthum. So sollte es freilich nicht seyn; er empfindet tief die Discrepanz zwischen seinem Kirchenideale und der nackten Wirklichkeit und er möchte die gähnende Kluft gern überbrücken. »Diejenigen, so mit Ernst Christen wollen seyn und das Evangelium mit Hand und Mund bekennen, die müßten — das gefiele ihm jetzt noch am besten — mit Namen sich einzeichnen und etwa in einem Hause alleine sich versammeln zum Gebet, zu lesen, zu taufen und das Sakrament zu empfangen und andere christliche Werke zu üben.« In dieser Ordnung könnte man sodann Die, so sich nicht christlich hielten, kennen, strafen, bessern, ausstoßen oder in den Bann thun nach der Regel Christi (Matth. 18.). Hier könnte man Armenpflege, Gottesdienst, Katechismus — Alles nach dieser Regel einrichten, wenn man nur die Leute und Personen hätte. Also an den Umständen scheitert die Durchführung des Kirchenideals Luthers. »Wir Deutschen,« sagt er, »sind ein wild, roh, tobend Volk, mit dem nicht leichtlich ist etwas anzufangen, es treibe denn die höchste Noth.« Noch im Jahre 1525 hatte sich die Kirchenordnung für das Herzogthum Preußen auf die Basis der Gemeindeorganisation gestellt; sie hatte die Gemeindezucht eingeführt und der Gemeinde bei der Pfarrberufung eine wesentliche Mitwirkung zugeeignet. Allein die sogenannte Homberger Reformation, welche mit der praktischen Durchführung des lutherischen Kirchenbegriffs Ernst machen und auf dem Grunde des Gemeindeorganismus die Verfassung der Kirche ausbauen wollte in Preß-

Digitized by Google

byterien und Synoden, traf bei Luther ſelbſt auf entſchiedenen Widerſtand und er trat dem Vollzuge ſeiner eigenen Gedanken entgegen, wenn er an den Landgrafen von Heſſen ſchrieb: er möge nicht geſtatten, noch zur Zeit dieſe Ordnung auszulaſſen durch den Druck (ſ. das Schreiben abgedruckt bei Zimmermann, die reform. Schriften Luthers, IV, Anhang). Es darf nicht verſchwiegen werden, daß Luther nicht zwar an der Wahrheit und Schriftgemäßheit ſeiner Lehre von der Kirche, wohl aber an der Zweckmäßigkeit und Möglichkeit ihrer Durchführung irre geworden iſt. Daher iſt es gekommen, daß in der Folge die proteſtantiſche Theorie von der Kirche ſo unklar und unfolgerichtig wurde, und daß bis auf den heutigen Tag der Proteſtantismus an ſeinen Kirchentheorien ſeine Achillesferſe hat, gegen welche ſeine Feinde ihre gefährlichſten Hiebe führen.

Der Umſchwung, der mit der Geſtaltung der Kirche in Abweichung von Luthers urſprünglichem Kirchenbegriffe ſich ergab, iſt folgender. Es ließ ſich nicht läugnen, daß die empiriſche Gemeinde, in welche Luther alle Kirchengewalt verlegt hatte, mit der idealen nicht gleichbedeutend war, und daß in jener neben den gläubigen auch ungläubige und gottloſe Mitglieder ſich befanden. Und abgeſehen vom Unglauben und der Gottloſigkeit herrſchte unter der Mehrzahl der Gemeindeglieder eine große Unwiſſenheit auch nur in Beziehung auf die Grundwahrheiten des Evangeliums. Wie konnte nun Luther behaupten, daß in dieſer Miſchung von Gläubigen und Ungläubigen die Gemeinde des Herrn ſich darſtelle? Wie konnte er darthun, daß überhaupt nur Gläubige ſich unter der Menge der Getauften befinden? Daß in der römiſchen Geiſtlichkeit viele Ungläubige und Gottloſe vorhanden ſeyen: das war freilich eine Erfahrungsthatſache; aber nun galt es ja, die wahre Kirche jener falſchen und für eine antichriſtiſche erklärten aufzuzeigen und vorzuhalten. Schon in ſeiner Erörterung über den 13. Leipziger Satz von der Pabſtgewalt hatte Luther das für die Entwicklung ſeiner Lehre von der Kirche folgenreiche Wort geſchrieben: „Wo das Wort Gottes gepredigt und geglaubt wird, da iſt der wahre Glaube, wo aber der wahre Glaube iſt, da iſt die wahre Kirche“ (bei Walch XVIII, 982). Noch beſtimmter ſagt er in ſeiner Streitſchrift gegen Alveld: „Wo Taufe und Evangelium iſt, da ſoll Niemand zweifeln, es ſeyen Heilige da und ſollten's eitel Kinder in der Wiege ſeyn“ (a. a. O. XVIII, 1222). Das alſo, was an der Kirche erſcheint, woran ihr inneres Vorhandenſeyn auch äußerlich erkannt werden kann, iſt das Wort Gottes und die heil. Sakramente. „Wo du dieſe ſieheſt im Schwange gehen,“ ſagt er an einer andern Stelle, „ſey es gleich wo oder bei wem es wolle, ſo zweifle nicht, es ſey eine Kirche da“ (a. a. O. XVIII, 1795). Noch fügt er hinzu: „fürwahr das Evangelium iſt das einige, gewiſſeſte und edelſte Zeichen der Kirche, viel gewiſſer denn die Taufe oder das Brod, dieweil ſie allein durch das Evangelium angefangen, gemacht, ernähret, geboren, erzogen, geweidet, bekleidet, gezieret, geſtärket, bewappnet und erhalten wird. Kürzlich: das ganze Leben und Weben der Kirche ſtehet in dem Wort Gottes (Matth. 4, 4.).“ Der römiſchen Kirche ſprach Luther das Prädikat, daß ſie Kirche ſey, eben deßhalb entſchieden ab, weil ſie die reine Lehre des Evangeliums und die ſtiftungsgemäße Verwaltung der Sakramente, alſo die ächten äußeren Merkmale des Kircheſeyns, nicht mehr hatte; „wo du,“ bemerkt er a. a. Ort, „ſiehſt, daß kein Evangelium iſt, wie wir denn in der Papiſten und Thomiſten Rotten ſehen, zweifle nicht daran, daß daſelbſt keine Kirche ſey, ob ſie ſchon auch taufen und zu Gottes Tiſch gehen.“ Wenn daher Köſtlin (Luthers Lehre von der Kirche, 110) der Meinung iſt: Luthern ſey die römiſche Kirche zwar nicht die Kirche ſchlechthin und ihre Hierarchie dürfe nicht in irgend einem Sinne als Kirche bezeichnet werden, aber er habe auch nicht ſagen wollen, daß innerhalb ihrer Kreiſe keine Kirche mehr ſey, während er dagegen den Wiedertäufern u. ſ. w. wegen ihrer Herabſetzung des Wortes gar keinen Antheil an der Kirche mehr eingeräumt habe: ſo iſt dieſe Darſtellung irrthümlich. Luther hat die römiſche Kirche geradezu für eine antichriſtiſche, wie er a. a. O. ſagt, „für nichts Anderes denn ein Babylon voller Gräuel

Digitized by Google

und Ungeheuer, voller Uhu (Ef. 13, 29.) sammt anderen gräulichen Thieren« gehalten; die Wiedertäufer, Schwarmgeister u. s. w. hielt er für Sekten, aber nicht für Teufelskirchen.

Dadurch aber, daß Luther Wort und Sakrament allmälig immer ausschließlicher für das alleinige äußere Erscheinungsmoment der Kirche hielt, trat seine ursprüngliche Anschauung immer mehr zurück. War ihm ursprünglich das Wesen der Kirche in der Gemeinde der Gläubigen erschienen, so erschien es ihm später nur noch in der Predigt des Wortes und in der Verwaltung der Sakramente, in dem was nicht der Gemeinde, sondern dem geistlichen Amte zu thun oblag. Die Gemeinde trat in der Kirche fast ganz in den Hintergrund, das geistliche Amt eben so sehr in den Vordergrund. Allerdings hat Luther niemals (darin hat Höfling in seiner trefflichen Schrift: »Grundsätze evangel.-lutherischer Kirchenverfassung« Recht) eingeräumt, daß es einen privilegirten, göttlich gestifteten, geistlichen Stand in der Kirche geben und daß derselbe gar die Kirche repräsentiren solle. Er hat die göttliche Stiftung der Amtsaufgabe von der menschlichen Uebertragung derselben auf gewisse Amtspersonen immer bestimmt unterschieden. Er hat nie aufgehört zu erklären, daß die Amtsgewalt der ganzen Kirche gehöre, wie er schon in seiner Schrift »an den christlichen Adel der deutschen Nation« gesagt hatte: »wenn wir all gleich Priester sind, muß sich Niemand selbst hervorthun, noch sich unterwinden ohne unsere Bewilligung und Erwählung das zu thun, deß wir Alle gleiche Gewalt haben« (bei Walch a. a. O. X, 302). Bis an's Ende seines Lebens ist ihm alle Hierarchie ein Gräuel; er will auch nichts mehr von der Bezeichnung »Priesterwissen; denn »daß die, so dem Volke im Sakramente und Worte vorstehen, Priester genennet worden, ist entweder nach heidnischer Weise geschehen, oder überblieben von des jüdischen Volks Gesetze, darnach es zu großem Schaden der Kirche aufgekommen« (a. a. O. X, 1836 f., 1861 f.). Allein, da die geistlichen Amtsfunktionen die äußere Erscheinung der Kirche vermittelten, da es außer Wort und Sakrament kein Merkmal gab, woran das Vorhandenseyn der Kirche erkannt werden konnte, so waren die Geistlichen dadurch zu Trägern und Offenbarern des Wesens der Kirche geworden; wo sie das reine Wort predigten, das stiftungsgemäße Sakrament verwalteten, da war auch die rechte Gemeinde; sie waren die Mittelpunkte, die Angelpunkte der wahren Kirche. Mit dieser Anschauung hängt die lutherische Lehre von der Schlüsselgewalt genau zusammen. Zu dieser zählte Luther im Allgemeinen die gesammte geistliche Amtsgewalt, insbesondere jedoch das Recht der Absolution, nicht als richterliche, sondern als declaratorische Sündenerlassung. Allerdings galt ihm auch die Absolutionsbefugniß zunächst als eine Gemeindebefugniß; allein die Gemeinde konnte sie, weil ihre Organisation unterblieb, nicht ausüben, und auch die Vollziehung des Kirchenbannes, die doch nach den unmißverstehbaren Worten Christi, nur der Gemeinde angehört, wurde bald — auf Luthers Rath hin — der Geistlichkeit überlassen (s. meine Schrift: das Wesen des Protestantismus, III, 212 f.). Aus dem Satze Luthers, daß wo reine Predigt des Wortes und rechte Verwaltung des Sakraments, da auch die wahre Kirche sey, ergab — wiewohl unfolgerichtig — sich bald der weitere, daß wo keine reine Predigt und keine rechte Sakramentsverwaltung, da auch keine wahre Kirche seyn könne, und an reine correkte Lehrfassung und unverfälschten Sakramentsdienst wurde deßhalb die Vorstellung wahrer Kirchlichkeit geknüpft. Die Inhaber und Vertreter der reinen Lehre und Sakramentsverwaltung mußten nun um so höhere Bedeutung erlangen, als der Meinungsstreit sich innerhalb des Protestantismus selbst entzündet hatte, und nach Luthers Dafürhalten das stiftungsgemäße Sakrament durch die reformirte Sakramentslehre geschändet war. Luther war deßhalb auch nahe daran, in der reformirten Kirche eine Teufelskirche zu erblicken (s. mein Unionsberuf, 236 f.). Indem aber Luther auf der einen Seite die Geistlichkeit als beauftragte Verwalterin der Heils- und Gnadenmittel, ohne welche es für ihn keinen Seligkeitserwerb und keine erscheinende Kirche gab, zum Mittel- und Angelpunkte der

Digitized by Google

Kirche — jedoch nicht mit bewußter Abſicht und immer in der Meinung, ihre Gewalt ſey in der ganzen Gemeinde gelegen — erhob, hielt er ſie auf der anderen dadurch wieder nieder, daß er die eigentliche Kirchenregierung, wie ſie in der römiſchen Kirche den Biſchöfen zuſtand, nicht zu den aus göttlicher Autorität ſtammenden geiſtlichen Amtsbefugniſſen rechnete. Bekanntlich hätte Melanchthon, von dem Wiedervereinigungsbeſtreben mit der römiſchen Kirche geleitet, ſogar keinen Anſtand genommen, das Pabſtthum anzuerkennen, wenn es (was freilich unmöglich war) ſeine Machtvollkommenheit nur auf menſchliche Berechtigung zurückgeführt hätte; unter derſelben Bedingung war er geneigt, den Epiſkopat gelten zu laſſen, namentlich ihm die Befugniß zur Ordination und Konfirmation ausſchließlich zu übertragen, während dagegen Luther, obwohl er hin und wieder »um der Liebe und Einigkeit willen« ſolche Zugeſtändniſſe nicht geradezu ablehnte, im Allgemeinen der Epiſkopalverfaſſung, ſeiner kirchlichen Grundanſicht nach, kein Vertrauen ſchenken konnte, und davon die Wiederaufrichtung einer neuen Hierarchie und große Gefahren für den Proteſtantismus beſorgte.

Daß die Geiſtlichkeit zur Leitung der innern Kirchenſachen am geeignetſten ſey, nachdem die Gemeindeorganiſation nicht zur Ausführung gekommen, das konnte kaum in Frage geſtellt werden. Allein die Leitung der äußeren Kirchenſachen — wer ſollte die übernehmen, nachdem einmal die Wiederherſtellung des Epiſkopates ſich als unthunlich, ja mit den Prinzipien des Proteſtantismus unvereinbar gezeigt hatte? Es führt uns das auf das Verhältniß, in welches die Kirche nach Luther zum Staate zu treten hatte. Urſprünglich kehrte Luther zu der altchriſtlichen Vorſtellung zurück, wornach zwiſchen Kirche und Staat ein Verhältniß überhaupt nicht beſteht. »Die geiſtliche Gewalt,« ſagt er in einer ſeiner früheſten Schriften, »ſoll mit Gottes Wort, mit den Sünden, mit dem Teufel zu ſchaffen haben, die Seelen zu Gott bringen, das zeitliche Gut laſſen die Weltlichen richten.« An ſich hat alſo das geiſtliche zum weltlichen Amte keine Beziehung. Allein, ſofern die weltlichen Amtsperſonen Chriſten ſind, haben ſie auch eine chriſtliche Aufgabe, und, ſagt Luther ſchon in ſeiner Schrift „an den chriſtlichen Adel deutſcher Nation“: „müſſen wir ſie laſſen Prieſter und Biſchöfe ſeyn und ihr Amt zählen als da gehöre zur und nützlich ſey der chriſtlichen Gemeinde“ (bei Walch a. a. O., X, 304). „Weltliche Herrſchaft,“ bemerkt Luther in derſelben Schrift, „iſt ein Mitglied worden des chriſtlichen Körpers.“ Die Frage lag hier nahe: ſoll die weltliche Obrigkeit die ihr zuſtehende Gewalt nicht zur Herſtellung der reinen Lehre, im Dienſte der als wahr erkannten Kirche brauchen, als bevorzugtes „Mitglied des chriſtlichen Körpers?“ Luther rieth erſt ab und mahnte, man ſolle ſein Vertrauen nicht auf Fürſten ſetzen (Briefe, bei de Wette, I, 462, 520). In einer ſeiner merkwürdigſten Schriften: „von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorſam ſchuldig ſey“ (1523), die er in Folge des mehrfach erfolgten Verbots ſeiner Schriften erlaſſen hatte, trennt er ſcharf zwiſchen Kirche und Staat. Die Obrigkeit iſt ein Regiment, das ſich eigentlich auf Diejenigen erſtreckt, welche „außerhalb des chriſtlichen Standes und göttlichen Reiches“ ſich befinden. Mit Fleiß müſſe man beide Regimente ſcheiden, das eine, welches fromm mache, das andere, welches äußerlich Frieden ſchaffe und böſen Werken wehre. Alles, was den Glauben und das Gewiſſen der Menſchen betreffe, gehe die Obrigkeit nichts an; einen „Unſinn“ nennt er es, heimliche, geiſtliche, verborgene Dinge wie den Glauben zu richten und zu meiſtern. Insbeſondere ſpricht er dem Staate alle Befugniß ab, gegen Ketzerei mit polizeilichen Strafmitteln einzuſchreiten; denn „Ketzerei iſt ein geiſtlich Ding, das kann man mit keinem Eiſen hauen und mit keinem Feuer verbrennen und mit keinem Waſſer ertränken“ (a. a. O, X, 437 ff.). Für einmal räumte er dem Staat nicht mehr als das ordnungsmäßige Aufſichtsrecht zur Beſeitigung von äußeren Unruhen in kirchlichen Angelegenheiten ein. Mit dem Bauernkriege ſcheint ein allmäliger Umſchwung in ſeinen Anſchauungen hervorgetreten zu ſeyn. Er betrachtet den falſchen Cultus unter dem Geſichtspunkte des „Götzendienſtes“ — in einem Schreiben an Spalatinus — und willigt ein, daß die Fürſten dieſem zu Gottes Ehre ein

Digitized by Google

Ende machen. Dabei handle es sich ja nicht um das Innere, den Glauben, sondern um das Aeußere, den gegebenen Anstoß (bei de Wette, III, 50). Von diesem Gesichtspunkte aus wurde der römisch-katholische Gottesdienst im Kurfürstenthum Sachsen gewaltsam unterdrückt; würde das nicht geschehen, meint Luther (a. a. O. III, 89): so würden die Gräuel alle auf E. K. Gn. Gewissen kommen, als die zu solchem Gräuel Geld, Gut, Schutz und alle Werk der Verwilligung erzeiget. Es war die Gewalt der Umstände selbst, welche den Staat in eine nähere Verbindung mit der Kirche lutherischerseits drängte. Durch den Reichsabschied von Speier (vom 27. August 1526) wurde die Reformation unter den Schutz der Fürsten und Stände gestellt; sie übernahmen die Verantwortlichkeit vor dem Kaiser dafür. Am 22. Nov. 1526 schreibt Luther bereits an den Kurfürsten Johannes, es sey sonderlich der Obrigkeit geboten, die Jugend zu Gottesfurcht und Zucht zu halten, und da im Kurfürstenthum geistlicher Zwang und Ordnung ein Ende habe, und die Klöster und Stifte nun ihm als dem obersten Haupte in die Hände fallen, so möge er nun auch solche Dinge ordnen; „denn sich's sonst Niemand annimmt, noch annehmen kann, noch soll" (de Wette III, 135 f.). In demselben Jahre stellt die Kirchenordnung der Stadt Hall schon entschieden den Grundsatz auf, daß die Obrigkeit als „christenliches Glied und Mitgenosse der Kindschaft Gottes yr sel seligkeit und ampts halben" den Unterthanen „yren mitbruderen" (in Christo) Anleitung und Förderung alles dessen schuldig sey, was Christus „in einer christenlichen Versammlung öffentlich zu thun befohlen habe" (bei Richter a. a. O. I, 40 f.). Die lutherischen Reformatoren haben diesen Gesichtspunkt in der „kursächsischen Instruktion für Kirchenvisitatoren" völlig zu ihrem eigenen gemacht. Hier wird der Verzicht auf die Wiederherstellung des Episkopates ausgesprochen. Dafür wurde der Landesherr, „unser gewisse weltliche Oberkeit, von Gott verordnet", angegangen, „aus christlicher Liebe und um Gottes willen" zu thun, wozu er eigentlich als Landesherr nicht verpflichtet war, und sich der Kirchenregierung anzunehmen. Vom Jahre 1527 an ist das Kirchenregiment in die Hand des Landesherrn lutherischerseits gelegt. Die Prinzipien des Protestantismus haben eine solche Uebertragung nicht gefordert. Die Reformatoren selbst haben das landesherrliche Kirchenregiment für einen Nothstand erklärt. Derselbe war eine nothwendige Folge der nichtentwickelten Gemeindeorganisation, des unterlassenen Aufbaues der kirchlichen Verfassung. Zugleich bot die Uebernahme der Kirchenleitung durch den Landesherrn den Vortheil dar, daß den neuen Institutionen ein kräftiger Schutz gewährt war, dessen sie nach dem Umsturze der Episkopalverfassung bedurften. Immer aber steht fest, daß nach lutherischer Anschauung die landesherrliche Kirchengewalt nicht aus dessen politischer Souveränität fließt, daß der Landesherr nicht als solcher, sondern nur vermöge eines freien und vertrauensvollen Aktes der Uebertragung die Kirchenleitung überkommen hat, daß er sie nur besitzen kann als evangelischer Christ, nicht aber, wenn er einem nichtevangelischen Religionsbekenntnisse angehört, und daß er von seiner Seite eben so berechtigt ist, dies Verhältniß wieder zu lösen, als es der Kirche unter Umständen zustehen muß, das Kirchenregiment auf eine ihr geeigneter scheinende Weise ausüben zu lassen. Daher sollte auch die Form der Ausübung des Kirchenregimentes eine von der politischen Staatsleitung verschiedene seyn und nach „der Liebe Art" geschehen; es sollte in allen kirchlichen Angelegenheiten „Zwang" so viel als möglich vermieden werden, „auf daß wir nicht neue bepstliche Decretales aufwerfen", wie es in der „Instruktion" heißt.

Somit hatte denn jetzt die von Luther gegründete Kirche ihr bestimmtes äußeres Gepräge erhalten. Zwei Faktoren hatten über die Gemeinde, welche ursprünglich von Luther als die Quelle aller Kirchengewalt betrachtet war, ein fast ausschließliches Uebergewicht erhalten: die Geistlichkeit, als Inhaberin der Schlüsselgewalt und dadurch amtliche Vermittlerin des Heils, und die Landesobrigkeit als Trägerin des Kirchenregiments und dadurch Schirmherrin und Bevormunderin in äußeren Kirchensachen.

Digitized by Google

Die Superintendenten, welche die Aufsicht über die ihrem Sprengel angehörigen Prediger und Gemeinden hatten, sind für ihre Amtsführung dem Kurfürsten verantwortlich. Von einer Besetzung der Predigerstellen durch die Gemeinden ist nicht mehr die Rede; ebensowenig mehr von Gemeindezucht. Die Kirchenverfassung kann sich überhaupt — bei einer so unmittelbaren Einwirkung des Staates — neben der politischen nicht mehr selbständig entwickeln; auch in den freien Städten zieht der Rath das Kirchenregiment an sich. Noch mehr. Auch die Lehrgestaltung wird in höchster Instanz eine Angelegenheit des Staates, welcher darauf zu achten hat, theils, daß nicht Zwietracht, Rotten und Aufruhr sich unter den Unterthanen erhebe, theils, daß »einträchtige Leer und glaube« erhalten werde, wobei schon die »Instruktion« etwas bedenklich das Beispiel des Constantinus citirt, »der nicht habe leiden wollen noch sollen die Zwietracht, so Arrius hatte unter den Christen im Kaiserthumb angericht.«

Man hat von entgegengesetzten Heerlagern aus die lutherischen Reformatoren bitter getadelt, daß sie nichts Besseres zu Stande gebracht hätten, als eine neue Geistlichkeits- und Staatskirche. Wir müssen aber den lutherischen Kirchenbegriff von der lutherischen Kirchenverfassung wohl unterscheiden. Der Grundgedanke des lutherischen Kirchenbegriffes ist, daß das Wesen der Kirche etwas Innerliches, daß es Glaube, Gemeinschaft des Glaubens mit dem Herrn sey, und daß nur dieses Innerliche die Seligkeit wirke. Ebendeßhalb ist das Aeußerliche an der Kirche, ihre Erscheinung und Verfassung, für das Heil der Seele unerheblich, und ihr Wesen manifestirt sich nicht darin. Deßhalb hat auch die Augustana sich damit begnügt, die Kirche als Congregatio Sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta zu definiren, wobei ausdrücklich erklärt wird: nec necesse est, ubique esse similes *traditiones* humanas, seu *ritus*, aut *ceremonias* ab hominibus institutas (art 7.). Von der Congregatio Sanctorum et vere credentium unterscheidet (art. 8) diese Bekenntnißschrift in hac vita *admixti* multi hypocritae et mali, die eigentliche Kirche (ecclesia *proprie* dicta) von der uneigentlichen. Ein scheinbarer Dualismus ist freilich dadurch in den Kirchenbegriff hineingetragen. Eigentlich gehören nur Gläubige, uneigentlich auch Gottlose zur Kirche. Die Apologie (IV, 1 f.) sucht daher auch die Bestimmungen der Augustana zu rechtfertigen. *Principaliter*, sagt sie, sey die Kirche societas fidei et Spiritus Sancti, sie sey vorhanden in cordibus, aber sie habe an sich notas externas, nämlich die reine Lehre des Evangeliums und die rechte Sakramentsverwaltung. „Haec ecclesia sola dicitur corpus Christi, quod Christus Spiritu Suo renovat, sanctificat et gubernat.“ Nicht etwa die vollkommenen, reinen, sondern alle diejenigen, in welchen der Geist Christi sich wirksam erweist, sind nach der Apologie wahre lebendige Glieder der Kirche (illi, *in quibus nihil agit Christus*, non sunt membra Christi). Hiernach ist also die Kirche eine wirkliche Gemeinschaft von Personen (congregatio, societas); der Begriff der Zusammengehörigkeit und organischen Verbundenheit ist von ihr unzertrennlich; sie sollte daher auch in der Form der Gemeindeorganisation zur Erscheinung kommen; nicht eine bestimmte Form wäre für den Gemeindeorganismus ein Erforderniß, wie dies nach dem römischen Kirchenbegriffe der Fall ist, aber doch irgend eine Form, irgend ein auch nach außen hervortretendes Gemeindeleben. Nach dieser Seite hin ist der lutherische Kirchenbegriff allerdings unentwickelt geblieben. Die congregatio, die societas wurde außer Acht gelassen; man hielt sich nur an die notae externae, die reine Lehre und rechte Sakramentsverwaltung, als ob diese — nach lutherischer Meinung — die Kirche wären, da sie doch nur Merkmale an der Kirche sind. Nach ursprünglich lutherischer Anschauungsweise wäre vielmehr die Kirche so vorstellig zu machen: Wo eine Gemeinde oder ein Collektivum von Gemeinden (als Landeskirche) sich findet, in welcher das Evangelium gepredigt und die Sakramente stiftungsgemäß verwaltet werden, da sind solche Gemeinden wirkliche Erscheinungen und ihre Mitglieder wirkliche Angehörige der Kirche, d. h. des Leibes Christi selbst. Nicht nur nach innen, sondern auch nach außen ist

Digitized by Google

also hier die Kirche vorhanden. Daß nicht alle Mitglieder solche sind, in welchen der Geist Christi vermöge des Glaubens schon wirksam geworden ist, hindert nicht die Gemeinden als Collektivum betrachtet für wirkliche Erscheinungsformen der Kirche zu halten, obwohl jener Umstand als ein Uebelstand zu betrachten ist, und als ein Nothstand der Abhülfe bedarf. Aber die Kirche im eigentlichen Sinne des Wortes, die Gemeinschaft der wahrhaft Gläubigen, wird dadurch nicht aufgehoben, nur für einmal noch in ihrer vollen Bethätigung gehemmt und in ihrer irdischen Knechtsgestalt zurückgehalten. An die Art der äußeren Erscheinung kann also das Wesen der Kirche nicht gebunden seyn; der römische Kirchenbegriff ist ein falscher; auch läßt sich nicht genau unterscheiden, wer ein lebendiges und wer ein todtes Mitglied der Kirche ist, obwohl der heilige Geist sich in bestimmten Wirkungen äußert. Denn auch die äußere Theilnahme an der reinen Lehre und der rechten Sakramentsverwaltung ist kein Beweismittel dafür, daß ein Einzelner den Glauben und den heil. Geist habe, mithin ein ächtes Glied der Kirche sey. Jedenfalls erkennt man die kirchliche Mitgliedschaft nicht an der Gleichförmigkeit der Institutionen, sondern weit eher an den Früchten des Glaubens, einem gottseligen Wandel. Die Aemter, Ordnungen, Gebräuche sind daher nicht das kirchenbildende Moment, sondern umgekehrt aus der Kirche, der Gemeinschaft im Glauben und heil. Geiste, gehen Aemter, Ordnungen u. s. w. hervor. Aber diese Ordnungen sind niemals an einen besonderen Stand gebunden, sondern der Geist weht wo er will; und, wenn auch die Geistlichkeit durch menschliche Uebertragung die Predigt des Wortes und die Verwaltung des Sakraments ordnungsgemäß zu besorgen hat, so ist doch keineswegs das Verfügungsrecht über Lehrbekenntniß und Sakramentsverwaltung ein Monopol der Geistlichkeit, sondern dieselbe funktionirt immer nur im Namen und aus Auftrag der Gemeinde und ist dieser Rechenschaft in Beziehung auf ihr Amtsverfahren schuldig. Die Gemeinden sind nicht zum blinden Gehorsam gegen ihre Geistlichen verpflichtet, sondern dürfen sich selbst ein Urtheil darüber bilden, ob dieselben die Schlüsselgewalt nach den Grundsätzen des Evangeliums verwalten. (C. A. II, 7, 23.: Verum cum aliquid *contra* Evangelium docent aut statuunt, tunc habent Ecclesiae mandatum Dei, quod obedientiam prohibet.) Nur von diesem Standpunkte aus läßt sich die Erhebung der Protestanten gegen die römische Kirchengewalt rechtfertigen; nur dieser verbürgt den protestantischen Gemeinden ihre evangelische Freiheit.

Dadurch aber, daß der gemeindliche Faktor, der Grundfaktor der lutherischen Kirche, in ihr nicht zur Entwicklung gelangte, dagegen die beiden anderen, Geistlichkeit und Obrigkeit, sich beinahe ausschließlich in ihr geltend machten — mußte diese Kirche zum Theil verkümmern. Was half es dagegen zu protestiren, daß der Geistlichkeit die Amtsbefugniß in Gemäßheit göttlicher Autorität zukomme, wenn die Mitwirkung und Einwirkung der Gemeinden im Verhältnisse zu ihr ganz aufhörte? Was half es, das landesherrliche Kirchenregiment als einen Nothstand zu bezeichnen, wenn dieser Nothstand sich allmälig in einen Rechtsstand verwandelte? »Es ist ein Gemeinsames der lutherischen Kirchenverfassungen, sagt ein hervorragender Kirchenrechtslehrer treffend, daß sie die Gemeinden nicht als ein Subjekt von Rechten, sondern als ein Objekt von Pflichten betrachten« (Richter, Gesch. der ev. Kirchenverf. in Deutschland, S. 136). Der Geistlichkeit blieb wegen der ihr niemals streitig gemachten Schlüsselgewalt ein fast ausschließlicher Einfluß auf das innere Leben der Kirche, außerdem war sie als Wächterin der reinen Lehrart für die Aufrechthaltung des kirchlichen Bekenntnißstandes von größter Bedeutung. Dagegen duldete weder der Geist des Protestantismus, noch die Politik der Staatsgewalt, daß ihr das eigentliche Kirchenregiment überlassen wurde, was auch zu einer bloßen, kleinlichen und widerwärtigen, Repristination der Hierarchie geführt hätte. Das landesherrliche Kirchenregiment fixirte sich seit 1539 in der sogenannten Consistorialverfassung (s. d. Art.). Es bildete sich die Lehre von den drei Ständen aus; die Kirche wäre hiernach zusammengesetzt aus dem status ecclesiasticus, politicus und oeconomicus. Der Lehrstand hat die Predigt des Wortes, die Sakramente und das

Digitized by Google

Amt der Schlüſſel zu verwalten. Der Landesherr als Hüter der beiden Tafeln (als custos utriusque tabulae ſtellt ihn ſchon Melanchthon dar) hat die reine Lehre und den rechten Gottesdienſt zu erhalten und ein gottſeliges und ehrbares Leben unter den Unterthanen durch Beſtellung der Kirchen und Schulen, überhaupt durch Handhabung des Kirchenregimentes zu begründen und zu bewahren. Ein abſolutes Recht der Kirchenleitung wird dem Landesherrn nicht vindicirt; er iſt an den Beirath der Geiſtlichkeit und die Zuſtimmung des chriſtlichen Volkes gebunden, welchem aber alle und jede Organiſation fehlt. Die Berechtigung der Landesherren zum Kirchenregimente, als *jus episcopale* bezeichnet, wurde mithin jetzt nicht mehr aus einem Nothſtande, ſondern aus dem Weſen der landesherrlichen Souveränität hergeleitet. Kraft dieſes Souveränitätsrechtes übernahm der Landesherr auch die Vertretung des nicht repräſentationsfähigen status oeconomicus. Am weiteſten ging nach dieſer Richtung Thomaſius, welcher die oberbiſchöfliche Gewalt des Landesherrn aus dem Naturrechte herleitete (ſ. die Schrift Brenneiſens über das Recht des Fürſten in Mitteldingen). Dieſes ſogenannte Territorialſyſtem war eigentlich nur die äußerſte Uebertreibung lutheriſcher Kirchen-Innerlichkeit, bei welcher die Kirche als Erſcheinung wie ein ganz gleichgültiges Naturding ohne ſelbſtändiges Leben betrachtet wurde. So führt der überſpannte kirchliche Idealismus in den Materialismus zurück. Da erbarmte ſich das Herz Speners der vergeſſenen und vergrabenen Gemeinde, des dritten Standes, den man ſo glücklich unter den Flügeln der oberbiſchöflichen Repräſentation untergebracht hatte. Spener ging auf die urſprünglich reformatoriſche Grundanſchauung von der Gemeinde, als der naturgemäßen primitiven Repräſentation der Kirche, zurück; der gegenwärtige Zuſtand, wobei der status ecclesiasticus und politicus aller Kirchengewalt „ſich angemaßt," erſchien ihm als ein ſolcher, „der nicht nur nicht zu loben, ſondern auch nicht zu dulden," beſonders erklärte er ſich gegen jedes vorzugsweiſe geiſtliche Kirchenregiment als eine „unrechtmäßige Gewalt, ein rechtes Pabſtthum und Antichriſtenthum, dabei auch die Wahrheit nicht erhalten werden kann" (Bedenken I, 262). Gab er im Allgemeinen auch zu, daß die Obrigkeit das Hüteramt über die beiden Tafeln beſitze (als Wächterin über die öffentliche chriſtliche Sitte), ſo wollte er dagegen von dem landesherrlichen jus episcopale nichts wiſſen, ja er verwirft daſſelbe mit den ſtrengen Worten: „Daher achte ich ſolche Caesaropapiam und weltliches antichriſtenthum recht vor diejenige peſt, die nach dem euſſerlichen der kirchen den garaus machen mag" (a. a. O. III, 411). Allein es war Spener nicht vergönnt, die Lehre von der Kirche ſchärfer zu entwickeln, noch weniger ihr zu einem Ausdrucke im öffentlichen kirchlichen Leben zu verhelfen. Dagegen fand ſeine Anſicht theilweiſe ihre Ausgeſtaltung in dem ſogenannten Collegialſyſtem des Kanzlers J. M. Pfaff in Tübingen, der mit einer nicht genug anzuerkennenden Unbefangenheit und Vorurtheilsfreiheit auf die Idee der freien apoſtoliſchen Gemeinſchaft zurückging und demnach die Kirche als „freie Geſellſchaft" derer faßte, welche ſich nach Vorſchrift Chriſti „über ihr Glaubensbekenntniß verbinden und den Gottesdienſt nach ihrer Willkür einrichten" (Ak. Reden über das Kirchenrecht, 159). Alle Kirchengewalt beruht demnach in der Gemeinde, und wenn dieſe ſich veranlaßt ſah, dieſe Gewalt den Fürſten zu übertragen, wenn das exercitium jurium collegialium ihr nicht als thunlich erſchien, ſo begründete dies kein oberbiſchöfliches landesherrliches Recht. Ebenſowenig beſitzt der Prediger eine außerhalb der Gemeinde vorhandene Gewalt; die Gemeindeglieder haben bei ſeiner Berufung mitzuwirken, und ſind berechtigt ſeine Lehre nach Gottes Wort zu prüfen. Die Pfaff'ſche Anſchauung als ein Ergebniß der rationaliſtiſchen Richtung zu betrachten, iſt mehr als einſeitig (wie es z. B. Stahl thut, die Kirchenverfaſſung nach Lehre und Recht der Proteſtanten, 44). Sie iſt nur der Rückgang auf Luthers urſprüngliche Annahme, daß die Gemeinde Subjekt der Kirchengewalt, und das biſchöfliche Kirchenregiment ein Nothſtand ſey; ſie iſt die einfache, freilich auch unentwickelte, Wiederaufnahme des reformatoriſchen Kirchenbegriffes, der leider unſerer Zeit ſo ſehr abhanden gekommen iſt, daß

Digitized by Google

ſie ihn für einen rationaliſtiſchen erklären, ja für etwas ganz „Modernes“ halten konnte. Allein die lutheriſche Kirche zeigte einen unüberwindlichen, wiewohl prinzipwidrigen Zug, anſtatt nach Wiedergewinnung ihrer natürlichen Geſellſchaftsrechte, vielmehr nach Verſtärkung der landesherrlichen Kirchengewalt, bis zu der Geltendmachung des verwerflichen Satzes: „cujus est regio, ejus est religio.“ Dieſen wußten ſich denn auch katholiſche Landesherrn gegen die lutheriſche Kirche anzueignen, obwohl das Corpus Evangelicorum 1725 gegen das jus episcopale katholiſcher Landesherrn feierlich proteſtirte (Stahl a. a. O., 224). Daß die Epiſkopalverfaſſung in der lutheriſchen Kirche vorherrſchend blieb, ſteht im genaueſten Zuſammenhange, nicht etwa mit dem Geiſte und Weſen des lutheriſchen Kirchenbegriffs, ſondern mit der Unterdrückung des Bewußtſeyns davon, und der Desorganiſation der Gemeinde, mit der Verhinderung jeder Entwicklung der Gemeindeverfaſſung. Dadurch hat die Kirche zunächſt ihre Selbſtändigkeit, dann im Weiteren ihre eigenthümliche Lebensbethätigung, ihre Autorität nach oben und nach unten, und was das Allerſchlimmſte iſt, großentheils das Bewußtſeyn ihrer Würde und das Verlangen nach Wiederherſtellung derſelben verloren, ſo daß man in Gefahr iſt, ſich dem Vorwurfe „demokratiſcher“ Geſinnung auszuſetzen, wenn man auf den alten lutheriſchen Kirchenbegriff zurückweist und zur Gründung einer auf gemeindlichen Grundlagen ruhenden Kirchenverfaſſung auffordert.

Glücklicherweiſe haben die Reformirten den reformatoriſchen Kirchenbegriff im kirchlichen Leben folgerichtiger ausgeſtaltet. Der Kirchenbegriff der ſchweizeriſchen Reformatoren zeigt an ſich keine Verſchiedenheit von demjenigen Luthers. Aber es iſt den von ſchweizeriſchen Reformatoren gegründeten kirchlichen Gemeinſchaften gelungen, die Verfaſſung der Kirche, wenigſtens theilweiſe, zu entwickeln, wozu freilich auch beſondere Umſtände (die politiſche Verfaſſung, der praktiſche Sinn der Bevölkerungen, die mehr auf's Ethiſche als auf's Dogmatiſche gehende Richtung der Geiſter) das ihrige beigetragen haben. Aus der Geſammtheit der Gläubigen treten bei Zwingli ſofort die einzelnen »Kilchhören« oder Gemeinden hervor, und die Gemeinden entſcheiden durch thatſächliche Theilnahme bei öffentlichen Diſputationen den Fortgang der Reformation (Zwingli's Werke von Schuler und Schultheß I, 468 f. u. 656 f. u. mein Weſen des Prot. III, 149). Zwingli begeht übrigens denſelben Fehler wie Luther und überträgt anfänglich auf die Gemeinden die Prädikate der idealen Kirche; er muß ſpäter einräumen, daß in der empiriſchen Kirche Gläubige und Ungläubige gemiſcht ſind; allein das hindert ihn nicht, an die Lebensfähigkeit einer kirchlichen Gemeindeorganiſation zu glauben. Nach apoſtoliſchem Vorbilde wurden Presbyterien (Stillſtände) in Zürich im Jahr 1526, zugleich auch als Sittengerichte, eingeführt, und wenn es nach Richters Darſtellung (a. a. O. S. 153) ſcheinen könnte, als ob mit dem Jahre 1525 alle ſelbſtändige Bewegung der Zürcheriſchen Gemeinden aufgehört hätten, ſo wiſſen wir dagegen, daß noch 1528 durch ein Rathsmandat die jährliche zweimalige Einberufung aller Kirchgenoſſen zu Stadt und Land angeordnet ward, um den letzteren Gelegenheit zu geben, ſich darüber auszuſprechen, »ob ſie etwas Anliegen, Klagen oder Beſchwerden ihrer Lehre und Lebens halber hätten.« Die Gemeindeglieder als »einfältigen Böſel« zu behandeln fiel dem Rathe in Zürich niemals ein. Freilich aber konnte auch bei Zwingli die Gemeindeverfaſſung nicht zu einer gedeihlichen Lebensentfaltung gelangen. Das hatte ſeinen Grund in ſeiner Anſchauung von der chriſtlichen Obrigkeit. In dieſer ſteht er eigenthümlich da. Während die Auguſtana ſagt: politica administratio versatur circa alias res, quam Evangelium, magistratus defendit non mentes, sed corpora et res corporales adversus manifestas injurias, et coercet homines gladio et corporalibus poenis, ut justitiam civilem et pacem retineat (II, 7, 11): kann ſich Zwingli nach ſeiner Staatsrechtstheorie die Obrigkeit nur als chriſtliche denken, und er räumt dem chriſtlichen Volke gegen unchriſtliche Zumuthungen von Seite der Staatsgewalt nicht nur die Berechtigung des Widerſtandes, ſondern ſogar das Recht der Abſetzung ein (Zwingli's Werke, a. a. O. I. 156, 357). Deßhalb muß ſich auch die Obrigkeit bei allen ihren

Digitized by Google

Anordnungen unter die Autorität des göttlichen Wortes stellen, ja beugen, und es ist ihre Pflicht „abzustellen was wider das göttliche Wort ist." Daher Zwingli's Aufforderung an die Abgeordneten der Regierung nach der zweiten Zürcher-Disputation: „wie es Christen geziemt bei der Lehre Gottes zu bleiben und das Wort zu beschirmen, auch zu schaffen, daß dasselbe in ihren Gebieten gepredigt werde und man ihren, die kirchlichen Angelegenheiten ordnenden Mandaten nachkomme" (Zwingli's Werke a. a. O. I, 539). Die Repräsentationsidee war dabei nicht aufgegeben; Bürgermeister und kleine und große Räthe handeln „anstatt der gemeinen kylchen" also gewissermaßen im Auftrage und an der Stelle der kirchlichen Gesammtheit. Zwingli setzte dabei den „tacitus consensus" der Gemeinden voraus, und Einsprachen gegen obrigkeitliche Verfügungen in Kirchensachen von Seite der Gemeinden hätten gegründeten Anspruch auf Beachtung finden müssen. (So in der Schrift Subsidium de eucharistia, 1525, III, 339 sq. Daß Zwingli von der Repräsentationsidee ausging, beweisen auch die Sätze: Quod autem Diacosii in his rebus *ecclesiae, non suo nomine* agant, und: senatum Diacosiorum adivimus, ut *ecclesias totius nomine* quod usus postularet fieri juberent). Daneben sollte die Staatsbehörde in allen innerkirchlichen Angelegenheiten ebenso an den Beirath der Geistlichkeit gebunden seyn, wie in den äußeren an die Regel des göttlichen Worts. Seine von Luther hierin abweichende Ansicht hielt Zwingli jenem als die consequentere entgegen, und ermangelte nicht zu rügen, daß Luther im Prinzipe zwar die Unabhängigkeit der Kirche vom Staate behaupte, thatsächlich aber dennoch das Kirchenregiment dem Staate überlasse (s. Wesen des Prot. III, 373 und die dort angeführten Stellen). Auf der Ueberzeugung von der grundsätzlichen Nothwendigkeit einer christlichen Staatskirche ruhen auch die Reformationseinrichtungen von Bern und Basel, insbesondere vermochte unter diesen Umständen keine gemeindliche Disciplinarordnung durchzudringen; der kirchliche „Bann" bildete sich vielmehr ebenfalls als ein wesentlich bürgerliches Zuchtpolizeiinstitut aus, ganz folgerichtlich nach Zwingli's Voraussetzung, daß die Staatsbehörde die natürliche Vertreterin der kirchlichen Gesammtheit sey; nur in Basel erhielt sich — durch Oecolampads Anregung — eine mehr spezifisch kirchliche Banneinrichtung, wornach an den Bannbehörden neben den Pfarrern und Rathsherren auch eine verhältnißmäßige Anzahl von Gemeindeabgeordneten Theil nahm.

Wesentlich verschieden von der kirchlichen Organisation der nach Zwingli's Grundsätzen eingerichteten schweizerischen Landeskirchen gestaltete sich dagegen die Genfer Kirche mit ihren Tochterkirchen durch Calvins mächtigen und weitgreifenden Einfluß. So ideal der Kirchenbegriff Calvins an sich schon in Folge der auf ihn unvermeidlich influirenden Erwählungslehre seyn muß, so ist doch gerade Calvin derjenige Reformator, welcher der äußeren Gestaltung des kirchlichen Organismus den meisten Fleiß zugewandt hat. In gewissem Sinne hat er sogar die Erneuerung des Satzes: extra ecclesiam nulla salus, nicht gescheut, indem er sich außerhalb der kirchlichen Gnadenmittelverwaltung den Heilserwerb nicht als möglich denken kann (man vgl. Inst. IV, 1, 4 spätere Ausgabe). „Diabolische" Geister nennt Calvin diejenigen, welche die sichtbare Kirche mit Auflösung bedrohen, Verräther solche, welche Spaltungen hervorzurufen beabsichtigen (a. a. O. IV, 1, 10.). Damit verwarf er entschieden den Weg, welchen der Anabaptismus zur Herstellung einer geheiligten Gottesgemeinde eingeschlagen hatte. Er verzichtete von vorn herein auf die Möglichkeit, in dieser Zeit schon die Gläubigen von den Ungläubigen auszuscheiden. Dabei gab er aber den Gedanken nicht auf, die sichtbare, durch viele unlautere Bestandtheile getrübte Kirche, so weit als möglich, zu heiligen und den besseren und reineren Elementen in ihr das Uebergewicht zu verschaffen. Um zu diesem Ziele zu gelangen, schlug er einen sowohl von Luther als von Zwingli verschiedenen Weg ein. Mit Luther war er darin einverstanden, daß Staat und Kirche zwei verschiedene Potenzen seyen; er nahm ein doppeltes regimen beider an, ähnlich dem Doppelverhältnisse des Leibes und der Seele (Inst. IV, 20, 1.: spirituale Christi regnum et civilem ordinationem res esse plurimum sepositas). Mit Zwingli stimmte er darin

Digitized by Google

überein, daß er einen christlichen Staat wollte, in welcher Beziehung er so weit ging, daß er in der zur Vertheidigung der Hinrichtung Servets geschriebenen Schrift: jure gladii coercendos esse haereticos die gewaltsame Vertilgung der Ketzer durch das obrigkeitliche Schwert forderte, wie er denn auch Aufrechterhaltung der reinen Lehre, Zucht und Sitte durch die Staatsgewalt verlangte. Allein er unterschied sich von Luther sowohl als von Zwingli darin, daß er durch besondere Zucht einrichtungen die Heiligung der christlichen Gemeinden zu bewirken, und auf diesem Wege den in der Kirche der Getauften der Natur der Sache nach vorherrschenden Weltgeist zu brechen und möglichst unschädlich zu machen suchte. Zu dem Zwecke bedurfte er einer eigenthümlichen Gemeindeverfassung, für welche die Staatsgewalt nicht wie bei Luther als Nothbehelf eintreten und nicht wie bei Zwingli selbstverständlich vikariren konnte. Die Gemeinde sollte selbst über ihrer Heiligung wachen, sie selbst vollziehen. Seine Kirchenverfassungsgrundsätze hat er theils im vierten Buche der institutio (vom Jahre 1539 an), theils in den ordonnances ecclésiastiques de l'eglise de Genève (November 1541) niedergelegt. Die Ausübung der Kirchengewalt ist hiernach den vier Aemtern der Pastoren, Doktoren, Aeltesten und Diakonen anvertraut; das eigentliche Subjekt derselben ist die Gemeinde, weßhalb auch kein Prediger ohne deren Zustimmung (consentement commun de la compagnie des fidèles) angestellt werden soll. Daß der kleine Rath mit Zuziehung der Geistlichen und vorbehaltener Bestätigung des großen Rathes die Aeltesten wählen sollte, ist aus der mit der zwinglischen Staatskirchentheorie verwandten Voraussetzung zu erklären, daß der republikanische Staat die Gemeinden repräsentire. Den Diakonen war Armenverwaltung und Armenpflege übergeben. Ein aus den Geistlichen und Aeltesten zusammengesetztes Kirchengericht (Consistorium) übte unter der Aufsicht des Rathes, jedoch innerhalb seiner Befugnisse selbständig, die kirchliche Disciplinargerichtsbarkeit aus. Wie verschiedenartig auch je nach Umständen, insbesondere nach der Stellung der Gemeinden zur Staatsgewalt, die von Genf aus reformirten Landes- oder Einzelkirchen sich gestaltet haben, die Selbständigkeit eines in Zucht geheiligten Gemeindelebens haben sie sich stets zu bewahren gesucht, und damit wohlwollende Fürsorge für die Verirrten und liebende Pflege der Armen und Hülflosen verbunden. Unzertrennlich von der calvinisch-reformirten Kirche ist daher die sogenannte Presbyterialverfassung, das Zusammenwirken von Geistlichen mit nichtgeistlichen Mitgliedern im Kirchenregimente, das organisatorische Element überhaupt. Das geistliche Amt an sich hat nach den Grundsätzen dieser Kirche nicht die Aufgabe, die Kirche zu regieren, weßhalb auch der Kirchenbann nicht dem Geistlichen als solchem, sondern nur dem Presbyterium (Consistorium) zusteht. Deßhalb sind (gewiß mit vollem Rechte) die Geistlichen der Sittencensur eben so sehr als die Nichtgeistlichen unterworfen. Noch aber ist zu bemerken, daß die kirchliche Zucht nach Calvins Anschauung nicht den Zweck hat, die Gottlosen zu gewinnen, welche ja nicht durch Gesetz, sondern nur durch Gnade gewonnen werden können, sondern sie in Schranken zu halten und die wahren Gläubigen vor den Befleckungen mit der Welt, die Kirche vor dem Makel der groben Fleischeslust zu bewahren (Inst. IV, 12, 1.). Das Presbyterium ist das eigentliche Gemeindeorgan, welches der lutherischen wie der zwinglischen Kirche fehlte, und darüber, daß Calvin sich dasselbe als die Gemeinde stellvertretend dachte, besitzen wir seine eigene Erklärung (ep. 77.: totum corpus ecclesiae repraesentant).

Nach dem Vorbilde der Genfer Kirche wurde die Presbyterialverfassung in Frankreich, Schottland, den deutschen Rheinlanden, den Niederlanden, in Nordamerika u. s. w. die Grundlage reformirter Kirchenbildung, und verband sich zugleich mit der Synodalverfassung, die nichts Anderes als die naturgemäße Ausgestaltung der Presbyterialverfassung ist (vgl. die Artikel Französische Reformation, Holland, Jülich-Cleve-Berg und Mark, Schottland u. besonders d. Art. Presbyterialverfassung).

Digitized by Google

Mit Recht hat Lechler in seiner trefflichen »Geschichte der Presbyterial- und Synodalverfassung« (S. 101) bemerkt, daß »an ernstem und consequentem Dringen auf völlige Autonomie der Kirche dem Staate gegenüber die reformirte schottische Kirche sich vor allen reformirten Landeskirchen auszeichnet.« Das gerade Gegentheil hievon zeigt die reformirte englische Episkopalkirche, ein Beweis, daß nicht nur innerhalb der lutherischen, sondern auch innerhalb reformirter Kirchenbildungen die Kirchenverfassung theilweise höchst mangelhaft geblieben ist. (S. d. Art. Anglikanische Kirche.) An ihr nagt der Wurm eines innern auf den Grund gehenden Widerspruches; sie kann nicht zum römischen Katholicismus zurückkehren, weil sie die oberste Autorität der Schrift anerkennt und alle Autorität des Pabstes in Religionsangelegenheiten verwirft; allein so lange sie vorzugsweise coetus *visibilis* seyn will (dies ist die Definition, welche die 39 Artikel geben), jeder Veränderung in Verfassung und Cultus als eine Sünde gegen die göttliche Wahrheit widerstrebt, und einen spezifischen Unterschied zwischen Geistlichkeit und Laienthum festhält, ist sie stets in Gefahr, ihren reformatorischen Grund und Boden wieder zu verlieren und noch einmal dem römischen Traditionsprinzipe, wohin nun auch der Puseyismus (s. d. Art.) drängt, d. h. dem geistlichen Tode zu verfallen. Nicht an sich, aber im Gegensatze gegen das äußerliche Staatskircheninstitut der Episkopalkirche, ist das Kirchenprinzip der Independenten und Congregationalisten theilweise berechtigt, indem es die Kirchengewalt der Gemeinde beilegt, darin aber irrt, daß es die einzelne Gemeinde als die Quelle desselben betrachtet, anstatt die Gesammtheit.

Wo sich dagegen die reformirte Kirche, unbeirrt durch Staatseinflüsse, entwickelt hat, wie dies besonders auch in den deutschen Rheinlanden der Fall war, da hat sie an ihren großen Prinzipien: Unabhängigkeit vom Staate, presbyterialer und synodaler Repräsentation und Organisation, Heiligung des Gemeindelebens durch Zucht einrichtungen, Fürsorge für Arme und Hülfsbedürftige durch das Diakonat festgehalten (man vgl. besonders die Beschlüsse der Synoden zu Wesel [1568] und zu Emden [1571] bei Jacobson, Geschichte der Quellen des evang. Kirchenrechts). Später ist freilich an mehreren Orten in Folge jesuitischer Einwirkung, territorialer Staatsgrundsätze und allgemeiner kirchlicher Erschlaffung die Presbyterial- und Synodalverfassung reformirter Landesstriche in Auflösung gerathen, und mit der Ausbreitung des Rationalismus versiegte der Eifer für presbyteriale Zucht und synodale Selbständigkeit immer mehr, so daß es ein großer Irrthum Dr. Hengstenbergs ist, wenn derselbe meint, »das lebhafte Verlangen nach den Synoden gehöre der Zeit der Verdunkelung des Glaubensbewußtseyns an« (Gutachten betr. die Einberufung einer allg. Landessynode. Aktenstücke aus der Verwaltung des evang. Oberkirchenrathes III, 2, 21.). Vielmehr zeigten die glaubensinnigsten Vertreter des Lutherthums in Deutschland, wie J. V. Andreä und Spener, ein sehr lebhaftes Verlangen nach presbyterialen und synodalen Einrichtungen, und es ist Thatsache, daß im 17. Jahrhundert nicht wenige lutherische Gemeinden in den Rheinlanden diese Verfassungseinrichtungen von den Reformirten entlehnten (Jacobson a. a. O. S. 120 ff.).

Beim Blick auf diese Zustände könnte es scheinen, als ob der Protestantismus zu einer klaren und entschiedenen Durchführung seiner Anschauungen von dem Wesen der Kirche noch gar nicht hindurchgedrungen wäre. Von der lutherischen und zwinglischen Staatskirche bis zur Independentengemeinde — welche bunte Reihe von verschiedenartigen Versuchen, dem Kirchenbegriffe im Leben gerecht zu werden! Allein so viel steht fest, daß der Protestantismus nicht über die Idee der Kirche, sondern nur über das Verhältniß der Erscheinung zur Idee mit sich selbst noch uneins ist. Daß die Kirche ihrem Wesen nach Gemeinschaft der Gläubigen, verborgen vor der Welt, nur dem Herrn bekannt, und insofern heilig, allgemein, *ecclesia catholica* sey, daß es in diesem eigentlichen Sinne nur eine Kirche als den wahren Leib Christi gebe, darüber waren und sind die Protestanten verschiedenen Bekenntnisses einverstanden. Von der Kirche in diesem eigentlichen Sinne unterschieden die Reformatoren Kirchen (ecclesiae),

Digitized by Google

Landeskirchen (ecclesiae particulares); später unterschied man auch noch Bekenntnißkirchen, eine Unterscheidung, die aber nicht im ursprünglichen Sinne der Reformatoren gelegen hatte. Diese »Kirchen« fallen mit der »Kirche« nicht zusammen; aber sie sind eben so wenig von ihr geschieden. Die Unterscheidung zwischen einer ecclesia visibilis und invisibilis gehört der Hauptsache nach erst der späteren dogmatischen Entwickelung an. So hat es mit derselben unstreitig weder die lutherische noch die reformirte Dogmatik gemeint, daß es zwei neben einander liegende Kirchensubjekte, ein sichtbares und ein unsichtbares, gebe. Die Kirche ist unsichtbar nach ihren innern ethischen Merkmalen, sichtbar nach ihren äußeren physiologischen, sichtbar — nach Hutterus — si externam societatem signorum ac rituum respicias, unsichtbar, si ecclesiam consideres, quatenus est societas fidei et Spiritus S. in cordibus fidelium habitantis. So prädicirt auch der reformirte Aretius von einem und demselben Subjekte, der irdisch diesseitigen Kirche: est visibilis vel invisibilis. Da aber die Erscheinung der Kirche — auch den späteren kirchlichen Dogmatikern zufolge — eine unvollkommene und mangelhafte seyn muß: so berührt die Verschiedenheit und Mannichfaltigkeit dieser Erscheinung das Wesen der Kirche nicht. Und so widerspricht sich denn auch der Protestantismus nicht, wenn er auf äußere Gleichförmigkeit der kirchlichen Verfassung so lange verzichtet, als die Idee der Kirche auf Erden noch ungenügend realisirt wird. Zu einer Zeit, wo der lutherische Protestantismus an eine kirchliche Besonderung noch nicht dachte, hat er die Verfassungsfrage in dem eignen Gebiete frei gegeben, und es ist daher eben so sehr ein geschichtlicher Mißgriff, als ein ethisches Mißwollen, wenn man die Differenzen der protestantischen Confessionskirchen auch auf das Verfassungsgebiet ausdehnen will. Die noch unvollendete Kirche wird von den protestantischen Dogmatikern als *militans* (streitende) definirt, als deren (jedoch noch dem Irrthume unterworfene) Subjekte nur die Gläubigen gedacht werden, indem nur sie gegen Teufel, Welt und Sünde außerhalb und innerhalb der Kirche streiten; *triumphans* heißt die Kirche, sofern sie zur ewigen himmlischen Vollendung nach errungenem Siege über alle ihre Feinde hindurchgedrungen ist. Auch die altherkömmlichen Prädikate der Einheit, Heiligkeit, Allgemeinheit, Apostolicität wurden der Kirche nach ihrer idealen Seite von den protestantischen Dogmatikern beigelegt, dabei wurde auch ihre Unvergänglichkeit hervorgehoben. Dagegen, soweit die Kirche in die Erscheinung tritt, konnte Unfehlbarkeit von ihr nicht prädicirt werden, da die Erwählten nicht nur leichteren Irrungen, sondern — jedoch nicht auf die Dauer — sogar Fundamentalirrthümern zugänglich sind. Eine wahre und reine heißt diejenige Partikularkirche, in welcher Gottes Wort rein gepredigt, die Sakramente stiftungsgemäß verwaltet werden; eine falsche, unreine diejenige, in welcher die Reinheit der evangelischen Predigt und die Stiftungsgemäßheit der Sakramentsverwaltung gar nicht mehr, oder nur noch theilweise (wie z. B. in der griechischen und römischen Kirche) vorhanden ist. Dabei konnte die protestantische Dogmatik der Frage nicht ausweichen, inwiefern der Heilserwerb von der äußeren Angehörigkeit zu einer Partikularkirche abhängig sey? Daß die Zugehörigkeit zu dem äußeren kirchlichen Organismus die Seligkeit nicht vermittle, darüber sind alle protestantischen Dogmatiker verschiedenster Richtung einig. Eigentlich hat ja nur der Glaube rechtfertigende Kraft. Allein, sofern der Glaube durch die rein und recht verwalteten Gnadenmittel bewirkt wird, ist es für den Heilserwerb von großer Wichtigkeit, an der reinen Predigt und der stiftungsgemäßen Sakramentsfeier Theil zu nehmen. Wo die letzteren Merkmale vorhanden sind, da ist auch Trennung von der Kirche unter keinen Umständen gerechtfertigt, mag der Geist des Glaubens noch so schwach und die Frucht des Lebens noch so gering seyn — was gegen montanistische und donatistische Trennungsgelüste bemerkt wird. Anders verhält es sich mit Kirchen, welche in der Verwaltung der Gnadenmittel verderbt sind; in diesen kann man — um mit Hollaz zu reden — non sine ingenti periculo animarum zurückbleiben. Die protestantische Dogmatik hat die Lehre von der Kirche zwar nicht wesentlich gefördert, aber doch aller Wiederkehr hierarchischer

Digitized by Google

Doktrinen ſtets energiſch widerſtrebt, auch lutheriſcherſeits hin und wieder (insbeſondere durch Hollaz) neben den Lehrſtand, der mißverſtändlicher Weiſe als ecclesia repraesentativa definirt wurde, die Geſammtheit aller Kirchenglieder, die ecclesia synthetica, als deſſen Lebensgrund hingeſtellt, und überdies an Recht und Pflicht der Berufung von conſtituirenden Kirchenverſammlungen erinnert; reformirterſeits iſt auch den doktrinärſten Dogmatikern das Bewußtſeyn nie ganz ausgegangen, daß der Geiſtliche nicht über, ſondern in der Gemeinde ſtehen ſoll, daß er nicht zur Herrſchaft, ſondern zum Dienſte an ihr berufen ſey.

Die mittelalterliche Pabſtkirche (ecclesia romana) hatte ſich eine Zeitlang durch den reformatoriſchen Kirchenbegriff in ihrem Fortbeſtande bedroht geſehen. Hätte ſie in dieſem Punkte nachgegeben, ſo hätte ſie ſich ſelbſt aufgegeben. Auf der Kirchenverſammlung zu Trient gelang es ihr, auch die Lehre von der Kirche im römiſchen Sinne zu reſtauriren. In ihrem Dekrete „de canonicis scripturis“ wurde die Glaubens- und Gewiſſensfreiheit, und damit der wahre Kirchenbegriff verdammt; die „sancta mater ecclesia“ allein hat das Recht der Schriftauslegung, und dieſe sancta mater iſt nach der professio fidei die römiſche mit dem Pabſte an ihrer Spitze, welcher alle anderen zu gehorchen haben. In der 23. Sitzung (Kap. 4.) wurde die Hierarchie mit allen ihren Vorrechten und der allein in ihr ruhenden Kirchengewalt hergeſtellt. Es blieb die durch den character indelebilis des Prieſters unausfüllbar gewordene Kluft zwiſchen Prieſterthum und Laienthum. Wenn Möhler ſagt: „unter der Kirche auf Erden verſtehen die Katholiken die von Chriſtus geſtiftete ſichtbare Gemeinſchaft aller Gläubigen“ (Symbolik, 6. A. 331), und dann idealiſirend und nicht ohne Anflug von myſtiſch-pantheiſtiſcher Phantaſtik im Weiteren die Kirche als „den ſich ſtets erneuernden, ewig ſich verjüngenden Sohn Gottes, die andauernde Fleiſchwerdung deſſelben“ definirt: ſo findet doch auch nach Möhler dieſe Verkörperung nur in der äußeren ſichtbaren Inſtitution ſtatt, und der idealiſtiſche Anflug endet ſehr realiſtiſch in der Verherrlichung der Hierarchie bei dieſem gewandteſten Advokaten des römiſchen Katholicismus. Dagegen hat die römiſche vor den proteſtantiſchen Kirchen auch mehrere nicht zu läugnende Vorzüge. Sie hat ihre äußere Einheit, wenn auch durch Mittel, welche vom evangeliſchen Standpunkte aus für verwerflich zu halten ſind, bewahrt, während die Proteſtanten leider ſich nicht einmal das Bewußtſeyn einer kirchlichen Einheit erhalten haben, ja, ſogar da, wo jenem Bewußtſeyn in der Unionsſtiftung ein Ausdruck gegeben worden iſt, es gegenwärtig wieder theilweiſe zu untergraben ſuchen. Sie hat ferner ihre Selbſtändigkeit in weit größerem Maße, freilich auch in unthunlicher Weiſe, dem Staate gegenüber ſogar in den ſchlimmſten Zeiten und unter den ſchwierigſten Umſtänden geltend zu machen gewußt; ſie hat ein Selbſtgefühl, ein Gefühl von Würde und Herrlichkeit, wenn auch in äußerlich oft hoffärtigen Formen, in ſich ausgebildet, wovon man leider in evangeliſchen Landeskirchen bisweilen das gerade Gegentheil findet. So iſt die römiſche Kirche gleichſam uns zur Lehre, zur Strafe, zur Beſſerung und zur Züchtigung in der Gerechtigkeit hingeſtellt, nicht damit wir ſie nachahmen, ſondern umgekehrt, damit wir ebenſo folgerichtig den wahren Kirchenbegriff nach unſeren Grundſätzen im kirchlichen Geſammtleben ausprägen, wie dies die römiſche Kirche mit dem ihrigen gethan hat und noch immer thut.

Daß die Lehre von der Kirche innerhalb des Proteſtantismus gegenwärtig gleichſam in Angriff genommen iſt und einer neuen Bearbeitung unterworfen wird, das lehrt der Augenſchein. Daß die Beſtimmungen der Reformatoren und der reformatoriſchen Bekenntniſſe noch der Ergänzung und weiteren Entwicklung bedürfen, wird von mehreren Seiten nachdrücklich behauptet. Weder der Pietismus noch der Rationalismus, dieſe beiden bewegenden Faktoren innerhalb des deutſchen Proteſtantismus ſeit dem Ende des 17. Jahrhunderts, haben eine ſolche Entwicklung herbeizuführen oder auch nur zu fördern vermocht. Der Pietismus ging auf Begründung engerer von Glaubenslehren durchdrungener Kreiſe innerhalb der Geſammtheit aus; auf das große kirchliche Ganze erſtreckte ſich ſeine Thätigkeit nicht. Der Rationalismus, welcher mit Kant (die Religion

Digitized by Google

innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, S. 251) bloß die natürliche Religion für moraliſch nothwendig, d. i. für Pflicht erklärte, hatte keine Veranlaſſung ſich um die Kirche viel zu kümmern, wie denn auch Kant (a. a. O. S. 236) bemerkte: »die natürliche Religion habe die große Erforderniß der wahren Kirche, nämlich Gültigkeit für Jedermann.« Um ſo mehr hat die neuere, auf die Quellen der heil. Schrift zurückgegangene und an den Brüſten der philoſophiſchen Spekulation genährte deutſche Theologie ſich der Frage nach dem Weſen und Begriffe der Kirche bemächtigt, und wir können in dieſer Beziehung drei vielfach von einander abweichende Gruppirungen der Anſichten unterſcheiden.

Nach der einen Anſicht, welche ſich insbeſondere mit Hegels rechtsphiloſophiſchen Anſchauungen verwandt weiß, repräſentirt der Staat die Wirklichkeit der geſammten ſittlichen Idee, und, wenn auch Hegel das Bedürfniß einer vom Staate verſchiedenen Kirche nicht verkennt, ſo iſt doch der beſtehende Dualismus zwiſchen Staat und Kirche nicht in der Natur der Dinge begründet, vielmehr als ein unvollkommener Zwiſchenzuſtand zu betrachten, der nur ſo lange ein Recht auf Fortdauer hat, als im Staate noch nicht die geſammte ſittliche Idee verwirklicht iſt (Rechtsphiloſ. §. 257 ff.). Auf dieſer Hegelſchen Anſchauung fußend hat Strauß ſich dahin ausgeſprochen, daß der Staat mit jedem Schritte, den er zur Verwirklichung ſeines Begriffes vorwärts thue, die Kirche ſich entbehrlicher mache, und die Kirche hat ihm nur noch den Sinn einer »Krücke« des Staates, die proteſtantiſche Staatskirche den »eines Fiſches mit einem Pferdekopf« (die chriſtl. Glaubenslehre II, 618 ff.). In eigenthümlich geiſtvoller und anregender Weiſe hat R. Rothe den Begriff der Kirche von Hegelſchen Vorausſetzungen aus entwickelt. Obwohl — das iſt Rothe's Anſicht — der Sittlichkeit die religiöſe Beſtimmtheit weſentlich iſt und dieſelbe ihrem Begriffe nur inſofern entſpricht, als ſie zugleich Frömmigkeit iſt, ſo daß bei der normalen ſittlichen Entwickelung die ſittliche Gemeinſchaft, beziehungsweiſe der Staat, an ſich ſelbſt weſentlich zugleich, und zwar ſchlechthin, religiöſe Gemeinſchaft iſt: ſo muß dennoch bis zum völligen Abſchluſſe der ſittlichen Entwicklung die ſittliche Gemeinſchaft noch durch eine beſondere Sphäre der religiöſen, d. h. die Kirche, ſich ergänzen. Die Gemeinſchaft der Frömmigkeit rein als ſolcher bezeichnet nämlich Rothe als die Kirche. Deßhalb iſt es unbedingte ſittliche Forderung an jeden Einzelnen, daß er an der Kirche Antheil habe und zwar nach ſeinem ganzen ſittlichen Menſchen, denn der Antheil an den übrigen beſonderen ſittlichen Gemeinſchaften iſt nur inſofern ſittlich normal, als er mit einem verhältnißmäßigen Antheil an der Kirche zuſammengeſetzt iſt. In dieſem Begriffe der Kirche liegt es allerdings, daß dieſelbe mit der Vollendung der ſittlichen Entwicklung der Menſchheit hinwegfällt; denn dann wird ſich die Sphäre der ſittlichen Gemeinſchaft nicht nur dem Weſen, ſondern auch dem Umfange nach mit der Sphäre der rein religiöſen Gemeinſchaft ſchlechthin decken. Die Kirche muß mithin — und hierin trifft Rothe mit Strauß bei einem ſonſt völlig diſparaten Standpunkte zuſammen — nothwendig in demſelben Maße immer mehr zurücktreten und ſich in ſich ſelbſt auflöſen, in welchem der Staat ſich der Vollendung ſeiner Entwicklung annähert. Die Annahme einer ſolchen allmähligen Auflöſung der Kirche in den Staat iſt nur möglich unter der Vorausſetzung, daß der vollendete Staat weſentlich ein ſchlechthin religiöſer und als ſolcher der Gottesſtaat, das Gottesreich, die Theokratie im höchſten Sinne des Wortes ſey. So lange der Staat als bloße Vielheit einzelner auf der Baſis beſonderer Volksthümer beruhender partikulärer Nationalſtaaten, noch nicht als vollſtändig einheitlicher Staatenorganismus aller Partikularſtaaten ſich realiſirt, nicht vollſtändig alle ſittlichen Intereſſen in ſeinen Zweck aufgenommen hat, bleibt die Kirche ſchlechthin unentbehrlich als Gemeinſchaft der ganzen Menſchheit. Immer aber gilt es in dem gegenwärtigen Stande der Chriſtenheit und insbeſondere auf dem Standpunkte des Proteſtantismus anzuerkennen, daß das kirchliche Stadium der geſchichtlichen Entwicklung des Chriſtenthums vorüber und der chriſtliche Geiſt bereits in ſein ſittliches, d. h. politiſches Lebensalter eingetreten iſt.

Digitized by Google

Das Chriſtenthum hat gegenwärtig an der Kirche ſeine weſentliche Form nicht mehr, es will ſeinem innerſten Weſen nach über die Kirche hinaus, es geht darauf aus, ſich immer vollſtändiger zu verweltlichen, d. h. die an ſich ſittliche Lebensgeſtalt anzuthun. Für den entſcheidenden Wendepunkt, in welchem das Chriſtenthum ſeine kirchengeſchichtliche Periode durchbrach und in ſeine politiſch-geſchichtliche hinüberſchritt, hält Rothe die Reformation, und er iſt der Anſicht, daß in ihr das Chriſtenthum im Prinzip die Kirche bereits aufgehoben habe. Der Proteſtantismus hat es daher auch zu einer wirklich ſelbſtändigen Kirche gar nicht gebracht, und deßhalb auch nie zu einer der Rede werthen Kirchenverfaſſung. Rothe glaubt auch nicht an die Möglichkeit eines verbeſſernden Umbaus unſerer Kircheneinrichtungen, nicht an eine bevorſtehende lebendigere, reichere und kräftigere Organiſation unſerer Kirche. Die alt-proteſtantiſche Kirche iſt vielmehr in einem Auflöſungsprozeſſe begriffen, und das Neue, worin unſere alte Kirche ſich auflöst, muß nicht wieder eine Kirche ſeyn. Die Kirche beſcheide ſich alſo, jetzt die abnehmende Größe zu ſeyn, arbeite ſelbſt an ihrer friedlichen Auflöſung in eine höhere Form der chriſtlichen Gemeinſchaft, und überſetze die kirchliche Frömmigkeit in die Frömmigkeit des chriſtlichen Bewußtſeyns. Dagegen erklärt ſich Rothe mit Beſtimmtheit für das Fortbeſtehen unſerer Landeskirchen als vom Staate (nicht regierter), aber gepflegter, geſchützter und aufrechterhaltener Nationalkirchen (Anfänge der chriſtl. Kirche I, 42 ff.; theologiſche Ethik I, 418 ff. II, 145 f. III, 1009—1125).

Die Anſicht Rothe's verdient ſchon um des heiligen Ernſtes und der ſcharfen Folgerichtigkeit willen, womit ſie vorgetragen worden iſt, die höchſte Beachtung. Auch wird ihr zugeſtanden werden müſſen, daß ſie nach einer Seite hin eine große Wahrheit repräſentirt. Durch die Reformation iſt die Kirche als Inſtitution durchbrochen, als äußere theokratiſche Weltmacht hat ſie ihr Anſehen für immer eingebüßt. Eine Rückkehr zu hierarchiſchen Anſchauungen, eine Wiederherſtellung der Hierarchie oder gar ein hierarchiſcher Neubau im Großen und Ganzen, iſt unmöglich. Die Kirche iſt ihrem Weſen und Begriffe nach nicht Inſtitution, ſondern Gemeinſchaft; daß aber der Staat als ſittliche Gemeinſchaft allmählig nun auch die religiöſe, d. h. die Kirche, ſich aſſimiliren und identificiren müſſe, das iſt es, was wir beanſtanden. Freilich beruht hier die Abweichung auf prinzipiellen Grundvorausſetzungen, und dadurch wird die Verſtändigung ſehr erſchwert. Der Staat iſt erfahrungsgemäß nicht die ſittliche Gemeinſchaft, ſondern nur eine beſondere Form der ſittlichen Gemeinſchaft, die Rechtsgemeinſchaft; es iſt daher gar nicht die Aufgabe des Staates, alle möglichen Formen des ſittlichen Gemeinſchaftslebens in ſich aufzulöſen, ſondern er hat dieſelben vielmehr in ihrem Rechtsbeſtande zu ſchützen. Religion, Kunſt, Wiſſenſchaft, öffentliche Vergnügungen u. ſ. w. ſind nicht Ingredienzien des Staates, und der Staat kann daher auch dieſe Berufszweige wohl durch ſeinen Rechtsſchutz fördern und unterſtützen, aber ſie nicht ſelbſt ausüben. Es iſt alſo der Staatsbegriff Hegels, den wir beſtreiten, daß der Staat die Wirklichkeit der geſammten ſittlichen Idee ſey, oder zu ſeyn den Beruf habe. Die ſittliche Idee bedarf zu ihrer vollkommenen Erſcheinung verſchiedenartiger Wirklichkeiten, und der Staat iſt nur eine Art derſelben. Die Kirche als ideale Gemeinſchaft der Gläubigen iſt vom Staate etwas grundſätzlich Verſchiedenes, der als ein Rechtsinſtitut der äußeren Abgrenzung und Beſtimmtheit zu ſeiner Exiſtenz bedarf. Als religiöſe Gemeinſchaft in univerſaler wie in national- oder landeskirchlicher Form hat die Kirche die Aufgaben der Frömmigkeit zu verwirklichen, welche dem Staate als ſolchem nicht zukommen. Denn der Staat als ſittliche Rechtsgemeinſchaft iſt an ſich deßhalb noch keine fromme Gemeinſchaft. Allerdings iſt die Sittlichkeit an ſich von der Frömmigkeit nicht weſentlich verſchieden, weil die fromme Geſinnung mit Nothwendigkeit das ſittliche Thun bewirkt. Die Frömmigkeit iſt der hervorbringende Faktor, die Sittlichkeit das Produkt. Inſofern bedarf auch der Staat nothwendig zu ſeinem Beſtande der Frömmigkeit, wenn er nicht ſeines ſittlichen Karakters entkleidet und bloß noch auf Gewalt, Klugheit, Convenienz angewieſen ſeyn ſoll, wie die Kirche umgekehrt des ſtaat-

Digitized by Google

lichen Rechtsſchutzes bedarf, ſobald ſie als Rechtsſubjekt in die äußere Erſcheinung tritt. Der vollendete Gottesſtaat Rothe's gehört aber nicht der Wirklichkeit an, und wird der irdiſchen Wirklichkeit niemals angehören; er iſt das vollendete Gottesreich, welches nach völliger Ausſcheidung der Böſen unter der unmittelbaren ewigen Herrſchaft Chriſti gegründet werden wird. In demſelben wird der Dualismus zwiſchen Staat und Kirche ein völliges Ende genommen haben, und es wäre daher irreleitend, den einen oder den anderen dieſer beiden Begriffe noch darauf anzuwenden.

In geradem Gegenſatze gegen den Kirchenbegriff Rothe's geht eine andere Zeitrichtung bewußt oder unbewußt auf angebliche Berichtigung des reformatoriſchen Kirchenbegriffes aus, d. h. mit einzelnen durch die Umſtände gebotenen Modifikationen auf den römiſch-katholiſchen Kirchenbegriff zurück. Im Zuge dieſer, mit dem anglikaniſchen Puſeyismus verwandten, Richtung befinden ſich die meiſten von denen, welche der confeſſionaliſtiſchen Zeitſtrömung folgen. Vom rechtsphiloſophiſchen Standpunkte aus iſt Stahl der bedeutendſte und gewandteſte Vorfechter dieſer Anſicht; er verſtehe, ſagt er (Philoſ. des Rechts II, 2, 408) unter „Kirche" nicht den Inbegriff aller Gemeinden, ſondern im Gegenſatze der zur Geſammtgemeinde verbundenen Menſchen die objektive Inſtitution, die an dem Worte Gottes, den Sakramenten, der göttlichen Vollmacht, den gottgeordneten Aemtern, den bisherigen Glaubenszeugniſſen, der hiſtoriſchen Ordnung des Regiments u. ſ. w. gegeben ſey. Die Kirche ſteht ihm als Inſtitution über der Geſammtgemeinde. In neuerer Zeit hat Kliefoth dieſe Stahlſche Definition der Kirche mit etwas anderen Sprachwendungen in ſeinen „acht Büchern von der Kirche" (I, 20 f.) wiederholt, wenn er die Kirche als eine Heilsanſtalt, „einen aus Inſtituten, Aemtern und Ständen gegliederten, durch Kirchenordnung geordneten und in Kirchenregiment und regierter Kirche verfaßten lebendigen Organismus" nennt. Es iſt eine beachtenswerthe Eigenthümlichkeit des lutheriſchen neueren Confeſſionalismus, daß er — mit wenigen Ausnahmen — auf Herſtellung der Kirche dringt, worunter er Herſtellung äußerer Ordnungen, Aemter und Ceremonieen verſteht. Schon Scheibel ging in ſeiner Oppoſition gegen die Unionsſtiftung von der Vorausſetzung aus, daß es ſich dabei um die „lutheriſche Kirche" handle (deſſen aktenmäßige Geſchichte I, 230); Luther erſchien als Kirchenbegründer. In neuerer Zeit haben Löhe und Delitzſch, der eine mit drei, der andere mit vier Büchern „von der Kirche" im Weſentlichen ſich auf Scheibels Seite geſtellt. Löhe ſucht den Nachweis zu führen, daß die lutheriſche Kirche die wahre, d. h. die Königin unter den Kirchen, die Kirche κατ' ἐξοχήν, die Braut des Herrn, die Brunnenſtube des ſeligmachenden Waſſers, der Heerd des unauslöſchlichen, reinen und reinigenden Feuers ſey (drei Bücher von der Kirche, 59). Er vermag es aber nicht nachzuweiſen, am wenigſten aus Luthers Schriften, der von einer Lutherkirche bekanntlich gar nichts wiſſen wollte. Kahnis nennt die lutheriſche Kirche „die Mutter des Glaubens" (Lehre vom Abendmahle, 276), „die Kirche der Wahrheit" (die Sache der luth. Kirche gegenüber der Union, 91), und ſcheint mit ſeinem Kirchenbegriffe dem römiſch-katholiſchen ſchon ziemlich nahe zu ſtehen, indem er die Anſicht hat, wenn in unſerer Zeit irgend ein römiſches Inſtitut falle, ſo falle ein Stück Chriſtenthum (a. a. O. 93), eine Anſicht, die er gewiß nicht von Luther überkommen hat. Paſtor Wolff in Hollern verlangt „Unterwerfung" unter die lutheriſche „Mutterkirche", und „blinden Glauben" an ihre Autorität, welchen zu bewirken er als die ihm „liebſte und wichtigſte Kirchenarbeit" bezeichnet (lutheriſche Antwort auf die Denkſchrift der theol. Fakultät zu Göttingen, 31 f.). Bereits ſpricht Hengſtenberg von der „göttlichen Einſetzung des Regiments in der Kirche" (Aktenſtücke aus der Verwaltung des evang. Oberkirchenrathes III, 2, 20 f.), und Vilmar iſt weſentlich ganz wieder zu dem römiſch-katholiſchen Kirchenbegriffe zurückgekehrt, wenn er den Begriff der Kirche als einer Gemeinſchaft, „welche allezeit etwas Subjektives und erſt Folge der von Chriſtus gegebenen Pflanzung und von Ihm gewollten Fortpflanzung der Seligkeitsgewißheit ſey," ausdrücklich verwirft und „zu dem Begriffe einer Anſtalt, als des die Gemeinſchaft erſt erzeugenden Ob-

Digitized by Google

jektiven, fortſchreitet.« Vilmar iſt ſogar der Anſicht, es ſey mit dem letzteren Begriffe der theologiſchen Welt eine neue Erkenntniß aufgegangen, die nämlich, daß »zu den zwei nothwendigen Seligkeitsmitteln, reiner Lehre und Sakrament, noch ein drittes, dieſe beiden umſchließendes, nicht minder nothwendiges: die Erhaltung der reinen Lehre und des rechten Sakramentes, d. h. Ordnungen und eine Anſtalt hinzugefügt werden müſſe, durch welche jene Erhaltung in vollſter Zuverläſſigkeit geſichert werde« (die Theologie der Thatſachen, 46 f.). Am eingehendſten hat neuerlich Münchmeyer von dieſem »dritten nothwendigen Seligkeitsmittel«, der Kirche als Anſtalt, gehandelt. Wenn Vilmar meint, mit ſeinem Kirchenbegriffe »ſich eben recht mitten in die Augsburgiſche Confeſſion hineinzuſtellen«: ſo hat Münchmeyer mit achtungswerther Offenheit zugegeben, daß der alt-lutheriſche Kirchenbegriff mit dem neu-lutheriſchen nicht übereinſtimme, oder, wie er ſich ausdrückt, »daß ein noch nicht völlig überwundenes Ueberbleibſel des bei den Reformirten hervortretenden falſchen Spiritualismus darin ſey« (das Dogma von der ſichtbaren und unſichtbaren Kirche, 115). Nach Münchmeyer beſteht die Kirche ihrem Weſen nach aus allen Getauften; alle Getauften bilden den Leib Chriſti und ſind wirkliche Glieder daran; demnach gehören auch die Gottloſen, ja, ſelbſt die getauften »Kinder des Teufels« zum Leibe Chriſti. Die Kirche wird definirt als »die geiſtliche Mutter, die durch die heilige Taufe dem Herrn geiſtliche Kinder gebiert.« Hiernach iſt es durchaus irrthümlich, von einer unſichtbaren Kirche zu reden; es gibt nur eine ſichtbare Kirche der Getauften.

Die Strömung, welche gegenwärtig dahin drängt, den reformatoriſchen Kirchenbegriff zu durchbrechen und aus einer Gemeinſchaft des Glaubens die Kirche in eine Anſtalt der Predigt- und Sakramentsverwaltung zu verwandeln, iſt ſcheinbar ſtark in gewiſſen Kreiſen, aber ſie iſt weder in das Bewußtſeyn der Gemeinde gedrungen, noch von dem Geiſte des Proteſtantismus getragen. Sie ruht weſentlich auf denſelben Argumentationen, wie der anglikaniſche Puſeyismus. Nur hat dieſer wenigſtens die kirchliche Tradition und ſogar zum Theil die Bekenntnißbücher Englands für ſich, während der neulutheriſche Kirchenbegriff in offenem Widerſpruche mit den Symbolen der lutheriſchen Kirche wie mit den Anſchauungen der lutheriſchen Reformatoren ſteht, was Höfling in ſeinen »Grundſätzen evangeliſch-lutheriſcher Kirchenverfaſſung« ſehr einleuchtend gezeigt hat. Der neu-lutheriſche kirchliche Anſtaltsbegriff iſt weſentlich römiſch-katholiſch, und müßte auch, in's kirchliche Leben überſetzt, auf Herſtellung einer neuen ſichtbaren Spitze des Kirchenthums, auf einen neuen Pabſt in irgend einer Form führen, wobei es grundſätzlich ganz gleichgültig iſt, ob dieſer in Rom oder in Mecklenburg reſidirt. Im Großen und Ganzen hat der evangeliſche Proteſtantismus von dieſer kirchlichen Strömung nichts zu befürchten; ſie wird höchſtens dazu dienen, ſeine Angehörigen gegen Beſtrebungen, welche das Weſen des Proteſtantismus, wenn ſie Anklang fänden, zerſtören müßten, um ſo wachſamer zu machen. Auch ſteht die Strömung gar zu ſehr mit anderen nicht-kirchlichen Strömungen in engem Zuſammenhange, als daß nicht vorauszuſehen wäre, ſie werde mit eintretender Ebbe auf dieſen Gebieten ſich ebenfalls wieder verlaufen. Endlich muß noch hervorgehoben werden, daß ein nicht unbeträchtlicher Theil der lutheriſchen Theologen, wie z. B. die Mitglieder der theologiſchen Fakultät in Erlangen, bis jetzt dem neu-lutheriſchen Kirchenbegriffe ihre Zuſtimmung verſagen zu wollen ſcheint.

Endlich haben wir noch einer dritten Anſicht über das Weſen der Kirche zu erwähnen. Wie Schleiermacher auf die Umgeſtaltung aller religiöſen Grundbegriffe einen unberechenbaren Einfluß ausgeübt hat, ſo auch auf den der Kirche. Im Allgemeinen hält er in ſeinen Ausführungen über die Kirche an der weſentlich reformatoriſchen Anſchauung feſt, daß die Kirche durch den Gemeinſchaft bildenden Trieb der Wiedergeborenen entſtanden ſey und ſich in ihrer äußeren Erſcheinung durch das Zuſammentreten der einzelnen Wiedergeborenen zu einem geordneten Aufeinanderwirken und Miteinanderwirken gebildet habe. Da nun aber die Wiedergeburt keine plötzliche

Digitized by Google

Verwandlung ist, sondern auch in dem Wiedergeborenen noch eine dem Geist widerstrebende Thätigkeit des Fleisches zurückbleibt, so ist (nach seiner Ansicht) auch in Denen, welche zusammengenommen die Kirche ausmachen, immer noch etwas der Welt Angehöriges. Wo daher Kirche, d. h. Glaube und Gemeinschaft des Glaubens, da ist auch noch Welt, d. h. Sünde und Gemeinschaft mit der allgemeinen Sündhaftigkeit. Von hier aus ergibt sich für Schleiermacher der Unterschied zwischen *sichtbarer* und *unsichtbarer* Kirche. Die unsichtbare Kirche ist eigentlich nicht die Gesammtheit aller Wiedergeborenen, sondern die Gesammtheit aller Wirkungen des Geistes in ihrem Zusammenhange; die sichtbare Kirche ist nicht die Gesammtheit aller Getauften, sondern die Gesammtheit aller Wirkungen des Geistes in ihrem Zusammenhange mit den in keinem Wiedergeborenen fehlenden Nachwirkungen aus dem Gesammtleben der allgemeinen Sündhaftigkeit. Damit hat Schleiermacher den herkömmlichen protestantischen Kirchenbegriff anders gewendet, indem er auch von demselben bemerkt, was darnach die unsichtbare Kirche heiße, von dem sey das meiste nicht unsichtbar, und was die sichtbare, davon sey das meiste nicht Kirche. Die reine Kirche kann — nach seiner Ansicht — überhaupt nicht sichtbar gemacht werden. Sie ist wesentlich überall Eine, während die sichtbare immer im Auseinandergehen und Sichtrennen begriffen ist. Die unsichtbare Kirche wird von Schleiermacher auch geschildert als das *gemeinsame Streben* Aller, überall durch das Aeußere hindurch denselben Geist zu erkennen und an sich zu ziehen, während die einzelnen Aeußerungen, Vorstellungen, Handlungen in das Gebiet der sichtbaren Kirche fallen, und das Trennende sind. Daher gibt es eine Mehrheit von sichtbaren Kirchen gegenüber der ungetheilten Einheit der unsichtbaren. Aber jeder Theil der sichtbaren ist doch noch ein Theil der unsichtbaren; das beide Verbindende ist der Geist, das Trennende die fleischliche Gesinnung, so daß vermöge des gemeinschaftbildenden geistigen Prinzipes ein Bestreben zur Wiedervereinigung der getrennten sichtbaren Kirchen immerfort entstehen müsse. Deßhalb bestehen auch alle Trennungen in der christlichen Kirche nur als vorübergehende, und es ist wesentlich, daß Jeder die besondere Form des Christenthums, der er angehört, nur als eine vergängliche, aber sein eigenes zeitliches Daseyn mit in sich schließende Gestaltung der einen unvergänglichen Kirche liebe. Schleiermacher ist demgemäß bei der symbolischen Begriffsbestimmung ebenfalls nicht stehen geblieben. Nach der letztern ist die Kirche immer *eine Gemeinschaft*, theils von wiedergeborenen, theils von getauften Personen. Nach Schleiermacher ist die Kirche *ein System* von geistigen und sittlichen Wirkungen, eine Summe von Lebenszuständen, die entweder nach innen (unsichtbare K.) oder nach außen (sichtbare K.) fallen. Durch diese Beschreibung hat er sich unstreitig die Organisation der Kirche sehr erschwert, denn wir begreifen wohl, wie Personen, aber nicht, wie Zustände sich organisiren sollen. Wie die organisirte Gemeinde und Gemeinschaft zu Stande kommt, hat Schleiermacher auch nirgends von seinem Grundprinzipe aus aufgezeigt; nur daß sie zu Stande kommt, hat er als erfahrungsgemäß vorausgesetzt (Praktische Theologie, 521 f.). Schleiermacher hat auch die Frage erwogen, ob es eine absolut beste Kirchenverfassung nach evangelischen Grundsätzen gebe, und darauf geantwortet: je freier von anderen Naturoperationen und je ungestörter der kirchliche Gestaltungsprozeß vor sich gehe, desto vollkommener gehe er vor sich, und jede Verfassung, welche das am meisten zur Anschauung bringe, daß es keinen anderen Unterschied unter den evangelischen Christen gebe, als den der *übertragenen* Ausrichtung gewisser Funktionen, sey die beste. Damit hat sich Schleiermacher sowohl gegen die *Staatskirche*, als gegen die geistliche *Amtskirche* erklärt, und seine Vorliebe für die *freie Gemeindeverfassung* ist überall durchschlagend. Mit Rothe trifft Schleiermacher in dem Satze zusammen, daß der vollkommenste Zustand für den Staat *der* sey, wenn er glaube vollkommen gesichert zu seyn durch die herrschende Kraft intellektueller Motive, bei welcher die Frömmigkeit sich entbehren lasse (Prakt. Theol., 664 f., Entw. ein. Syst. d. Sittenlehre, 316 f.).

Wenn auch Schleiermacher seine Lehre von der Kirche nirgends mit wünschenswerther Ausführlichkeit im Zusammenhange entwickelt hat, so hat er doch insofern bahn-

Digitized by Google

brechend damit gewirkt, als er erſtens die Selbſtändigkeit der Kirche und ihre Unabhängigkeit vom Staate wieder kräftig betont und zweitens die Einheit des kirchenbildenden chriſtlichen Geiſtes gegenüber der Zertrennung in Partikularkirchen entſchieden geltend gemacht hat. Sein Zuſammentreffen mit Rothe iſt daher auch nur ein ſcheinbares; in Wirklichkeit geht er einen ganz anderen Weg. Nicht Auflöſung der Kirche in den Staat und Hineinbildung der Frömmigkeit in die Sittlichkeit, ſondern freies und unvermiſchtes Nebeneinanderbeſtehen der Kirche und des Staates, der auf Geſtaltung der Frömmigkeit angelegten und der zur Verwirklichung der Sittlichkeit beſtimmten Gemeinſchaft, iſt das Ziel, welches Schleiermacher im Auge hat. Man kann ſeinen Kirchenbegriff allerdings ſpiritualiſtiſch nennen, weil ſeine Kirche eigentlich nicht aus Perſonen beſteht, aber er iſt dem materialiſtiſchen Kirchenbegriffe gegenüber, welcher auch Gottloſe wirkliche Glieder des Leibes Chriſti ſeyn läßt, nicht unberechtigt und jedenfalls nicht unproteſtantiſch, ſondern eher eine Ueberſpannung des proteſtantiſchen Prinzips. Dieſe Ueberſpannung kann ihre Gefahren bringen und in äußerſter Conſequenz (zu welcher jedoch Schleiermacher niemals vorgegangen iſt) ſogar alle kirchlichen Ordnungen und Formen auflöſen; aber ſie iſt in ihren Wirkungen doch bei weitem nicht ſo ſchlimm wie ihr Gegentheil, die Kryſtalliſirung des Geiſtes in der kirchlichen ordnungsmäßigen Geſtaltung, nicht ſo gefährlich wie jene Verirrung, wo die Kirche — um mit den treffenden Worten Nitzſch's zu reden (Syſtem der chriſtlichen Lehre, 6. A., § 198 Note) — „in der Mehrheit ihrer Mitglieder ihr Weſen in der Erſcheinungsart zu ſuchen beginnt, und nicht allein dieſe zu jenem hinzunimmt, ſondern ein vom Heidenthum erborgtes hierurgiſches Sakrament dem Worte vorordnet, und die werdende Kirchenordnung zum Geſetze Gottes erhebt." Von Schleiermacher'ſchen Anſchauungen aus haben nun auch die neueren Dogmatiker Begriff und Weſen der Kirche zu entwickeln und zu beſchreiben verſucht. Im Allgemeinen kann man ſagen, daß die beiden bahnbrechenden Ideen Schleiermachers von der Selbſtändigkeit und höheren Einheit der kirchlichen Gemeinſchaft ſich einer immer größeren Zuſtimmung erfreuen, und daß das Bedürfniß ſich immer fühlbarer macht, jene Selbſtändigkeit in der freien Organiſation, jene Einheit in der Union der Sonderbekenntnißkirchen zu verwirklichen. Auch Theologen, welche der rationaliſtiſchen Auffaſſung näher ſtehen, wie Haſe, anerkennen, daß die Kirche „eine göttliche Inſtitution ſey jenſeit aller menſchlichen Willkür" (Ev. Dogmatik, 4. A., 370), und de Wette hat die Kirche als die Trägerin der ganzen Fülle Chriſti in der geſammten Gemeinſchaft aller Einzelnen betrachtet (das Weſen des chriſtl. Glaubens, 406). Reformirte Theologen haben bis auf die neueſte Zeit ein beſonderes Intereſſe daran bewahrt, die Idee der Kirche und was unſichtbar an ihr iſt über die Erſcheinung zu ſtellen (Schweizer, die Glaubenslehre der evang.-reform. Kirche, II, 686.), während es uns weniger reformirt ſcheint, mit Ebrard die Kirche als „die Gemeinſchaft der Gnadenmittel" zu definiren, da die Gemeinſchaft mit Chriſto, durch welche die kirchliche Mitgliedſchaft beſtimmt wird, nach reformirten Grundſätzen nicht abſolut nothwendiger Weiſe der Vermittelung durch die Gnadenmittel bedarf. Mehr myſtiſch hat Martenſen das Weſen der Kirche aufgefaßt, wenn er in ihr einen „lebendigen Organismus der Offenbarung und Erlöſung" (die chriſtl. Dogmatik, §. 185.) erblickt; dagegen hat Lange (Poſitive Dogmatik, §. 117 f.) nicht mit Unrecht darauf aufmerkſam gemacht, daß die Kirche nach proteſtantiſchen Grundſätzen noch nicht ausgeſtaltet iſt, und ſeine ausgeſprochene Erwartung von einer zukünftigen volleren Ausgeſtaltung der evangeliſchen Kirche verdient keineswegs den Spott, welchen Theologen der Vergangenheit in ziemlich ungeſalzener Weiſe über ihn, als einen Theologen der Zukunft, ausgeſchüttet haben. Mag man im Einzelnen den Vorſchlägen, welche Bunſen in ſeiner Schrift über „die Verfaſſung der Kirche der Zukunft" gemacht hat, die Zuſtimmung verſagen, aber das Bedürfniß nach kirchlicher Erneuerung und Wiedergeburt iſt dennoch ſo tief gewurzelt, daß ſelbſt die reſtaurative Theologie, wie wir geſehen haben, in dieſem Punkte nicht bloß reſtauriren zu können meint, und freilich dann noch um einige Jahrhunderte hinter die

Digitized by Google

Reformation mit ihrem Kirchenbegriffe zurückdrängt. Bunsen hat in der angeführten Schrift bewiesen, daß die Zeit der Geistlichkeits- und Staatskirchen vorüber ist, er hat die auch von den Reformatoren nicht folgerichtig durchgeführte urchristliche Idee des allgemeinen Priesterthums in ihrem vollen Umfange wieder anerkannt, und wenn ihn die evangelische Kirche Deutschlands damals, als er sein Buch schrieb, wie ein belebender Frühlingshauch anwehte, so hat sich zwar seit jener Zeit Manches verändert und die Todten haben leider Lebendiges begraben und Todte aus ihren Gräbern hervorgesucht, aber immer ist noch Manches vorhanden, „um den Glauben zu erhalten und zu stärken an die weltgestaltende Kraft, welche auch jetzt im deutschen Volke liegt, und an das Lebenspfand für eine schöne und große Zukunft der evangelischen Kirche des Vaterlandes" (Bunsen a. a. O., 378).

Im Wesentlichen hat der Protestantismus den biblischen und apostolischen Kirchenbegriff richtig aufgefaßt, und jede Aenderung am protestantischen Kirchenbegriffe im Wesen der Sache ist nichts als eine Trübung und Entstellung des Wesens des Protestantismus selbst. Die Kirche ist ihrem Wesen nach Gemeinschaft der Wiedergeborenen, und jeder Gläubige, aber auch nur ein solcher, hat vermöge des Glaubens und der Wiedergeburt die kirchliche Mitgliedschaft. Auch in diesem eigentlichsten Sinne des Wortes ist die Kirche Gemeinschaft; es ist eine bestimmte Anzahl von Personen, welche dazu gehören; wer diese sind, weiß aber nur Gott. Diese Kirche ist unsichtbar nicht in der Art, als ob ihre Mitglieder unsichtbar wären, oder als ob ihre Wirkungen nicht wahrgenommen werden könnten, sondern in der Art, daß ihre Mitglieder vermittelst menschlicher Beobachtung nicht mit Sicherheit auszumitteln, nicht in einem äußern verfassungsmäßigen Organismus zu vereinigen sind. Das hindert aber nicht, daß diese in voller Wirklichkeit vorhandene Kirche nicht ihren vollen Einfluß auf die Ungläubigen und Unwiedergeborenen ausübe; sie ist vielmehr recht eigentlich das unter die Gesammtheit des Weltlebens ausgestreute Salz, und das in sie hineinscheinende göttliche Licht. An diese Kirche glaubt der Protestantismus als an die Wirklichkeit der durch Christum neu geschaffenen Menschheit, und auf ihr ruht seine Hoffnung. Die Menschheit würde in Fäulniß und Verwilderung sich auflösen und untergehen, wenn die Kirche der Wiedergeborenen nicht als das erhaltende, reinigende, belebende und wiedergebärende Prinzip in ihr wirkte. Uebrigens ist die Kirche, obwohl die eine, weltumfassende, geheiligte, wahre, ächt apostolische, doch nicht vollkommen und nicht unfehlbar, ihr kommt nicht Infallibilität zu; sie ist vielmehr eine werdende, wachsende, sich immer mehr heiligende und vollendende, bis der Herr kommt und sie von dem Kampfe mit Welt, Sünde und Tod auf ewig befreit. Von dieser einen Kirche, deren Mitglieder über die ganze Erde zerstreut sind und nicht mit absoluter Nothwendigkeit in die äußere Gemeinschaft der Christenheit aufgenommen worden seyn müssen, unterscheiden wir mit Recht die verfassungsgemäß organisirten einzelnen kirchlichen Genossenschaften, zu denen eine bestimmte Anzahl von Getauften gehört. Die Mitglieder derselben sollten als Getaufte auch wiedergeboren seyn; daß sie es aber alle sind, dafür ist nicht nur kein Beweis aufzubringen, sondern die Erfahrung beweist das Gegentheil. Die einzelnen Landes- und Nationalkirchen können daher nicht ohne Weiteres als Bruchtheile der einen wahren Kirche betrachtet werden. Es ist wohl mit Sicherheit anzunehmen, daß Mitglieder der wahren Kirche darin vorhanden sind, und es muß daher auch das Hauptbestreben seyn, diesen, wo immer möglich, die Leitung des kirchlichen Lebens zu übertragen. Eine von dem Herrn vorgeschriebene Ordnung, wie das am besten zu geschehen habe, gibt es aber nicht; der Geist der Wahrheit und die Macht des Wortes muß hier die Tenne fegen. So viel nur ist sicher, daß der kirchliche Geist sich nicht amtlich (z. B. durch Ordination) übertragen läßt; denn der Zerfall der Kirche ist meist und großentheils von ordinirten Amtspersonen ausgegangen. Der Geist Christi ruht nicht auf einzelnen Standespersonen, sondern auf der ganzen Gemeinde, und daher kann sich der Protestantismus nur dann begriffsgemäß kirchlich richtig entwickeln,

Digitized by Google

wenn er ſeine Kirchenverfaſſung auf die Baſis eines wohlorganiſirten Gemeindelebens ſtellt. Seine Aufgabe auf dem kirchlichen Verfaſſungsgebiete muß die ſeyn, die Partikularkirchen in die eine wahre Kirche hineinzubilden, die Kirche der Getauften in eine Kirche der Gläubigen zu verwandeln.

Die Literatur über den Gegenſtand iſt ungemein reichhaltig. Wir heben außer dem bereits Angezeigten aus derſelben nur noch Weniges hervor, wie z. B. *Stäudlin*, de notione Ecclesiae et hist. eccl. Gött.; Eckermann, über den Begriff einer Gemeinde Gottes, theol. Beitr. II, 1 f.; Jacobſon, über Individualität des Wortes u. Begriffes „Kirche", kirchenrechtliche Verſuche I, 58 f.; Wurm, über den Begriff der ſichtbaren Kirche in Klaiber, Stud. der ev. Geiſtlichkeit Württembergs II, 2, 49 f. „Die Lehre von der Kirche" hat neuerlich Peterſen in drei Büchern ſcharfſinnig bearbeitet. Die reformatoriſche Lehre habe ich im dritten Bande meines Weſens des Proteſtantismus entwickelt, und dort auf die Mängel derſelben hingewieſen. Schenkel.

Kirche — Verhältniß zum Staat. — Urſprung und Weſen des poſitiven Chriſtenthums bringen mit ſich, daß Staat und Kirche, obwohl ſie in dem Volksleben einen und denſelben Boden zu ihrer Verwirklichung und Berührungspunkte überall haben, doch nicht in Eines zuſammenfallen. Sie ſind verſchiedener Abſtammung: Herrſchertalent, Weltklugheit, Schlachtfelder — die Geburtsſtätte der Staaten; den Armen predigen, Jünger ſammeln, Golgatha, das Thun und Leiden des dienenden Menſchenſohnes, hier der Bildungsbeginn der Kirche, deren Wurzel und Ziel im Ueberweltlichen, Jenſeitigen, während Zweck und Aufgabe des Staates iſt, das Dieſſeitige zu bemeiſtern; jene das Gefäß für die Mittheilungen der göttlichen Barmherzigkeit, eine Anſtalt für Heilung der Sünder, der Staat für Entwicklung der natürlichen Kräfte, der rechtlichen Perſönlichkeit, der irdiſchen Wohlfahrt. Wie mannigfaltig auch Beides, ſtaatliches und kirchliches Weſen ſich in verſchiedenen Zeiten und Orten ausprägen möge, ſey es in normaler Weiſe oder degenerirend, jener ſpezifiſche Unterſchied wird überall noch irgendwie vorhanden ſeyn und ſich geltend machen. Auch der durch den Einfluß der Religion und durch Bildung humaniſirte Staat iſt nicht Kirche, und die verweltlichſte Kirche hat immer noch einen verborgenen ſchweren Accent auf dem Ueberweltlichen, daß ſie nicht darf als Staat im Dieſſeitigen aufgehen. Es gehört zu der Eigenthümlichkeit der chriſtlichen Weltperiode, daß wie im einzelnen Menſchenherzen die Zweiheit kämpft, ſo auch im Großen, in dem Leben der Volksgemeinſchaften ein Dualismus der Kräfte und Strebungen in Thätigkeit tritt, eine fortgeſetzte Dialektik ſittlicher Potenzen, ein immerwährender Krieg, wenn man will, von wenigen und kurzen Friedensſtänden unterbrochen, aber durch Reibung eine Belebung der Geiſter, ein beſtändiges Inathemerhalten der geiſtigen Energie. Die alten Religionen, je aus der Natur des Staatsgeiſtes ſtammend, ſind dem ſtaatlichen Leben concentriſch, das öffentliche Leben der chriſtlichen Nationen beſchreibt ſeine Figur aus zwei Mittelpunkten ähnlich den Bahnen der Planeten, eine ſchwierigere Conſtruktion als der ruhende Kreis, aber bewegungsreicher, lebensvoller. Eine Abſchattung dieſes Kampfes der Geiſter, der mit dem Eintreten eines überweltlichen Prinzips in die ſichtbare und natürlich-ſittliche Welt begonnen hat und bis an das Ende der gegenwärtigen Weltform ſich fortſetzen muß, iſt in demjenigen Verhältniß zu erkennen, darein ſich die geſchichtliche Erſcheinungsform der chriſtlichen Religion, die Kirche, zu den übrigen Daſeynsformen des öffentlichen Lebens und ihrer Totalität, dem Staat, und dieſer zu jener ſetzen und beide ſich gegeneinander rechtlich zu orientiren ſuchen. Ueberblicken wir zunächſt den geſchichtlichen Verlauf, um ſodann den gegenwärtigen Stand dieſes Verhältniſſes in's Auge zu faſſen.

Den geſchichtlichen Verlauf in den älteſten Zeiten betreffend ſey unter Verweiſung auf den Art. Kirche kurz bemerkt, daß die chriſtliche Kirche als verfolgte ſich zu einem Organismus ausgebildet hatte, in welchem nicht nur das eigentlich Religiöſe Raum und Ausdruck fand; ſie lebte, ein großartiges collegium illicitum, als eine Art von neuem Staat unter dem Druck und der Decke des alten heidniſchen. Mit dem Aufhören des Drucks tritt ſie fertig

Digitized by Google

heraus an's Tageslicht, und mit ihren conſtituirten Gewalten, dem Prieſterthum und deſſen Spitzen, ſofort in Verhältniß zu denen des Staats. Imperium und Sacerdotium (maxima dona Dei, nennt ſie Juſtinian Nov. 6.), die deſpotiſche weltliche Monarchie und die biſchöfliche Ariſtokratie verbünden ſich, und aus ihrem Bund entſteht das griechiſch-röm. Staatskirchenthum, zwei Leiber, aber Ein äußeres Haupt, der Kaiſer. Es lebt in der ruſſiſchen Kirche fort. Den Plan, daſſelbe nach Frankreich überzutragen, hat ſeiner Zeit Napoleon I. als einen eitlen und verächtlichen und als die unerträglichſte Art von Tyrannei abgelehnt.

Anders im Abendland und Mittelalter. Hier bilden Staat und Kirche nicht bloß zwei Organismen, ſie haben auch jedes für ſich ein eigenes Haupt; die Polarität von Imperium und Sacerdotium kommt völlig zum Ausdruck. Sofort der Kampf um Vor- und Alleinherrſchaft, das Sichhinaufſchwingen des Pabſtthums in die ſchwindelnde Höhe, da ein Bonifaz VIII. endlich die Unterthänigkeit aller Creatur gegen ihn für einen Glaubensartikel erklären und ſprechen kann: romanus pontifex omnia jura in scrinio pectoris sui habere censetur; alſo der Anſpruch auf alle weltliche Machtfülle neben der geiſtlichen.

Es iſt niemals Alles durchgeſetzt worden, was in dieſen Anſprüchen ſich geltend machte, aber das ererbte Imperium iſt doch in dem Kampfe unterlegen; und von nun an iſt es nicht mehr das Kaiſerthum, ſondern die Nationalität, was gegen die herrſchende Spitze des Sacerdotium zu Rom in die Schranken tritt. Merkwürdig, daß kurz nachdem Bonifaz ſeine ſtolzen Worte geſprochen hatte, die babyloniſche Gefangenſchaft des Pabſtthums beginnt, und daß nicht der Kaiſer, ſondern ein franzöſiſcher König die in's Schrankenloſe ſtrebende Macht des römiſchen Pontifex zu beugen den Beruf erhält. So ſind es denn auch ein Jahrhundert ſpäter die Nationen, vertreten durch Biſchöfe und Territorialherren, welche auf den Concilien von Piſa, Conſtanz, Baſel dem kirchlichen Abſolutismus Roms entgegenſtehen (vgl. d. Art. Concordate), und obwohl durch die unter dem Vorgang Oeſtreichs hernach abgeſchloſſenen Fürſtenconcordate wieder Weſentliches von dem damals Errungenen zurückgelaſſen wurde, ſo hat ſich doch von dort an das territoriale und nationale Element in eine feſtere Stellung gegen Rom geſetzt, übrigens auch hier wiederum vornehmlich in Frankreich durch die pragmatiſche Sanktion v. 1437, in welcher Königthum und Landesepiſkopat den Grund zu der Kirchenfreiheit legten, die ſpäter unter Ludwig XIV. in den vier Artikeln der gallikaniſchen Kirche ihren beſtimmten und bis auf den heutigen Tag geſetzlichen Ausdruck gefunden hat — Artikel, deren erſter die völlige Unabhängigkeit des Königs in weltlichen Dingen von jeder geiſtlichen Gewalt, ſeine Unabſetzbarkeit durch die Schlüſſelgewalt, und deren dritter den Grundſatz ausſpricht, daß die päbſtliche Gewalt einmal durch die allgemeinen kanoniſchen Regeln moderirt ſeyn, dann aber auch die Regeln, Gebräuche und Einrichtungen des gallikan. Reichs und ſeiner Kirche ihr gegenüber gelten ſollen (ſ. d. Art. Franz.-kath. Kirche. Gallicanismus).

Von einer Oberherrlichkeit der Kirche über den Staat, von dem politiſchen Ultramontanismus kann hier nicht mehr die Rede ſeyn; aber auch die Gewalt der Curie in kirchlichen Dingen findet von da an ihre Schranken an den Territorialgewalten, welche ſich das Recht zuſchreiben, darüber zu erkennen, ob die Anordnungen derſelben in ihren Kreiſen Eingang finden ſollen, indem ohne ihre Genehmigung dieſelben nicht zum verbindenden Geſetz werden können — das Placetum regium, von Frankreich z. B. ſogar entgegen den Satzungen des Concils von Trient und ſelbſt von den Kirchenfürſten des deutſchen Reichs in ihren Territorien ausgeübt.

Nicht alſo jetzt mehr imperium, ſondern territorium und sacerdotium ſind es, zwiſchen welchen die Auseinanderſetzungen vor ſich gehen, und zwar der Art, daß auf territorialer Seite ſelbſt wiederum zum Theil Prieſter, Biſchöfe, Metropoliten gegenüber dem Prieſterhaupt in Rom ſtehen. (Vergl. die Art. Concordate und Emſer Congreß und Punktation.) Als das Reſultat dieſes geſchichtlichen Proceſſes aber ſtellen ſich im Weſentlichen folgende von dem ſpäteren Kirchenſtaatsrecht ob zwar unter dem Widerſpruch der Curie feſtgehaltene Grundſätze dar. Dem Staatsoberhaupt gebührt das oberſthoheitliche Schutz- und Aufſichtsrecht, wie über jede religiöſe Genoſſenſchaft, ſo auch

Digitized by Google

über die katholische Kirche. Vermöge seines Aufsichtsrechts verlangt es Kenntniß aller kirchlichen Anordnungen, welche, sofern sie rein geistliche Dinge betreffen, nicht ohne sein Vidit, wenn sie das Staatliche mit berühren, nicht ohne sein Placet ergehen und gelten dürfen — die jetzt verlassene östreichische Gesetzgebung hatte das Placet ohne Unterschied gefordert. Ferner wird der Verkehr mit dem Pabste der Beaufsichtigung der Staatsbehörden unterworfen, oder wie ebenfalls in Oestreich der Fall war, vom Staate selbst vermittelt. Gegen den Mißbrauch der kirchlichen Amtsgewalt sodann gewährt der Staat eine Abwehr durch den sogenannten recursus ab abusu. Die Verwaltung des kirchlichen Vermögens geschieht entweder unter Aufsicht des Staats oder von den Staatsbehörden selbst unter Beschränkung des Bischofs auf das Aufsichtsrecht. In den sogenannten gemischten Sachen, welche früher alle von der Kirche allein in Anspruch genommen waren, hat jetzt der Staat die Vorhand — man bedenke die josephinische Ehegesetzgebung. Einfluß des Landesherrn auf die Wahl der Bischöfe durch Ausschließung der personae minus gratae, Bestätigung der kirchlichen Beamteten, Beaufsichtigung der Erziehungsanstalten für den Klerus u. s. f. Diesem Kirchenhoheitsrecht zur Seite geht die Schutzpflicht, bestehend in Aufrechterhaltung der Autorität der kirchlichen Aemter, in Gewährung polizeilichen Schutzes für die Religionsübung und in der Beschützung des kirchlichen Eigenthums, eine Schutzpflicht übrigens, welche allerdings insofern eher Schutzrecht genannt wird, als unter ihrem Titel der Staat sich eine folgenreiche Prüfung alles dessen zuschreiben konnte, was die Kirche thut, oder was zu thun ihr anzusinnen seyn möchte, damit sie des Schutzes würdig bleibe: auf diesem Boden hatte z. B. die östreichische Gesetzgebung der Regierung eine positive Mitwirkung in dem Gebiet der sogenannten non essentialia religionis zugeschrieben, und ist auch in andern Ländern zuweilen so gehandelt worden, daß es schwer zu sagen war, mit welchem Unterschied von dem jus in sacra solches jus circa sacra geübt werde.

Jene Rechte schrieb sich der Staat als solcher zu, daher, wie in Folge der großen Länderdurchschüttelung durch französische Revolution und Napoleon katholische Gebietstheile an protestantische Landesherrn fielen, diese ohne Bedenken von denselben Gebrauch machten, und später diese Grundsätze über Kirchenhoheit auch mehr oder weniger formulirt den Verfassungsurkunden und Grundgesetzen der einzelnen Staaten (in Baiern bekanntlich sogar neben dem die gegentheiligen Grundsätze an der Stirne tragenden Concordat) einverleibt wurden. — Hiezu kam endlich auch noch das sogenannte landesherrliche Patronat, nach Analogie der katholischen Regenten von protestantischen bei Besetzung der Pfarreien geübt, welche mit den secularisirten Klöstern und Stiftern, denen sie incorporirt gewesen, durch den Reichsdeputationshauptschluß ihnen zugefallen waren oder von ihnen dotirt und errichtet wurden.

Rom zwar hat gegen alles dieses protestirt und formell seinen Standpunkt gewahrt, aber längere Zeit sich eines aggressiven Verfahrens enthalten, denn ohne Zweifel konnte es mit Wohlgefallen geschehen lassen, wie die Regierungen in Deutschland und die protestantischen Fürsten voran sich bemühten, das mit dem deutschen Reich außer Fugen gegangene katholische Kirchenwesen neu zu ordnen, die umgestürzten Bischofstühle wieder auf- oder an ihrer Stelle andere zu errichten, für die Bildung eines Klerus zu sorgen, welcher bald in wissenschaftlicher Tüchtigkeit mit dem protestantischen concurrirte, Dotationen zu schöpfen und zu regeln, und dem neuen katholischen Element freien und gleichen Raum mit dem protestantischen in ihren Erblanden zu verschaffen. Erst nachdem dies Alles geordnet, trat der Widerspruch thatsächlich hervor; übrigens nicht ohne alle Provokation von staatlicher Seite. Plänkeleien, zunächst eigentlich des Priesterthums gegen das sogenannte Schreiberthum; denn die Maschen des bureaukratischen Netzes drückten oft auf empfindlichere Stellen, der barsche Kanzleiton verletzte das durch Vermittlung der unterdeß zum Flor gediehenen Wissenschaft wieder gehobene kirchliche Selbstgefühl. Bald aber ward der Hader unter Hinzutritt ganz anderer als bloß ambitiöser Streitpunkte fortgeführt und zwar mit ebensoviel Beharrlichkeit auf der einen als Unsicherheit

Digitized by Google

auf der andern Seite. Es ist nicht mehr bloß nur die Selbstgenügsamkeit des Beamtenthums, der vulgäre Staatsrationalismus, welche den kürzeren ziehend eine verdiente Lehre empfangen, sondern es geht dabei wesentlichen Grundsätzen der bisherigen politischen Ordnung an's Leben, und fortan kann man den Staat in immerwährendem Rückzug vor der Kirche, die Territorialgewalt dem römischen Sacerdotium Schritt für Schritt weichen sehen. Die erste große Niederlage erlitt der moderne Staat in dem Streit über Einsegnung gemischter Ehen, formell durch Nichtachtung seines Placet in einer dazu nicht rein geistlichen, sondern kirchlich-bürgerlichen Angelegenheit: Pabst und Bischöfe befehlen und der Klerus gehorcht ohne nach der staatlichen Genehmigung der neuen Anordnungen zu fragen; materiell, durch Beeinträchtigung eines stattlich garantirten Grundsatzes, des freien Dispositionsrechts der Eltern über die Erziehungsreligion wie durch Verstörung der Parität und des friedlichen Verhältnisses der Confessionen. Unterdeß aber ist der Boden des frühern Kirchenstaatsrechts überall durchlöchert worden, zumeist in Folge des Darniederliegens der Obrigkeiten im Jahr 1848, was den deutschen Bischöfen erst die Nöthigung zu geben schien, hernach die Gelegenheit gab, das Haus der Kirche von den wankenden Fundamenten weg und wieder auf die Grundlagen der ältern Anschauung herüber zu versetzen und zwar mit oder ohne Zustimmung der Staatsregierungen — eine Bewegung, die für jetzt noch nicht an ihrem letzten Ziele angekommen ist. Sie ist die umgekehrte derjenigen, welche den Emser Congreß, die gallikanischen Artikel, die Concilien des fünfzehnten Jahrhunderts in's Leben rief; diese decentralisirend, jene durchaus dem Centrum zugewandt, diese das Nationale dem Römischen, jene das Römische dem Nationalen entgegensetzend und letzteres aufgebend (z. B. neuestens die deutsche katholische Wissenschaft in der von Rom verurtheilten Günther'schen Lehre), aber merkwürdig, daß sie auch wie jene der genannten Concilien in Fürstenconcordaten und gleichfalls unter dem Vortritt eines östreichischen ihren Abschluß suchen zu wollen scheint.

Da in dem Art. Concordate (Band III. S. 81) letzteres noch keine Stelle finden konnte, ist es hier um so mehr nachzutragen, als die darin zu Tag tretenden Grundsätze auch in Absicht auf die noch in Verhandlung befindlichen das Maß geben sollen, obzwar der Glaube an seine Mustergiltigkeit in Oestreich selbst bald nach dem Erscheinen des Concordats mehrfache Stöße zu erleiden hatte. Es ist abgeschlossen zu Wien am 18. August 1855, die Ratifikationen ausgewechselt ebendaselbst den 25. Sept., durch kaiserliches Patent v. 5. Nov. publicirt und durch päbstliche Allocution (Augsb. Allgem. Zeitung 1855 Nr. 321 u. 322) vom 3. Nov. dem Cardinalscollegium kundgegeben, und gehören dazu noch die auf Grundlage des Concordats vereinbarten separaten Artikel in Form eines Briefes des kaiserlichen Bevollmächtigten, Erzbischofs Rauscher an den päbstlichen Cardinal Viale Prelà vom 18. August (ebend. 1856 Nr. 63.). Die wichtigsten Bestimmungen desselben sind, so weit sie hieher gehören: 1) Vollkommene Freiheit des Verkehrs zwischen Bischöfen, Geistlichkeit, Volk und dem heil. Stuhl in geistlichen Dingen und kirchlichen Angelegenheiten (Art. 2.); 2) desgleichen der Bischöfe mit Geistlichkeit und Volk ihrer Sprengel und freie Kundmachung ihrer Belehrungen und Kundmachungen über kirchliche Angelegenheiten (Art. 3.), — also Verzicht auf das landesherrliche Vidit und Placet; 3) Freiheit der Bischöfe in der Aufnahme in den geistlichen Stand und Ausschließung davon, in der Anordnung von Bittgängen, Wallfahrten, den Leichenbegängnisse (bekanntlich sogleich hernach zur Ausschließung protestantischer Leichen von den Kirchhöfen angewendet) und in der Berufung und Abhaltung von Synoden (Art. 4.); 4) Leitung der religösen Jugenderziehung und Ueberwachung der übrigen Lehrgegenstände in allen Lehranstalten durch die Bischöfe (Art. 5. u. 8.) und Anstellung nur katholischer Lehrer an katholischen Gymnasien und mittleren Schulen (Art. 7.); 5) bischöfliche Büchercensur in der Art, daß die verderblichen bezeichnet, und die Gläubigen von Lesen abgehalten werden sollen unter zweckdienlichem Beistand der Regierung (Art. 9.) 6) Zurückgabe der Ehesachen an die geistlichen Gerichte mit Ausnahme der Cognitio über die bürgerlichen Wirkungen der Ehe (Art. 10.). 7) Freie Uebung der Discipli

Digitized by Google

gegen Geistliche und Laien (Art. 11.), nöthigenfalls obrigkeitliche Beihülfe zur Vollstreckung der Urtheile gegen Geistliche (Art. 16.), jedoch letztere nach zuvor gegebenen Erläuterungen und seitens der Regierung eingeholten Beiraths einer geistlichen unter dem Vorsitz eines Bischofs stehenden Commission (Separat-Art. 13. eine Art Rest des frühern recursus ab abusu); 8) „Mit Rücksicht auf die Zeitverhältnisse gibt der heil. Stuhl seine Zustimmung, daß die bloß weltlichen Rechtssachen der Geistlichen... von den weltlichen Gerichten untersucht und entschieden werden," (Art. 13.) und „hindert nicht, daß die Geistlichen wegen Verbrechen oder andern Vergehungen, wider welche die Strafgesetze des Kaiserthums gerichtet sind, vor das weltliche Gericht gestellt werden, doch soll der Bischof ohne Verzug in Kenntniß gesetzt, ihm die Akten mitgetheilt werden, auch sollen die Geistlichen die Kerkerstrafe stets an Orten, wo sie von Weltlichen abgesondert sind, und die Gefängnißstrafen wegen Vergehen in einem Kloster erstehen (Art. 14. vgl. die Separat-Art. 10. u. 11. mit ihren Modifikationen); 9) Freier Erwerb von Besitzungen — also Aufhebung der beschränkenden Gesetze über Gütererwerb durch todte Hand — und freie Verwaltung des Kirchenguts, nur zu Verkauf oder beträchtlicher Belastung der Güter soll die Einwilligung der Regierung nöthig seyn (Art. 29. 30.) — dabei gestattet und bestimmt S. Heiligkeit auf Verlangen Sr. Maj. und in Ansehung der öffentlichen Ruhe, welche für die Religion von höchster Wichtigkeit ist, daß... statt des (zur Zeit der vorübergegangenen Erschütterungen durch ein Staatsgesetz aufgehobenen kirchlichen) Zehnts... von der k. Regierung Bezüge aus liegenden Gütern oder versichert auf die Staatsschuld angewiesen... werden." (Art. 33.). — Es leuchtet ein, daß in diesem Concordat die von dem seitherigen Kirchenstaatsrecht für die wesentlichsten erklärten Bestandtheile der landesherrlichen Kirchenhoheit freiwillig, oder vielmehr aus Deferenz gegen die Satzungen des kanonischen Rechts und um „die Beziehungen des Staats zu der katholischen Kirche mit dem Gesetz Gottes in Einklang zu setzen," wie es in dem kaiserlichen Patent heißt, verlassen sind, daß ferner der Staat in demselben Mehreres als Concession aus der Hand der Kirche annimmt, was er bisher kraft eigenen, inwohnenden Rechtes zu haben glaubte; das ganze Gebäude des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche auf einen andern Boden gestellt und umgebaut; so ängstlich man früher selbst im Kleinen war, so vertrauensreich wird jetzt im Großen weggegeben und freigegeben, und nicht bloß was das rein geistliche betrifft, auch in den kirchlichen und gemischten Angelegenheiten. Es ist nicht möglich, jetzt schon die ganze Reihe beabsichtigter und unerwarteter Folgerungen aus diesen Prinzipien des Concordats zu schätzen, eines neuen und auf einer Seite nach bisherigen Begriffen kühn gewagten Bündnisses zwischen Imperium und Sacerdotium, mittelst dessen seiner ausgesprochenen Absicht gemäß die tiefen Schäden der Zeit geheilt, „die sittlichen Grundlagen der geselligen Ordnung und des Glückes Unserer Völker erneuert und befestigt" (kais. Patent) werden sollen. So viel aber dürfte feststehen, daß es im öffentlichen Leben nirgends und vielleicht in kirchlichen Dingen am wenigsten genügt, Rechte verbrieft zu haben, wenn die innere Macht fehlt, sie auszuüben, und daß es sich also fragt, ob das Sacerdotium in unsrer Zeit noch die mittelalterliche innere Macht zu den ihm zugefallenen mittelalterlichen Rechten wirklich besitze, ob nicht seine Ansprüche mehr nur die verstandesmäßig ausgesponnenen Consequenzen aus einer restaurirten Kirchentheorie sind, ähnlich wie auch in evangelischen zumal spezifisch lutherischen Kreisen gegenwärtig gesponnen wird, als die Produkte schaffender Intelligenz und sittlicher Kraft. Der Klerus des Mittelalters konnte sich unabhängig machen, herrschen, weil und so lange er die Versammlung aller wohlthätigen Arbeit für die Völker war, vom Anbau öder Plätze bis zur Himmelskunde, in jeder Kunst und Wissenschaft, und wenn er in seinen politisch-begabten Mitgliedern die Hand nach der Weltherrschaft ausstreckte, so empfing diese Hand ihren Kraftzufluß aus der nicht minder energischen Weltentsagung, wie sie von andern Gott suchenden Gliedern in einer bis auf den heutigen Tag Staunen erweckenden Weise geübt wurde. Dies priesterliche Heroengeschlecht ist nicht mehr vorhanden, dazu die Pflege des allgemein Nützlichen und Heilsamen unter

Digitized by Google

mehrere Stände vertheilt, vom Staat und ſeinen Organen auf ſich genommen, der Klerus alſo zwar in der Uebung paſtoraler Tugenden in ſeinem eigenthümlichen Element, aber dazu bedarf es nicht jener weitgehenden Vorrechte, wie ſie das öſtreichiſche Concordat gewährt, und damit füllen ſich die Räume nicht aus, welche in demſelben aufgethan ſind.

Uebrigens wird ein großes Reich mit vorwiegend katholiſcher Bevölkerung, einem katholiſchen Staatsoberhaupt und von der bewährten Lebenskraft wie das öſtreichiſche, allfällige Verlegenheiten weniger empfinden, und empfundene ſchneller überwinden, als wenn paritätiſche Staaten unter proteſtantiſchen Fürſten zu dem gleichen Verſuche ſich verſtehen müßten. Letztere können z. B. nur mit Verläugnung ihres evangeliſchen Glaubens die Anſprüche der römiſchen Hierarchie als Folgerungen aus dem »Geſetz Gottes« zugeſtehen, und indem ſie auf das Placet ſelbſt bei kirchlichen Anordnungen über gemiſchte Angelegenheiten verzichten, ſetzen ſie ihre paritätiſchen Bevölkerungen ſchweren, den Frieden gefährdenden Conflikten aus; vollends aber in kleineren Staaten, da etwa nur Ein Biſchof reſidirt, iſt nicht abzuſehen, wie die oberſte Staatsgewalt ohne namhafte Einbuße an ihrer Autorität dieſem Rechte zugeſteht, wodurch er in der That in eine Art von Nebenregenten ſich verwandelt, mit welchem der Landesherr eigentlich nur noch diplomatiſche Beziehungen zu pflegen haben wird. Nimmt man noch hinzu, daß bei der relativen Unſelbſtändigkeit der Biſchöfe im römiſchen Syſtem die thatſächliche Ausübung ſolcher Rechte jeweilig nicht einmal bei ihnen ſelbſt, ſondern von ausländiſchem Einfluß abhängig ſeyn wird, ſo erſcheint die Concordatsfrage z. B. für die Regierungen der oberrheiniſchen Kirchenprovinz als eine wirklich verhängnißvolle, kaum zu löſende, und das Bewegende in derſelben eher als Fortſetzung denn als Gegenmittel der ſtaatauflöſenden Tendenzen der Zeit.

Der Verſuch, mittelſt entgegenkommender Verordnung vom März 1853 die angefochtenen Punkte der früheren vom Januar 1830 (ſ. den Art. Concordate Bd. III. S. 79), welche in Betreff der Ausübung des landesherrlichen Schutz- und Aufſichtsrechts über die katholiſche Kirche gemeinſchaftlich ergangen war, zu beſeitigen oder zu mildern, mißlang; dieſelbe wurde den Regierungen von den Biſchöfen heimgeſchlagen und in der Denkſchrift v. 18. Juni 1853 unter anzüglichen Bemerkungen über Entſtehung und Wachsthum eben derjenigen Staaten, von welchen dieſe Bisthümer errichtet worden ſind, unter der Zumuthung, die biſchöflichen Forderungen als aus dem Geſetz Gottes gefolgerte anzuerkennen, und mit der Drohung, nöthigenfalls ſich ſelbſt Recht zu ſchaffen, die Regierungen endlich nach Rom zur Verſtändigung gewieſen. Sofort ſchritten denn auch die Biſchöfe via facti vor, theils mit aktivem Eingreifen, theils in paſſivem Widerſtand, z. B. Verweigerung der Inſtitution für die durch landesherrlichen Patronat ernannten Pfarrer, und die Regierungen verhandeln unterdeß mit der Curie.

Dieſe Verhandlungen ſind annoch im Zug, vor der Hand das Verhältniß zwiſchen Staat und katholiſcher Kirche in den genannten Staaten eine unausgemachte und ſchwerlich durch die Staatsklugheit allein auszumachende Sache, ſondern bei der in letzter Inſtanz auf das obrigkeitliche Gewiſſen hinterſetzt werden muß.

Was nun das Verhältniß zwiſchen Staat und evangeliſcher Kirche betrifft, ſo iſt vor Allem zu beachten, wie dieſes von Anfang an eine von dem bisher beſprochenen weſentlich verſchiedene Entwicklung haben mußte. Dort nämlich tritt eine in ſich geſellſchaftlich geordnete und abgerundete Kirchengemeinſchaft mit dem Staatsregiment in Beziehung, hier iſt es eine ob zwar im Glauben feſte, aber in ihrer Verfaſſung unfertige, von den bisherigen conſtituirten Kirchengewalten verlaſſene und ausgeſtoßene, welche ſich im öffentlichen Leben rechtlich zu orientiren hat. Aus Noth lehnt ſie ſich an die weltliche Gewalt an, wo dieſe ihr zugeneigt iſt, und ſie kann dies auch bei ihrem der mittelalterlichen Geringſchätzung völlig entgegengeſetzten hohen Begriff von der Obrigkeit als göttlicher Ordnung und Hüterin beider Tafeln glaubensmäßig thun. Daraus entſpringt denn eine nicht bloß äußerliche Beziehung, ſondern eine innerliche Durchdringung der beiden Lebenskreiſe. Ueberall, wo die territoriale Obrigkeit die Reformation begünſtigt,

Digitized by Google

tritt sie zugleich in die Leitung der Kirche selbst ein und es entsteht das landesherrliche Kirchenregiment (s. d. Art. Kirchenverfassung und Kirchenregiment). Gleichwohl entwickelt sich allmählig eine begriffliche Scheidung des Doppelverhältnisses, welches zwischen der obersten Staatsgewalt an und für sich als Inhaberin der Kirchenhoheit (jura circa sacra) und in ihrer Sonderstellung als Trägerin des Kirchenregiments (in sacra) und zwischen den evang. Landeskirchen stattfindet. In ersterer Beziehung schreibt sie sich eben diejenigen Rechte gegenüber der evangelischen Kirche zu, deren Werden und Schwinden gegenüber der katholischen oben dargelegt wurde.

Dieses obersthoheitliche Schutz- und Aufsichtsrecht übt sie überhaupt gegenüber von allen und jeden religiösen Genossenschaften. Eben aber in Folge der Reformation hat sich noch eine andere Seite der staatlichen Kirchenhoheitsrechte genauer entwickelt, dasjenige nämlich, welches sich auf die Reception, auf die staatliche Anerkennung einer Religionsform bezieht — das sogenannte Reformationsrecht, ursprünglich und seinem Namen gemäß das Recht der Landesherrn, in ihren Territorien die Reformation einzuführen, in seiner allgemeinen Bedeutung das Recht, über die Zulässigkeit religiöser Genossenschaften und über die Bedingungen ihrer Existenz im Staat zu erkennen.

Vermöge dieses Rechtes kann eine solche Genossenschaft entweder reprobirt oder zum bloßen Hausgottesdienst oder zur freien Religionsübung zugelassen werden. Die Reprobation ist entweder eine solche, daß durch dieselbe das religiöse Bekenntniß zum Verbrechen gestempelt wird, wie im Mittelalter die Häresie überhaupt, in streng katholischen Staaten zum Theil jetzt noch der Uebertritt ihrer Angehörigen zum Protestantismus (Madiai), oder daß damit der Verlust des Aufenthaltsrechts sich verbindet (die vertriebenen Salzburger), oder bloß der Genuß der bürgerlichen Rechte eine Schmälerung erleidet; so haben die Israeliten nicht überall gemeindebürgerliche oder staatsbürgerliche Wahl- und Wählbarkeitsrechte, ähnlich die sogenannten Deutschkatholiken in einigen Staaten. Die Zulassung zum Hausgottesdienst sodann ist entweder eine einfache, mit Beschränkung auf die Familie, so in einigen Staaten für Menoniten, Baptisten, — devotio domestica simplex, oder sie ist qualificata — Familiengottesdienst mit Zuziehung eines Geistlichen — so in einigen deutschen Staaten für Baptisten, Deutschkatholiken ꝛc. die freilich in sich unpraktische Bestimmung, sich nur innerhalb ihres eigenen Kreises und unter Fernhaltung Fremder zu erbauen. Die Gestattung der freien Religionsübung endlich geht entweder auf Anerkennung einer religiösen Genossenschaft mit bloßen Gesellschafts- oder mit wirklichen Corporationsrechten — exercitium religionis privatum oder publicum.

Ausgenommen die erste Stufe der Reprobation ist dieses Reformationsrecht nach allen seinen Formen in den deutschen Territorien den verschiedenen Bekenntnissen gegenüber bis in dieses Jahrhundert herein in Anwendung gewesen. Nachdem jedoch die einzelnen Staaten bereits theilweise vorangegangen waren, hat der deutsche Staatenbund durch Art. 16. der Bundesakte die Reprobation gegenüber von den drei christlichen Bekenntnissen ausgeschlossen, was aber die Form ihrer Religionsübung betrifft, so bleibt die Anordnung hierüber landesherrliches Recht, außer soweit diese Verhältnisse schon durch den westphälischen Frieden oder in den neueren Landesverfassungen staatsgrundgesetzlich geregelt sind. Das evangelische Bekenntniß, anfänglich und in Kraft des Augsburger Religionsfriedens von 1555 in der Person der evangelischen Landesherren, später durch den westphälischen Frieden von 1648 auch für die Bevölkerungen innerhalb des durch das Normaljahr 1624 gegebenen Besitzstandes im deutschen Reich zur freien Religionsübung berechtigt, hat diese jetzt in allen auch von katholischen Fürsten regierten deutschen Staaten entweder verfassungsmäßig zu genießen, oder sie ist ihm, wie in Oestreich, wo es früher wegen der von dieser Macht beim westphälischen Friedensschluß für sich errungenen Ausnahmen von den zu Gunsten der Protestanten getroffenen Bestimmungen unter einem durch das josephinische Toleranzedikt etwas gemilderten Druck gestanden, durch Kundgebungen der höchsten Staatsgewalt zugesichert (Kaiserl. Patent vom

Digitized by Google

31. Dez. 1851, welches die Grundrechte und Verfassung der achtundvierziger Bewegung aufhebt, aber ausdrücklich erklärt: »daß Wir jede ... gesetzlich anerkannte Kirche und Religionsgesellschaft in dem Recht der gemeinsamen öffentlichen Religionsübung, dann in der selbständigen Verwaltung ihrer Angelegenheiten u. s. f. erhalten und schützen wollen«), eine Zusicherung, welche theilweise, was den Cultus betrifft — die Evangelischen dürfen jetzt Kirchen mit Thüren gegen die Straßen hinaus, Glocken haben, feierliche Leichenbegängnisse halten, die Stolgebühren nicht mehr an die katholischen Geistlichen entrichten u. dergl., bereits in's Leben getreten, theils in Betreff der Kirchenverfassung — bis jetzt präsidirt ein Katholik den Consistorien — gegenwärtig im Entwurf ist verwirklicht zu werden, soweit nämlich freie Bewegung überhaupt von geschriebenen Rechten und nicht noch von andern äußeren Einflüssen und eigener innerer Kraft abhängt. — Eine eigenthümliche Erscheinung, die Rechte der katholischen Kirche und ihres Klerus als aus dem für ein »Gesetz Gottes« anerkannten Kirchengesetz abgeleitet anerkennen und der von demselben Kirchengesetz verworfenen evangelischen Religionsgenossenschaft gleichzeitig größere Freiheit als die bisherige zugestehen; aber doch wohl kein absoluter innerer Widerspruch, zumal wenn man die Betonung bedenkt, welche schon im Eingang des Concordats und nachher im Munde des Monarchen selbst gegenüber den danksagenden Bischöfen auf die Bewahrung und Mehrung der »sittlichen Kraft im Kaiserthum Oesterreich« gelegt worden ist.

Das exercitium religionis publicum im vollen von der Theorie mit diesem Ausdruck verbundenen Sinn wird übrigens die evangelische Kirche in Oestreich auch jetzt nicht erlangen noch erwarten; denn hiezu gehörte die Einrahmung dieser Kirche und ihrer Organe in das öffentliche Leben des Staates, wie solches in der Regel stattfindet, wo eine Religionsgesellschaft als kirchliche Corporation anerkannt ist. Hier tritt sie dann auch mit politischen Befugnissen ausgestattet auf. So z. B. in England, Schweden, wo die evangelischen Bischöfe als Reichsstände Berechtigung haben, so auf dem Festland in den meisten constitutionellen Staaten, welche den Spitzen des Klerus, und zwar die paritätischen des beiderseitigen, Sitz und Stimme in der Volksvertretung anzuweisen pflegen.

Weitere Einrichtungen, in welchen das zugeneigte Verhältniß des Staates zu einer religiösen Genossenschaft zu Tag tritt, sind — der in den Strafgesetzen ausgesprochene Schutz ihrer Lehren und Gebräuche gegen Spott und Verachtung, ihrer gottesdienstlichen Versammlungen vor Störung, der ihrem Cultus gewidmeten Oerter und Gegenstände gegen Entweihung, der Schutz ihrer Funktionäre für ihr amtliches Handeln, ferner daß diese fides publica haben, daß ihnen wie andern öffentlichen Beamten gewisse Ehrenrechte eingeräumt werden, ihre Befreiung von der Kriegspflicht. Die früheren Steuerfreiheiten der Geistlichen sind dem Staat gegenüber schon früher, die von den Gemeindesteuern meist seit 1848 aufgehoben, so auch der frühere befreite Gerichtsstand der Geistlichen. Daß der Staat auch für das zeitliche Auskommen der Funktionäre in den recipirten Religionsgenossenschaften sorgt, geschieht entweder aus einer positiven Verpflichtung wegen an sich genommenen Kirchengutes oder aus der Anerkennung des Werthes, welchen die Pflege der Religion für das öffentliche Leben hat.

Allen diesen Bestimmungen und Anordnungen über die wechselseitige Beziehung zwischen Staat und Kirche, wie sie sich im Laufe der Geschichte entwickelt haben, liegt das Bewußtseyn zu Grunde, daß beide, Staat und Kirche, einander nicht gleichgültig, daß sie nicht neben einander seyn können, ohne sich gegenseitig rechtlich zu orientiren, und dies gehört zum System des öffentlichen Lebens in der alten Welt. Die neue Welt hat sich auf den entgegengesetzten Standpunkt gestellt. In der Bundesverfassung der nordamerikanischen Freistaaten gibt es keinen Ort für solche Beziehungen, es hat sich die Staatsgewalt gegen alle Kirchen, Confessionen, Denominationen völlig interesselos zu verhalten, und nur aus Veranlassung eines abzulegenden Eidschwurs fragt man dort nach den allgemeinsten Elementen der Religion, Glauben an Gott und Unsterblichkeit. Ein Prinzip, das sich theils aus der Geschichte der ersten Einwanderungen in Folge

Digitized by Google

religiöser Intoleranz des Mutterlandes herleitet, theils aus der ganzen Construktion des Staates auf der breitesten Grundlage der individuellen Freiheit. So weit ausgedehnt aber dort die religiöse Freiheit auch ist, dies hindert nicht, daß auf ungeordneten Wegen und in dem Parteigetriebe dennoch die einzelnen Denominationen sich unter einander das Leben streitig machen, sich gelegentlich ihre Kirchen anzünden und in die Politik sich mischen; den Mormonen gegenüber aber tritt doch etwas wie eine Staatskirche auf und den schwarzen Sklaven ist an manchen Orten verwehrt, Christen zu werden — ein in der Geschichte der alten Welt unerhörtes Privilegium der Gläubigen vor den Ungläubigen, das Gegentheil der gewaltsamen Bekehrungen zum Christenthum durch europäischen Fanatismus.

Jenes in der gährenden neuen Welt zur Geltung gelangte Prinzip der Gleichgültigkeit des Staats gegen die Kirche ward in der französischen Revolution nach der alten Welt herüberzupflanzen versucht; wie es hier gewaltet, ist bekannt. In den deutschen Grundrechten hatte es gleichfalls Geltung gefunden, ohne jedoch irgendwo zur praktischen Durchführung gebracht zu werden. Die Hauptabsicht dabei war einestheils auf die absolute Religionsfreiheit der Individuen — »Niemand ist verbunden, seine religiöse Ueberzeugung zu offenbaren oder sich irgend einer religiösen Gemeinschaft anzuschließen« (Art. 144.), anderntheils gegen das sogenannte Staatskirchenthum und namentlich gegen den Zusammenhang der evangelischen Kirche mit dem Regenten gerichtet: — »Keine Religionsgesellschaft genießt vor der andern Vorrechte durch den Staat; es besteht fernerhin keine Staatskirche« (Art. 147. Abs. 2.), endlich den heißen Wünschen der Ultramontanen entsprechend: »Jede Religionsgesellschaft ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig« — und widersprechend nach heftigstem Streit der abkühlende Zusatz: »bleibt aber wie jede andere Gesellschaft im Staate den Staatsgesetzen unterworfen« (Art. 147. Abs. 1.). — Das Prinzip der Trennung der Kirche vom Staat ist in dem Buchstaben der belgischen Verfassung einheimisch geworden; denn ausgenommen die Besoldung der Geistlichen durch den Staat hat sich dieser die Miene gegeben, daß für ihn Kirche oder Confession nicht existire, in Wirklichkeit aber führt dort die katholische Kirche in Gestalt einer mächtigen Partei ihr politisches Leben und weiß dem verfassungsmäßigen Grundsatz der Unterrichtsfreiheit nöthigenfalls mittelst Interdikten eine Seite abzugewinnen, von der sie die Erziehung der Jugend nahezu allein in die Hände bekommt, — so wenig möglich ist es, in der Constituirung öffentlich-rechtlicher Verhältnisse die thatsächlichen Potenzen des Volkslebens zu ignoriren. Ein Schaukelsystem der Regierung über oder zwischen dem Parteikampf des Ultramontanismus und Liberalismus, vielleicht darf man sagen zwischen den Gefechten des Priesterthums und Literatenthums, der disciplinirten geistlichen Miliz der ältern und der wortgewandten Freischaaren der modernen Zeit, dies ist vor der Hand die Formel für das Verhältniß zwischen Kirche und Staat, wo die geschichtlich hergebrachten organischen Beziehungen zu einander zerrissen sind. Möglich, daß die Zeit die christlichen Kirchen Europa's nach und nach alle in diesen Weg stößt, an dessen Ende ohne Zweifel ganz andere Resultate liegen, als die von den auflösenden Elementen beiderseits erwarteten und erstrebten; das lebendige Christenthum aber wird unter allen Zeitformen sein gleiches überweltliches Werk an den Menschen üben, denn nicht in dem Staatskleid, welches es seit Constantin trug, sondern in demjenigen, was es von je unter diesem Kleide getragen, liegen seine bewegenden Grundkräfte, obwohl in jenem auch, was man nicht unterschätzen soll, eine Summe pädagogischer Hülfsmittel zur Humanisirung der Völker.

A. Hauber.

Kirche als Gebäude, s. Baukunst, christliche.

Kirchenagende im Allgemeinen und preußische Kirchenagende im Besondern. Das Wort *Agenda*, bei den ältesten Schriftstellern nur als Plural gebraucht, bezeichnet zuerst Gottesdienst überhaupt und die Messe im Besondern, weil der Ausdruck missas agere sehr gebräuchlich war. So in den Akten des zweiten Concils zu Carthago unter Coelestin I. can. 9: In quibusdam locis sunt Presbyteri, qui — cum plurimis in domiciliis agant Agenda, quod disciplinae incongruum cognoscit esse Sanctitas vestra;

Digitized by Google

im Briefe Innocenz I. († 417) an den Decentius: Quem morem vel in consecrandis mysteriis, vel in caeteris Agendis arcanis teneat; und in der Regel Benedikt's: Caeteris vero Agendis ultima pars ejus orationis (Dominicae) dicatur, ut ab omnibus respondeatur: Sed libera nos a malo*). Zuweilen kommt auch agenda diei vor und bezeichnet dann das kirchliche Officium des Tages, besonders häufig aber agenda mortuorum oder agenda allein, und zwar als Singular gebraucht, für Todtenamt und Todtenofficium. So schon in dem Ratoldischen Codex des Gregorianischen Sakramentes (vgl. Menard's Noten S. 482) und bei Beda in vita S. Augustini: Per omne sabbatum a Presbytero loci illius Agendae eorum solenniter celebrantur. Der Uebergang von diesen Bedeutungen zu der eines Buches, welches kirchliche Handlungen enthält, war nicht schwer. Wie es scheint, kommt Agenda als liber baptismatis vel benedictionis zuerst bei Johannes de Janua um 1287 vor. Aelter als der Name sind natürlich dergleichen liturgische Bücher selbst.

In den ersten Jahrhunderten hat die Kirche ihre liturgischen Formeln höchst wahrscheinlich nicht schriftlich fixirt, sondern als einen Theil der disciplina arcani durch Tradition überliefert. Ueberaus wichtig für diese Frage ist eine Stelle bei *Basilius* de Spiritu S. c. 27: *Τὰ τῆς ἐπικλήσεως ῥήματα ἐπὶ τῇ ἀναδείξει τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας καὶ τοῦ ποτηρίου τῆς εὐλογίας, τίς τῶν ἁγίων ἐγγράφως ἡμῖν κατελέλοιπεν; οὐ γὰρ δὴ τούτοις ἀρκούμεθα, ὧν ὁ ἀπόστολος ἢ τὸ εὐαγγέλιον ἐπεμνήσθη, ἀλλὰ καὶ προλέγομεν καὶ ἐπιλέγομεν ἕτερα, ὡς μεγάλην ἔχοντα πρὸς τὸ μυστήριον τὴν ἰσχύν, ἃ ἐκ τῆς ἀγράφου διδασκαλίας παραλάβομεν.* Man muß zwar zugeben, daß der Vater von Cäsarea dem Zusammenhange nach so verstanden werden kann, daß er das nicht Vorhandenseyn liturgischer Formeln in der heil. Schrift gegen ein excentrisches Schriftprinzip neben andern Beweisen mit geltend macht. Auch möchten wir nicht mit Renaudot und Bingham zu viel Gewicht auf die Bemerkung legen, daß die stürmischen Zeiten der Verfolgung die Anlegung liturgischer Bücher, die leicht den Heiden in die Hände fallen konnten, unrathsam gemacht. Die Hauptsache bleibt, daß solche mündliche Geheimüberlieferung dem Karakter jener Zeit so überaus angemessen erscheint, welche Ansicht erst wieder von Thiersch, Kirchengeschichte S. 297 entschieden und treffend ausgesprochen ist**): „Wie ein jeder Christ bei der Taufe das Vater Unser und das Symbolum mündlich mitgetheilt bekam, um es im Herzensschreine zu bewahren, so müssen auch den Priestern die Anweisungen zur Feier der Mysterien mündlich anvertraut worden seyn. Hiefür spricht schon die jüdische Art der Unterweisung in den Sentenzen der Väter, welche Jahrhunderte lang ohne Aufschreibung von Mund zu Mund ging; hiemit stimmt ferner die lange fortgesetzte mündliche Erzählung der Wunderthaten Christi. Nur so glaubte man die heiligen Handlungen der Christen vor Entweihung schützen zu können. Aehnliche Vorsorge war in den Mysterien der Heiden getroffen. Man konnte aber auf diesem Wege die Wahrheit wirklich auf Jahrhunderte sicher stellen, was in der modernen Zeit nicht mehr gelingen würde. Man konnte es im Alterthum, weil die Bildung noch so einfach, die Kraft des Gedächtnisses noch unzersplittert, die Macht der Autorität so groß und die Individualität noch ungebunden war — in allem das Gegentheil des heutigen Geistes- und Bildungs-Zustandes.“ Was namentlich von katholischen Theologen (die bei dieser Polemik ihrem eigenen Interesse im Lichte stehn), wie Garnier, Assemann, Binterim, eingewandt, ist darum unhaltbar, weil diese Gelehrten entweder weitschichtige Liturgien späterer Zeit in die ersten

*) Auf profanem Gebiete agenda regni, Reichsangelegenheiten in der Charta Ricardi I. Reg. Angl. apud Radulfum de Diceto in Imaginib. Histor. pag. 659: Praecipimus ut secundum dispositionem vestram de omnibus agendis Regni nostri, tam de Castellis quam de Escaëtis, absque omni occasione faciatis.

**) Wie denn auch Rheinwald und Böhmer eine solche *παράδοσις ἄγραφος* annehmen.

Digitized by Google

Jahrhunderte verſetzen oder vergeſſen, daß die älteſten Liturgien zum großen Theil aus Schriftworten beſtehen, oder von der Kraft des Gedächtniſſes in ſolcher Traditionsperiode nicht die richtige Anſchauung haben.

Dagegen iſt eine beigebrachte Stelle aus Origenes gegen Celſus von größerer Bedeutung. Dieſer Heide berichtet, bei chriſtlichen Prieſtern Bücher geſehen zu haben mit Gebeten, die nichts Gutes, ſondern nur den Menſchen Unheilvolles enthielten; das bezeugten auch die vielen eingemiſchten barbariſchen Dämonennamen. Daß hier von liturgiſchen Aufzeichnungen die Rede iſt, das ſetzt ſchon die Antwort des Origenes außer Zweifel. Dieſe *εὐχαὶ προσταχθεῖσαι*, welche die Chriſten Tag und Nacht gebrauchen, ſind vielmehr die rechte Schutzwehr gegen alle Dämonenliſt und Gewalt. Was ſah nun aber Celſus für Bücher? An die allerdings wunderlichen Emanations-Genealogien der Gnoſtiker iſt nach den Worten des Origenes nicht zu denken. Ich meine, er ſah chriſtliche Diptychen (ſ. d. Art.). Die ihm fremd klingenden Namen der Märtyrer und Heiligen, ſolche Formeln wie etwa: Da partem cum prophetis und ähnliche gaben ſeinem Hohn eine paſſende Unterlage. Unſerer Unterſuchung aber kommt als Gewinn die Ueberzeugung, daß die Diptychen den älteſten ſchriftlich aufgezeichneten Theil der chriſtlichen Liturgie ausmachen. Und das war natürlich, ja nothwendig. Denn bei der wachſenden Zahl der Märtyrer und der Entſchlafenen überhaupt, bei der Sitte, für die Biſchöfe und Gemeinden, mit denen man in kirchlichem Verbande ſtand, zu beten, mußte bei dieſem Theile der Liturgie, der von den übrigen ſo weſentlich verſchieden war, dem Gedächtniß durch ſchriftliche Aufzeichnung zu Hülfe gekommen werden.

Ein weiterer Schritt zur ſchriftlichen Fixirung der Liturgie geſchah durch ihre zunehmende Erweiterung. In den älteſten Zeiten war ſie von mäßiger Ausdehnung und enthielt meiſt ſtehende Theile, die bei jedem Gottesdienſte wiederkehrten. Seit dem vierten Jahrhundert vornehmlich treten für die einzelnen Feſte, Zeiten und Anläſſe Einſchaltungen und Zuſätze auf, und dieſe waren für das Gedächtniß eine ganz andere, ja eine unlösbare Aufgabe. Dieſe wechſelnden Theile der euchariſtiſchen Liturgie ſind nach den Diptychen zuerſt aufgeſchrieben und in Büchern zuſammengefaßt, die bei dem Gottesdienſte gebraucht wurden. Im Abendlande traten ſie zuerſt unter dem Namen der libell auf. Zu der oben angeführten Stelle aus Sidonius füge man Gregor. Tur. de vit. patr. c. 16: quadam dominica ad missarum celebranda sollemnia invitatur, dixitque fratribus: iam oculi mei caligine obteguntur, nec possum *libellum* aspicere. Die von Mone herausgegebenen ſehr alten gallicaniſchen Meſſen enthalten nur dieſe veränderlichen Theile. Daneben entſtanden dann ſpäter libelli für die ſtehenden Theile, unter die z. B. die älteſten Handſchriften der römiſchen Sakramentarien zu rechnen ſind. Noch ſpäter ſchmolzen beide Theile zuſammen: im mozarabiſchen Ritus gebraucht man noch jetzt bis zum Evangelium ein anderes Buch als zum eigentlichen Kanon. Zum Beginn deſſelben wird das Missale Offerentium auf den Altar gebracht*).

Doch iſt es nicht unſere Aufgabe, die Bildungsgeſchichte des Missale weiter zu verfolgen. Nur bis zu dieſem Punkte war ſie uns darum wichtig, weil gewiß die ſchriftliche Fixirung der übrigen ſakramentlichen und liturgiſchen Formeln einen ähnlichen Entwickelungsgang genommen hat. Verſchiedene Codices der Gregorianiſchen Sakramentarien ſprechen auch dafür, daß man zu der Meßliturgie auch gern die Formeln der Taufe, Trauung, Prieſterweihe, Kirchweihe u. ſ. w. hinzuſchrieb. Die große Umfänglichkeit der Kirchenceremonien, ſo wie die Berechtigung der Biſchöfe, einige derſelben allein zu vollziehen, veranlaßte aber mit Nothwendigkeit eine Trennung der liturgiſchen Formulare in

*) Muratori Liturg. Rom. I. p. 82: Nos omnia in Missalibus nostris coniuncta habemus. At nullus quem noscam missalium conscriptum *ante annum Christi millesimum* quisquam adhuc exeruit, in quo universus iste sacrorum adparatus coagmentetur et per ordinem distributus legatur.

Digitized by Google

verſchiedene Bücher. Neben dem eigentlichen Missale und dem Pontificale, welches die biſchöflichen Funktionen enthält, gab es in der mittelalterlichen Kirche Bücher, welche die Amtshandlungen des einfachen Prieſters umfaßten, auch das Nöthige aus den Rubriken des Kirchenrechts und der Kirchenzucht hinzufügten. Für ſolche Bücher kommen verſchiedene Namen vor: Manuale, Obsequiale, Benedictionale, Sacerdotale, Rituale, Ordinarium u. a., darunter auch der Name *Agenda*. Nach der Erfindung der Buchdruckerkunſt wurden in ſehr vielen Diöceſen dieſe Agenden dem Druck übergeben, und dieſe ſeltenen, wenig gekannten Bücher ſind ſehr geeignet, über die kirchlichen Zuſtände des fünfzehnten Jahrhunderts Licht zu verbreiten. So erſchien — um wenigſtens das Exempel einer Diöceſe hervorzuheben — 1513 zu Mainz die Agende des Erzbiſchofs Uriel (mit manchen deutſchen Beſtandtheilen), 1551 eine neue unter Erzbiſchof Sebaſtian, 1590 die Agende des Kurfürſten Wolfgang, 1671 die des Kurfürſten Johann Philipp, der einzelnen Auflagen zu geſchweigen. Allmählig und beſonders nach der officiellen Ausgabe des Rituale Romanum unter Paul V. und der Verbreitung des Wortes Agende in der lutheriſchen Kirche geht dieſer Name bei den Katholiken mehr in die Bezeichnung Rituale über. So heißt es in der Vorrede der Ritus Augustani von 1580: Eiusmodi vero tractationem, quae in quotidiana fere praxi sacerdotum versatur, plerique *Agenda*, non nulli *Obsequiale* dicere consueverunt: nos *ritus ecclesiasticos* maluimus appellare. Der Name Agende kommt zwar ſpäterhin auch noch vor (wie z. B. 1574 Libri officialis s. agendae ecclesiae Trevirensis pars prior erſchien, 1602 eine Agende im Bisthum Paderborn, 1712 eine ſolche im Bisthum Münſter) geht aber doch immer mehr in die Benennung Rituale über, die jetzt die allgemeine iſt. Jede Diöceſe hat meiſt ihr eigenes Rituale, welches bei Feſthalten des Grundſtockes aus dem Römiſchen kleiner Beſonderheiten und Eigenthümlichkeiten nicht zu entbehren pflegt.

Sobald Luther, was in den erſten Jahren der Reformation noch nicht geſchehen war, ſich mehr und mehr von dem Cultus der römiſchen Kirche losſagte, ſtellte ſich das Bedürfniß heraus, den Geiſtlichen Formulare der neuen Gottesdienſtordnung in die Hand zu geben. In der Geſtaltung des Hauptgottesdienſtes, in der Abendmahlsfeier trat das neue Prinzip am entſchiedenſten hervor. Die Schriften Luther's: Von ordenung gottis dienſt ynn der gemeyne. Wittemberg. MDXXIII. 4 Bl. 4. — Formula missae et communionis pro Ecclesia Vuittembergensi. Wittembergae MDXXIII. 2 Bl. 4. beide 1524 gedruckt. — Deudſche Meſſe vnd ordnung Gottis dienſts. Wittemberg. 6 Bl. 4., 1526 erſchienen, wurden grundlegend. Aehnliche Bedeutung für die betreffenden Handlungen gewannen ſeine Tauf- und Traubüchlein und ſeine Beichtformel. Nach der bisherigen Entwickelung des liturgiſchen Bücherweſens in der Kirche zeigte ſich bald das Verlangen, die von Luther ausgegangenen oder ſeiner Lehre gemäß geſtalteten liturgiſchen Formulare in einem Buche vereinigt zu beſitzen, und ein in der lutheriſchen Kirche reges liturgiſches Intereſſe, eine Ehrfurcht vor kirchlicher Sitte und Ordnung mußte der Entſtehung ſolcher Sammlungen ſehr förderlich ſeyn. Der vielen ihrer liturgiſchen Bücher vorgeſetzte Spruch 1 Kor. 14, 32. 33. bezeichnet ihre ganze Richtung kurz und deutlich, wie ſie nach einer andern nicht unrichtigen Beziehung am Schluſſe der Vorrede der öſterreichiſchen Agende von 1571 ausgeſprochen iſt: „So iſt in allweg von nöten, es erforderts auch die Chriſtliche Zucht, damit ſolche Ordnungen in der Kirchen einträchtig erhalten und geübt werden, auff daß der Gläubigen, ein Hertz, Gemüt, Gedancken vnnd Wirckung ſey. Vnnd hierdurch allen andern Rotten vnnd Secten, zu Erkändtlicher Vnderſcheidt, gewehret vnd geſtewret werde. Wie dann alle Pfarrherrn, Prediger, Kirchen vnnd Schuel Diener darzu verpflichtet vnnd verbunden ſeyn ſollen, Auff daß ſich deren ein yeder in der Lehr vnnd Predigten, ſolcher Bekantnus vnnd Agenda, in Ceremonien gleichförmig vnnd gemäß halte, damit reine Lehr in der Kirchen erhalten, allen Rotten vnnd Secten vnd ärgerlichen Spaltungen, in der Lehr vnd Ceremonien, ſo vil möglich, gewehret, vnd Chriſtlicher Friede vnd Einigkeit in der Kirchen, Gott zu Ehren, vnd zu vieler Menſchen Seeligkeit, gepflantzet vnnd erhalten werde.“

Digitized by Google

Die bald sehr zahlreichen liturgischen Bücher*) der lutherischen Kirche unterscheiden sich, von der Differenz des Inhaltes abgesehen, in Form und Einrichtung wesentlich von den katholischen Ritualen und Agenden. Sie beziehen sich nicht allein auf die Amtshandlungen der Geistlichen, sondern geben auch die Ordnung des Hauptgottesdienstes und der Nebengottesdienste, und vereinigen so in gewisser Weise was im Missale, Rituale und zum Theil im Breviarium getrennt steht. Da die lutherische Kirche keinen Unterschied zwischen bischöflichen Funktionen und Verrichtungen der Geistlichen gelten läßt, sind auch Theile des Pontificale (Confirmation, Ordination) in der lutherischen Agende vertreten. Unter den älteren sind viele für die Verfassungsverhältnisse so wichtig, daß man behaupten muß, daß sie bis zu einem gewissen Grade auch den kirchenrechtlichen Büchern der alten Kirche entsprechen**). Obgleich auch unter den lutherischen Agenden ein durch alle hindurchgehendes Gemeinsames wahrzunehmen und in ganzen Sippen eine Familienähnlichkeit zu erkennen ist, so weichen sie doch selbstverständlich weit mehr unter einander ab, als die katholischen Rituale. Sie sind endlich, wenn auch lateinische Theile in den älteren noch beibehalten, immer in der Landessprache abgefaßt, einige ältere deutsche, wie die Pommersche u. a. plattdeutsch geschrieben.

Als älteste, die Amtshandlungen zusammenfassende Agenden sind zu nennen die Landesordnung des Herzogthums Preußen 1525, die Kirchenordnung der Stadt Schwäbisch-Hall 1526, die von Bugenhagen verfaßte Kirchenordnung der Stadt Braunschweig (der ehrbaren Stadt Br. christliche Ordnung zu Dienst dem heil. Evangelio u. s. w.) 1528, welche den Ordnungen von Hamburg 1529, Minden, Göttingen 1530, Lübeck 1531, Soest 1532, Wittenberg 1533, Bremen 1534, Osnabrück 1543 zum Muster gedient hat.

Die Zersplitterung Deutschlands in so viele größere und kleinere Staatsgebiete, in denen das Gefühl auch kirchlicher Autonomie auch zum Schaden liturgischer Einheit sich entwickelte, bewirkte die Entstehung einer Menge von Agenden, unter denen jedoch drei Ordnungen für die alte Zeit uns bestimmt entgegentreten: die ächt lutherischen, die katholisirenden, die calvinisirenden. Unter den ersten sind außer den genannten im 16. Jahrh. die bedeutendsten und einflußreichsten die von Osiander und Brenz für Brandenburg-Anspach und das Nürnbergische Gebiet entworfene Kirchenordnung von 1533, die Agende des Herzogs Heinrich von Sachsen von 1539. Auf Verfassungsverhältnisse hat vornehmlich die Mecklenburger Kirchenordnung von 1552 Einfluß geübt. Die Ordnung der katholisirenden Agenden vertritt die Kirchenordnung Joachim II. für die Mark

*) Für welche im 16ten Jahrhundert der Name Kirchenordnung der gebräuchlichere ist: aber auch der Name Agende ist häufig.

**) Für klare Anschauung einer solchen Agende geben wir das Inhaltsverzeichniß der „Christlichen Kirchen Agenda wie die bey den zweyen Ständen der Herrn vnd Ritterschaft, im Ertzhertzogthumb Oesterreich vnter der Enns, gebraucht wirdt. 1571." Innhalt vnd Register der Hauptstücke in dieser Agenda: I. Ordnung der Predigten. II. Von der heiligen Tauffe. III. Vom Catechismo. IV. Von der Confirmation. V. Von der Beicht vnd Absolution. VI. Von Christlicher Zucht, vnd daß der Bann rechtmäßig vnnd mit gebürlicher Bescheidenhrit gebraucht werde. VII. Ordnung der heiligen Meß oder Administration des Hochwirdigen Sakraments des Leibs vnd Bluts Jesu Christi. VIII. Von Festen vnd Feyertagen die man das Jar über heyligen, vnd mit der Predigt Göttliches Worts, reichung des heiligen Sakraments, Gemeinen Gebetten, Lectionibus, Gesängen vnd andern Ceremonien solenniter halten sol. IX. Ordnung der Lektion, Gesäng vnd Kirchenübungen, so täglich zum Vesper vnd Metten, Item vor vnd nach der Predigt, am Sontage vnd sonst durch die gantze Wochen gehalten sollen werden. X. Von gemeinen Gebetten, Versickel, Collecten vnd Litanien. XI. Vom heiligen Ehestandt, vnnd wie man die Eheleut Christlich einleyten, segnen vnnd zusammen geben sol. XII. Von besuechung der Krancken, Nemlich wie man Krancke, arme, betrübte Gefangene, vnd zum Todt verurtheylte, Christlich vnterrichten, trösten vnd Communiciren sol. XIII. Vom Begräbnus der Todten.

Digitized by Google

Brandenburg von 1540. Die calviniſirenden Liturgien gehören den oberdeutſchen Kirchen von Württemberg, Pfalz, Baden und Elſaß an. Hier iſt beſonders die Kirchenordnung des Herzogs Chriſtoph von Württemberg 1553 zu erwähnen, welche auch in der Pfalz und Baden angenommen wurde und ſpäter nur einzelne Modifikationen erhielt*).

Ein ganz neues aber leider eiſernes, oder, weil das noch zu gut iſt, bleiernes Zeitalter in der Geſchichte der Agende begann mit der Herrſchaft des flachen Rationalismus und der geſchmackloſen Aufklärerei. Ganz analog ihrem Treiben auf dem Gebiete des Kirchenliedes ſetzte die moderne Bildung an die Stelle der altüberkommenen Liturgien ihre glattgeſchniegelten, phraſenreichen Paraphraſen über Gott, Tugend, Unſterblichkeit und den in grauer Vorzeit im Morgenlande erſtandenen weiſen Mann, Jeſus Chriſtus. »Während einer Periode — ſagt Clauſen ganz richtig — wie der Schluß des achtzehnten Jahrhunderts war, wo die kantiſche Philoſophie das Supremat in allen geiſtlichen Angelegenheiten, der Verſtand ein unverhältnißmäßiges Uebergewicht über die Phantaſie, die Reflexion über das Gefühl behauptete, mußte die Liturgie wohl in ein eben ſo verkehrtes Verhältniß zur Dogmatik, als die Poeſie zur Logik treten, und unter allen kirchlichen Arbeiten mußte die liturgiſche am meiſten unter dem antipoetiſchen Geiſte leiden. Die Reviſionsarbeit begnügte ſich mit nicht viel geringerem als mit einer neuen Schöpfung, denn man war blind gegen die Vorzüge der alten Liturgien und unbillig gegen ihre Mängel: das Gute wurde alſo mit dem Schlechten verworfen; die dichteriſchen Cothurnen wurden mit proſaiſchen Socken vertauſcht, die rythmiſche Concinnität wurde in weitläuftigen Periodenbau aufgelöst, und der liturgiſche Schwung überall aufgeopfert.« Vergeblich regte ſich an vielen Orten das Bewußtſeyn in dem Volke oder treuen Geiſtlichen, die ſich die alten Güter nicht nehmen laſſen wollten; ohne Frucht reagirte hier wie in der Geſangbuchsumwälzung die warnende Stimme geiſtiger Notabilitäten, denen ſonſt nicht einmal eine Parteinahme für das Alte zuzutrauen war. Seit dem letzten Drittel des 18ten Jahrhunderts tauchen in ſehr vielen Provinzen der lutheriſchen Kirche andere Agenden auf, Machwerke ſentimentaler Subjektivität, ohne Geſchmack und Takt im Allgemeinen und ohne Sinn für Chriſtliches und Kirchliches im Beſondern. So, um nur einige zu nennen, in der Pfalz 1783, in Lindau 1784, in Kurland, von Wehrt, 1786 und 1792, in den kaiſerlichen Erblanden 1788, verändert und vermehrt 1829, in Hamburg, von Pauli, 1788, in Oldenburg 1795, in Pfalz-Sulzbach, von Wetzel, 1797, in Schleswig-Holſtein, von Adler, 1797, in Anhalt-Bernburg, von Paldamus, 1800, in Württemberg, beſonders von Süskind, 1809, in Schweden 1809, im Königreich Sachſen 1812 (Kirchenbuch für den evang. Gottesdienſt der Königl. Sächſiſchen Lande). Unter dieſen, an Werth oder Unwerth natürlich noch ſehr verſchiedenen Büchern gibt es denn ſolche vom ſchlimmſten Schlage, welche öfters vorſchreiben: Nun hält der Prediger eine »rührende« Rede, und die in der Communion nur noch das Andenken »an einen großen Entſchlafenen« kennen; die Spendeformel, die K. R. Lange anwendete, ſ. im Art.

*) Zur Kenntniß und zum Verſtändniß der Agenden ſind folgende Werke beſonders von Wichtigkeit: J. A. Schmid. Dissertatio de Agendis s. Ordinationibus ecclesiasticis. Helmstad. 1718. Bockelmann (König). Teutſche Bibliotheca Agendarum 1736. Feuerlein. Bibliotheca symbolica eccles. Luther. 1752. Zweite Ausgabe von Riederer beſorgt 1768. Cremer, Plan zu einer neuen Bibliothek der proteſtantiſchen Kirchenordnungen und Probe davon in Henke, Magazin I, 3. S. 427—453. J. L. Funk, Geiſt und Form des von Dr. M. Luther angeordneten Kultus aus deſſen Schriften dargeſtellt 1818. Die Kirchenordnung der evangel. luth. Kirche Deutſchlands in ihrem erſten Jahrhundert. 1824 (auch von Funk). Richter, evangeliſche Kirchenordnungen des 16ten Jahrhunderts, 2 Bde. 1846. Kliefoth, die urſprüngliche Gottesdienſtordnung in den deutſchen Kirchen luth. Reformation, ihre Deſtruktion und Reformation 1847. Daniel, Codex Liturgicus Ecclesiae Lutheranae 1848. Höfling, Liturgiſches Urkundenbuch, enthaltend die Akte der Communion, Ordination, Introduktion, Trauung 1854. Kliefoth, liturgiſche Abhandlungen. Erſter Band. Einſegnung der Ehe, Begräbniß, Ordination, Introduktion 1854. Löhe, Sammlung liturgiſcher Formulare u. a.

Digitized by Google

Abendmahlsstreitigkeit, Bd. I, 40. Wo es aber, wie z. B. in Hannover und Mecklenburg, nicht zur gesetzlichen Einführung von neuen Agenden kam, da setzte sich der einzelne Geistliche über die alten Formulare eigenmächtig hinweg »und taufte, traute nun jeder nach seiner eignen Façon.«

Ehe wir nun zur Zeit der Restauration und Reform, die nothwendig folgen mußte, wenn es mit der protestantischen Kirche nicht gar aus war, übergehen, müssen wir einen Blick auf die reformirten liturgischen Bücher werfen.

Der Geist der Ordnung und der Zucht, der in den reformirten Kirchen so energisch sich entwickelte, war dem Feststellen und Festhalten liturgischer Formeln, wenn auch auf sehr beschränktem Terrain, günstig, und hat praktisch dem sonst scharf ausgesprochenen Prinzip völliger Freiheit ein zweckmäßiges Gegengewicht gehalten: Zwingli de can. miss. Praef. p. 176: „Canonem novum orsi sumus, non quem ab omnibus recipi velimus, ita nos Chr. amat; nam quae est potestas nostra, ut hoc vel postulare vel praecipere possimus? — Ubi publice precandi mos recipietur, utetur *quaelibet eccl. quibus placebit orationibus*, modo sint ad regulam verbi Dei formatae.“ *Calvin*, Suppl. exhort. p. 127 b: „Fatemur, tum omnes etiam *singulas ecclesias hoc jus habere, ut leges et statuta sibi condant* ad politiam communem inter suos constituendam, quum omnia in domo Dei rite et ordine fieri oporteat . . . modo ne conscientias adstringant, neque superstitio illic adhibeatur.“ Die formale Entwickelung ist geschichtlich der lutherischen gleich. Von 1523 ab erscheinen zuerst einzelne Formulare für die wichtigsten heiligen Handlungen: Form des tauffs, Action oder brauch des Nachtmahls, Segen über die, so sich eelich verpflichtet, gemein gebet am Suntag, ermanung zu dem Volk so eins gestorben ist u. s. w. — die Zwingli oder Leo Judä zu Verfassern haben. Dann erscheint 1525 das erste vollständige Kirchenbuch: Ordnung der Christenlichenn Kilchenn zü Zürich. Kinder zetouffen. Die Ee zebestäten. Die Predig anzefahen und zü enden. Gedächtnus der abgestorbenen. Das Nachtmal Christi zü begon. Getruckt zü Zürich durch Christoffel Froschauer, dem dann rasch andere folgen. Ebrard in seinem »Reformirten Kirchenbuche,« der für unsern Abschnitt besonders zu vergleichen, unterscheidet nun richtig drei Klassen reformirter Kirchenordnungen: Die Zwinglischen oder Schweizerischen, sogleich aus dem längeren Gebete, das der Predigt vorausgeht, und dem Sündenbekenntnisse, das ihr folgt, zu erkennen. Ihnen ist »der liturgische Karakter der Sakramentsfeier, der sich von dem doktrinellen Karakter in den Liturgien des Calvinischen Typus vortheilhaft unterscheidet; die Sitte, die Verstorbenen abzukündigen und endlich das Vorhandenseyn von besondern Gebeten für die Festtage« eigenthümlich. Der Name Agende ist in der reformirten Kirche überhaupt sehr selten: dafür meistens Kirchenordnung, christliche Ordnung und Brauch der Kirche zu N., Form die Predigt anzuheben und zu beschließen, und ähnlich. Hieher gehören z. B. die Züricher Ordnungen von 1525, 1535, 1675, die Berner Reformation 1528 (Agendt-Büchlein der Kilchen zu Bern 1581), die Baseler Reformation 1529, die Kirchenordnung von Schaffhausen 1592 u. a. Die Calvinischen oder französischen folgen dem Muster der Calvinischen Liturgie, welche als Formula precum ecclesiasticarum dem Genfer Katechismus angehängt ist. Sie führen gemeiniglich den Titel: Forme des prières ecclésiastiques, Liturgie, Manière de célébrer le service divin u. a. Zuweilen sind sie den Ausgaben des N. T. beigedruckt.

Die Deutschen, welche man auch lutheranisirende nennen kann, trennen das homiletische Element des Gottesdienstes von dem liturgischen und erscheinen so durch das lutherische Cultusprinzip beeinflußt. Zu ihnen gehören z. B. die Pfälzischen Kirchenordnungen von 1563 (die 1585, 1587, 1601, 1685, 1724 neu aufgelegt ward), die Hessischen von 1539, 1566, 1657, 1748, die Bergische von 1769 u. s. w.*). Besonders die schwei-

*) Ueber das Common Prayer Book der anglicanischen Kirche s. d. Art. Anglicanische Kirche, Bd. I, S. 339 ff. Wie sehr es mit dem Volke verwachsen ist, davon gibt

Digitized by Google

zerischen und deutschen Agenden erfahren so gut wie die lutherischen den Einfluß der Aufklärungsperiode, wenn auch in etwas geringerem Maße*).

Das Zeitalter der Restauration und Reform, in welchem wir uns noch befinden, mußte für die Agenden anbrechen, sobald sich das christliche Leben wieder gewaltiger regte, Liebe zu kirchlicher Sitte, Ehrfurcht vor den Satzungen der Väter und liturgischer Takt und Geschmack nicht mehr so theuer im Lande waren. Daß aber diese liturgische Restauration bis auf den heutigen Tag noch keine völlig genügenden Ergebnisse geliefert, daß sie noch mit unendlich mehr Schwierigkeiten zu kämpfen hat, als die Gesangbuchsreform, das darf und wird Niemand Wunder nehmen. Bei einer weit verbreiteten krassen Ignoranz in liturgischen Dingen war hier zunächst durch eine Menge Vorarbeiten in der Bodenlosigkeit Grund zu legen, bei einem völlig mißleiteten und verschrobenen Gefühl ist die rechte Lust an einem der Anbetung gewidmeten Theile des Gottesdienstes erst zu wecken. Dazu gesellen sich größere äußere Schwierigkeiten. Eine veränderte Agende berührt ein ganzes Land, tritt bei weitem mehr in wahrnehmbare Erscheinung und regt in viel höherem Grade Leidenschaften für und wider auf.

Eine Epoche machende Erscheinung bildet bei allen Mängeln die Neue Preußische Agende. In der Aufklärungszeit hatten 1787 einige Gemeinden, wie Königsberg, und 1798 der Oberkonsistorialrath Sack auf eine Verbesserung der Agende angetragen, und in dem letztgenannten Jahre wurde von Friedrich Wilhelm III. eine Commission lutherischer und reformirter Theologen mit diesem Werke beauftragt (Hacker, Teller, Zöllner, Conart, Meierotto, Sack). Die Stürme der Zeit verwehten bald darauf das Unternehmen, und als der Monarch unmittelbar nach den Freiheitskriegen wieder einer neuen Agende gedachte, da geschah es in einer ganz umgeänderten Seelenstimmung. Das Gemüth des Königs, in den Leiden der Erniedrigung geläutert, war christlich positiver, für alle kirchliche Interessen wärmer geworden. Er erkannte, vermöge des ihm eigenen Sinnes für Consequenz und Uniformität, mit gesundem und praktischem Blicke, daß neben andern Mißständen die große Willkür in den liturgischen Formen, wie er sie in der Hof- und Garnisonskirche zu Potsdam selbst beobachten konnte, einer harmonischen und festgestellten Culturordnung Platz zu machen habe. So äußerte er sich 1814 in einer Privataudienz gegen den Bischof Eylert: „Von allem Schlimmen in der Welt ist das Schlimmste die Willkür, und auch in der Kirche taugt sie nichts. — Wie? haben wir kein jus canonicum, kein jus liturgicum, kein jus circa und in sacra mehr? Ich sage: jus, das Recht, das Gesetz. Das Rechte aber in der Kirche ist ihre Harmonie, ihre Uebereinstimmung, ihre Gemeinschaft. Dadurch wird die Kirche eine wahre Kirche. Wenn die Willkür erst in ihr einreißt, dann wissen die Leute nicht mehr wie sie daran sind. Auf einen orthodoxen Prediger folgt ein neologischer; die Söhne und Enkel glauben anders wie ihre Väter und Großväter. Solchen Unfug kann, darf und werde ich nicht mehr ruhig mit ansehen. Es soll und muß darin anders werden.“ (Eylert, Charakterzüge aus dem Leben Friedrich Wilhelm III., Bd. 3, 1., S. 304.) Wenige Wochen nachher beauftragte er den genannten Theologen mit der Ausarbeitung einer neuen Liturgie und mahnte öfter an die Vollendung. Der Standpunkt Eylert's ergibt sich aus dem großen Lobe, welches er der Bremer Agende von 1793 spendet, welche, eine der besten in der

---

Uhden, die Zustände der anglic. K. S. 167, ein deutliches Beispiel: „Die Mannschaft eines englischen Schiffes empörte sich einst und ließ sich auf einer Insel in der Südsee nieder. Eine gewisse Unterordnung stellte sich bald her und es erwachte auch die Erinnerung an den frühern Kirchenbesuch wieder. Da wurde der Ernsteste unter ihnen angegangen, einen Gottesdienst einzurichten, und es gelang der Mannschaft aus dem Gedächtnisse die Liturgie zusammenzusetzen.“

*) Reformirte Liturgien, gesammelt in Ebrard, reformirtes Kirchenbuch 1848. Daniel, Codex Liturgicus Ecclesiae Reformatae et Anglicanae 1851. Vgl. auch Ebrard, Liturgik der Reformirten Kirche.

Digitized by Google

Revolutionszeit, den biblischen Grund im Ganzen sorgsam wahrt, dabei aber von dem würdig-kirchlichen und kernhaften Tone der alten Formulare weit entfernt ist. Und so muß man den alten königlichen Herrn noch heute darum lieb haben, daß er den nach Jahresfrist ihm überreichten Eylert'schen Entwurf auf das Bestimmteste zurückwies: „Sind in den Fehler aller gefallen, die neue Liturgien und Agenden geschrieben haben; alle die in neuerer Zeit erschienen, sind wie aus der Pistole geschossen. Sie haben den historischen Grund und Boden verlassen. Wir müssen, soll etwas aus der Sache werden, auf Vater Luther recurriren.“ Eylert's Beihülfe wurde vor der Hand nicht weiter verlangt, und 1816 erschien eine Liturgie für die Hof- und Garnisonsgemeinde zu Potsdam und für die Garnisonskirche zu Berlin, deren Verfasser unbekannt blieb. Nicht ohne Grund nimmt man eine rege persönliche Betheiligung des Königs selber an. Kaum war sie eingeführt, so erschien eine Kritik von Schleiermacher und machte auf die Dürftigkeit der neuen Liturgie gegenüber dem reichen Gehalt der alten Agenden aufmerksam. Auch die biblische schmucklose Einfalt der alten Formulare werde vermißt. Inzwischen fuhr der König, geweckt und gereizt durch die tadelnde Schrift, fort an der Verbesserung der Liturgie selbst zu arbeiten, wie Eylert sich sattsam „aus den von seiner eigenen Hand geschriebenen, oft durchgestrichenen, überschriebenen und mit verschiedenen Marginalien versehenen Originalien“ überzeugt hat (a. a. O. S. 334). Er ging oft von den Ansichten der niedergesetzten liturgischen Commission (Eylert, Hanstein, Offelsmeyer, Nibbeck, Sack) abweichend, mit Bestimmtheit seinen eigenen Weg, der nach seiner immer klarer werdenden Ueberzeugung auf die Liturgien des 16ten Jahrhunderts zurückführen mußte. Als der neue Entwurf vollendet, mußte ihn der Minister den Consistorien und Superintendenten zur Begutachtung vorlegen. Die Antworten gaben einen Wirrwarr der verschiedensten Töne und Mißtöne. Der Erste wollte völlige Freiheit im Liturgischen, der Zweite tadelte die veraltete Form, der Dritte fand Widersprüche gegen den Rationalismus, der Vierte Widerspruch gegen eine strenge positive Auffassung des Evangeliums; provinzielle und confessionelle Interessen machten sich geltend. Der König, verstimmt und traurig, hielt darum nicht weniger an seinem Plane fest. „Werde nun, da die Herren Geistlichen nicht wollen und nicht können, und es unmöglich ist, einem Jeden es recht zu machen, diese Divergenz aber in ein und derselben Kirche nicht ferner stattfinden darf, gleich meinen Ahnherren von dem mir zustehenden liturgischen Rechte Gebrauch machen.“ (Eylert a. a. O. S. 351.) So erschien denn 1822 die Kirchen-Agende für die Hof- und Domkirche in Berlin, und der König sorgte, nachdem sie (wohl auf Eylert's Betrieb) von mehreren Gemeinden der Grafschaft Mark angenommen und für die Militärgemeinden sogleich eingeführt war, eifrig für ihre Verbreitung in der Landeskirche. An jede Gemeinde, die sich für die Annahme erklärte, sandte er ein Exemplar, auf dessen Rückseite der Name der Kirche und des königlichen Schenkgebers in Goldschrift prangte: eigenhändig hatte der Monarch seinen Namen und einen Segenswunsch eingeschrieben. Auch die öffentliche Besprechung theologischer Wissenschaft schien günstig für die neue Liturgie verlaufen zu wollen. Zwei namhafte Männer, Augusti (Kritik der neuen Preuß. Agende, Frankfurt a. M. 1823) und der sächsische Theologe von Ammon sprachen sich beifällig aus, und der Erstgenannte recurrirte auf das Recht des Königs als summus episcopus. Aber bald kam eine Fluth von Gegenschriften gerauscht, unter denen wir die „Ideen zur Beurtheilung der Einführung der preußischen Hofagende aus dem sittlichen Gesichtspunkte, Leipzig 1824“ und das Werk von Pacificus Sincerus (Schleiermacher): Ueber das liturgische Recht evangelischer Bundesfürsten, Göttingen 1824, hervorheben. Der König, der auch an diesem schriftstellerischen Kampfe persönlich Theil genommen*), blieb

*) Eylert a. a. O. S. 364: „Es ist kein Grund vorhanden, ferner als Geheimniß zu verschweigen, vielmehr Pflicht jetzt, 6 Jahre nach seinem Tode, öffentlich hier zu sagen, daß die im Jahre 1827 zu Berlin, Posen und Bromberg, bei E. S. Mittler anonym erschienene Schrift:

Digitized by Google

bei allem Verdrusse dem Vornehmen, die Agende allgemein einzuführen, treu. »Wir haben es gesehen — sprach er zu dem remonstrirenden Eylert — bei der gutgemeinten An- und Umfrage der Geistlichen, wo jeder seine Meinung abgab. Welch ein Quodlibet ist da zum Vorschein gekommen! Sagt nicht der Lateiner: Quot capita, tot sensus, so viel Köpfe, so viel Sinne? Der Eine ist — wie Sie die Herren in Reih und Glied gestellt haben — ein Rationalist, der Andere ein Supranaturalist, der Dritte schwankt zwischen Beiden, dingt, mäckelt und kapitulirt, der Vierte ist ein Mystiker, der Fünfte ein, ein, ich weiß viel was für Einer! Was in Preußen gefällt, wird in Schlesien mißfallen; was in Pommern und in den Marken recht ist, wird im Magdeburgischen, und vollends am Rhein, unrecht seyn. In jeder Provinz hätten wir es anders, ein wahrer Spektakel und Skandal. Nein, nein, auf diesem Wege geht's nicht, das ist klar. Es wäre gut, wenn die Kirche einig wäre; aber die eine Partei protestirt gegen die andere; was die eine lobt und annimmt, tadelt und verwirft die andere, daraus entsteht eine Prostitution, die sich gegenseitig schändet und beschimpft. Wer das mit ansieht und es gut mit der Sache meint, ärgert sich nur darüber. Diesem Unwesen muß ich ein Ende machen. Die Gegner hätten Recht, wenn ich eine neue Liturgie und Agende einführen wollte; aber ich habe die alte, mit der alten Bibel. Von jeher hat die christliche Kirche sie gehabt: Luther mit seinen Gehülfen hat sie reformirt. Will man auch seine Autorität nicht mehr gelten lassen, dann weiß ich keine andere mehr. Von dem exercirten liturgischen Rechte meiner Vorfahren muß ich nun Gebrauch machen.«

Dabei versäumte der Monarch indessen durchaus nicht, mit kundigen Männern fortdauernd über die Agende zu Rathe zu gehen. Namentlich sind hier Borowsky und Bunsen zu erwähnen: der letztgenannte Gelehrte erwähnt in seinen »Zeichen der Zeit« ausdrücklich das Jahr 1822 als den Zeitpunkt, von wo er sich für die gesammte Verfassung und Darstellung in Wort und Schrift interessirt habe. 1824 wurde vom Ministerium den Consistorien die verbesserte und vermehrte, zugleich mit einer abgekürzten Liturgie versehene Agende mit dem Befehle zugeschickt, daß die Geistlichen sich nun bestimmt über Annahme oder Nichtannahme erklären sollten; und zwei Drittel erklärten sich bereit. Am 28. Mai 1825 erließ der König ein Rescript, in dem der gute Zweck der Agende auseinandergesetzt und mitgetheilt wurde, daß dieselbe unter 7782 Kirchen schon von 5243 angenommen sey, und den 4. Juli folgte ein Erlaß des Ministeriums, in welchem den sie nicht Annehmenden die Alternative gestellt wurde: »die neue Agende anzunehmen, oder sich zu verpflichten, eine mit landesherrlicher Genehmigung versehene Agende, die früherhin erweislich bei der Gemeine im Gebrauche gewesen war, ohne alle Abweichung zu befolgen.« Darauf reichten 12 Prediger Berlins eine von Schleiermacher verfaßte Gegenvorstellung ein, in der sie sich mit Angabe der Gründe warum vorbehielten, der evangelischen Freiheit gemäß bei besonderen Veranlassungen auch von der alten Agende abzuweichen (z. B. abgedruckt in Röhr, krit. Predigerbib. 72. Bd. 5. Heft). Der vom Ministerium zur Beförderung der neuen Agende aufgeforderte Magistrat von Berlin behauptete in seiner Antwort voran neben andern Gründen gegen dieselbe sogar, daß es dem Landesherrn nicht zukäme, ohne Zustimmung der Gemeinden neue Agenden zu machen und einzuführen. Zu derselben Zeit erschienen aber auch mehrere

---

„Luther, in Beziehung auf die Preußische Kirchenagende vom Jahre 1822," mit den im Jahre 1823 bekannt gemachten Verbesserungen und Vermehrungen, den König Friedrich Wilhelm III. zum Verfasser hat. Das biblische Motto ist 1 Kor. 14, 33: Gott ist nicht ein Gott der Unordnung, sondern des Friedens. 1 Kor. 14, 40.: Lasset alles ehrlich und alles ordentlich zugehen. Ephes. 9, 3.: Seyd fleißig zu halten die Einigkeit im Geiste, durch das Band des Friedens. Diese merkwürdige Schrift hat den Zweck, zu zeigen, daß die neue Liturgie und Agende die alte christliche und von Luther selbst ist. Augenscheinlich ist dieses dargethan durch die durchweg angeführten Parallelen und die buchstäbliche Uebereinstimmung beider. Sie ist gerichtet hauptsächlich gegen alle Gegner, vorzüglich gegen die Altlutheraner, die das Gegentheil behaupten.

Digitized by Google

Vertheidigungen der neuen Agende; so von Marheineke: Ueber die wahre Stelle des liturgischen Rechts, Berlin 1825; Ammon, die Einführung der Berliner Hofkirchenagende geschichtlich und kirchlich beleuchtet, Dresden 1825; derselbe, die Einführung u. s. w. kirchenrechtlich beleuchtet 1826; Augusti, nähere Erklärung über das Majestätsrecht in kirchlichen Dingen, Frankfurt a. M. 1825 und Nachtrag dazu Bonn 1826 u. m. a. Die Regierung befahl nun am 2. Juni 1826, wo $^6/_7$ der Geistlichen sich zur Annahme erklärt hatten, „daß die Annahme und Gebrauch der Agende zur Pflicht gemacht werde, wenn Jemand als Prediger zu einer Kirche berufen werde, wo keine Agende bisher unverändert gebraucht worden sey, oder wo bei der bisher gebrauchten die landesherrliche Genehmigung nicht unzweifelhaft nachgewiesen werden könne," ließ sie durch eine Commission von Eylert, Marot, Ritschl, Strauß u. A. prüfen, durch Provinzialkommissionen das in den einzelnen Provinzen Herkömmliche und zur neuen Agende Passende aufsuchen und mit diesen Anhängen für die einzelnen Provinzen erscheinen. Für die preußische Gesandtschaftskapelle in Rom war als „Nachtrag zur Kirchenagende" von Bunsen 1828 eine besondere Liturgie durch den Druck veröffentlicht, welche man nach dem Vorgange des Herausgebers die capitolinische zu nennen pflegt. Die Vorrede ist, wie Bunsen sagt, vom Könige selbst geschrieben, der hier einige Lieblingsideen verwirklicht hat, welche für die allgemeine Agende nicht wohl durchzuführen waren. Bunsen nennt „einige sehr bedeutende im Sinne einer selbständigen gemeindlichen Theilnahme gemachte Abänderungen" — einige Gebete sprechen das eucharistische Opfer der ältesten Kirche aus. Bald darauf versuchte der Großherzog von Baden die preußische Agende in seinem Lande einzuführen, und als die Kirchensektion es verweigerte, geschah es zuerst in der Hof- und Garnisonskirche zu Karlsruhe den 10. Januar 1829, und zwar mit so allgemeinem Beifall, daß die evang. Stadtgemeinde aus freiem Antriebe den Großherzog bat, daß die neue Liturgie in der Stadtkirche gleichfalls eingeführt werde. Dem Gesuche wurde gerne nachgegeben und die allgemeine Einführung betrieben, wozu eine aus 3 lutherischen und 3 reformirten Theologen gebildete Commission mitwirken sollte. Der größte Theil der Geistlichen blieb ihr indeß entschieden abgeneigt und erklärte die Einführung für einen Eingriff in die Rechte der Generalsynode und eine Verletzung der Unionsurkunde und Constitution. Dem von einer Commission auf Grundlage der preußischen Agende bearbeiteten und 1831 erschienenen: Entwurf einer neuen Agende für die evangelisch protestantische Kirche des Großherzogthums Baden, der nur Formulare und Gebete bei gottesdienstlichen Handlungen enthält, wurde besonders Hinneigung zum Katholicismus Schuld gegeben, vgl. Hormuth; der Entwurf u. s. w. beleuchtet, Mannheim 1831. Schon vorher hatte Eylert in der Schrift: Ueber den Werth und die Wirkung der für die evangel. Kirche Preußens bestimmten Liturgie und Agende nach 10jährigen Erfahrungen, Potsdam 1830 — ein Resultat und Resumé zu ziehen versucht, was für die neue Liturgie sehr günstig ausfiel*).

Der Gegenwart wird ein klares und gerechtes Urtheil über die Preußische Agende natürlich leichter als den Zeitgenossen. Und da läugnet Niemand mehr, daß viele der damals erhobenen Einwürfe völlig nichtig sind. In vielen Diatriben spuckt das Gespenst platter Ungläubigkeit oder entschiedenen liturgischen Unverstandes mit dem Vorwurfe, die Agende katholisire, sey nur die abgekürzte Messe, und es ist nur ein testimonium paupertatis für Theologen, welche das für römisch-katholisch hielten, was alt-lutherisch war. Auf der andern Seite fehlt es nicht an den gegründetsten Einwendungen und Bedenken. Gegenüber einem wirklich reichen liturgischen Schatze der Vorzeit ist eine große Dürftigkeit und Knappheit zu beklagen: die Sprache entbehrt noch oft des kirchlichen Tones

*) Gegenschrift: K. W. Schultz, Bemerkungen über die Schrift des Bischofs Dr. Eylert über die preußische Agende. Neustadt a. d. Orla 1832. Vom andern Standpunkte Scheibel, lutherische Agende und die neueste Preußische, Leipzig 1826. Ueber die ganze Agendensache: Falck, Aktenstücke, betreffend die neue Preußische Agende, Kiel 1827.

Digitized by Google

u. ſ. w. Am meiſten aber hat der Agende, im Bewußtſeyn Vieler, ihre ſolidariſche Beziehung zur Unionsſache geſchadet. Die Gemeinden (und das rügt Bunſen ganz mit Recht) wurden bei ihrer Einführung nicht befragt, ſondern nur ihre Geiſtlichen. Dem königlichen Schutzherrn der Agende, deſſen eine Menge ſeiner Theologen überſchauenden klaren Blick, deſſen unläugbar großes Verdienſt wir oben anerkannt haben, ging es bei der Einführung ſeiner Lieblingsſchöpfung, wie es allen für eine große Idee Begeiſterten zu gehen pflegt: der Schwung der Seele mindert den ſonſt klaren Blick des Auges. Dazu lag dem geraden und treuen Sinne des Monarchen das gar fern, ich möchte ſagen, außer den Schranken der Möglichkeit, was doch in ſo reicher Fülle in der Agendenſache gewuchert hat. Sobald man bemerkte, wie ſehr und wie innig ſich der König ſelbſt für die Agende intereſſirte, war der Heuchelei und dem Serviliſmus ein zu bequemes Feld geboten, als daß ſie es nicht geſchäftig hätten benutzen ſollen. So wurde unheilvolle Saat geſtreut, und die böſe Ernte konnte nicht ausbleiben. Die Geſchichte hat darauf einzugehen; die liturgiſche Wiſſenſchaft wird nur anzuerkennen haben, daß von dem Erſcheinen der Preußiſchen Agende eine neue liturgiſche Epoche für die deutſch-proteſtantiſche Kirche datire. Denn ſeit den durch die preußiſche Agende hervorgerufenen Bewegungen iſt unter der Begünſtigung mancher andern Verhältniſſe das Streben und Ringen nach Reſtauration der alten Cultelemente in immer neue und höhere Stadien getreten. Die liturgiſche Frage iſt auf vielen kirchlichen Verſammlungen und Conferenzen von Abgeordneten einzelner Kirchenregimente*) behandelt oder in Angriff genommen. Hier ſind vor Allem die liturgiſchen Conferenzen in Dresden 1852 und 1854 vom 16. bis 20. Mai zu erwähnen. In manchen Ländern ſind neue Agenden erſchienen. So ſchon 1832 die Agende für die evang. luth. Kirche Rußlands, die Liturgie im Herzogthum Naſſau, das Kirchenbuch im Königreich Württemberg, beide 1843, der Entwurf einer Agende für die evang. lutheriſche Kirche in Bayern, 3. Ausgabe 1852. Entwurf einer Agende für die lutheriſchen Gemeinden in der Provinz Brandenburg 1853 u. a.

In andern Staaten ſteht das Erſcheinen neuer Agenden noch bevor, z. B. im Großherzogthum Heſſen, Baden (Bähr, Begründung einer Gottesdienſtordnung für die evang. Kirche mit beſonderer Beziehung auf das Großherzogthum Baden 1856) und dem Vernehmen nach in Preußen.**)

Auf einem ganz andern Gebiete als die kirchlichen Agenden ſtehen die Privat-Agenden, welche dem Geiſtlichen, ſoweit ihm eine freie willkürliche Bewegung im Allgemeinen oder Beſondern geſtattet iſt, Material bieten oder auch durch ein aufgeſtelltes Ideal und Muſter auf den Gang der liturgiſchen Entwickelung einzuwirken berechnet ſind. Sie ſind in der Kirche von Alters her aufgetaucht. Die bekannte Missa Illyrici war nach Einigen eine Privatliturgie für Biſchöfe. Zum unerfreulichen Heere wuchs ihre Zahl in der Aufklärungszeit. Unter den neuen Erſcheinungen der Art, unter denen ſich mehrere treffliche finden, nennen wir Paſig, Liturgie für den evang. lutheriſchen Gottesdienſt 1851. Löhe, Agende für Gemeinden evang. lutheriſchen Bekenntniſſes 1844 (mehrmals aufgelegt). Stier, Privat-Agende, 2. Aufl. 1852 (als Ausdruck der unirten Kirche anzuſehen). Petri, Agende der Hannoverſchen Kirchenordnungen 1852. Hommel, Liturgie luther. Gemeindegottesdienſte u. a. Und aus der reformirten Kirche Th. Hugues, Entwurf einer vollſtändigen gottesdienſtlichen Ordnung für evangeliſch-reformirte Gemeinden 1846. Daniel.

Kirchenbücher ſind im weitern Sinne alle Schriften, welche religiöſen und gottesdienſtlichen Zwecken dienen, im engern Sinne aber ſolche Bücher, welche zur Feſtſtellung kirchlicher Handlungen, namentlich der Verwaltung der Sakramente und anderer heiliger Akte, beſonders der ſogenannten ſakramentaliſchen Ritus gebraucht werden. Da

*) Die Eiſenacher Conferenz erklärte ſich 1852 zur Löſung liturgiſcher Fragen wegen des gemiſchten confeſſionellen Intereſſes der Abgeordneten für incompetent.

**) Durch neuere Vorgänge leider unwahrſcheinlich geworden.

Digitized by Google

die Sicherheit der erfolgten Vollziehung ſolcher Handlungen eben ſowohl das kirchliche, als das bürgerliche Intereſſe berührt, ſo hat die Geſetzgebung der Kirche und des Staats gleichmäßig diejenigen Beſtimmungen erlaſſen, welche bei der Führung dieſer Bücher beobachtet werden müſſen.

Wie ſchon nach dem römiſchen Rechte Verzeichniſſe der Geborenen aufgenommen werden mußten, waren auch in der Kirche frühzeitig Namensregiſter ihrer Mitglieder üblich, der lebenden wie der verſtorbenen (ſ. d. Art. Diptychen Bd. III. S. 422). Eine übereinſtimmende Praxis gab es aber nicht, weil es an allgemeinen Vorſchriften dafür fehlte (man ſ. deshalb *Augustin de Balthasar*, tractatus de libris seu matriculis ecclesiasticis, editio auctior Gryphiswald 1748. 4. *Binterim*, de libris baptizatorum, conjugatorum et defunctorum antiquis et novis, de eorum fatis ac hodierno usu. Dusseldorp 1816. verb. deſſelben Denkwürdigkeiten der chriſt-katholiſchen Kirche Bd. I. Th. I. S. 182 folg. Auguſti, Denkwürdigkeiten aus der chriſtlichen Archäologie Bd. XII. S. 280 folg.). Daher bildeten ſich verſchiedene Obſervanzen. In Florenz beſchränkte ſich der Stadtpfarrer an der Taufkapelle nur im Allgemeinen die Kinder männlichen Geſchlechts mit ſchwarzen, die weiblichen mit weißen Bohnen zu zählen und es beginnen die Taufregiſter im Florentiner Baptiſterium mit dem Jahr 1450. Seit 1490 ſendeten alle Pfarrer der Florentiner Diöceſe Copien der Taufbücher an die erzbiſchöfliche Curie. In Frankreich wurden ſeit 1515 Todtenregiſter von den Geiſtlichen geführt. Erſt 1539 erließ König Franz I. eine Ordonnanz, welche das Halten der Geburtsliſten allgemein vorſchrieb. Auf den Vorſchlag des Biſchofs von Braga, Bartholomäus de Martyribus, decretirte endlich das Concil von Trient sessio XXIV. cap. 1 und 2 de reform. matrim. „Habeat parochus librum, in quo conjugum et testium nomina, diemque et locum contracti matrimonii describat; quem diligenter apud se custodiat.“ — „Parochus, antequam ad baptismum conferendum accedat, diligenter.... sciscitetur, quem vel quos elegerint, ut baptizatum de sacro fonte suscipiant... et in libro eorum nomina describat...“ Das Dekret des Tridentinums, zunächſt im Intereſſe der Publicität der Ehe erlaſſen, ſollte in jeder Parochie beſonders bekannt gemacht werden und daraus folgte von ſelbſt die Einführung der Kirchenbücher in jedem Pfarrſprengel. Zwar iſt im Tridentinum nur von zwei Regiſtern die Rede, da aber nach der Taufe im cap. 2. cit. von der Firmung und der daraus hervorgehenden geiſtlichen Verwandtſchaft geſprochen wird, folgerte man die Nothwendigkeit eigener Firmungsregiſter. Das Rituale Romanum im Anhange nennt außerdem ein Verzeichniß der Verſtorbenen und einen liber status animarum, d. i. ein ſummariſcher jährlicher Auszug aus den übrigen Kirchenbüchern, mit erläuternden und ergänzenden Nebenbemerkungen.

In der evangeliſchen Kirche findet ſich ſchon vor dem Erlaſſe des Tridentiniſchen Concils zuerſt die Vorſchrift: „Es ſollen auch die Pfarherr oder Kirchendiener yedes orts, in ein ſunder Regiſter fleyſſig einſchreyben, die namen vnd zunamen der kinder die ſie tauffen, vnnd der perſonen, die ſie eelich einleiten, vnd auf wellichen tag vnd in wellichem Jar ſolliches geſchehen ſey.“ Brandenburg-Nürnberger Kirchenordnung 1533 (Richter, die Kirchenordnungen des 16. Jahrh. I, 210). Dieſe Beſtimmung ging in die andere Kirchenordnungen mit über und bei Gelegenheit der Viſitationen wurde die Unterſuchung auch immer darauf gerichtet, ob dieſe Regiſter ordnungsmäßig geführt würden. Erſt ſpäter wurden auch Verzeichniſſe der Verſtorbenen und andere Regiſter angeordnet. So verfügt die Brandenburger Viſitationsordnung von 1573 (*Mylius*, Corpus Constit. Marchicarum Th. I. Abth. I. Fol. 316. Richter, a. a. O. II. 378): die Pfarrer ſollen „ein ſonderlich Regiſter halten, vnd darinnen alle und jede Namen der Perſonen, ſo ſie .... in jhren Kirchen Trawen vnd Tauffen, regiſtriren, Deßgleichen die Namen der Todten, ſo zu jhren Zeiten verſtorben, mit Fleiſſe verzeichnen, Auch ſolche Regiſter in den Kaſten, darinnen ſie der Kirchen Meß- vnd andre Bücher legen, wol verwaren“ bei zehn Thaler Strafe. In dem Beſcheid auf die Viſitation der evangeliſchen Kirchen der hintern Grafſchaft Sponheim von 1590—1591 wird sub nr. 9 die Vor-

Digitized by Google

ſchrift erneuert: daß die Geiſtlichen indices halten ſollen, worinnen die Getauften, die Communicanten, die Geſtorbenen und die neu eingeſegneten Eheleute eingetragen werden. Solche Regiſter ſind aus den Kirchengefällen zu geſtellen. Dazu kamen noch ſpäterhin Regiſter der Confirmirten, der Proklamirten u. ſ. w.

Die Führung dieſer Kirchenbücher wurde zuerſt den Geiſtlichen aufgetragen und iſt ihnen auch regelmäßig geblieben. Eine Ausnahme beſtand gleich Anfangs in Schottland, wo das Tridentiniſche Concil nicht publicirt wurde, der Abſchluß einer Ehe auch vor andern, als dem Pfarrer möglich blieb, mithin auch die Eintragung einer ſolchen Ehe in das Kirchenbuch nicht nothwendig wurde. In den Niederlanden veranlaßte ferner die verſchiedene Stellung, welche der Staat der herrſchenden reformirten Kirche und den übrigen geduldeten Religionsparteien zuwies, zur Uebertragung des Haltens der Regiſter an die Magiſtrate, indem nur die von den reformirten Geiſtlichen geführten Kirchenbücher öffentlichen Glauben hatten. Dies zeigte ſich beſonders bei Eheſchließungen, welche kraft Auftrags der bürgerlichen Behörde vor den Geiſtlichen wirkſam erfolgen konnten (Placat vom 1. April 1580. Synode im Haag 1591 §. 24. verb. **Benthem**, holländiſcher Kirchen und Schulenſtat (Frankfurt u. Leipzig 1678) S. 347. *J. H. Boehmer*, jus eccl. Protestantium lib. IV. tit. III. §. XLII). Die franzöſiſche Geſetzgebung übertrug ebenfalls den weltlichen Gerichten die Sicherſtellung der Geburt, Ehe und des Todes zuerſt bei den nicht katholiſchen Einwohnern, falls dieſelben ſich nicht eines katholiſchen Geiſtlichen bedienen wollten (Geſetz v. 27. Nov. 1787), bald nachher aber ganz allgemein ohne Wahl, Dekret vom 20. Sept. 1792, Geſetz vom 28. Pluviôse An. VIII. (17. Febr. 1800). Die Führung der Regiſter iſt noch jetzt Sache der Civilſtandsbeamten, deren Eintragung auf Grund perſönlicher Kenntnißnahme erfolgen muß. Es iſt ihnen das neugeborene Kind anzuzeigen (Code Napoléon art. 55.); die Brautleute erklären vor ihnen im Gemeinhauſe den Eheconſens (art. 63.); im Falle eines Todes müſſen ſie ſich von dem erfolgten Ableben des Verſtorbenen ſelbſt überzeugen (art. 77.). Die franzöſiſchen Grundſätze wurden auch weiterhin übertragen; doch mitunter die Geiſtlichen als Civilſtandsbeamte beibehalten, wie im Königreiche Weſtphalen, im Großherzogthum Baden (Geſetz v. 28. März 1810, Edikt vom 29. Mai 1811). In England und Wales iſt für die Diſſenters durch Statuten vom 17. Auguſt 1836 und 30. Juni 1837 die bürgerliche Einregiſtrirung der Civilſtandsakte vorgeſchrieben (vergl. v. **Daniels**, die Civilſtandsgeſetzgebung für England und Wales. Berlin 1851). In Preußen iſt für die geduldeten Religionsgeſellſchaften, deren Beamte nicht befugt ſind, Religionshandlungen mit bürgerlicher Wirkung zu vollziehen, ſo wie für ſolche Perſonen, welche ihre Kirche verlaſſen haben, ohne einer bereits genehmigten Religionsgeſellſchaft beigetreten zu ſeyn, durch Verordnung vom 30. März 1847 die Einrichtung der bürgerlichen Beglaubigung durch weltliche Civilſtandsbeamte angeordnet worden, auch allgemeiner durch die Verfaſſungsurkunde vom 31. Januar 1850 Art. 19. die Einführung der Civilſtandsregiſter in Ausſicht geſtellt. Die Führung der Kirchenbücher durch die Geiſtlichen der anerkannten Kirchen iſt dadurch in England und in Alt-Preußen nicht beſeitigt, ſondern mit der Regiſtrirung der bürgerlichen Beamten als gleich berechtigt anerkannt, wogegen in Frankreich die von den Geiſtlichen gehaltenen Regiſter die Civilregiſter nicht erſetzen können.

Die Wichtigkeit der Kirchenbücher für die verſchiedenſten Lebensverhältniſſe hat eine reiche bürgerliche Geſetzgebung veranlaßt. Man vgl. über dieſe **Becker**, wiſſenſchaftliche Darſtellung der Lehre von den Kirchenbüchern. Mit Beilagen landesherrlicher Verordnungen. Frankf. a. M. 1831. Dazu die Ueberſicht neueſter Geſetze in **Moſer's** allg. Kirchenblatt für das ev. Deutſchl. 1855. S. IX. Wenn die Bücher dieſen Vorſchriften gemäß, unter genauer Angabe der Umſtände vor und bei der Vollziehung des Akts, insbeſondere mit Zuziehung von Zeugen, von den Geiſtlichen als personae publicae geführt werden, ſo haben die daraus entnommenen mit dem Kirchenſiegel beglaubigten Zeugniſſe die Beweiskraft einer öffentlichen Urkunde (man ſ. z. B. die preuß. allg. Gerichtsordnung

Digitized by Google

Th. I. Tit. X. §. 128. Verordnung des Consistoriums zu Hannover v. 28. Jan. 1841 u. a. vgl. Uihlein über den Ursprung und die Beweiskraft der Pfarrbücher im Archiv für die civilistische Praxis Bd. XV. Heft I. S. 26—50. Gründler, über die Beweiskraft der Kirchenbücher, in der allg. Kirchenzeitung 1842 Nr. 177. 178.). Um des öffentlichen Interesse willen ist gewöhnlich vorgeschrieben, daß ein Duplikat des Kirchenbuchs gehalten und einer Staatsbehörde übergeben werde. Das Duplikat führt ein niederer Kirchenbeamter, gewöhnlich der Küster, und dessen Uebereinstimmung mit dem vom Pfarrer gehaltenen Hauptbuche ist amtlich zu bescheinigen. (Man s. z. B. das preußische Landrecht Thl. II. Tit. XI. §. 501—503. Verfügung des Justizministeriums v. 25. März 1850 über die Aufbewahrung der Duplikate in den Generalregistraturen der Kreisgerichte.) H. F. Jacobson.

Kirchenfabrik (fabrica ecclesiae). Fabrica heißt jedes, namentlich öffentliche Gebäude (vgl. c. 12. 14. 16. 18 u. a. Cod. Theod. de operibus publicis XV, 1.) insbesondere ein Kirchengebäude. In der dem 6. Jahrh. angehörigen Lex Bajuvariorum findet sich tit. VIII. cap. 2. §. 1. der Ausdruck in der allgemeinen Bedeutung, während einzelne Handschriften dafür basilica lesen, was für die Feststellung des Sinnes entscheidend ist. Die zur Erhaltung der Kirchengebäude bestimmten Einnahmen nennt man auch schon zeitig fabrica (s. d. Art. Baulast Bd. I. S. 737). Der Anfangs dazu ausgesetzte Theil der kirchlichen Einnahmen schmolz später mit der Gesammteinnahme zusammen und nur in den Stiftskirchen bleibt er davon gesondert unter der Verwaltung eines eigenen magister procurator fabricae. Die Schwierigkeit, die erforderlichen Mittel zur Erhaltung der Kirchen jeder Zeit herbeizuschaffen, gab aber nachher auf's neue Veranlassung, auch in den einfachen Pfarreien einen besondern Fabrikfond zu bilden, über welchen dann nach der Observanz und Lokalrecht verschiedene zweckdienliche Bestimmungen getroffen wurden. Man erweiterte den Begriff, indem man auch die Erhaltung der kirchlichen Geräthschaften und die für den gewöhnlichen Gottesdienst erforderlichen Mittel, namentlich zur Beleuchtung, an die Fabrik wies. Darüber, wie der Fond gebildet werden sollte, gab es keine allgemeine Vorschrift; gewöhnlich bestimmte man aber dazu Oblationen, als freie Gaben, einen Theil der Primitien, Zehnten, den Ertrag aus der Vermiethung der Kirchenstühle, die für das Begräbniß an die Kirche zu zahlenden Gebühren u. a. m. Da die Fabrikgüter vom Pfründengut, so wie den Accidentien, zum Besten des Pfarrers bestimmt, unterschieden wurden, bedurfte es oft genauer Sanctionen, um Conflikte zu heben. So bildete sich in Folge besonderer Entscheidung in Preußen der Gebrauch, daß dem Pfarrer das Opfer zufiel, welches auf den Altar niedergelegt wurde, der Kirchenfabrik aber dasjenige, welches von den Kirchenvätern besonders gesammelt oder in den Kirchenkasten geworfen wurde (Urkunden von 1398 und Ermländische Statuten von 1497, in Jacobson, Gesch. der Quellen des Kirchenrechts von Preußen u. Posen I, 1, 118. 227 der Urkunden, vergl. v. Buchholtz in Bobrik und Jacobson Zeitschrift f. Theorie u. Praxis des preuß. Rechts Bd. I. H. 1. S. 184 folg.). Die Kirchenfabrik kann als eine für sich bestehende Masse eine eigene juristische Person bilden, mit allen den Rechten, welche Corporationen besitzen. Die Vertretung übernimmt der jedesmalige Vorstand, welcher von dem Pfarrer und Gemeindegliedern gebildet wird. Große Wichtigkeit haben die Fabriken besonders in Frankreich und in den damit verbunden gewesenen deutschen Landen am linken Rheinufer erhalten, indem auf sie die äußere Existenz der Kirche vorzüglich gestützt ist. Als nämlich das Kirchengut eingezogen wurde, ließ man wenigstens die Kirchenfabriken bestehen (Erlaß vom 22. April 1790, Hermens Handbuch der Staatsgesetzgebung über den christl. Kultus .... am linken Rheinufer B. I. [Aachen u. Lpz. 1833.] S. 168). In den organischen Artikeln vom 18. Germinal X. (8. April 1802) Art. 76. (a. a. O. S. 526) wurde bestimmt, daß diesen Fabriken die Unterhaltung und Conversation der Tempel, so wie die Verwaltung der Almosen (Opfergabe) obliegen sollte. Zur Ausführung dieser Festsetzung wurden besondere Reglements für jede Fabrik entworfen, bis es dem Gouvernement angemessen erscheinen mußte eine all-

Digitized by Google

gemeine Ordnung ergehen zu lassen. So entstand das décret impérial concernant les fabriques du 30 Décembre 1809, wozu dann weitere Declarationen ergingen (Hermens a. a. O. Bd. 2. S. 412 folg. Bd. 4 S. 782 folg.). Nach diesem noch jetzt geltenden Decret bildet jede Fabrik ein besonderes Rechtssubjekt, verschieden von dem Subjekt, welchem das sonstige Kirchengut zugehört, insbesondere von der Commune, der Civilgemeinde, als dem Subjekt des Eigenthums des Kirchenguts nach französischem Recht (s. d. Art. Kirchengut). Literatur s. m. im Art. Baulast B. I. S. 739. **Jacobson.**

Kirchengesang, s. Gesang, kirchlicher.

Kirchengeschichte (Begriff und Umfang derselben. Methode ihrer Behandlung. Quellen und Literatur). Die Kirchengeschichte nimmt in dem Organismus der theologischen Wissenschaften eine überaus wichtige Stellung ein, indem sie gewissermaßen die Brücke bildet zwischen dem Bibelstudium auf der einen und dem Studium der systematischen und praktischen Theologie auf der andern Seite. Sie gehört, wie schon ihr Name anzeigt, der historischen Theologie an: doch ist sie nicht ein und dasselbe mit ihr; denn auch selbst bei einer engern Fassung des Begriffes „historische Theologie," wonach Exegese und Dogmatik von ihr ausgeschlossen bleiben, gibt es noch andere historisch-theologische Disciplinen, welche die Kirchengeschichte zu ihrer Voraussetzung hat (wie die biblische Geschichte und Archäologie), oder die, von ihrem Mutterstamme losgelöst, eine gewisse Selbständigkeit neben ihr erlangt haben (wie die Dogmengeschichte, die kirchliche Alterthumskunde, die Patristik, die Symbolik). Das Objekt der Kirchengeschichte ist die Kirche, und zwar die sichtbare, die dem Gesetz der Entwicklung unterworfen, durch den Kampf mit den ihrem Wesen entgegenstehenden Prinzipien sich hindurcharbeitende, mithin streitende Kirche. Es versteht sich demnach von selbst, daß wie die jeweilige Begriffsbestimmung der „Kirche," so auch die Begriffsbestimmung der „Kirchengeschichte" eine verschiedene ist*). Gleichwohl wäre es unthunlich, mit dem Studium der Kirchengeschichte solange zuzuwarten, bis der Begriff der Kirche auf's Reine gebracht wäre; denn um diese schwierige Aufgabe zu lösen, bedarf es ja gerade einer festen historischen Grundlage, welche nur die Kirchengeschichte zu geben vermag. Wir treffen hier, wie überall, auf eine Wechselwirkung der Disciplinen gegeneinander. Durch die dogmatische Vertiefung in den Begriff der Kirche wird das Studium der Kirchengeschichte unstreitig auch wieder an Tiefe, durch die dialektische Verarbeitung des Begriffes, auch die historische Arbeit an Klarheit und Präcision der Darstellung gewinnen. Nichtsdestoweniger muß aber der Theologie Studirende mit dem Material der Kirchengeschichte vorerst auf empirischem Wege vertraut geworden seyn, wenn er den dogmatischen Deductionen in Betreff des locus de ecclesia mit Nutzen folgen will. Es ist daher in der Ordnung, das Studium der Kirchengeschichte gleich in den Anfang des theologischen Studiums zu setzen, weil dazu verhältnißmäßig weniger theologische Vorbereitung nöthig ist, als zum Studium der Dogmatik. Streng genommen (aus dem Begriffe heraus construirt) hätte freilich die Kirchengeschichte dem Bibelstudium erst nachzufolgen, weil sie die Offenbarungen Gottes im Alten und Neuen Testamente zu ihrer Voraussetzung hat. Allein in der Wirklichkeit vertragen sich beide Disciplinen (die exegetische und die kirchenhistorische) vollkommen neben einander als die eigentlichen Anfangsdisciplinen, welche etwa die erste Hälfte des theologischen Cursus ausfüllen, während die zweite den systematischen und praktischen Studien vorbehalten bleibt. Unter der Kirchengeschichte, wie sie als Disciplin im Organismus der theologischen Wissenschaften

*) So wird die Kirchengeschichte ganz anders ausfallen, je nachdem die Kirche (vom katholischen Standpunkte aus) als eine auch in der Sichtbarkeit hervortretende, vom heiligen Geiste geleitete, unfehlbare göttliche Institution oder (vom separatistischen Standpunkt aus) als eine Gemeinde der Auserwählten, oder (vom rationalistischen Standpunkt aus) entweder als eine bloße Privatgesellschaft von Gleichgesinnten oder als eine Staats- und Polizeianstalt betrachtet wird (Collegial- und Territorialsystem).

Digitized by Google

auftritt, kann keine andere verſtanden werden als die ſogenannte Univerſal-Kirchengeſchichte, indem Special-Kirchengeſchichten einzelner Länder, einzelner Zeitalter, einzelner Confeſſionen nur als abgeleitete Partieen aus dem Ganzen der Wiſſenſchaft zu betrachten ſind. Demnach haben alle die verſchiedenen Lebensäußerungen des einen kirchlichen Organismus Anſpruch darauf, in der Kirchengeſchichte behandelt zu werden, und von der richtigen Vertheilung und Anordnung dieſer verſchiedenen Theile und ihrer Beziehung zur Einheit des Ganzen und untereinander, hängt weſentlich die hiſtoriſche Kunſt ab. Wie die Kirche ſelbſt ihr inneres Leben in Chriſto hat, von deſſen Geiſt ſie ſich beſeelt und getragen weiß, aber dieſes innere Leben nach außen darzuſtellen bemüht iſt (in Cultus, Lehre, Verfaſſung), und wie ſie vor allen Dingen die Aufgabe und den Trieb hat, nach außen ſich zu verbreiten und die Welt ſich geiſtig zu unterwerfen, wobei ſie aber wieder ſowohl den Verfolgungen als den Verſuchungen und Verunreinigungen der Welt ſich ausſetzt, ſo hat auch die Kirchengeſchichte nach allen dieſen Seiten hin, betreffe es die innere Entwicklung oder den Kampf nach außen, ihren Blick zu richten, und ſo ergeben ſich von ſelbſt die verſchiedenen Kategorien: Geſchichte der Ausbreitung und Verfolgung, Geſchichte der Verfaſſung, der Lehre, des Cultus und der Sitte. Hier kann nun die Frage entſtehen, in wie weit eine ſucceſſive Behandlung dieſer verſchiedenen Kategorien oder eine ſolche den Vorzug verdiene, welche im Intereſſe der organiſchen Einheit die Totalität des kirchlichen Lebens auch in der Darſtellung feſthält und die einzelnen Lebensäußerungen mehr in ihrer Verſchlungenheit, als in ihrer Beſonderung dem Auge des Beſchauers vorführt. Es läßt ſich weder die eine noch die andere Methode als die allein berechtigte hinſtellen. Die letztere eignet ſich mehr für die künſtleriſche Behandlung des Stoffes, während die erſtere in didaktiſcher Beziehung ihre unbeſtreitbaren Vorzüge hat. Indem ſie ſich dem Tabellariſchen nähert, hat ſie allerdings das Vorurtheil des Trocknen und Abſtrakten gegen ſich; allein die Bewältigung des Stoffes wird dadurch unſtreitig dem Gedächtniß erleichtert, während eine künſtleriſche Behandlung bei ihren nothwendigen Verkürzungen dem Anfänger leicht unverſtändlich bleibt oder ihn zur Oberflächlichkeit, d. h. zur Nichtbeachtung derjenigen Partieen verleitet, die bei der künſtleriſchen Behandlung in das Dunkel zurücktreten. Den Nachtheilen der ſucceſſiven Behandlung läßt ſich aber ſchon dadurch begegnen, daß auf die lebendige Beziehung der einen Kategorie auf die andere (z. B. des Cultus auf die Lehre oder umgekehrt) jeweilen aufmerkſam gemacht und das Fachwerk überhaupt nicht gar zu ſteif und mechaniſch angelegt wird. Namentlich aber iſt der Mechanismus auch dadurch zu vermeiden, daß die Reihenfolge der Kategorien nach den verſchiedenen Phaſen wechſelt, welche die Kirche ſelbſt in den verſchiedenen Zeiten angenommen hat. So iſt es z. B. ganz in der Ordnung, in den erſten Perioden die Geſchichte der „Ausbreitung und Verfolgung des Chriſtenthums“ voranzuſchicken, weil es ſich hier darum handelt, der Kirchengeſchichte einen Boden zu bereiten, während in der neuern Kirchengeſchichte die Miſſionsgeſchichte an die äußerſte Peripherie zu ſtehen kommt. Aber auch ſchon im Mittelalter wird der Ausgangspunkt nicht mehr zu nehmen ſeyn von der Ausbreitung des Chriſtenthums, ſondern von dem Pabſtthum und ſeiner Hierarchie, von deren Macht die Kirche getragen erſcheint. So wird auch die Geſchichte des Mönchsthums anfänglich in der Geſchichte der chriſtlichen Sitte (als Aceſe), ſpäter in der Geſchichte der Verfaſſung (als Glied in der Hierarchie) ihre Stelle finden u. ſ. w. Zur Belebung des Ganzen dient aber weſentlich auch ſchon bei'm Vortrag der Univerſal-Kirchengeſchichte das Einflechten des Monographiſchen am rechten Orte; denn concrete Anſchauungen ſind das beſte Gegengewicht gegen das ſich Verlieren im Abſtrakten. Hier ſammeln und reflectiren ſich wieder die Lichtſtrahlen eines Zeitalters wie in einem Spiegel. Wie aber bei dem Vortrage der Weltgeſchichte das Ethnographiſche und das Synchroniſtiſche zu verbinden ſind, ſo iſt auch das Netz der Kirchengeſchichte ſo anzulegen, daß wie der Stoff nach der Breite hin ſich auseinanderlegt nach den verſchiedenen Manifeſtationen des kirchlichen Lebens, das Ganze wieder der Länge nach ſich gliedere nach den verſchiedenen Zeiträumen (Perioden).

Digitized by Google

Das Geſetz der Periodiſirung hat ſich aber zu richten nicht nach der bloßen chronologiſchen Symmetrie (nach Jahrhunderten), ſondern nach den hervorragenden Momenten des hiſtoriſchen Umſchwunges, die man auch die Entwicklungsknoten genannt hat (Epochen)*). Es hängt nun allerdings zum Theil von ſubjektiven Eindrücken ab, welche geſchichtliche Perſönlichkeiten oder Ereigniſſe als ſolche vor- und rückwärtsweiſende Einſchnitte in die Geſchichte ſollen angeſehen werden, indem der Begriff des Wichtigen und Epoche machenden ein relativer iſt. Auch laſſen ſich größere oder kleinere Diſtanzen annehmen, je nachdem das zu durchlaufende Feld nach einem größern oder kleinern Maßſtabe angelegt iſt. Eine kurze Ueberſicht der Kirchengeſchichte wird weniger Einſchnitte ertragen, als eine umfaſſende Darſtellung. Die natürlichſte Eintheilung, die ſich darbietet, iſt die in alte, mittlere und neuere Kirchengeſchichte**). Die alte Kirche ſchließt ſich am natürlichſten ab mit Gregor I. (den Großen), obgleich die Zeit von da bis auf Karl den Großen noch Mehreres von dem abſterbenden Alten neben dem ſich heranbildenden Neuen erblicken läßt und deßhalb (ſchon um der Symmetrie willen) von Einigen noch zur alten Kirchengeſchichte gezogen wird, wie denn auch wirklich die griechiſche Kirche erſt mit dem Ende des monotholetiſchen und des Bilderſtreites zu einem Ruhepunkt gelangt. Die natürlichſte Grenze zwiſchen der mittelalterlichen und der neuen Kirchengeſchichte bildet ſodann die Reformation, die aber ſelbſt wieder bei einer nur etwas ausführlichen Behandlung eine Zerlegung in kleinere Zeiträume erfordert. Ueberhaupt wird man mit der Eintheilung in alte, mittlere und neuere Kirchengeſchichte nicht ausreichen; ſondern innerhalb der alten bietet die Zeit vor Conſtantin ein durchaus verſchiedenes Bild, als die nachconſtantiniſche; desgleichen ragen aus der Geſchichte das Mittelalters Gregor VII., Innocenz III., Bonifaz VIII. als maßgebende Größen hervor, und ebenſo wird die neuere Zeit durch den weſtphäliſchen Frieden, durch die mit der Wolfiſchen Philoſophie aufkommende Herrſchaft des Rationalismus u. ſ. w. wieder in verſchiedene Zeiträume zertheilt. Dabei darf man aber nicht vergeſſen, daß Erſcheinungen, die z. B. für die abendländiſche Geſchichte Epoche machend ſind, es nicht zugleich ſind für die griechiſch-orientaliſche Kirche, daß die Geſchichte des Katholicismus nach andern Wendepunkten ſich richtet, als die des

*) Die Theilung nach Jahrhunderten war von den Magdeburgiſchen Centurien an bis auf Mosheim üblich. Nun hat zwar auch jedes Jahrhundert mehr oder weniger ſeine eigene Signatur, jedoch läßt ſich hier nur gezwungen ein Syſtem durchführen, indem ſich der Geiſt der Geſchichte nicht an das Decimal- und Centurialverhältniß gebunden hat. Schon im Mittelalter ſtrebte man darnach, die Kirchenzeit nach gewiſſen Stadien der Entwicklung des Gottesreiches einzutheilen, freilich in phantaſtiſcher Form. Vgl. Amalrich von Bena, Joachim von Floris, Joh. Peter von Oliva.

**) Es möge uns geſtattet ſeyn, eine modificirte Eintheilung zu erwähnen, welche ebenfalls drei Hauptperioden annimmt, und den Karakter einer jeden nach der in derſelben maßgebenden Erſcheinung beſtimmt. Seit dem Ablaufe des apoſtoliſchen Zeitalters mit dem J. 100, als der grundlegenden Zeit für alle folgenden Zeiten, hat das Chriſtenthum drei große Entwicklungsreihen durchgelaufen, doch ſo, daß die letzte noch nicht zu Ende iſt, und daß jede wieder Unterperioden hat. I. Die Zeiten des alten Katholicismus vom Anfang des 2. Jahrh. bis zu den Bilderſtreitigkeiten. Unterperioden 1) 100—325. Erſte Entwicklung des alten Katholicismus, 2) 325—451 Blüthezeit, 3) 451 bis Anfang des 8. Jahrh. Zerfall und Uebergang in den römiſchen Katholicismus. II. Die Zeiten des römiſchen Katholicismus. Unterperioden: 1) bis Gregor VII.: Erſte Entwicklung, 2) bis Bonifacius VIII. incl. höchſte Entfaltung, 3) bis zur Reformation: Zerfall und Uebergang in die neuere Zeit. III. Die Zeiten des Proteſtantismus, deren Unterperioden wir übergehen. — Die erſte Periode enthält ſchon Römiſch-Katholiſches und Proteſtantiſches, die zweite enthält auch Proteſtantiſches und noch Altkatholiſches, die dritte enthält neben dem Proteſtantiſchen Alt-Katholiſches und Römiſch-Katholiſches, aber das Proteſtantiſche iſt das die Entwicklung beherrſchende, entweder direkt oder indirekt, wie in der zweiten Periode das Römiſch-Katholiſche, in der erſten Periode das Altkatholiſche dieſelbe bloß präponderirende Stellung eingenommen hatte. Anm. d. Red.

Digitized by Google

Protestantismus und daß auch die letztere wieder eine andere ist für Frankreich, England, die Niederlande, als für Deutschland. So ist man z. B. gewohnt, die Reformationsgeschichte in die Zeitgrenze von 1517—1555 einzuschließen; eine Grenze, die lediglich nur für die deutsche (lutherische) Reformationsgeschichte von Bedeutung ist. Aus dem allem geht hervor, daß es Anmaßung wäre, eine Periodisirung als die allein zuläßliche, Allen vorschreiben zu wollen; sondern wie die Fachwerke nach den Kategorien elastisch zu halten sind, so muß auch in Beziehung auf das Chronologische eine Freiheit der Gruppirung gestattet werden, unter der einzigen Voraussetzung, daß die großen Haupteinschnitte gehörig beachtet und hervorgehoben werden.

Soviel über die äußere Anordnung des Stoffes. Ueber die weiteren Anforderungen an den Kirchenhistoriker noch Folgendes: Die unterste Stufe der historischen Wissenschaft und Kunst ist die der Chronik, welche in einfacher Erzählung des selbst Erlebten oder in Wiedererzählung des von Andern Berichteten besteht, ohne kritische Sichtung des Stoffes und ohne geistige (philosophische) Verknüpfung der einzelnen Facta. Ihr einziges Verdienst ist die Treue, die erste Grundtugend aller Geschichte. Diese bloß subjektive Treue des Berichterstatters gleicht aber der eines Haushalters, der auch über unächte Schätze gewissenhafte Rechnung führt. Eine fernere und unerläßliche Aufgabe des Historikers ist daher die, das Wahre vom Falschen zu sondern und aus verworrenen, zum Theil sich widersprechenden Angaben der Zeugen den Thatbestand herzustellen. Dies der Beruf der historischen Kritik. Diese Kritik ist zu üben schon den Quellen der Geschichte gegenüber, über deren Aechtheit oder Unächtheit, sowie über deren Integrität das Urtheil feststehen muß. Aber auch da, wo die Aechtheit und Integrität eines als Quelle dienenden Documentes festgestellt ist, hat der philologisch-diplomatischen Kritik die historisch-psychologische Kritik sich anzuschließen, welche ihre Zeugen darauf ansieht, ob und wie weit sie die Wahrheit haben sagen können und sagen wollen; sie hat sich entweder von der Glaubwürdigkeit derselben zu überzeugen oder vom Gegentheil. Nun aber ist bei der in allen menschlichen Dingen waltenden Macht der Sünde und des Irrthums auch die Glaubwürdigkeit immerhin eine relative, und da der Kritiker selbst wieder unter dieser Macht steht, so wird er dessen eingedenk, auch bei dem Prüfen der Glaubwürdigkeit Anderer die strengste Besonnenheit und Unparteilichkeit sich zur Pflicht machen und unter Umständen sich nicht schämen, mit seinem Endurtheil zurückzuhalten. Aber auch diese sittlichen Eigenschaften stellen den Kritiker vor Mißgriffen nicht sicher, wenn er nicht durch vielfache Uebung in dem Geschäfte der Kritik und durch ein unabläßig dahin gerichtetes Studium sich die Fähigkeit des Richtens erworben hat. Diese erwirbt sich aber nur in der Schule der Geschichte selbst. Auch hier wieder eine Wechselwirkung! Die Kritik reinigt das Feld der Geschichte; aber sie kann nicht außer und über der Geschichte stehen und ihr Amt üben als eine fremde, abstrakte Macht; sondern sie bildet sich an der Geschichte und mit ihr. Die historische Wissenschaft ist darum nie als eine absolut fertige, sondern als eine im beständigen Wachsthume begriffene, durch Beobachtung und Erfahrung sich weiter bildende Wissenschaft zu betrachten. Keiner, der sich ernstlich mit der Geschichte (resp. Kirchengeschichte) beschäftigt, darf sich der Aufgabe der Kritik entziehen, obgleich auch hier nicht Alle alles von sich aus zu leisten vermögen, sondern den Einen mehr die Gabe verliehen ist, das Einzelne zu prüfen, den Andern, den Erfund dieser Prüfungen zum weitern Gedeihen der Wissenschaft zu verwenden. Denn auch mit der Kritik ist die Aufgabe des Historikers noch nicht vollendet. Die einzelnen Thatsachen, wenn auch noch so beglaubigt, sind noch keine Geschichte, sondern bloße Geschichten. Sie können in ihrer Vereinzelung nur die Neugierde, aber nicht die höhere Wißbegierde befriedigen*). Wie die Natur, so tritt auch die Geschichte

*) „Die wahre Geschichte soll kein bloßes Münzkabinet von Ereignissen seyn, in welcher die einzelnen Schaumünzen nach einer willkürlichen oder zufälligen Verbindung aus- und nebeneinander gelegt werden." Marheinecke.

Digitized by Google

als ein organisches Ganzes uns entgegen; nur daß hier der Zusammenhang nach andern Gesetzen zu begreifen ist. In der Natur waltet die physische Nothwendigkeit, in der Geschichte die sittliche Freiheit, die indessen auch wieder einer höhern Nothwendigkeit dient. Diesem Zusammenhang der Begebenheiten nach dem Gesetz von Ursache und Wirkung nachzuforschen, eine Begebenheit aus der andern oder aus der Summe von andern herzuleiten, die Gegenwart aus der Vergangenheit zu begreifen, den Antheil der menschlichen Freiheit, des sittlichen Verdienstes, wie der sittlichen Verschuldung an den Wendungen der Geschichte zu bestimmen, ist es, was man in der neuern Zeit mit dem Ausdruck der Pragmatik oder des Pragmatismus bezeichnet hat. Die pragmatische Geschichtsbehandlung ist dadurch in Verruf gekommen, daß die Subjektivität der Historiker sich über die Begebenheiten gestellt und von abstrakten Theorien ihres Zeitalters aus die Geschichte zu meistern hat unternehmen wollen, ehe sie sich die Mühe genommen, von ihr zu lernen. Das Streben, alles erklären und oft das Größte und Gewaltigste aus kleinlichen Zufälligkeiten oder egoistischen Triebfedern ableiten zu wollen (z. B. die Reformation aus der Eifersüchtelei der Bettelorden), mußte mit Recht tiefere Gemüther verletzen und fast mit Nothwendigkeit ein anderes Extrem hervorrufen, das auf alle Pragmatik verzichtend, den ganzen Verlauf der Geschichte wie einen nach ewigen Gesetzen sich abwindenden Naturproceß betrachtete, in den die menschlichen Persönlichkeiten als unfreiwillige Agentien und Reagentien verflochten erscheinen. Bei dieser Betrachtung würde dann alle Verantwortung und alles Gericht der Geschichte aufhören. Die Kirchengeschichte kann aber schon ihres Inhaltes wegen niemals zur bloßen Naturgeschichte werden. Vielmehr sind wir vom theologischen Standpunkte aus darauf angewiesen, den Entwicklungsgesetzen des Gottesreiches nach Anleitung des göttlichen Wortes (Gleichniß vom Senfkorn) nachzuforschen, wobei die Störungen und Trübungen, wie sie aus den unlautern Quellen der Sünde hervorgehen, nicht zu übersehen, wohl aber selbst wieder auf das rechte Maß menschlicher Verantwortlichkeit zurückzuführen sind. Wir dürfen nicht vergessen, daß auch in den menschlichen Verirrungen sich relative Wahrheit, in den Zerrbildern der Frömmigkeit ein Ueberrest des Urbildes vorfindet. Diesen Spuren nachzugehen, ist oft schwieriger, aber auch unendlich lohnender, als das Nachweisen der Mängel und Gebrechen. Welchen Maßstab wir übrigens bei der sittlichen Beurtheilung der Kirchengeschiche anzulegen haben, brauchen wir nicht erst zu fragen. Er ist uns ein für allemal gegeben in dem Kanon des Neuen Testaments. An ihm haben wir alles, was als Manifestation des christlichen Lebens auftritt, zu bemessen, unter welcher Form es auch immer auftrete. Nur darf auch dieser Maßstab des Urchristlichen und Apostolischen nicht rücksichtlos und abstrakt angewendet, namentlich darf nicht alles von vorne herein als unchristlich oder widerchristlich verdammt werden, was nicht die reine und buchstäbliche Wiederholung des Anfanges ist. Vielmehr bringt es die Natur alles geschichtlich Gegebenen mit sich, daß es aus dem lebendigen Keime heraus zu weitern, von der primitiven Gestalt sich unterscheidenden Gestaltungen sich entwickele; wobei es nur darauf ankommt, daß das die Lebensentwicklung bestimmende Prinzip seinem innern Wesen nach bewahrt bleibe. Daß Verfassung, Cultus, Lehre und Sitte der spätern Zeiten ein andres Bild darstellen, als das der apostolischen Zeit, darin liegt noch nicht der Abfall vom Ursprünglichen, so wenig als es eine Entartung kann genannt werden, wenn das Senfkorn ein Baum geworden ist, unter dem die Vögel des Himmels wohnen. Nur die Verleugnung des eigenen Lebensprinzips der Kirche, das mit Christi Sinn und Geist Unverträgliche, das Antichristliche verfällt unnachsichtlich dem Gericht der Kirchengeschichte. Indessen ist auch hier noch wohl zu unterscheiden zwischen dem absolut Verwerflichen und den bloß unvollkommenen, mit Sünde und Irrthum behafteten Darstellungen des christl. Denkens und Lebens. Die Warnung Christi, das Unkraut nicht voreilig auszureuten, damit man nicht auch den Weizen mit ausraufe, findet daher auch auf dem Gebiete der Kirchengeschichte ihre Anwendung. Darum ist mit vollem Rechte der Grundsatz aufgestellt worden, es müsse eine jede Erscheinung an dem Maßstabe ihrer Zeit gemessen und

Digitized by Google

nach dem Urbilde zunächst beurtheilt werden, das die Zeit in sich trug und dem die Zeit nachstrebte. Dies gilt z. B. für die Geschichte des Pabstthums, des Mönchsthums, der Scholastik, der Kreuzzüge. Hier ist es eine der würdigsten Aufgaben der Kirchengeschichte, die Idee herauszuahnen, die diesen Erscheinungen zum Grunde lag und zu zeigen, wie weit die Wirklichkeit der Idee entsprochen, wie weit sie hinter ihr zurückgeblieben ist. Dies heißt nicht die Geschichte idealisiren, sondern die volle Realität des Geschichtlichen kann nur auf diesem Wege zum Bewußtseyn kommen. Um diese höhere, christlich-theologische Pragmatik zu üben, dazu bedarf es allerdings einer in das Wesen des Christenthums eingeweihten, am Lichte der göttlichen Offenbarung selbst gereiften Urtheilskraft. Wohl gab es eine Zeit (sie ist noch nicht so weit entlegen), in der man es als den höchsten Vorzug des Historikers pries, keine Religion zu haben, d. h. sich wenigstens als Historiker indifferent gegen jede positive Religion zu verhalten. Man glaubte, das gehöre zur Unbefangenheit, verwechselte aber diese mit der Theilnahmlosigkeit und religiöser Gleichgültigkeit. Es ist derselbe Irrthum, der auch auf dem Gebiete der Exegese nur allzulange sich breit machte. Als ob man überhaupt eine Menschenseele, eine Schrift, ein System, eine Einrichtung geschichtlich zu begreifen im Stande wäre, in die man nicht mit verwandtem Geiste einzugehen, die man nicht geistig in sich zu reproduciren versteht! Das Christliche aber kann nach seiner Eigenthümlichkeit nur von Solchen gewürdigt und verstanden werden, die für seine Offenbarungen und Heilsgüter empfänglich sind und die von dem Lebenshauch, der die Kirche durchweht, etwas verspürt haben. Dabei kann die größte Unbefangenheit des Urtheils bestehen, ja sie ist erst unter dieser Voraussetzung möglich. Es ist nicht der naive Glaube des Kindes, auch nicht der blinde Autoritätsglaube, die Orthodoxie des Buchstabens, was hier gefordert wird; sondern ein Glaube, der sich seines Grundes bewußt, ja der selbst wieder zum Theil die Frucht eines ernsten historischen Studiums ist. Der Unglaube wie der Aberglaube verrathen beide Mangel an historischem Sinn und historischer Durchbildung; während der religiöse Glaube, wir meinen die mit der menschlichen Bildung Hand in Hand gehende christliche Gesinnung, die höchste Weihe des Historikers, zumal des Kirchenhistorikers ist. Noch ist endlich unter den Requisiten des Kirchenhistorikers eines zu nennen, das erst in neuerer Zeit zu seiner vollen Anerkennung gelangt ist, die künstlerische Begabung, das Geschick der Darstellung. Die Aufgabe der Geschichte ist noch nicht vollendet mit der Erforschung der Wahrheit und mit der Einsicht in den Zusammenhang der historischen Thatsachen; sondern erst dann ist die Arbeit gethan, wenn die in das Gedächtniß aufgenommenen Eindrücke sich in der Seele des Historikers zum Bilde gestaltet haben, das dann im historischen Kunstwerke als eine geistige Schöpfung zu Tage tritt. Die bloße Mittheilung von Dokumenten, von dem Ertrage kritischer Forschungen, die Beleuchtung einzelner Thatsachen sind doch immer nur Vorarbeiten zu dieser höchsten That des Geistes, die der Historiker mit dem Dichter gemein hat; nur daß bei ihm die eigene Produktivität zurücktritt hinter das Werk der höhern Macht, in deren Dienst er sich gestellt hat. Man hat auch hier geglaubt, eine trockene, jedes poetischen Hauches baare Berichterstattung sey die höchste Aufgabe des Historikers. Und gewiß ist eine solche prunklose Darstellung unendlich mehr werth, als eine mit philosophischen Reflexionen verbrämte, mit rhetorischen Floskeln aufgestutzte Geschichtschreibung, wie sie im vorigen Jahrhundert beliebt war. Aber die falsche Kunst, die bereits als überwunden zu betrachten ist, konnte nicht durch die Negation aller Kunst, sondern einzig durch ihr Gegentheil, durch die wahre historische Kunst überwunden werden, deren Geheimniß eben darin besteht, bei aller Selbstverleugnung, mit welcher der Historiker hinter den geschichtlichen Stoff zurücktritt, ihm dennoch ein wahrhaft lebendiges, die verblichenen Züge auffrischendes Gepräge aufzudrücken. Auch die Phantasie hat in der Geschichte ihre Berechtigung, insofern sie sich dazu versteht, sich vollkommen in den Dienst derselben zu stellen, nicht als willkürlich produktive, sondern als reproduktive Kraft. So gut es einen kirchlichen Baustyl gibt, so gut muß es einen Styl der Geschichte und Kirchengeschichte geben. Nicht nach Zu-

Digitized by Google

fall und Laune, ſondern nach höhern, dem Geſchichtsſtoffe ſelbſt inwohnenden Geſetzen iſt die Maſſe der Thatſachen von dem Hiſtoriker zu bewältigen, Licht und Schatten zu vertheilen, jedes an den gehörigen Ort und in das gehörige Verhältniß zum Ganzen zu ſtellen. Die Hauptkunſt des Hiſtorikers beſteht alſo nicht darin, von ſich aus den Redner zu machen oder den hiſtoriſchen Perſonen ſchöne Reden in den Mund zu legen, wohl aber die Geſchichte ſelbſt reden zu laſſen, was der Rede werth iſt, die Quellen aufzuthun, aus denen am Reichſten und Klarſten der Lebensſtrom der Geſchichte ſich ergießt, mit einem Wort das Karakteriſtiſche jeder Zeit in ſcharf markirten Umriſſen hervortreten zu laſſen. Dabei ſind allerdings auch die ſcheinbar geringfügigen Nebenumſtände nicht außer Acht zu laſſen, die uns ja erſt wieder den Schlüſſel zum Verſtändniß deſſen geben, was eine Zeit karakteriſirt. Es wäre daher eben ſo unhiſtoriſch, nur das Pikante hervorzuheben, als die ganze Maſſe des Stoffes in chaotiſcher Fülle ſich ausbreiten zu laſſen, wie ſie von außen ſich gibt. Auch bei dieſer, wie bei allen hiſtoriſchen Funktionen iſt aber vor allen Dingen ein ſittlicher Ernſt nothwendig, der es für unwürdig achtet, die Geſchichte zu einem bloßen Gegenſtand des Zeitvertreibs oder des Parteigetriebes zu machen. So iſt ſchon die künſtleriſche Auswahl und Zuſammenſtellung des Stoffes durch die Wahrhaftigkeit des Hiſtorikers bedingt. Man kann ſich ja auch dadurch an der Wahrheit verſündigen, daß man zwar lauter beglaubigte Thatſachen erzählt, dieſe aber einſeitig hervorhebt und das verſchweigt, was doch nothwendig mit zur Vollſtändigkeit des Bildes gehört, daß man, auch ſelbſt mit Farben, die man der Geſchichte entlehnt, alles in's Schöne oder alles in's Schwarze malt. Es gibt in der Kirchengeſchichte viele Dinge, die man lieber verſchweigen möchte, weil ſie nichts weniger als erbaulich ſind. Wenn es nun auch eine Zeit gab, in welcher die hiſtoriſche Schadenfreude vorzüglich auf ſolche Unerbaulichkeiten Jagd machte, um zuletzt die ganze Kirchengeſchichte als eine Geſchichte der menſchlichen Thorheiten und Laſter darzuſtellen, ſo war dies nicht nur eine Verſündigung gegen den guten Geſchmack, ſondern ein Verrath an der Wahrheit innerhalb des heiligſten Gebietes der Menſchheit. Allein deßhalb dürfen wir nicht lauter Acta Sanctorum in der Kirchengeſchichte erwarten. Neben dem Lichte muß auch der Schatten ſtehen, und ſelbſt kraſſe Abſurditäten dürfen nicht verſchwiegen werden. Eine ſcherzhafte Anekdote, am rechten Orte und cum grano salis angebracht, thut dem Ernſte der Geſchichte keinen Eintrag, und ſelbſt Erdichtetes kann, wenn es als Dichtung der Zeit erkannt, gefaßt und wieder gegeben wird, einen Beitrag geben zur Karakteriſtik der Zeit. Wie ganz anders weiß die hiſtoriſche Kunſt auch die Legende, nach ihrer tragiſchen, wie nach ihrer komiſchen Seite für die Geſchichte zu verwerthen, als jene einſeitig gelehrte Richtung, die der Phantaſie der Jahrhunderte (die ja auch wieder zur Geſchichte gehört) nur eine pedantiſche Miene und ein verächtliches Achſelzucken entgegen zu ſetzen wußte. Immerhin mag eingewendet werden, es ſey mit allen dieſen Anforderungen an die Geſchichte der Subjektivität des Hiſtorikers ein großes Feld eingeräumt: allein ſo lange wir Menſchen ſind und die Geſchichte durch Menſchen bearbeitet wird, ſo lange wird auch das Menſchliche mit ſeinen Schwachheiten und Unvollkommenheiten das Erbtheil jedes Jahrhunderts bleiben. Je mehr aber das Menſchliche ſich hingibt an das Göttliche (und das iſt ja eben in der Kirchengeſchichte die nothwendige conditio sine qua non), deſto mehr wird es fähig, das ewig Wahre, wie es auch aus den zeitlichen Wandlungen der Geſchichte uns entgegentritt, in ſich aufzunehmen und es würdig darzuſtellen für die Gemeinde der Gläubigen und das Geſchlecht der Menſchen.

Aus alle dem geht hervor, daß ein nicht geringes Maß geiſtiger und ſittlicher Begabungen vorausgeſetzt werden, um der großen Aufgabe der Kirchengeſchichte zu genügen. Dazu ſind aber auch poſitive Kenntniſſe vonnöthen, die wir theils als das kirchenhiſtoriſche Studium vorbereitend, theils als daſſelbe unterſtützend zu betrachten haben. Dies führt uns auf die ſogenannten Hülfswiſſenſchaften der Kirchengeſchichte.

Die Kirchengeſchichte ruht auf dem Boden der allgemeinen Welt- und Menſchengeſchichte, von der ſie wieder ein Theil iſt, und ſo verſteht es ſich von ſelbſt, daß ſie

Digitized by Google

das Studium derselben zu ihrer Voraussetzung hat. Das Christenthum trat allerdings in die Welt ein als ein Fremdling und blieb längere Zeit von ihr unbeachtet, weßhalb auch nicht die Geburt Christi, obgleich später nach ihr die christliche Zeitrechnung sich bestimmte, einen merkbaren Einschnitt in der Weltgeschichte bildet. Darum wird auch beim Vortrag der letztern das Christenthum erst dann zur Sprache kommen, wo es (etwa unter den Antoninen) anfängt als ein geschichtlicher Faktor in die Ereignisse einzugreifen. Je entschiedener dagegen das Christenthum in die Weltverhältnisse eingriff und auch wieder von ihnen berührt und in seinen äußern Lebensformen bestimmt wurde, desto inniger erscheinen Kirchen- und Weltgeschichte mit einander verbunden; ja es gibt Perioden (wie die des Mittelalters), in denen sie sich sozusagen decken, während später dann wieder (seit dem westphälischen Frieden) Kirchliches und Weltliches (Politisches) auseinander gehn. Aber auch da, wo scheinbar Kirchen- und Weltgeschichte in eins zusammenfallen, wird der Vortrag der einen Wissenschaft dennoch von dem der andern sich unterscheiden, indem doch immer die Kirche als solche das Objekt der Kirchengeschichte bleiben muß. Wir müssen es daher als ein Ueberschreiten der kirchenhistorischen Grenzen bezeichnen, wenn z. B. in der Pabstgeschichte die weltlichen Händel der Päbste (obgleich sie, weil zur Karakteristik des Pabstthums auch in kirchlicher Beziehung gehörend, nicht ganz übergangen werden dürfen) mit einer allzugroßen, in die politischen Details gehenden Ausführlichkeit behandelt oder alle Einzelheiten aus der Regierungsgeschichte der Kirchenfürsten, die oft mehr weltliche Regenten, als Hirten der Heerde Christi waren, in der Kirchengeschichte uns vorgeführt werden. Dasselbe gilt von den Kreuzzügen, die wohl als eine bedeutsame Erscheinung des religiösen Geistes in die Darstellung der mittel-alterlichen Kirchengeschichte nach ihren Hauptmomenten aufzunehmen sind, während dagegen die Ausführung der strategischen und feudalistischen Seite der politischen Geschichte überlassen bleibt. In ein ähnliches Verhältniß wird sich die Kirchengeschichte zu stellen haben gegenüber der allgemeinen Cultur- und Kunstgeschichte, der Geschichte der Philosophie und der allgemeinen Religionsgeschichte. Die übrigen historischen Hülfswissenschaften, wie die der Geographie, der Chronologie, der Philologie, der Diplomatik, Numismatik, Heraldik, Sphragistik u. s. w. erhalten natürlich auch wieder ihre eigenthümliche ecclesiastische Beziehung, so wie sie auf die Kirchengeschichte als solche angewendet werden. So läßt sich von einer kirchlichen Geographie, im Unterschied von der allgemeinen, reden, insofern für die kirchenhistorische Betrachtung die Gestalt der Erde zerfällt in die christliche und nichtchristliche, sodann wieder in die katholische und protestantische Welt, auch bei der Eintheilung der Länder die kirchliche Theilung in Diözesen, Parochien u. s. w. die maßgebende ist. Wie die Chronologie überhaupt, so bietet auch die kirchliche ihre eigenthümlichen Schwierigkeiten, da die Zeitrechnung der Christen nicht immer dieselbe war und auch zu gleicher Zeit verschiedene Berechnungen stattfanden. Unter kirchlicher Philologie wird gewöhnlich die Kenntniß der Sprachen verstanden, in denen die Schriftwerke der alten Kirche verfaßt sind, namentlich die kirchliche Gräcität und Latinität; doch, streng genommen, ist das ganze christliche Sprachgebiet, bis auf die neueste Zeit herab, Gegenstand kirchlicher Philologie. Und hat nicht das Christenthum jeder Sprache, zumal unserer deutschen Sprache (durch Luther's Bibelübersetzung) einen eigenthümlichen Stempel aufgedrückt? Unter Diplomatik versteht man die Kenntniß der Urkunden nach ihrer äußern Beschaffenheit. Dahin sind zu rechnen die päbstlichen Bullen und Breven, die Stiftungsbriefe von Klöstern u. s. w. — Dies führt uns auf die

Quellen der Kirchengeschichte. Obgleich auch stumme (z. B. architektonische und artistische) Denkmäler (Gräber, Siegelringe, Crucifixe und andere kirchliche Geräthe), oder die mündliche Ueberlieferung (Volkssagen, Lieder, Sprüche im Munde des Volkes oder kirchliche Sitten und Gebräuche) als Quelle benützt werden können, so versteht man doch gewöhnlich unter Quellen die uns erhaltenen schriftlichen Denkmäler, die sich wieder eintheilen lassen a) in öffentliche und Privatquellen, b) in mittelbare und unmittel-

Digitized by Google

bare Quellen. Zu den öffentlichen und zugleich unmittelbaren Quellen sind die Dokumente und Erlasse zu rechnen, die von der Kirche selbst mit amtlichem (officiellem) Karakter ausgegangen sind, die Gesetze der verschiedenen Staaten, sofern sie das kirchliche Leben beschlagen, die Concilienbeschlüsse, die amtlichen Schreiben der Kirchenvorsteher (insonderheit der Päbste), die Ordensregeln, Glaubensbekenntnisse, Katechismen, Liturgien, Missalien u. s. w. — Privatquellen dagegen sind Schriften, denen dieser öffentliche Karakter abgeht, die aber nichtsdestoweniger zur Aufhellung der Geschichte, namentlich auch oft der geheimern Triebfedern derselben, einen wichtigen Beitrag geben (Briefe, Memoiren, Aufsätze und Mittheilungen von Zeitgenossen). Eine unmittelbare Quelle haben wir vor uns, wenn aus dem vorliegenden Dokumente die zu ermittelnde Thatsache oder Geistesrichtung eo ipso resultirt, eine mittelbare, wenn sie erst auf der Berichterstattung eines Dritten (und wäre dies auch ein Zeitgenosse) beruht. So z. B. sind die Berichte der Häresiologen über die Meinungen der Ketzer (Irenäus, Epiphanius) nur mittelbare Quellen, während die unmittelbaren Quellen die eigenen Aussagen der Häretiker selbst sind, die wir freilich nur selten in ihrer Ursprünglichkeit haben, da ihre Werke theils verloren gegangen, theils absichtlich vernichtet worden sind, wie die der Arianer. Wir müssen uns also in manchen Fällen auch mit der mittelbaren Quelle begnügen. Hieher gehören denn auch alle schon zu einem Geschichtswerke verarbeiteten Erzählungen der Geschichte, wovon die Literatur der Kirchengeschichte*) noch schließlich zu berichten hat.

Der älteste Kirchengeschichtschreiber, dessen Werk wir haben, ist Eusebius von Cäsarea (bis 324), der jedoch schon das für uns verloren gegangene Werk des Hegesippus (um 150) benützte. An ihn schließen sich an Sokrates, Sozomenus, Theodoret, Philostorgius, Theodorus Lektor, Evagrius, welche in den Ausgaben von Valois (und Reading) mit Euseb zusammen erscheinen. Ihnen schließt sich an das (zuletzt von Dindorf herausgegebene) Chronicon paschale. Unter den Abendländern haben sich in der alten Kirche Rufin durch die Uebersetzung und Fortführung des Euseb, Hieronymus durch die Herausgabe von dessen Chronicon verdient gemacht, wie denn auch der letztere durch seine scriptores ecclesiastici den Grund zur Patristik gelegt hat. Weiterhin sind zu nennen: Sulpicius Severus und Orosius im fünften, Cassiodor, Epiphanius Scholastikus, der Gothe Jornandes und der Franke Gregorius von Tours im sechsten Jahrhundert. Für das Mittelalter blieb Euseb (nach Rufin) die Hauptquelle. Die eigene historische Produktivität der mittelalterlichen Kirchenhistoriker beschränkte sich großentheils auf die Geschichte einzelner Landeskirchen oder der Klöster und Stifte, auf Biographien von christlichen Regenten, von Heiligen und Ordensstiftern, auf einzelne Begebenheiten ihrer Zeit. Sie sind uns als Chronisten besonders wichtig. Es genüge an die Namen eines Beda, Alcuin, Paul Diaconus (Warnefried), Einhard, Walafried Strabo, Hayme von Halberstadt, aus dem achten und neunten, an Lambert von Aschaffenburg, Adamus Bremensis, Glaber-Radulfus, Hermann (Heriman) Contractus, Odericus Vitalis, Sigebert von Gembloux (Gemblacensis) u. s. w. aus dem eilften und zwölften Jahrhundert zu erinnern, so wie an die gelehrten Werkstätten, die Klöster zu St. Gallen, Reichenau, Fulda, Hirschau, Clugny, Alt- und Neu-Corvey, Heisterbach, Gottweich. In der byzantinischen Kirche haben sich der Patriarch der Melchiten, Eutychius, im zehnten und Nicophorus Callisti im 14. Jahrhundert hervorgethan. Die lange Zeit unterdrückte kritische Richtung trat im 15. Jahrhundert auf mit Laurentius Valla, der unter andrem die Schenkung Constantin's bezweifelte. Diese Richtung mußte zu ihrem vollen Rechte gelangen durch die Reformation. Zwar

*) Auf den Wunsch der Redaktion geben wir hier nur eine ganz gedrängte Uebersicht und verweisen, was die einzelnen Kirchenhistoriker und ihre Werke betrifft, auf die ihnen besonders gewidmeten Artikel.

Digitized by Google

richtete sich die Thätigkeit der Reformatoren zunächst auf die historische Grundlage des Christenthums und der Kirche selbst, auf die h. Schrift, und nur gelegentlich zogen sie kirchenhistorische Untersuchungen auch in den Kreis ihrer auf das Praktische gerichteten Studien hinein. Erst in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts war es Flacius, der im Verein mit andern lutherischen Theologen das große Werk der Magdeburger Centurien an's Licht förderte (1559—1574), welchen Baronius vom Standpunkte der alten Kirche aus seine Annalen entgegensetzte (1588—1607). Eine rein unparteiische Geschichtsdarstellung konnte in jener Zeit nicht erwartet werden. Sowohl die protestantische als die katholische Historiographie stand unter dem Einfluß und im Dienste des kirchlichen Bekenntnisses. Gleichwohl ist auch von diesem einseitigen Standpunkt aus viel Treffliches und in seiner Art Gediegenes geleistet worden; in der lutherischen Kirche durch Korthold, Ittig, Sagittarius u. A.; in der reformirten durch Gerdesius, Basnage, J. J. Hottinger u. s. w. Besonders hat sich im 17. Jahrhundert der Fleiß der Anglikaner, wetteifernd mit den Leistungen der Benediktiner in der katholischen Kirche, auf die Patristik und Archäologie geworfen. Wir verdanken dieser Zeit schöne Ausgaben und Illustrationen der Kirchenväter, gelehrte Dissertationen über verschiedene Punkte, wie die Namen eines Montfaucon, Mabillon, Tillemont, Usher, Bingham u. A. beweisen. Einen eigenthümlichen Versuch, die Kirchengeschichte aus den confessionellen Fesseln zu befreien, machte der Mystiker J. G. Arnold gegen Ende des 17. Jahrhunderts mit seiner »unparteiischen Kirchen- und Ketzerhistorie (1698—1700), die aber, weil die Sektirer der herrschenden Kirche gegenüber Recht haben mußten, in das entgegengesetzte Extrem umschlug. Dagegen läßt sich bei Pfaff, Weismann, Buddeus schon jener mildere Karakter bemerken, der der Zeit des Uebergangs aus der strengen Orthodoxie in die Aufklärungsperiode eigen war. Auf einen wahrhaft objektiven Standpunkt hat unstreitig Laurentius von Mosheim († 1755) zuerst die Kirchengeschichte gehoben*). Ihn kann man mit Recht als den Vater der neuern Kirchengeschichte bezeichnen. Von ihm an sehen wir auch in Deutschland diese Disciplin auf den Universitäten neben ihren Schwesterdisciplinen gehörig vertreten. So in Jena durch Johann Georg Walch († 1775), in Göttingen durch Wilhelm Franz Walch († 1784). Hatte schon Mosheim mehrere einzelne Partbien der Kirchengeschichte einer gründlichen Untersuchung unterworfen und damit die kritische Forschung angeregt, so drohte diese kritische Richtung in J. S. Semler († 1791) eine bedenkliche Gestalt anzunehmen. Es kam die Zeit des Aufräumens, bei der auch manches ohne Noth aus seiner bisherigen Stellung gerückt wurde. Schon Semler hatte durch Compendien, denen es aber an Uebersichtlichkeit und geschmackvoller Darstellung fehlte, das Studium der Kirchengeschichte den Theologen zu erleichtern gesucht. Nun aber wurde das kirchenhistorische Interesse auch außerhalb der theologischen Berufskreise geweckt vom universalistischen Standpunkte aus durch L. Tim. Spittler, der selbst kein zünftiger Theologe war, der es aber vor vielen Andern verstand, diese Wissenschaft in den erweiterten Kreis der Literatur einzuführen und freilich nicht ohne Verflachung des Inhaltes dem Verständniß der gebildeten Welt näher zu bringen**). Die vorherrschend weltliche, von den Anschauungen des Jahrhunderts beherrschte Betrachtungsweise wirkte nun auch auf die rationalistisch gesinnten Theologen zurück, die in Henke ihren tüchtigsten und gewandtesten Vertreter fanden***). Eine persönlich ehrenhafte Mittelstellung zwischen der alten kirchlichen Rechtgläubigkeit und der modernen Aufklärung nahm G. J. Planck (in Göttingen) ein, der als der

*) Institutt. histor. eccles. libri IV. Helmst. 1755 und Commentar. de rebus Christianorum ante Constantin. M. Helmst. 1753, und viele andere Werke. Vgl. Lücke, de Joanne Laur. Moshemio. Gött. 1837.

**) Grundriß der Geschichte der christl. Kirche. Göttingen 1782. Ausg. v. Planck, 1812.

***) Allg. Geschichte der christl. Kirche. Braunschweig 1788—1823, 9 Bde. (mit Fortf. von Vater). Vgl. den Art.

Digitized by Google

eminenteste Kirchenhistoriker seiner Zeit die sogenannte pragmatische Behandlung mit ihren Vorzügen und Gebrechen längere Zeit aufrecht erhielt*). An ihn schloßen sich Ständlin, Münscher u. A. an. Das große, bändereiche Werk von Schröckh zeichnet sich weniger durch Eigenthümlichkeit der Auffassung und Behandlung, als durch den Reichthum des Materials, durch Gründlichkeit der Forschung und durch einen ziemlich nüchtern gehaltenen Pragmatismus aus**). Gegenüber sowohl der bloß sammelnden Thätigkeit, als dem die Geschichte nach den Zeitideen sich zurecht legenden Pragmatismus, suchte dann Marheinecke (von Heidelberg aus) wieder einen höhern, idealistisch-spekulativen Standpunkt einzunehmen in seiner »Universalkirchenhistorie des Christenthums« (1806), blieb aber ziemlich allein. Einer größern Gunst hatte sich die rein objektive, weder von philosophischen, noch von religiösen Ideen beherrschte Darstellungsweise zu erfreuen, wie sie Schmidt in Gießen als die höchste Aufgabe des Historikers faßte***). Dies bahnte einer gründlichern Quellenforschung den Weg, zu der nun auch die Studirenden gleich beim Antritt an das Studium sollten angeleitet werden. Das Lehrbuch von Danz (Jena 1818—1826) machte hierin den Anfang, wurde aber bald durch das viel gründlicher gearbeitete und umfassende Werk von Gieseler (seit 1824) verdrängt†). Gleichzeitig mit dieser materiellen Unterlage, welche das kirchenhistorische Studium erhielt, ging nun auch die ideale Anregung aus von Neander††), der die »Geschichte der Kirche« darstellte »als einen sprechenden Erweis von der göttlichen Kraft des Christenthums, als eine Schule christlicher Erfahrung, eine durch alle Jahrhunderte durch ertönende Stimme der Erbauung, der Lehre und der Warnung für Alle, welche hören wollen.« Indem Neander nicht sofort mit einem Lehrbuch der Kirchengeschichte hervortrat, sondern durch Herausgabe der »Denkwürdigkeiten« aus ihr (Berlin 1825—1827. III.) und durch mehrere treffliche Monographien seinen Beruf zum Kirchenhistoriker auf die erfreulichste Weise an den Tag legte, bereitete er den Boden zu und führte nicht nur die Studirenden von dem compendiarischen Studium in die Tiefen des kirchlichen Lebens ein, die sich nur der Betrachtung des Individuellen erschließen, sondern regte auch bei christlichen Laien die Theilnahme für die geschichtliche Entwicklung des Reiches Gottes an. Mosheim hatte die Kirchengeschichte als eine ordentliche disciplinirte Wissenschaft in die Theologie, Spittler hatte sie als eine auch den gebildeten Weltmann interessirende Entfaltung menschlichen Wesens in die Literatur, Neander aber hat sie recht eigentlich in die Gemeinde, in die Kirche selbst eingeführt, in der sie auch sofort als ein wohlthätiges Ferment zu wirken begann. Er that es nicht dadurch, daß er das Erbauliche einseitig hervorhob, sondern indem er zugleich der strengsten Forderung der Wissenschaft zu genügen suchte und sich eben deßhalb einen freien Blick bewahrte, auch solchen Erscheinungen gegenüber, die bisher von der Orthodoxie aus ein strengeres Urtheil erfuhren, mußte er

*) Vgl. die beiden Hauptwerke: Geschichte der Entstehung und Ausbildung der christlich-kirchlichen Gesellschaftsverfassung. Hannover 1805 ff., 6 Bde., und: Geschichte des prot. Lehrbegriffs. Leipz. 1791—1800, 6 Bde.

**) Christl. K.G. Leipz. 1768—1803, 35 Bde. (2. Aufl. v. Bd. 1—12, 1772—1795.) Kirchengeschichte seit der Reformation. Leipz. 1804—1812, 10 Bde. (Bd. 9. u. 10. von Tzschirner.)

***) Handbuch der christlichen K.G. Gießen 1801—1820, 6 Bde., 2. Aufl. von Bd. 1—4. (1824—1827) fortgesetzt von F. W. Rettberg. Gießen 1834, Bd. 7. (bis Bonifaz. VIII.).

†) Vgl. den Artikel: Gieseler.

††) Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche. Hamb. 1825—1852, 6 Bde. in 11 Abth., der letzte Band von Schneider (bis zum Basler Concil), 3. Aufl. mit Vorrede von Ullmann, I, 1. 2. u. II, 1—2. Gotha 1856. — Obgleich wir auch hier dem noch zu erwartenden Artikel nicht vorgreifen wollen, erlauben wir uns einstweilen zur Würdigung Neander's auf die eben genannte Ullmann'sche Vorrede zu verweisen; vgl. Krabbe, August Neander. Hamb. 1852; Jacobi, zur Erinnerung an Neander (deutsche Zeitschr. für christl. Wissenschaft 1851), und die Abhandlung des Unterzeichneten: Neander's Verdienste um die Kirchengeschichte (Studien und Kritiken, 1851, Heft 2).

Digitized by Google

auch denen Achtung abnöthigen, die eine pietistische Färbung bei ihm wahrnehmen wollten. Daß für gewisse Seiten des kirchlichen Lebens Neander's Blick weniger geschärft war, ist indessen auch von seinen Verehrern zugegeben worden. Aber auch diese noch offen gelassenen Lücken wurden nun bald ausgefüllt. Gerade die bei Neander merklich zurücktretende künstlerische Seite der Behandlung trat in Hase's geistreicher, mitunter nur etwas zu poetisch und brillant gehaltenen Darstellungsweise*) zu Tage, wie denn auch ihm das Verdienst gebührt, der religiösen Kunstgeschichte, für die z. B. das weitschichtige Werk Schröckh's keinen Raum fand, die ihr gebührende Stellung eingeräumt und das Verständniß dafür geöffnet zu haben. Mit der Geschichte der neuesten deutschen Theologie geht, wie immer, so auch in den letzten Jahrzehnten, die der Kirchengeschichte Hand in Hand. Die Reaktion des orthodoxen Lutherthums fand in Guericke**), später in Bruno Lindner***) und Kurtz†) ihre Repräsentanten (wenn auch in verschiedener Weise), während J. Lobegott Lange††) den biblischen Rationalismus (in protestantischem Interesse) zur Grundlage seiner geschichtlichen Arbeiten machte. Wie vom Schleiermacher'schen Standpunkte aus die Kirchengeschichte sich projicirt, geht aus dem nach seinem Tod von Bonnell herausgegebenen Compendium hervor†††). Unsere Absicht kann nicht seyn, alle die einzelnen Hand- und Lehrbücher namhaft zu machen, die von sehr verschiedenen Voraussetzungen aus und mit verschiedenem Glück und Geschick die Kirchengeschichte in den letzten Jahrzehnten behandelt haben†*). So viel ist gewiß, daß unsere Disciplin in Anbau und Ausbau nicht hinter den andern zurückgeblieben ist. Durch die gewaltigen kritischen Stürme, welche (namentlich seit Strauß) selbst das Fundament der Kirche zu erschüttern drohten, sind gerade über die ersten Anfänge der Kirche, über apostolisches und nachapostolisches Zeitalter, über die ältesten Zeugen und Gewährsmänner tief eingehende Untersuchungen eingeleitet, wenn auch keineswegs zu Ende geführt worden†**). Neben diesen fundamentalen Arbeiten (in positiver und negativer Richtung) geht aber auch die sammelnde, ordnende, darstellende Thätigkeit her, der wir nicht nur Uebersichtliches, sondern eine immer reichere Zahl schöner und ausführlicher Monographien verdanken, an welche auch nur zu erinnern wir uns hier versagen müssen. Wenn nun in allen diesen Bestrebungen die deutsche, protestantische Theologie mit rühmlicher

---

*) Lehrbuch der K.G. Leip. 1833, 7. Aufl. 1854. Neue Propheten — Franz von Assisi — und Andere.

**) Handb. der allg. K.G. Halle 1833, 2 Bde. 8. Aufl. 1855, 3 Bde., Abriß. Halle 1842.

***) Lehrbuch der christl. K.G., mit besonderer Berücksichtigung der dogmatischen Entwicklung. Leipzig 1847—1854, 3 Bde.

†) Lehrbuch der K.G. Mitau 1849, 2. Aufl. 1850. — Handbuch der allgem. K.G., 1. Bd., in 3 Abth., 1853—1854, 2. Bd. 1. 2. 1856.

††) Lehrbuch der christl. K.G. zur Vertheidigung, Befestigung und Fortbildung der prot. Kirche. Leip. 1846.

†††) Berlin 1840. (Werke Abth. 1, Bd. 2).

†*) Außer den schon genannten nennen wir noch Näbe, Engelhardt, Gfrörer, Riedner, Fricke, Jacobi und die größer angelegten, aber noch nicht vollendeten Werke von Ph. Schaff (in Mercersburg) und J. P. Lange (die Gesch. d. Kirche. Braunschw., 1853—1854) — Zu erbaulichen Zwecken hat schon im vorigen Jahrh. der Engländer Milner die Kirchengeschichte (aus methodistischem Standpunkte) behandelt (deutsch von Mortimer. Barby 1803. Gnadau 1819, 5 Bde.). — Auf gebildete Nicht-Theologen sind die Bearbeitungen von Thiele, Böhringer (in Biographien), Kritzler, Sudhoff und die vom Unterzeichneten herausgegebenen „Vorlesungen" über verschiedene Perioden der K.G. berechnet.

†**) Die Baur'sche Schule und ihre Gegner, nebst vermittelnden Richtungen, Untersuchungen über die Ebioniten und Clementinen, über Ignatius und den Episcopat der Kirche, Arbeiten von Baur, Zeller, Schwegler, Credner, Schliemann, Hilgenfeld, Uhlhorn, Rothe, Ritzsch, Bunsen, Thiersch, Volkmar u. s. f.

Digitized by Google

Energie vorangeht, so ist auch billig anzuerkennen, was von andern Nationen*) und auch von katholischer Seite her geschehen ist und noch immer geschieht. Auch in der katholischen Kirche haben sich seit Baronius verschiedene Geistesrichtungen bei dem Ausbau der Kirchengeschichte betheiligt, vom gallicanischen, jansenistischen, josephinischen, modern-spekulativen und ultramontanen Standpunkt aus. Wir erinnern an Natalis Alexander**), Bossuet***), Fleury†), Stolberg††), Katerkamp†††), Locherer†*), Ritter†**), Döllinger†***) u. Andere††*).

Vgl. J. G. Müller, über das Studium der Kirchengeschichte in dessen Reliquien alter Zeiten, Bd. II, S. 1 ff. A. H. Niemeier, im Vorwort zu Fuhrmann's Handwörterbuch der Kirchengeschichte, Halle 1826. Ullmann, über die Stellung des Kirchenhistorikers in unserer Zeit, Studien und Kritiken, 1829. 3. Baur, die Epochen der christlichen Kirchengeschichtschreibung, Tübingen 1852. Hagenbach.

Kirchengewalt (potestas ecclesiastica, jurisdictio im weiteren Sinne) ist die Machtvollkommenheit der Kirche, ihre Angelegenheiten selbst zu ordnen und zu verwalten. Das Subjekt dieser Gewalt ist die Kirche selbst, nicht der Staat oder die Schule: denn die letztere bildet überhaupt nicht eine eigene unabhängige, von Staat und Kirche getrennte Institution, der Staat aber kann als solcher von der Kirche verschieden keine Rechte in derselben (jura in sacra) für sich in Anspruch nehmen, sondern nur die aus seiner Hoheit, Majestät entspringenden Rechte über die Kirche außer derselben (jura circa sacra) üben. Das Objekt der Kirchengewalt sind alle Gegenstände kirchlicher Natur, Spiritualien wie Temporalien, die Lehre, der Cultus, die Disciplin, das kirchliche Eigenthum, nicht aber weltliche Angelegenheiten. Die Funktionen der Kirchengewalt bestehen in der Gesetzgebung, Aufsicht und Vollziehung, insoweit sich deren Ausübung an den genannten kirchlichen Gegenständen thätig erweist.

Diese aus dem Wesen der Kirche hervorgehenden allgemeinen Beziehungen können ihrem ganzen Inhalte nach in absolut bindender Weise keineswegs festgestellt werden, sondern müssen sich verschieden nach den conkreten Verhältnissen gestalten, unter welchen sich die Kirche als sichtbares Institut in Zeit und Raum entwickelt. Maßgebend ist dabei sowohl die eigene, dem Wechsel unterworfene Organisation der Kirche selbst, als ihr Verhältniß zum Staate, sodann aber, daß die Kirche in Kirchen, Confessionen zerfallen ist und daß die von denselben aufgestellten Prinzipien über die Natur, den Umfang, Inhalt, das Subjekt der Kirchengewalt in den wesentlichsten Punkten von einander abweichen. Die Hauptconfessionen, welche hiernach kürzlich betrachtet werden sollen, sind

---

*) Wir erinnern an die Holländer: Royaards, Hofstade de Groot, des Amorie van der Hoeven, Grön van Prinsterer u. A., an die französischen Bearbeitungen der K.G. von Matter, Merle d'Aubigné, Bungener u. s. w.

**) Selecta hist. eccles. capita var. 1676—1686, XXIV. tom.

***) Discours sur l'histoire universelle. Par. 1681. (Behandlung der Weltgeschichte vom kirchlichen Standpunkte aus.) Deutsche Uebers. und Forts. von Cramer. Leip. (1748) 1786 ff. in 8 Bdn.

†) Hist. ecclésiastique. Par. 1691—1720, 20 tom. 4. Fortges. von Fabre 1726—1740, und von la Croix 1776—1778.

††) Geschichte der Religion Jesu Christi. Hamb. 1806—1818. 15 Bde. (Forts. von Kerz 1825—1848) und Brischar 1850.

†††) K.G. Münster 1819—1834, 5 Thle.

†*) Geschichte der christl. Kirche und Religion. Ravensb. 1824—1833, 8 Thle.

†**) Handbuch der K.G. Elberfeld und Barm. (1826 ff.) 1851, 2 Bde.

†***) Bearbeiter der K.G. von Hortig (Landshut 1826), ebendaselbst 1833. — Lehrbuch der K.G. 1836.

††*) Ruttenstock, Alzog, Annegarn u. A. (vgl. die weitere Liter. bei Hase, 7. Auflage. S. 9 ff.)

Digitized by Google

die griechiſche, römiſche und evangeliſche Kirche, wobei wir auf den Artikel Kirche verweiſen.

Die Kirchengewalt iſt nach römiſcher und griechiſcher Auffaſſung eine mit äußerem Zwange ausgerüſtete Macht, gleich der Gerichtsbarkeit des Staates in weltlichen Angelegenheiten. Die Doktrin des Mittelalters unterſcheidet aber in der klerikalen Kirchengewalt eine zwiefache Seite, eine innere (*potestas ordinis, sacramentalis*) und eine äußere (*potestas jurisdictionalis*) mit dem entſprechenden forum internum und forum externum (m. ſ. *Thomas Aquin.*, Summa theologiae P. II. 2. qu. XXXIX. art. 3. P. III. qu. LXIII. art. 2. u. a. vgl. *Devoti* institutiones canonicae lib. I. tit. II. §. 1. Phillips Kirchenrecht I. §. 32. Anm. 36 folg.). Die Wirkſamkeit der erſteren bezieht ſich auf die Darbringung des Verſöhnungsopfers, das Schaffen des realen Leibes Chriſti; die Thätigkeit der äußeren Kirchengewalt iſt auf die Bereitung des myſtiſchen Leibes Chriſti, d. i. ſeiner Gemeinde, gerichtet. Die römiſche Kirche hat dieſe Diſtinction auch ſpäter feſtgehalten und es erklärt in dieſem Sinne der Catechismus Romanus P. II. cap. VII. de sacramento ordinis, quaestio VI.: Quotuplex sit potestas ecclesiastica. Ea autem duplex est: ordinis et jurisdictionis. Ordinis potestas ad verum Christi Domini corpus in sacrosancta eucharistia refertur. Jurisdictionis vero potestas tota in Christi corpore mystico versatur. Ad eam enim spectat, Christianum populum gubernare et moderari, et ad aeternam coelestemque beatitudinem dirigere.“ Nach dem Catechismus a. a. O. quaestio VII. gehört zur potestas ordinis auch die Vorbereitung und Ausbildung der Menſchen zum Empfange der Euchariſtie: „Ordinis potestas non solum consecrandae eucharistiae vim et potestatem continet, sed ad eam accipiendam hominum animos praeparat et idoneos reddit, ceteraque omnia complectitur, quae ad eucharistiam quovis modo referri possunt.“ Neuere Dogmatiker (Klee, katholiſche Dogmatik Bd. I. S. 162 folg., Walter, Kirchenrecht §. 14. Anm. 4, Phillips a. a. O.) haben nach dem Vorgange evangeliſcher Schriftſteller (ſ. unten) an die Stelle der bisherigen Dichotomie eine dreitheilige Kirchengewalt geſetzt, indem ſie nach den Gegenſtänden, welche derſelben unterworfen ſind, unterſcheiden: 1) *Potestas ordinis* oder *ministerii* mit der Spendung der Gnadenmittel; 2) *Potestas magisterii* mit der Verkündigung der Lehre; 3) *Potestas jurisdictionis* mit der Geſetzgebung, Aufſicht und Vollziehung. Phillips bringt dieſe Unterſcheidung, auf welche er das ganze Syſtem des Kirchenrechts gründet, mit dem dreifachen erlöſenden Amte Chriſti und der lehrenden Kirche, dem Klerus, als dem Stellvertreter Chriſti in der Uebernahme dieſer Aemter, in Verbindung: denn 1) Chriſtus iſt König, die Kirche ſein Reich und der Klerus daher im Beſitze der potestas jurisdictionis; 2) Chriſtus iſt Lehrer, Prophet, die Kirche ſeine Lehranſtalt und daher im Beſitze der potestas magisterii; 3) Chriſtus iſt Hoherprieſter, die Kirche ſein Tempel und daher im Beſitze der potestas ministerii oder ordinis. — Im Weſen und in der Sonderung der Hierarchie ſelbſt wird übrigens durch die Hinzufügung einer potestas magisterii nichts geändert und dieſe iſt auch in der griechiſchen Kirche die doppelte, der Weihe und der Jurisdiction. Dagegen erſcheint die Auffaſſung der evangeliſchen Kirche hier durchaus abweichend. Der hergebrachte Sprachgebrauch iſt allerdings von ihr noch beibehalten und man findet die Terminologie des kanoniſchen Rechts ſowohl in den Schriften der Reformatoren, als in den Bekenntniſſen. So die Ausdrücke: potestas ecclesiastica, episcoporum, ordinis, jurisdictionis, clavium, potestas spiritualis u. a. Allein die Bedeutung, welche damit verbunden wird, iſt nicht die der römiſchen Kirche: denn es iſt nicht von einer äußeren Gewalt oder einem Gerichtszwange die Rede, ſondern von einem Dienſte. Die Ausdrücke potestas und ministerium werden gleichbedeutend gebraucht und erklärt durch: mandatum Dei praedicandi evangelium, remittendi et retinendi peccata et administrandi sacramenta — ministerium verbi et sacramentorum u. a. (Augsb. Conf. Art. VII. XIV. XXVIII. Apologie der Conf. Art. XIV. Schmalkaldiſche Artikel, im Anhange: von der Biſchöfe Gewalt u. a.). Die potestas clavium iſt demgemäß das ministerium absolutionis und von dieſem heißt es, es

Digitized by Google

iſt: beneficium seu gratia, non est judicium seu lex (Apologie der Conf. Art. VI.). Der Ausſchluß der Gottloſen aus der Gemeinde ſoll erfolgen „ohne menſchliche Gewalt, allein durch Gottes Wort.“ Die Gegenſtände dieſer Gewalt ſind die hier genannten. Der Schwabacher Viſitationsconvent deklarirt 1528 (v. d. Lith, Erläuterung der Reformationshiſtorie. Schwabach 1733. S. 247 fg. Richter, Geſchichte der evangeliſchen Kirchenverfaſſung S. 64): „der Kirchenn gewalt iſt allein Diener zu welen, vnd den Chriſtlichen bann zu brauchen, vnd Ordnung zu machen, das die Durfftigen mit dem Almuſen verſehen werden. Allenn andern gewalt hat eintweder Chriſtus Im himel, oder weltliche obrigkeit auf erdenn.“ Dieſe Kirchengewalt gehört nach evangeliſcher Lehre nicht einem einzelnen Stande, ſondern der ganzen Kirche. Darüber erklärt der Anhang der Schmalkaldiſchen Artikel: von der Gewalt des Pabſtes: „Denn wo die Kirche iſt, da iſt ja der Befehl das Evangelium zu predigen. Darum müſſen die Kirchen die Gewalt behalten, daß ſie Kirchendiener fordern, wählen und ordiniren, und ſolche Gewalt iſt ein Geſchenk, welches den Kirchen eigentlich von Gott gegeben und von keiner menſchlichen Gewalt der Kirchen kann genommen werden — —. Hieher gehören die Sprüche, welche zeugen, daß die Schlüſſel nicht etlichen ſondern Perſonen gegeben ſind . . .“ (Ad haec necesse est fateri, quod claves non ad personam unius certi hominis, sed ad ecclesiam pertineant .... Matth. 18, 19. ... Tribuit igitur [Christus] principaliter claves ecclesiae et immediate). Es hat alſo unmittelbar die Kirche die Gewalt von Chriſtus und von der Kirche erhalten dieſe Gewalt zur Ausübung die dazu geeigneten beſonderen Perſonen. S. *Gerhard*, loci theologici loc. 24. cap. 5. sectio 1. (ed. Cotta T. 13. pag. 13 sq.). Vgl. insbeſondere d. Art. Geiſtlicher. Kirche. — Stahl, die Kirchenverfaſſung nach Lehre und Recht der Proteſtanten. Erlangen 1840. Puchta, Recht der Kirche. Leipzig 1840. Höfling, Grundſätze evangeliſch-lutheriſcher Kirchenverfaſſung. 3. Ausg. Erlangen 1853. H. Schmid, die Dogmatik der evangeliſch-lutheriſchen Kirche. §. 59. Ebrard, chriſtliche Dogmatik Bd. II. §. 488 folg.

Daß die Kirchengewalt von der Kirche ſelbſt, nach ihrer beſondern Organiſation, gehandhabt werde, iſt ein Grundſatz, welchen als Prinzip die neueren Verfaſſungsgeſetze faſt allgemein ausdrücklich anerkennen. So die bayeriſche Verfaſſungsurkunde vom 26. Mai 1818, Tit. IV. §. 9.: „Die geiſtliche Gewalt darf in ihrem Wirkungskreiſe nie gehemmt werden, und die weltliche Regierung darf in rein geiſtliche Gegenſtände der Religionslehre und des Gewiſſens ſich nicht einmiſchen, als inſoweit das oberſthoheitliche Schutz- und Aufſichtsrecht eintritt u. ſ. w.“ Die königlich ſächſiſche Verfaſſung vom 4. September 1831, §. 57.: „Der König übt die Staatsgewalt über die Kirchen (jus circa sacra).... Die Anordnungen in Betreff der inneren kirchlichen Angelegenheiten bleiben der beſonderen Kirchenverfaſſung einer jeden Confeſſion überlaſſen. Insbeſondere wird die landesherrliche Kirchengewalt (jus episcopale) über die evangeliſchen Glaubensgenoſſen, ſo lange der König einer andern Confeſſion zugethan iſt, von der ... (evangeliſchen) Miniſterialbehörde ... ausgeübt.“ Aehnliche Beſtimmungen enthalten die Verfaſſungsgeſetze von Württemberg vom 25. September 1819, §. 71 folg., Sachſen-Altenburg vom 29. April 1831, §. 132 folg., Hannover vom 6. Auguſt 1840, §. 65., Preußen vom 31. Januar 1850, Art. 15., Kurheſſen vom 13. April 1852, §. 102. 103. u. a. m. H. F. Jacobſon.

Kirchengut iſt der Inbegriff der äußeren Gegenſtände, deren die Kirche als ſichtbare Gemeinſchaft zur Erfüllung der ihr geſtellten Aufgabe in der Welt bedarf. Aus dem Recht zu beſtehen ergibt ſich für die Kirche auch die Befugniß, Güter zu erwerben und zu beſitzen; doch unterliegt ſie als ſichtbares und damit zugleich menſchliches Inſtitut den Geſetzen menſchlicher Ordnung, deren Beſtehen Gottes Wille iſt (Röm. 13, 1. u. a.). Die Schickſale des Kirchenguts hängen auf's Genaueſte mit der geſammten Entwicklung der Kirche zuſammen, da die zur Erhaltung der Kirche dienenden Güter nach denſelben Grundſätzen beurtheilt wurden, wie die Kirche ſelbſt, deren Acceſſorium ſie bilden. So lange das Chriſtenthum dem Staatsverbote unterlag, war daher auch jede chriſtliche Gemeinſchaft geſetzlich nicht fähig, Güter zu beſitzen, obſchon ſie faktiſch dergleichen hatte:

Digitized by Google

denn Juden wie Heiden, welche sich zum Evangelium bekannten, waren durch ihre bisherige Religion daran gewöhnt, für Opfer, Priester u. s. w. Gaben darzubringen. Die den Gemeinden gehörigen Güter wurden bei Gelegenheit der Verfolgungen confiszirt, seit der Reception der Kirche durch den Staat aber restituirt. Ausdrücklich befahl Licinius im Jahr 313: „.. Quoniam iidem Christiani non ea loca tantum, ad quae convenire consueverunt, sed alia etiam habuisse noscuntur, ad jus corporis eorum, id est ecclesiarum, non hominum singulorum pertinentia, ea omnia .... iisdem Christianis, id est corpori et conventiculis eorum, reddi jubebis“ (*Lactantius*, de mortibus persecutorum, cap. 48.). Die Erwerbfähigkeit der Kirchen auch von Todes wegen sprach Constantin im Jahre 321 aus (c. 4. Cod. Theod. de episcopis. XVI, 2. c. 1. Cod. Just. de sacros. ecclesiis. I. 2.). Seitdem wurde die Kirche bald auf's Reichlichste begabt, insbesondere auch durch Ueberweisung der heidnischen Tempel und deren Güter (s. Tit. Cod. Theod. de paganis. XVI. 10. E. v. Lasaulx, der Untergang des Hellenismus und die Einziehung seiner Tempelgüter durch die christlichen Kaiser. München 1854). Die Grundsätze, nach welchen der kirchliche Erwerb beurtheilt werden sollte, stellte die spätere Gesetzgebung des Staats im Einzelnen genauer fest. Im Allgemeinen blieb das römische Recht, nach welchem die Kirche als ihrem persönlichen lebte, dabei maßgebend, insoweit nicht verschiedene Begünstigungen dasselbe modificirten. Während das römische Recht die Giltigkeit letztwilliger Verfügungen von genau vorgeschriebenen Formen abhängig macht, bestimmte bereits can. 2. der im Jahre 567 gehaltenen zweiten Lyoner Synode (*Bruns*, Canones Apost. et Concil. T. II. pag. 223): „ut etiamsi quorumcunque religiosorum voluntas aut necessitate aut simplicitate aliquid a secularium legum ordine videatur discrepare, voluntas tamen defunctorum debeat inconcussa manere et in omnibus deo propitio custodiri“ und Gregor I. dekretirte, daß ein auch nur mündlich (nudis verbis) der Kirche vermachtes Legat aufrecht erhalten werden solle (c. 4. X. de testamentis III. 26.). Zum Beweise eines solchen verlangte Alexander III. im Jahre 1170 der allgemeinen Regel gemäß (Ev. Matth. 18, 16.) zwei oder drei Zeugen, indem non secundum leges, sed secundum decretorum statuta dergleichen Sachen behandelt werden müßten (c. 11. X. de testamentis). Derselbe Pabst bestimmte auch (c. 10. X. eod.), auf Grund derselben Regel, daß Testamente, welche vor dem Pfarrer und zwei oder drei Zeugen errichtet würden, giltig wären und eine davon abweichende Gewohnheit keine Kraft haben solle. Demungeachtet ist diese Vorschrift nicht als eine gemeinrechtliche anerkannt und selbst in geistlichen Staaten öfter noch besonders verworfen (s. J. H. Böhmer zum c. 10. X. cit. Eichhorn, Kirchenrecht Bd. 2. S. 766. Richter, Kirchenrecht §. 286. Anm. 9. Schulte, über die Testamente ad pias causas nach kanonischem Rechte, besonders dem c. 11. X. de test., in der Zeitschrift für Civilrecht und Prozeß von v. Linde u. a. Neue Folge. Bd. VIII. Heft II. Nr. VI. [Gießen 1851]). Die Erwerbfähigkeit und die Art des Erwerbs der Kirche hängt demnach jetzt überhaupt von den in jedem Lande geltenden Gesetzen ab und dies ist selbst von Seiten der römischen Curie zugestanden: denn das österreichische Concordat vom 18. August 1855 bestimmt im Artikel XXIX.: Ecclesia jure suo pollebit, novas *justo* quovis *titulo* libere acquirendi possessiones, ejusque proprietas in omnibus, quae nunc possidet vel imposterum acquiret, inviolabilis solemniter erit. Es liegt hierin allerdings zugleich das Zugeständniß, daß die Amortisationsgesetze (s. d. A. Bd. I. S. 287) für Oesterreich ihre Anwendbarkeit verloren haben (s. meine Schrift: Ueber das österreichische Concordat. Leipzig 1856. S. 95), während in andern Staaten, unter Beibehaltung derselben, die Fähigkeit zu erwerben für die kirchlichen Gemeinschaften nur an die Ertheilung der Corporationsrechte geknüpft ist, welche immer mit der Reception, ja selbst mit der Gewährung der Toleranz nach neueren Gesetzen verbunden zu seyn pflegt (m. s. z. B. preußisches Landrecht Theil II. Tit. XI. §. 17. 24. 193 folg. Generalconcession vom 23. Juli 1845 für die von der Landeskirche getrennten Lutheraner. Gesetz vom 27. Juli 1847, Verfassungsurkunde vom 31. Januar 1850, Art. 12 folg. u. a. m., bayerisches Edikt

Digitized by Google

vom 26. Mai 1818, §. 28 folg. 44 folg. und die neueren Verfassungsurkunden). Die Erwerbarten selbst sind die gewöhnlichen civilrechtlichen, mit einzelnen Abweichungen (m. s. insbesondere d. Art. Collecten Bd. II. S. 776). Während auf die Sache gerichtete, dingliche Klagen gemeinhin die zuvor erfolgte Uebergabe des Gegenstandes erfordern, wird für die Kirche das Gegentheil auf die Verordnung Justinians von 528 in c. 23. §. 1. C. de sacros. ecclesiis (I. 2.) gegründet (vergl. Thibaut, über den Eigenthumserwerb der Kirchen, im Archiv für civilistische Praxis Bd. XX. Heft I. Nr. I.).

Darüber, wem das Kirchengut als Eigenthum gehöre, bestehen in der Doktrin und Praxis differente Ansichten. Daß es als Gut der Kirche, welche vom Staate verschieden ist, nicht dem letzteren zugesprochen werden könne, scheint zweifellos zu seyn; dennoch hat es nicht an Juristen gefehlt, welche dem Staate ein Obereigenthumsrecht am Kirchengute (dominium eminens in bona ecclesiastica) beilegen (Hermann Becker, Gedanken und Erläuterungen über das Kirchenrecht. Bützow und Wismar 1772. §. 21. S. 286 und die Citate bei Klüber, öffentliches Recht des teutschen Bundes. Frankfurt a. M. 1840 [4. Ausg.]. §. 334.). Aus dem sogenannten jus eminens oder dem Staatsnothrecht folgt aber keineswegs ein wirkliches Eigenthumsrecht, sondern nur ein Anspruch auf Beihülfe, dem sich auch die Kirche nicht entziehen kann, weil sie des allgemeinen Schutzes theilhaftig ist, zu dessen ordentlicher Gewährung der Staat regelmäßiger Beiträge bedarf, welche in Nothfällen auch in außerordentlicher Weise geleistet werden müssen. Da Kirche und Staat von einander verschieden sind, kann das Kirchengut ebensowenig den Civilgemeinden, aus welchen der Staat besteht, beigelegt werden. Theilweise ist diese Auffassung aber praktisch geworden. In der französischen Revolution stellte man nämlich den Grundsatz auf, das Kirchengut gehöre der Nation und derselbe wurde auch von der Nationalversammlung in der Sitzung vom 10. Oktober 1789 angenommen. Demgemäß erfolgte die allgemeine Secularisation; doch wurden späterhin die meisten kirchlichen Gebäude und ein Theil der Güter wieder zum kirchlichen Gebrauche eingeräumt und zur Disposition der geistlichen Obern gestellt. Dadurch kehrten sie aber nicht in das Eigenthum der Kirche selbst zurück, sondern blieben Eigenthum des Staats, beziehungsweise Communaleigenthum. Diese Ansicht stützt sich insbesondere auf das Gutachten des Staatsraths vom 2—6. Pluviôse an. XIII (22—26. Januar 1805), bei Hermens, Handbuch der Staatsgesetzgebung über den christlichen Cultus am linken Rheinufer Bd. II. (Aachen und Leipz. 1833) S. 315 und ist in der Praxis bis jetzt festgehalten. M. s. z. B. das Erkenntniß des Berliner Obertribunals vom 23. Januar 1855 (Archiv für das Civil- und Criminalrecht der preußischen Rheinprovinz, Band L. Heft 3. S. 67 folg. Striethorst, Archiv der Entscheidungen der Rechtsanwalte des Obertribunals. Jahrgang IV. [Berlin 1855] Bd. IV. S. 210 folg.). Nach einer früheren Meinung sprach man das Kirchengut den Armen zu (s. Gonzalez Tellez zum c. 2. X. de rebus ecclesiae alienandis. III. 13.). Nur der Kirche selbst gehört das Kirchengut. Da die Kirche aber als die complexe und allgemeine besteht und aus der Kirche als dem Ganzen die einzelnen Gemeinden ihren Ursprung genommen haben, verstehen viele jenen Satz so, daß alles Kirchengut der Gesammtkirche gehöre. Diese Meinung ist ausführlich vertheidigt von Evelt: die Kirche und ihre Institute auf dem Gebiete des Vermögensrechts. Soest 1845. Ihm folgt auch Walter, Kirchenrecht, 11. Ausg. §. 251. Die dafür angeführten Gründe sind indessen nicht schlagend und weder durch das römische, noch kanonische Recht zu unterstützen, indem jenes mehr für die einzelnen Gemeinden und Institute entscheidet (m. s. die oben citirten Edikte von 313 und 321 und zum letztern Jak. Gothofredus im Commentar zum Cod. Theod. u. v. a.), dieses die Kirchen selbst und die Institute als Eigenthumssubjekt betrachtet (vgl. Schulte, diss. de rerum ecclesiasticarum domino. Berolin. 1851). Daraus, daß die geistlichen Oberen, an der Spitze der Pabst, ein Oberaufsichtsrecht über das Kirchengut besitzen und demselben entsprechende Verordnungen erlassen, folgt nichts für das Eigenthumsrecht der obern Kreise oder wohl gar des Pabstes selbst, dem manche als dem Stellvertreter Christi und der

Digitized by Google

Kirche daſſelbe zuerkennen wollten (ſ. Seitz, das Recht des Pfarramts. Bd. I. S. 300 flg.). Selbſt in der römiſchen Kirche beſteht eine relative Selbſtändigkeit der unteren Kreiſe im Verhältniſſe zu dem Mittelpunkte des geſammten Regiments in Bezug auf die Temporalien und es es gibt daher Güter, welche einzelnen Inſtituten, Diöceſen, Ländern und ſolche, welche der ganzen Kirche zugehören, je nachdem ſie für Local- oder für allgemeine Zwecke beſtimmt ſind. Auch die evangeliſche Kirche kennt nicht bloß ſolche Kirchengüter, welche an ein einzelnes Inſtitut oder eine einzelne kirchliche Gemeinde geknüpft ſind, ſondern auch ſolche, welche den Zwecken einer ganzen Landeskirche, ja der evangeliſch-katholiſchen Kirche überhaupt dienen, wie zur Bibelverbreitung, zur Unterſtützung der in der Diaſpora lebenden Evangeliſchen u. ſ. w. Zu ſolchen gemeinſamen Gütern gehören auch öfter die Erſparniſſe der einzelnen Kirchen während der Vacanzen, welche den ſogenannten Intercalarfonds bilden und nach näherer Vorſchrift zur Aushülfe für dürftige Gemeinden, zu den Emeritenanſtalten u. ſ. w. verwendet werden (vgl. Permaneder, Handbuch des katholiſchen Kirchenrechts §. 711.). Die Praxis geht in Deutſchland von der Regel aus, daß das Eigenthum der juriſtiſchen Perſon der kirchlichen Gemeinde oder des Inſtituts gehöre (m. ſ. z. B. das Erkenntniß des Berliner Obertribunals vom 23. September 1853, in Sommer und Boele: neues Archiv für preuß. und gemeines Recht. Bd. XVI. [Arnsberg 1854] Heft IV. S. 614 verb. S. 609, nach gemeinem Recht).

Da das Kirchengut dem kirchlichen Zwecke zu dienen beſtimmt iſt, ſo ergeben ſich dem gemäße Verwaltungsgrundſätze. Urſprünglich wurden aus den kirchlichen Einnahmen, zuerſt freiwilligen Oblationen, dann auch feſten Einkünften mannigfacher Art, die Bedürfniſſe der Gemeinden von den Vorſtehern derſelben beſtritten. In Gemeinſchaft mit den Presbytern übernahm der Biſchof die Verwaltung, wie das Beiſpiel Cyprians zeigt (epist. 4. 41. verb. c. 6. Can. XXI. qu. III. a. 249) und aus der Geſetzgebung des 4. Jahrhunderts hervorgeht (c. 24. 25. Conc. Antioch. a. 341. in c. 5. Can. X. qu. I. c. 23. Can. XII. qu. I. verb. Constit. Apost. lib. II. cap. 25. 27. 30 seq. Canones Apost. 39—41.). Aus der Mitte der Presbyter wurden dann eigene Verwalter (oeconomi) beſtellt, welche nach der Anordnung des Biſchofs die Adminiſtration beſorgten. Das Concil von Chalcedon 451 beſtimmte, daß dies allgemein geſchehen ſolle (c. 21. in c. 21. Can. XVI. qu. 7.) und dies erhielt ſich auch ſpäterhin (m. ſ. z. B. Conc. Hispal. II. a. 619. c. 9. in c. 22. Can. XVI. qu. 7., Conc. Tolet. IV. a. 633. c. 48., bei *Bruns*, Can. Apost. et Conc. I, 235.). In den Stiftskirchen ging dieſes Amt regelmäßig auf den Propſt über, in den Pfarreien auf den Pfarrer und Kirchenrath (ſ. d. Art.), welche unter der Aufſicht der geiſtlichen Oberen nach den darüber gegebenen Inſtruktionen die Güter zu verwalten haben. Alle Einnahmen bildeten zuerſt Eine Maſſe und wurden dem Bedürfniſſe gemäß verwendet. Dabei entſtanden verſchiedene Obſervanzen in der Art der Diſtribution, doch wurden in der Regel drei oder vier Portionen gemacht. In Italien erhielten je ein Viertel der Biſchof, der Klerus, die Kirchenfabrik (ſ. d. Art.), die Armen (Can. XII. qu. II. c. 28. [Simplicius a. 475], c. 23. 25. 26. 27. [Gelaſius † 496], c. 29. 30. [Gregor I. a. 594. 601]), in Spanien je ein Drittel der Biſchof, der Klerus, die Kirchenfabrik (Conc. Bracar. I. a. 563. c. 7. bei Bruns a. a. O. II, 34.). Auch im fränkiſchen Reiche wurde bald die Eintheilung in drei Portionen vorgeſchrieben, für die Fabrik (ad ornamentum ecclesiae), für Arme und Reiſende und für den Klerus ſelbſt (Capitulare Aquisgranense a. 801. cap. 7. *Pertz*, Monumenta Germaniae Tom. III. Fol. 87.), bald nach dem Vorgange des Dekrets des Gelaſius vier Portionen für die Zehnten (Statuta Rhispacensia et Frisingensia a. 799. c. 13., a. a. O. Fol. 78.). Dieſe dem Wechſel unterworfene Vertheilung hörte jedoch ſpäterhin auf, indem eine dauernde Sonderung der Maſſen ſelbſt eintrat, nämlich für den Klerus die Beneficien (ſ. d. Art. Bd. II. S. 49), für den Biſchof ein feſtes Einkommen (ſ. d. Art. kirchliche Abgaben Bd. I. S. 53), für Kirchenbau und Cultus die Kirchenfabrik (ſ. d. Art.). Die früheren bona communia waren dadurch particularia geworden und nur ausnahmsweiſe fanden

Digitized by Google

ſich noch Theile des Kirchenguts, welche für allgemeine kirchliche Zwecke unter der Aufſicht des Biſchofs verwendet wurden; überhaupt aber hatte ſich das Recht des Biſchofs am Kirchengute zu einem allgemeinen Viſitationsrechte geſtaltet, welches er theils in Perſon, theils durch Commiſſarien ausübte, indem die mit der Verwaltung Betrauten Rechnung zu legen hatten. Im Allgemeinen iſt es dabei auch ſpäterhin geblieben und theils durch generelle Beſtimmungen, theils durch ſpezielle Inſtruktionen alles Einzelne vorgeſchrieben. Bei der Uebernahme einer kirchlichen Verwaltung bedarf es zuvörderſt der Aufnahme eines Kircheninventars (ſ. d. Art.) und darnach in der Regel der jährlichen Rechnungslegung. Die dem Inſtitute zugehörigen Gelder und Urkunden ſind im Kirchenkaſten (ſ. d. Art.) aufzubewahren. Naturalfrüchte und Zinſen ſind einzuziehen, ordnungsmäßig zu verwenden und die Erſparniſſe ſicher unterzubringen. In allen wichtigeren Fällen ſteht dem Verwalter kein ſelbſtändiges Verfügungsrecht zu, ſondern ſie ſind gehalten, die Zuſtimmung der geiſtlichen Oberen einzuholen. Dies iſt namentlich erforderlich bei der Verpachtung von Grundſtücken. Dieſe ſoll eigentlich nur für eine beſchränkte Zeit (ad modicum tempus) erfolgen (Clem. 1. de rebus ecclesiae non alienandis [III. 4.] Clemens V. a. 1311), nach einer Beſtimmung Pauls II. von 1468 auf drei Jahre (Cap. un. Extravag. comm. eod. III, 4.); indeſſen iſt ſelbſt das Tridentiniſche Concil (sess. XXV. cap. 11.) nicht ſchlechthin gegen längere Locationen und es haben ſich daher partikularrechtlich Modifikationen bilden können. So erkennen die erzbiſchöflich Kölniſchen Statuten von Maximilian Heinrich 1662, Pars III. tit. XII. cap. III. §. 1. (*Hartzheim*, Concilia Germaniae Tom. IX. Fol. 1073) Verpachtungen an, welche bei Zehnten ſechs, bei Landgütern und Aeckern neun oder dem Herkommen gemäß zwölf Jahre betragen; doch ſoll es den Contrahirenden beiderſeits freiſtehen, alle drei oder ſechs Jahre den Contrakt wieder aufzuheben. Das preußiſche Landrecht Th. II. Tit. XI. §. 668 folg. geſtattet die Austhuung der Grundſtücke, wenn der Ertrag nicht fünfzig Thaler überſteigt oder die Miethe und Pacht nicht auf länger als ſechs Jahre geſchehen ſoll. Jede Seitens der Verwalter für die Kirche eingegangene Verpflichtung bindet nur, wenn die Oberen conſentiren, oder wenn die Kirche daraus Vortheile zieht (c. 4. X. de fidejussoribus [III. 22.] Innocentius III. a. 1215). Außerdem ſteht der Kirche noch das Privilegium der Minderjährigen zu, im Falle einer Benachtheiligung binnen vier Jahren Wiedereinſetzung in den vorigen Stand zu beanſpruchen (c. 1. X. de in integrum restitutione [I. 41.] Alexander III.); auch hat ſie den Regreß gegen die Verwalter ſelbſt, deren Vermögen ihr ſtillſchweigend verpfändet iſt. Zur Verhütung von Nachtheilen ſind insbeſondere ſtrenge Beſtimmungen über Veräußerungen der Kirchengüter erlaſſen. Schon ſeit dem 4. Jahrhunderte treffen die Synoden und demnächſt die Biſchöfe von Rom alle Vorſorge gegen Entfremdung der Güter (vergl. Can. XII. qu. II.) und die weltliche Geſetzgebung kam der Kirche dabei zu Hülfe (c. 14. 17. 21. C. de sacros. ecclesiis I. 2. Nov. VII. CXX.). Ein Schreiben Leo's I. von 447 (c. 52. Can. XII. qu. II.) deklarirte: „Sine exceptione decernimus, ne quis episcopus de rebus ecclesiae suae quicquam donare, vel commutare, vel vendere audeat, nisi forte aliquid horum faciat, ut meliora prospiciat, et cum totius cleri tractatu atque consensu id eligat, quod non sit dubium profuturum ecclesiae“ und bot einen Anhalt für die genauere Entwickelung der Bedingungen, unter welchen Veräußerungen zuläſſig ſeyn ſollten (vergl. Tit. de rebus ecclesiae alienandis vel non. X. III, 13. in VI°. III. 9. Clement. III. 4. Extrav. Comm. III. 4.). Der Begriff der Veräußerung umfaßt hiernach jede dauernde Veränderung kirchlicher Objekte, durch welche dieſelben ihrem eigentlichen Zwecke entzogen werden, es ſey durch förmliches Aufgeben des Eigenthums, wie Kauf, Tauſch (Tit. X. de rerum permutatione III. 19.), Schenkung (Tit. X. de donationibus III. 24. verb. c. 5. X. h. t. III. 13.), oder durch Begründung einer Erbpacht und Emphyteuſis (c. 5. 9. X. h. t. c. 2. eod. in VI°.), eines Kirchenlehens (ſ. d. Art.), die Einräumung eines dinglichen Rechts (Tit. X. de pignoribus et aliis cautionibus III. 21.), die Uebernahme einer Verbindlichkeit (Tit. X. de pactis I. 35. Tit. X. de fidejussoribus III. 22.), das Verzichten auf einen Vortheil

Digitized by Google

(Tit. X. de transactionibus I. 36.). Dagegen wird nicht als eine ſolche eigentliche Veräußerung beurtheilt die nutzbare Verwendung von beweglichen Gegenſtänden, welche nur einen geringen Werth haben (c. 5. X. h. t. c. un. Extr. comm. h. t.), die Vererbpachtung von uncultivirtem Lande (c. 7. X. h. t.), die Wiederausleihung von Gütern, welche an die Kirche zurückgefallen ſind, ohne ſchon förmlich mit dem übrigen Gute wieder verbunden zu ſeyn (c. 2. X. de feudis II. 20. vergl. d. Art. Kirchenlehn), ſo wie die Einräumung einer Generalhypothek (Nov. VII. cap. 6. c. 5. X. h. t.). Eine Veräußerung kann demnach nur aus guten Gründen (ex justa causa) erfolgen, ſobald offenbarer Nutzen oder eine unumgängliche Nothwendigkeit (evidens utilitas vel necessitas) dieſelbe rechtfertigen (c. 1. h. t. in VI°.). Dazu gehört, wenn durch die Alienation größere Vortheile erreicht oder Verluſte abgewendet werden, wenn Schulden zu bezahlen ſind, wenn Liebespflichten es fordern, wie Loskaufen von Gefangenen, Unterſtützung von Armen und dergleichen mehr. Ob ein ſolcher Grund vorhanden iſt, muß ſorgfältig unter Zuziehung aller Betheiligten unterſucht werden (tractatus sollemnis ac diligens ſ. das oben mitgetheilte c. 52. Can. XII. qu. II. c. 1. h. t. in VI°.), und wenn ſich die iusta causa ergibt, muß der geiſtliche Obere die Verfügung zur Veräußerung erlaſſen (decretum de alienando). Dieſer Obere iſt in der Regel der Biſchof, in manchen Fällen, wie bei biſchöflichen Gütern, ſelbſt der Pabſt; auch wird dazu die Genehmigung des Staats gewöhnlich mit erfordert (m. ſ. z. B. preußiſches Landrecht Th. II. Tit. XI. §. 219. 220. 648. u. a.). In dieſem Sinne beſtimmt das öſterreichiſche Concordat vom 18. Aug. 1855, Art. XXX.: „Bonorum ecclesiasticorum administratio apud eos erit, ad quos secundum canones spectat. Attentis autem subsidiis, quae Augustissimus Imperator ad ecclesiarum necessitatibus providendum ex publico aerario benigne praestat et praestabit, eadem bona vendi vel notabili gravari onere non poterunt, nisi tum Sancta Sedes, tum Majestas Sua Caesarea aut ii, quibus hoc munus demandandum duxerint, consensum tribuerint.“ Wenn dieſe Solennitäten nicht beobachtet ſind, ſo fehlt der Veräußerung die Rechtsbeſtändigkeit und es bleibt der Kirche jede Klage gegen den Erwerber. Eine dieſen Grundſätzen widerſprechende Gewohnheit iſt nur Corruptel und ein darauf gegründetes Urtheil iſt kraftlos (c. 8. X. de sentent. et re jud. II. 27.).

Außer dieſer ſtrengen Verwaltung wird zur Conſervirung des Kirchenguts der Kirche auch ein größerer Schutz gegen den Verluſt durch Verjährung bewilligt. Die gewöhnliche dreißigjährige Verjährung für unbewegliche Sachen erweiterte Juſtinian auf einhundert Jahre (c. 23. C. de sacros. eccl. I. 2. a. 528, Nov. IX. a. 535), beſchränkte ſie aber wieder auf vierzig Jahre (Nov. CXI. CXXXI. c. 6. a. 541. 545). Kirchlicher Seits behauptete man jedoch, daß die Beſchränkung nur für den Orient, nicht für den Occident erfolgt ſey, und namentlich hat Rom für die Laterankirche beharrlich die einhundertjährige Präſcription zu ihren Gunſten beanſprucht (c. 17. Can. XVI. qu. III. [Johannes III. c. a. 878] c. 13. 14. 17. X. de praescript. [II. 26.] Innocent. III. a. 1206, c. 2. eod. in VI. [II. 13.] Bonifac. VIII. Const. Benedicti XIV.: Ad honorandum a. 1752, im Bullarium Magnum Tom. XVIII. Fol. 287. Vgl. v. Savigny, Geſchichte des römiſchen Rechts im Mittelalter Bd. II. [2. Ausg.] S. 198, 199). Die gemeinrechtliche Praxis blieb aber bei 40 Jahren und fügte dazu die vierjährige Reſtitution, ſo daß der Kirche eine vierundvierzigjährige Verjährung zuerkannt wurde (m. ſ. z. B. das preußiſche Landrecht Th. I. Tit. IX. §. 629 folg. vgl. Burchardi, die Lehre von der Wiedereinſetzung in den vorigen Stand. Göttingen 1831 S. 257 folg.).

Die meiſten Grundſätze des kanoniſchen Rechts über die Kirchengüter wurden ihrer Zweckmäßigkeit wegen auch in der evangeliſchen Kirche beibehalten. Namentlich beſtehen analoge Vorſchriften über die Verwaltung, Rechnungslegung, Veräußerung u. ſ. w. (*Carpzov*, jurisprud. ecclesiastica lib. II. *J. H. Böhmer*, jus eccl. Prot. lib. III. tit. XIII. und jus parochiale Sectio VI.). Die Einwirkung des Staats auf die Adminiſtration des evangeliſchen Kirchenguts iſt aber gewöhnlich größer, als im Verhältniſſe zur römiſch-katholiſchen Kirche, wenigſtens nach der gegenwärtigen Geſetzgebung und Praxis. In

Digitized by Google

Folge der Reformation kam es nämlich meistens zu einer Vermischung des Kirchenguts mit dem Staatsgute und die Erhaltung der kirchlichen Institute ging vom Staate aus. Diese Vereinigung hat im Allgemeinen bisher fortgedauert, doch ist hin und wieder eine Auseinandersetzung vorbereitet worden, oder wenigstens eine Feststellung derjenigen Beiträge, welche die Kirche fortdauernd von der Regierung zu beanspruchen hat. Die Rücksichten, welche dabei genommen werden müssen, beziehen sich theils auf das Verhältniß der evangelischen zur römisch-katholischen Kirche, insofern beide gleichmäßige Beachtung finden sollen, theils auf die verschiedenen Anstalten und Einrichtungen, für welche das Erforderliche festgestellt werden soll. In den einzelnen Landeskirchen ist dies natürlich höchst verschieden. Im Allgemeinen sondert sich das Vermögen und Einkommen der einzelnen Gemeinden, Kirchen, Pfarreien von denjenigen Gütern, welche ein mehr oder minder größeres gemeinsames Bedürfniß befriedigen müssen. Das erstere ist in der Regel unverkürzt jeder Gemeinde geblieben und wird, unter der Oberaufsicht der Behörden, von dem Vorstande nach den darüber bestehenden Gesetzen in separato verwaltet (s. d. Art. Kirchenrath). Die gemeinschaftlichen Einrichtungen, wie die kirchlichen Behörden selbst, als Superintendenturen, Consistorien u. s. w., die Synoden, Seminare, Emeritenanstalten und ähnliche Institute, soweit die Kosten dafür nicht innerhalb der einzelnen Kreise von den Betheiligten selbst aufgebracht werden können oder müssen, sind aus allgemeinen kirchlichen Fonds zu unterhalten, welche vom Staate zu beschaffen sind, weil derselbe die dazu dienenden Güter früher oder später sich angeeignet hat. So geschah es z. B. in Württemberg, wo in Folge des königlichen Generalrescripts vom 2. Jan. 1806 der mit der Verwaltung des Kirchenguts beauftragte Kirchenrath mit dem königlichen Oberfinanzdepartement verbunden und so das Kirchengut mit dem Staatsgute vereinigt wurde. Bereits 1815 wurde die Trennung gefordert, durch die Verfassungsurkunde vom 25. September 1819, §. 77. dieselbe auch prinzipiell ausgesprochen; indessen ist dieselbe wegen großer Schwierigkeiten bisher nicht erfolgt und der Staatskasse liegt es daher ob, die kirchlichen Bedürfnisse zu bestreiten. In den einzelnen Landestheilen Preußens datirt die Einziehung des Kirchenguts zum Theil seit der Reformation, zum Theil gemäß späteren Anordnungen, namentlich nach dem Edikt vom 30. Oktober 1810, welches bestimmte: „Alle Klöster, Dom- und andere Stifter, Balleyen und Commenden, sie mögen zur katholischen oder protestantischen Religion gehören, werden von jetzt an als Staatsgüter betrachtet", zugleich aber verhieß: „Wir werden für hinreichende Belehnung der obersten geistlichen Behörden, und mit dem Rathe derselben für reichliche Dotirung der Pfarreien, Schulen, milden Stiftungen .... sorgen." Dem gemäß ist späterhin nach und nach der Etat für die evangelische Kirchenverwaltung festgestellt, insbesondere zur Ausführung des Art. 15. der Verfassungsurkunde vom 31. Januar 1850. Die Administration erfolgt aber noch meist durch die Staatsbehörden (vergl. Denkschrift der rheinischen Provinzial-Synode: die Dotation der evangelischen Kirche Seitens des Staates betreffend. Aachen 1849. Denkschrift, betreffend die Vermehrung der Dotation der evangelischen Kirche in Preußen, in den Aktenstücken aus der Verwaltung des evangelischen Oberkirchenraths. Berlin 1852 u. a.).

Im Allgemeinen s. m. außer der bereits oben citirten Literatur, insbesondere der Schrift von Evelt, Helfert, von dem Kirchenvermögen, Prag 1834. 3. Ausg. 2 Bde. und die Specialartikel, vornehmlich auch d. Art. Kirchensachen. H. F. Jacobson.

Kircheninventar ist das Verzeichniß der einer Kirche gehörigen Gegenstände; auch wird der Ausdruck von diesen Gegenständen, als Zubehör der Kirche selbst gebraucht. Die Aufnahme eines solchen Verzeichnisses liegt dem Verwalter des Kirchenguts ob, weil sonst die Erhaltung der Güter nicht gesichert seyn würde. Die Verwalter erscheinen ähnlich den Vormündern, welche für die Conservation des Vermögens der ihnen anvertrauten Mündel zu sorgen haben. Daher bestimmt das unter Clemens V. im Jahre 1311 zu Vienne gehaltene Concil (Clem. 2. §. 1. de religiosis domibus III. 11.): „Illi, quibus dictorum locorum gubernatio seu administratio committetur, ad instar tutorum

Digitized by Google

et curatorum juramentum praestare, ac de locorum ipsorum bonis inventaria conficere et .... annis singulis de administratione sua teneantur reddere rationem.“ Dies wiederholt das Tridentiniſche Concil sess. XXII. cap. 9. de reform. und die römiſche Kirche hat daran ſtets feſtgehalten. Auch die evangeliſche Kirche hat dahin zielende Vorſchriften mit großer Sorgfalt erlaſſen. Es wurden alsbald zwei Arten von Inventarien unterſchieden, generelle, welche ſich auf alle der Kirche zugehörigen Gegenſtände beziehen, und ſpecielle, welche die zum Pfarrhauſe gehörigen Objekte umfaſſen (vergl. *J. H. Böhmer*, jus parochiale Sectio VI. cap. II. §. VIII. IX.). Die Wittenberger Kirchenordnung von 1533 (Richter, die Kirchenordnungen I. 225) und die Artikel und Ordnung von den Viſitatoren aus Befehl des Kurfürſten zu Sachſen von demſelben Jahre (a. a. O. 228, 229) beſtimmen darüber, es ſolle der Amtmann bei der erſten Jahrrechnung jeder Pfarrkirche auf das Inventarium Fleiß verwenden. Wo kein Inventarium oder ein geringes iſt, ſoll es beſorgt werden, aus dem Vorrath der Kirche oder wenn dieſe zu arm wäre, aus Beiträgen der Eingepfarrten. Von der Ueberſicht der angeſchafften Gegenſtände ſollen drei Abſchriften genommen werden, für die Viſitatoren, den Pfarrer und die Gemeinde, damit die Hinterbliebenen eines verſtorbenen Pfarrers nicht mit ledigen Händen abgewieſen und verſtoßen werden, aber auch der neue Pfarrer Etwas zum Anfang ſeiner Haushaltung finde. — Ueber die Nothwendigkeit der Inventarien und die darnach zu bewirkende Auseinanderſetzung der Wittwen und Kinder eines Pfarrers mit dem neu anziehenden Geiſtlichen erklären ſich auch viele ſpätere Verordnungen, wie die Artikel von Erwählung und Unterhaltung der Pfarrer u. ſ. w. im Fürſtenthum Preußen von 1540 (Jacobſon, Geſchichte und Quellen des evangeliſchen Kirchenrechts von Preußen und Poſen I, 2. 24 der Urkunden), auf welche die letzte preußiſche Kirchenordnung von 1568 zurückweiſt (Richter a. a. O. II. 304). Aehnlich die ſächſiſchen Generalartikel von 1557, der württembergiſche ſummariſche Begriff von 1559, die pommerſche Kirchenordnung von 1563 u. a. (Richter a. a. O. II. 191, 211, 247 u. a.). Bei den ordentlichen Viſitationen muß die Unterſuchung noch immer in Betreff der Externa auf die vorhandenen Inventarien zurückgehen. M. ſ. deßhalb die neueſten Viſitationsordnungen, welche in v. Moſer's allgemeinem Kirchenblatte abgedruckt ſind (Ueberſicht derſelben 1855. S. XV. XVI.). H. F. Jacobſon.

Kirchenjahr, das, unterſcheidet ſich auf der einen Seite von dem Naturjahre, in welchem ſich uns der Kreislauf des Naturlebens in ſeinen Phaſen darſtellt, auf der andern Seite von dem bürgerlichen Jahre, in welchem die für Staat und Volksleben, für Handel und Wandel wichtigſten Zeitabſchnitte die bedingenden Momente bilden. Auch in den fastis der Römer und in dem ſpäteren jüdiſchen Kalender geben ſich ſolche Unterſchiede deutlich zu erkennen.

Das chriſtliche Kirchenjahr beruht nicht auf poſitiver Anordnung Chriſti und ſeiner Apoſtel, ſondern hat ſich frei aus den Bedürfniſſen des Gemeindelebens herausgebildet; es iſt darum auch nicht das Reſultat einer berechneten Conſtruktion, ſondern einer geſchichtlichen Entwickelung, in welcher ſich die Formationen ſehr verſchiedener Bildungsepochen auf das Beſtimmteſte unterſcheiden laſſen. Während in dem apoſtoliſchen Zeitalter die Judenchriſten ſich ſtreng an den Feſtcyclus des jüdiſchen Kalenders anſchloßen, ſcheinen die heidenchriſtlichen Gemeinden anfangs gar keine Jahresfeſte gefeiert zu haben. Seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts begegnen uns zwei feſtliche Jahreszeiten: die Paſcha- und die Pentekoſtezeit. Jene dem Andenken an das Leiden und Sterben des Erlöſers (der Paſchafreitag war der Paſſions- oder Todestag) gewidmet, erweiterte ſich allmählig zu einer ſechstägigen Trauer- und Faſtenzeit, welche ihrem Karakter und ihrer Bedeutung nach vollkommen den wöchentlichen Stationen entſprach. Die Pentekoſtezeit dagegen, dem Gedächtniß der Auferſtehung und des Heimgangs des Erlöſers, ſowie der Ausgießung des Geiſtes geheiligt, umfaßte fünfzig volle Tage, war in ihrer ganzen Ausdehnung Freudenzeit und repräſentirte ſomit für das Jahr, was der Sonntag für jede Woche war. Es durften daher auch in ihr weder Stationen noch die Kniebeu-

Digitized by Google

gung beim Gebete ſtattfinden. Trauer und Freude, beide haftend an dem Leiden und der Verherrlichung Chriſti, waren ſomit die beiden frommen Stimmungen, welche in dieſer älteſten Geſtalt des Kirchenjahres ſowohl in der Wochen- als in der Jahresfeier in einander übergingen *).

Die zweite Formation in der Entwickelung des Kirchenjahrs beruht auf folgenden Veränderungen: der Himmelfahrtstag erhebt ſich zum Rang eines ſelbſtändigen Feſtes; der Auferſtehungsſonntag löst ſich dadurch in dem kirchlichen Bewußtſeyn von der Pentekoſtezeit ab, ſchließt ſich enger mit der Paſſionswoche zuſammen und participirt an dem Namen des Paſcha, deſſen Begriff nun folgerichtig in die beiden Momente des *πάσχα σταυρώσιμον* und *ἀναστάσιμον* auseinandergeht; das Geburtsfeſt Jeſu und das Epiphanienfeſt treten zu den älteren Jahresfeſten hinzu. So geſtalteten ſich nun drei große Feſtkreiſe: der Weihnachts-, Oſter- und Pfingſtcyclus; wie der Hauptfeſttag derſelben in den Oktaven allmählig eine Nachfeier erhielt, ſo traten vor das Paſcha und das Chriſtfeſt zwei Bereitezeiten: die Quadrageſima (anfangs noch deutlich von der Paſchawoche geſchieden) und die Adventszeit (bei den Griechen 40 Tage umfaſſend).

Die alte Kirche feierte die Todestage ihrer Märtyrer als Local-, höchſtens Provinzialfeſte. Je mehr dieſe Gedächtnißfeier in Heiligenverehrung überging und dieſe in größeren Dimenſionen ſich entwickelte, deſto mehr wurden auch die anfänglichen Gedächtnißtage der einzelnen Gemeinden zu Triumphfeſten der ganzen Kirche, und ihre Bedeutung ruhte nicht mehr bloß auf der dankbaren Vergegenwärtigung und Nacheiferung der im Kampfe vollendeten Glaubenshelden, ſondern zugleich auch auf der Vorſtellung der fortgehenden Fürbitte und der fortwirkenden Mittlerverdienſte der Heiligen. Da ſich in dieſem Cultus die geſchichtlichen Erinnerungen mit romantiſchen Sagen ausſchmückten, zum Theil mit heidniſchen Reminiſcenzen durchdrangen, ſo karakteriſirt ſich die weitere Entwickelung des Kirchenjahrs nach dieſer Seite hin als Fortbildung des hiſtoriſch-dogmatiſchen Elements in das phantaſtiſch-mythiſche. So waren z. B. die älteſten Marienfeſte (Verkündigung und Reinigung) urſprünglich Chriſtusfeſte geweſen; erſt mit dem Steigen des Mariendienſtes nahmen auch die aus ihm hervorgehenden Feſte die Tendenz auf die Verherrlichung der jungfräulichen Mutter und Herrin. Dem uralten tiefchriſtlichen Gedanken, daß das ganze Leben des wahren Chriſten nur eine ununterbrochene geiſtliche Feſtfeier ſey, hat die katholiſche Kirche nach ihrer vorwiegend auf das Aeußerliche und Handgreifliche gehenden Richtung darin ſein Recht widerfahren laſſen, daß ſie jedem Tage des Kirchenjahrs einen Kalenderheiligen zuwies und ſomit einen verhältnißmäßig feſtlichen Karakter gab. Ihren abſchließenden Culminationspunkt empfing dieſe ſpecifiſch-römiſche Feſtbildung in dem Frohnleichnamsfeſt, welches in dem höchſten Myſterium der Kirche und ihres Cultus zugleich die wunderthätige Kraftfülle ihres Prieſterthums manifeſtirt.

Obgleich das Kirchenjahr nach ſeiner ganzen Idee und Anlage den erſten Sonntag des Advents als ſeinen naturgemäßen Anfang vorausſetzt, ſo hat es doch verhältnißmäßig lange Zeit gekoſtet, bevor die Nothwendigkeit dieſer Vorausſetzung dem Bewußtſeyn der Kirche aufging. Bis tief in das Mittelalter hinein finden die verwirrendſten Schwankungen ſtatt. Die älteren Kirchenlehrer, namentlich die Oſterſcribenten, betrachteten nach altjüdiſcher Sitte **) den Oſtermonat als den Anfangsmonat des Jahres;

---

*) Vergleiche meine Abhandlung: „die Differenz der Occidentalen und der Kleinaſiaten in der Paſchafeier" theol. Studien u. Kritiken 1856, 4. Heft S. 721—809.

**) Ueber den jüdiſchen Jahresanfang vgl. den Artikel: Jahr der Hebräer. Bei den Römern fing das religiöſe und politiſche Jahr in älterer Zeit mit dem 1. März an. Auf dieſen Tag hatte ſich auch nach längerem Schwanken der Amtsantritt der Conſule fixirt, und erſt als dieſer im 7. Jahrhundert der Stadt auf den 1. Januar geſetzt ward, grenzte ſich der politiſche Jahresanfang von dem religiöſen ab. Den hiſtoriſchen Jahresanfang bildeten die Palilia am 21. April, dem Tage, an welchem nach alter Tradition Rom gegründet ſeyn ſoll.

Digitized by Google

im Abendlande fing man auch wohl nach altrömiſcher Sitte das Jahr mit dem 1. März an. Während Dionyſius Exiguus die Jahre nach dem 1. Januar, dem damals zu Rom üblichen Anfang des Conſularjahres berechnete, datirte man im Mittelalter in Deutſchland, Italien und andern Ländern den Jahresanfang von dem Chriſtfeſte (25. Dezember, alte Annahme des Winterſolſtitium) a nativitate, oder wie es in Florenz und Piſa bis zum Jahre 1749 üblich war, von dem 25. März (alter Termin des Frühlingsäquinoctium) ab annuntiatione s. a conceptione. Die unbequemſte Berechnung war wegen der Beweglichkeit des Feſtes und der dadurch bedingten verſchiedenen Länge der Jahre, unſtreitig diejenige, welche den Jahresanfang mit dem Oſterfeſte machte; ſchon von Zeno von Verona im 4. Jahrhundert bezeugt, blieb ſie in Frankreich während des ganzen Mittelalters im Gebrauche; die chronologiſchen Jahresmerkmale pflegte man auf die am Charſamſtage geweihten Kerzen (cerei paschales) zu verzeichnen. Die griechiſche Kirche begeht ihren Jahresanfang am 1. September. Die Sitte, das kirchliche Jahr mit dem erſten Adventsſonntage zu eröffnen, kommt zuerſt bei den Neſtorianern vor; dieſer häretiſche Urſprung mag es vorzugsweiſe verſchuldet haben, daß dieſelbe nur allmählig in der katholiſchen Kirche Eingang fand.

Man hat nicht ſelten den Naturlauf, deſſen Phaſen ſich vorzugsweiſe in den heidniſchen Feſten reflektirten, als erklärendes Moment auch für die chriſtliche Feſtfeier und ihre Anordnung im Kirchenjahre zu Hülfe gezogen und ſo eine ſymboliſche Grundlage für dieſelbe zu gewinnen geſucht. So gewiß dieſer Beziehung in einigen Fällen — wir erinnern nur an das Chriſtfeſt und den Geburtstag Johannis des Täufers in den beiden Solſtitien — ihre Berechtigung zugeſtanden werden muß und ſo gewiß ſie dem praktiſchen Homileten auch bei andern Feſten, wie Oſtern und Pfingſten, fruchtbare Parallelen zur Verknüpfung des Natur- und des Gnadenreichs darbietet, ſo wenig kann doch dieſer ſymboliſche Standpunkt zur hiſtoriſchen Erklärung der Feſte, ihrer Entſtehung und ihrer Stellung zum Kirchenjahre ſichere und befriedigende Reſultate liefern: das Straußiſche Werk enthält in dieſer Richtung mehr geiſtreiche Combinationen und ſinnvolle myſtiſche Deutungen als zuverläſſige geſchichtliche Belehrung. Selbſt was aus Kirchenvätern und alten Liturgieen für dieſe Auffaſſung beigebracht werden kann, beweiſt nur, daß man ſich frühzeitig ſchon in ſolchen ſpielenden Zuſammenſtellungen gefallen hat. Weit ergiebiger für das Verſtändniß der Idee und des Ganges des Kirchenjahres ſind die altkirchlichen Perikopen, auf welche auch Strauß, wie die meiſten Darſteller, mit Recht das größte Gewicht legt. Während nämlich in der orientaliſchen Kirche die ſogenannten lectiones continuae entſchieden in den Vordergrund treten, während man alſo dort die Schrift in den Sonn-, Feſttags- und Wochengottesdienſten zuſammenhängend lieſt, ſo daß man ſelbſt die Sonntage nach den vier Evangeliſten in vier große Gruppen theilte und danach benannte, ſo finden wir in den abendländiſchen Lectionarien ſchon ſeit dem 6. Jahrhundert ausgewählte hiſtoriſche und didaktiſche Lehrſtücke (lectiones propriae) zuſammengeſtellt und darunter zum Theil ſchon dieſelben Abſchnitte, wie wir ſie noch heute in unſerem Perikopenſyſteme beſitzen. Doch wird es nicht immer gelingen, namentlich in der feſtloſen Zeit, den Grund der Wahl genügend zu beſtimmen oder einen inneren Zuſammenhang zwiſchen Epiſtel und Evangelium ohne Künſtelei aufzufinden.

Die Reformatoren — ſelbſt Luther nicht ausgenommen (vergl. Erlanger Ausgabe 21, 329) — haben anfangs geſchwankt, ob ſie nicht auch in der Feſtfeier zur apoſtoliſchen Einfachheit zurückkehren und ſich auf die Sonntagsfeier beſchränken ſollten, aber bald fanden ſie ihre prinzipielle Stellung zum Kirchenjahre, und in der divergirenden Art, wie ſie dieſelbe beſtimmten, ſpricht ſich gleichfalls die verſchiedene Individualität beider evangeliſchen Confeſſionen bedeutſam aus. Wo die reformirte Kirche ihre Prinzipien rein und conſequent durchführen konnte, hat ſie, wie mit den menſchlichen Traditionen

Dagegen fing das ſyro-macedoniſche Jahr am 1. Oktober, das antiocheniſche am 1. September, das alexandriniſche am 29. Auguſt, alſo ſämmtlich um die Zeit des Herbſtäquinoctium an.

Digitized by Google

überhaupt, so auch mit den geschichtlich ererbten Cultuseinrichtungen gebrochen und die ganze Gestalt ihres Gottesdienstes streng auf die Typen der apostolischen Gemeinden zurückgeführt. Sie konnte darum auch nie eine rechte Sympathie für das Kirchenjahr gewinnen; in Genf wurden bekanntlich zu Calvins Zeit nur die Sonntage gefeiert*); in andern Ländern blieb der Christtag das einzige Fest, das an einem Wochentag begangen wurde; mit Beseitigung der Perikopen wurde entweder *fortlaufend* über ganze Bücher der Schrift oder über freie Texte gepredigt. Nur in Deutschland schloß man sich von reformirter Seite enger an das Kirchenjahr an. Die *lutherische* Kirche hat ihren Grundsatz, die geschichtlichen Entwickelungen des Katholicismus nicht zu verwerfen, sondern nur schriftmäßig zu reinigen, auch an dem Kirchenjahre zur Geltung gebracht; das Frohnleichnamsfest und die Heiligentage mußten freilich fallen; dagegen hielt man die *Marientage*, soweit sie wie Verkündigung**), Reinigung und Heimsuchung einen Grund in der evangelischen Geschichte hatten und zum Theil schon der alten Kirche als Christusfeste bekannt waren, die *Apostel*tage, jedoch mit Beseitigung der mythischen Bestandtheile wie des antiochenischen und römischen Bisthums Petri, ja sogar das Fest des *Erzengels Michael* als tröstliche Erinnerung an die dienstbare Wirksamkeit der Engel fest; doch haben auch diese Feste in dem Bewußtseyn der Kirche allmählig ihre Bedeutung verloren und sind in den meisten Ländern eingegangen. Als eigenthümliche Fortbildungen kann man das Ernte-, das Todten- und Reformationsfest, so wie die allgemeinen Buß- und Bettage ansehen. Die Perikopen wurden von lutherischer Seite nicht bloß bewahrt, sondern mit einem Zwange aufrecht gehalten, der jede freie Bewegung des Predigers hemmte und nothwendig eine Reaktion hervorrufen mußte.

Betrachten wir das evangelische Kirchenjahr näher, so stellt es im Cultus den Entwickelungsgang des Reiches Gottes in seinen grundwesentlichen Momenten dar, damit derselbe von der Gemeinde als Heilsprozeß der Menschheit und der Einzelnen jedes Jahr auf's Neue nicht bloß betrachtend angeschaut, sondern auch innerlich erlebt und erfahren werde. Die zu Grunde liegende Idee ist der Gedanke, daß die Zeit, der wir uns am deutlichsten in dem Verlaufe des Naturprozesses bewußt werden, die Form sey, in welcher das Ewige, das Göttliche zu seiner Offenbarung in der Endlichkeit komme.

Das Kirchenjahr zerfällt naturgemäß in zwei Hälften: die festliche und die festlose. Jene (semestre Domini) führt durch den dreifachen Cyclus der Weihnachts-, der Ostern- und Pfingstzeit, die sämmtlich in der Oktave des Pfingstfestes, dem Trinitatisfeste, sich noch einmal kulminirend zusammenfassen; wie in Christo das Göttliche zu seiner vollen geschichtlichen Erscheinung, zu seiner erlösenden Wirksamkeit und zur vollendeten Entfaltung seiner Herrlichkeit gekommen ist, somit die grundlegenden Thatsachen des Heiles sind der Gegenstand dieser Feier. Die festlose Hälfte dagegen (semestre ecclesiae) fordert zur Betrachtung und Erfahrung auf, wie das in Christo erschienene und dargebotene Heil, im Glauben angeeignet, Anfang, Fortgang und Vollendung des göttlichen Lebens für die Gemeinde und den Einzelnen werde. Wenn dem römischen Cultus und darum auch dem römischen Kirchenjahr als Mittelpunkt und Träger das Meßopfer gilt (quoties hoc sacrificium celebratur, toties opus redemptionis nostrae renovatur), durch dessen Vermittlung die Thatsache der Erlösung als fortwirkende Kraft aus der geschichtlichen Vergangenheit täglich in die kirchliche Gegenwart gerückt wird, so beruft sich der

---

*) Wie mir mein verehrter Freund, der französisch-reformirte Pfarrer Herr Schröder dahier mittheilt, wird sogar der Charfreitag erst seit etwa 1820 in Genf gefeiert. Er schreibt mir: „C'est vers 1820, qu'on a commencé à fêter a Genève le Vendredi saint."

**) Mariä Verkündigung (25. März) wird in der Kirche des Kantons Waadt gefeiert, dagegen sonderbarer Weise nicht der Charfreitag. Ein Anfang war gemacht, als die Revolution von 1845 kam; das radikale Regiment ließ die Feier wieder eingehen; dagegen hat die freie Kirche des Waadtlandes sie eingeführt, hingegen Mariä Verkündigung fallen lassen.

Anm. d. Red.

Digitized by Google

Proteſtantismus für den gleichen Segen auf die Macht des lebendigen Gotteswort und des Sakraments, in deren jedem Chriſtus auf eigenthümliche Weiſe dem Glauben gegenwärtig iſt und ihm die Kräfte ſeines erlöſenden Lebens mittheilt. Nur unter der Vorausſetzung des Kirchenjahres kann ſich der Cultus zu einem organiſchen Ganzen abrunden, deſſen Gliederung in feſtem fortſchreitendem Zuſammenhang das bloß Zufällige und Aphoriſtiſche ausſchließt und das Gepräge einer idealen Nothwendigkeit trägt. Als vollkommen berechtigt erſcheint darum die Forderung, daß alle Beſtandtheile des Cultus: Geſang, Gebet, Text und Predigt dem Karakter und der Stimmung der jeweiligen kirchlichen Zeit entſprechen. Die Perikopen können dabei als leitender Faden dienen, dürfen aber für die Predigt keine zwingende Herrſchaft üben, vielmehr muß es der Kirchenbehörde oder beſſer noch dem Prediger frei ſtehen, ſie durch andere Texte zu erſetzen, vorausgeſetzt, daß die Wahl derſelben jener Forderung Genüge leiſtet.

Man vgl. die Artikel: Feſte, chriſtliche, Gottesdienſt u. ſ. w., ferner Ranke, das kirchliche Perikopenſyſtem ꝛc. Berlin 1847. Lisco, das chriſtliche Kirchenjahr, Berlin 1840. Strauß, das evangeliſche Kirchenjahr in ſeinem Zuſammenhang dargeſtellt. Berlin 1850. Bobertag, das evangel. Kirchenjahr, Breslau 1853 u. ſ. w. G. E. Steitz.

Kirchenkaſten, Gotteskaſten, Almoſenkaſten, Kirchenlade, Kirchenſtock, iſt im eigentlichen Sinne ein Behältniß zur Aufbewahrung von Kirchengut, arca ecclesiae; abgeleitet iſt die Bedeutung von kirchlichen Einkünften ſelbſt, welche als ein Ganzes betrachtet werden, ſo daß Kirchenkaſten identiſch iſt mit Kirchenärar, Kirchenfabrik (ſ. d. Art.). Der Kirchenkaſten hat urſprünglich die Form eines Baumſtammes (er war wohl ein Klotz oder Stock) und heißt daher truncus. Die Sitte, einen ſolchen Kaſten in die Kirche zu ſtellen, um Almoſen darin zu ſammeln, iſt ſehr alt, und Innocenz III. († 1216) erließ bereits eine allgemeine Verordnung „in singulis ecclesiis truncum concavum poni praecipimus... ut in eo fidelis quilibet, juxta quod Dominus eorum mentibus inspiraverit, suas eleemosynas firmitate statuta deponere in remissionem eorum peccaminum moneantur (aus Innoc. III. Gesta p. 74, bei *Du Fresne*, s. v. truncus). Den Diakonen oder beſonderen Kaſtenherren, Kaſtnern, arcarii, iſt die Aufſicht über den Kaſten übertragen und ſehr frühzeitig vorgeſchrieben, daß derſelbe mit drei Schlöſſern verſehen, nur von drei Aufſehern zugleich geöffnet werden kann. So heißt es z. B. in einer Urkunde von 1398 (Jacobſon, Geſch. d. Kirchenrechts von Preußen u. Poſen I, 1, 119 der Urkunden) „Sie ſollen czu dem ſtocke dry ſloſſel haben und dry ſlos derczu. Den eynen ſloſſel ſol haben der pfarrer, den andern die kirchenſtifvater, und den dritten ſal behalden der Criſtpell oder ſunſt eyn Erbar man uff dem lande.“ Auch neuere Geſetze haben an dieſer Beſtimmung feſtgehalten, wie das preuß. Landrecht Th. II. Tit. XI. §. 625 flg., die öſterreichiſche Verordnung v. 10. Okt. 1821, die Verordnung des königl. ſächſiſchen Cultusminiſteriums v. 13. Febr. 1845 u. a. Genauere Vorſchriften über den Kirchenkaſten und deſſen Verwaltung hat ſowohl die römiſche, als die evangeliſche Kirche. Faſt alle evang. Kirchenordnungen enthalten irgend eine darauf gehende Feſtſetzung, auch fehlt es nicht an beſondern Kaſtenordnungen gleich ſeit dem Anfange der Reformation. „Ein gemein Exempel“ für die Kirchenkaſten iſt die „Ordnung eyns gemeinen Kaſtens. Ratſchlag wie die geyſtlichen gutter zu handeln ſind“ für die kurſächſiſche Stadt Leisnig, unter Luthers Mitwirkung 1523 zu Stande gekommen (Richter, die Kirchenordnungen I, 10 folg.). Eine andere Kaſtenordnung für Magdeburg erſchien 1524 (a. a. O. 17) und weitere Beiſpiele aus dem folgenden Jahre in den Kirchenordnungen a. a. O. 23. 34. 46. 80 u. a. m.

Darüber, wo der Kirchenkaſten aufbewahrt werden ſoll, beſtimmt bisweilen die Geſetzgebung überhaupt, oder ſie überläßt es der Kircheninſpection, mit Rückſicht auf die Lokalverhältniſſe den Ort zu wählen, wo die größte Sicherheit erwartet werden darf. So das preuß. Landrecht Th. II. Tit. XI. §. 626 und darnach ähnlich das ſächſiſche Recht (ſ. v. Weber, ſyſt. Darſtellung des im Königreiche Sachſen geltenden K.R. (2. Ausg.) B. II. S. 692. 693. Im Allgemeinen vgl. noch d. Art. Kirchengut. H. F. Jacobſon.

Digitized by Google

Kirchenlehn (feudum ecclesiasticum) ist das durch Verleihung von Kirchensachen begründete Lehn, möge sich dasselbe in der Hand von kirchlichen oder weltlichen Personen befinden. In der Errichtung eines Lehns liegt eine Veräußerung; daher müssen die Bedingungen, materiell und formell, vorhanden seyn, unter welchen Kirchensachen allein gültig alienirt werden (s. d. Art. Kirchengut), damit das Lehn zu Recht bestehe. Dazu gehört insbesondere die Mitwirkung der geistlichen Obern, von denen auch die Belehnung mit dem Hirtenstabe (s. d. Art. Kleider und Insignien, geistliche) zu erfolgen pflegt. Deshalb heißen Kirchenlehn gewöhnlich krummstäbische Lehn.

Die Errichtung von Lehen an Kirchensachen kommt schon zeitig vor. Die willkürlichen Verfügungen über das Kirchengut im 8. Jahrh. im fränkischen Reiche gehören indessen nicht dazu, obschon sie späterhin Anlaß zur Lehnverbindung gaben, indem das weltlicher Seits eingezogene Kirchengut öfter als Eigenthum der Kirche wieder zufiel, jedoch von den Nachkommen derer, denen es zuerst übergeben war, benützt wurde. An solchen Gütern haftete dann die Pflicht der Zahlung des Zehnten an die Kirche und der Erhaltung der Kirchengebäude (s. Roth, Gesch. des Beneficialwesens. Erlangen 1850. S. 365. 366). Kirchenlehen entstanden außerdem besonders dadurch, daß die Eigenthümer durch Errichtung derselben Schutzverhältnisse zu begründen suchten. Dies geschah in der Weise, daß die Kirche selbst ihr Gut an mächtige Laien verlieh (feudum datum) und sich dafür den entsprechenden Dienst leisten ließ, aber auch umgekehrt, daß weltliche Personen ihr Eigenthum der Kirche überwiesen und sich von derselben als Vasallen belehnen ließen (feudum oblatum, aufgetragenes Lehn), um ungestört ihr früheres Eigenthum als Lehngut benützen zu können (vgl. *J. H. Boehmer*, jus eccl. Protestantium lib. III. tit. XX. §. XIII. seq.). Ein Hauptobjekt des Kirchenlehns ist das Patronatrecht. Ein solches Lehn heißt oft geradezu Patronatlehn, aber auch Kirchensatz, Pfarrlehn, Altarlehn (feudum altaragii), obgleich mit den letztern Ausdrücken bisweilen auch das Amt oder die Einkünfte (beneficium) des Pfarrers oder des Altaristen, d. h. des an einem Altar zum Messelesen verpflichteten Klerikers verstanden wird (s. *E. M. Chladenius*, de altaragio ejusque infeudatione, in *Jenichen*, thesaurus juris feudalis I, 990. verb. J. H. Böhmer a. a. O. §. XXIII.). Die Gesetze bezeichnen oft mit dem Ausdrucke Kirchenlehn nur das Patronatrecht, wie das preuß. Landrecht, Th. I. Tit. XVIII. §. 72., allg. Gerichtsordnung Th. I. Tit. LII. §. 16.). Auch Zehnten werden ausgeliehen und bilden das Zehntenlehn (feudum decimarum). In Gallien nannte man ausgeliehene Kirchen und Zehnten altaria (c. 4. Can. I. qu. III. Urban II. 1095.). Eine andere Bedeutung hat das Glockenlehn (feudum campanarium), welches ein gewöhnliches Lehn ist, dessen Vasall die Verpflichtung hat, bei gewissen Gelegenheiten, namentlich bei'm Gewitter zu läuten (s. *G. L. Boehmer*, de feudo campanario, in desselben observationes juris feudalis nro. VII.). Wirkliche Kirchenlehen standen unter der Gerichtsbarkeit der Kirche, während weltliche Lehen, auch wenn sie in den Händen der Kirche waren, dem ordentlichen bürgerlichen Lehngerichte nicht entzogen waren (s. c. 7. X. de constitutionibus I. 2. c. 6. 7. X. de foro competenti II. 2.).

Zum Wesen eines rechten Lehns gehört, daß der Beliehene Kriegsdienst leistet. Dieser Verpflichtung unterzog sich nicht selten der Klerus selbst; da ihm aber der Gebrauch der Waffen durch die Kanones untersagt war, ließ er sich in der Regel durch einen Provasall vertreten (vgl. c. un. §. 2. de statu regularium in VI. [3. 16.] Bonifac. VIII.). Andrer Seits forderte er häufig, wo es das Bedürfniß nicht erheischte, von seinen eigenen Vasallen keinen Ritterdienst, gestattete auch den Töchtern derselben die Lehnfolge und verfuhr überhaupt nach milden Grundsätzen. Daher sagte man: Unter dem Krummstab ist gut wohnen oder dienen. Mit St. Peter ist gut handeln. Krummstab schleußt niemand aus (J. H. Böhmer a. a. O. §. XXVI.). Das Eigenthum am Kirchenlehn gehört der Kirche. Diese wird in ihren lehnherrlichen Rechten von dem Prälaten der betreffenden Kirche vertreten, welcher daher Prodominus ist. Da das Prodominium an seinem Amte hängt, so ist er an die Befolgung der kanonischen Vorschriften bei der

Digitized by Google

Verleihung des Lehns gebunden und kann daſſelbe nicht ohne die übliche Solennität (ſ. d. Art. Kirchengut) wieder ausgeben, ſobald es an die Kirche zurückgefallen und dem Kirchengut incorporirt iſt. Die Reinfeudation kann nur bei ſolchen Sachen, welche ausgeliehen zu werden pflegen (res infeudari solitae), auch ohne Beobachtung der ſtrengen Norm erfolgen (c. 2. X. de feudis III. 20.).

Schon zeitig war die Kirche bemüht, viele von ihr ausgeliehene Güter frei wieder zu erhalten, ja ſie ſprach ſelbſt das Verbot der neuen Ausleihung von Zehnten u. ſ. w. aus, konnte aber daſſelbe nicht in Vollzug ſetzen. In neuerer Zeit iſt aber gewöhnlich eine Umwandlung der Kirchenlehn in Erbzinsgüter erfolgt (vgl. z. B. das bayeriſche Lehnedikt am 7. Juli 1808) oder es iſt ſogar das Verhältniß gegen oder ohne Entgelt aufgehoben. Im Allgemeinen ſ. m. noch Eichhorn, deutſches Privatrecht (5. Ausg. Göttingen 1845) §. 199. und daſelbſt cit. Literatur. H. F. Jacobſon.

Kirchenlehrer, ſ. Kirchenväter.

Kirchenlied. (Vgl. hiezu die Art.: Geſang; Gottesdienſt; Hymnologie; Kirchenmuſik). — Der Begriff, die Exiſtenz, die innere Berechtigung des Kirchenliedes beruht auf einer zwiefachen Vorausſetzung: 1) daß das Chriſtenthum überhaupt Poeſie in ſich aufnimmt und aus ſich producirt; und 2) daß eine Kirche da iſt, die, was zunächſt Produkt des dichtenden Individuums iſt, falls es nur die gemeinſam erkannte und bekannte Wahrheit und die den Leib der Kirche durchdringende Lebenswärme in ſich trägt, zu ihrem Eigenthum erhebt, und in ihrem Cultus einen Ort frei hält, wo neben den Funktionen des Prieſters, des Predigers, zwar nicht der Dichter perſönlich, aber ſein in die Gemeinde übergegangenes Lied ſich hören läßt. Die erſte dieſer Vorausſetzungen liegt faktiſch vor in der Geſchichte der Kirche von der neuteſtamentlichen Zeit an durch alle Perioden hindurch. Dies iſt aber nichts Zufälliges; viel mehr, ſo wenig die chriſtliche Religion in dem Sinne Poeſie iſt, wie etwa die griechiſche, wo die Poeten die Stelle der Propheten und Apoſtel vertreten, ſo ſehr vielmehr das Chriſtenthum durch ſeinen hiſtoriſchen Karakter und durch ſeinen Gedankeninhalt als in ſich geſchloſſene Lehrwahrheit einen ſtrengen Gegenſatz zu den außerteſtamentiſchen Religionen bildet: dennoch verleugnet auch hier die Religion ihre innere Verwandtſchaft mit der Poeſie nicht, ſofern beide eine ideale Welt, ein ideales Leben dem Realen, Handgreiflichen gegenüber aufſtellen und als das wahrhaft Reale geltend machen. Es darf wohl behauptet werden, daß die Verkennung dieſes Verhältniſſes immer auch zu theologiſch bedeutenden Verirrungen geführt hat. Wird z. B. jenes Ideale abgeſtreift und nur platte Nüchternheit für chriſtliche Wahrheit ausgegeben, ſo haben wir den Rationalismus vor uns; wird das Ideale zwar feſtgehalten, aber einerſeits ohne Wahrheitszucht noch geſteigert, andererſeits aber daſſelbe in handgreifliche Wirklichkeit umgeſetzt, ſo iſt dies Katholicismus. (Als ein ſprechendes Symbol, das dies im Kleinen erkennen läßt, führen wir an, daß man in einem Kloſter »die Wurzel Jeſſe« als Reliquie zeigt, wie anderwärts eine Sproſſe aus Jakobs Himmelsleiter.) Selbſt Erſcheinungen, wie die Orthodoxie des 17., der Pietismus des 18. Jahrh. zeigen ein beſtimmtes, ſie karakteriſirendes Verhältniß zu jenem Poetiſchen, das am Chriſtenthum ſelbſt iſt. Es hat in der That Niemand ein herrlicheres Epos gedichtet, als das iſt, welches in der Offenbarungsgeſchichte vor uns liegt, deſſen ποιητής der ewige Gott ſelbſt iſt; und wenn vielleicht gerade deßwegen eine menſchliche Nachdichtung dieſes göttlichen Epos noch nie gelungen iſt — vom Heliand an bis auf die Klopſtock'ſche Meſſiade und das Rückert'ſche Leben Jeſu herab (von Bodmers »Noah« und Lavaters »Jeſus Meſſias« ganz zu ſchweigen): ſo wird deſto gewiſſer jener poetiſche Karakter den Impuls geben zu einer chriſtlichen Lyrik, da die Hauptperſon, Chriſtus, zum frommen Gemüthe in einem perſönlichen Verhältniß ſteht, da alles, was Geſchichte und Lehre dort bietet, zum ſubjektiven Erlebniß wird, und dies Erlebniß die tiefſten Bewegungen des Menſchenherzens in Liebe und Leid, in Hoffnung und Trauer hervorruft, alſo gerade die tiefen und unerſchöpflichen Quellen aller Poeſie öffnet. — Die zweite Vorausſetzung iſt realiſirt im Gottesdienſt der Gemeinde, der überall, wo eine chriſtliche Kirche auf Erden ſteht, auch

Digitized by Google

Lied und Geſang als ein integrirendes Moment in ſich aufgenommen hat, während nur vereinzelte Sekten, gemäß der Bornirtheit des Sektengeiſtes, nach Eph. 5, 19. und Kol. 3, 16. nur im Herzen, d. h. gar nicht ſingen. Und zwar iſt es auch hier weſentlich nur die Lyrik, die ſich der Cultus aneignen kann, um das Leben der Gemeinde und die Fülle ihres Geiſtes in der Sprache der Feier, im höhern Chor auszuſprechen und damit ein geiſtliches Opfer in gemeinſamer Aktivität darzubringen. Eines Epos bedarf es hier nicht; die Schriftleſung macht daſſelbe vollkommen überflüſſig. Aber auch die didaktiſche Poeſie hat ſich, geſtützt auf irrige Anſichten über Weſen und Bedeutung des Cultus, viel mehr im Gebiete des Kirchenliedes ausgedehnt, als recht iſt; denn zu ſagen: im Liede predige die Gemeinde ſich ſelbſt, iſt geradezu widerſinnig, und kann nur da zuläßig erſcheinen, wo man überhaupt den Cultus nur als ein Predigen und Lehren anſieht; wäre dem ſo, ſo müßte das Singen vielmehr abgeſchafft und der Vortrag ſolcher Lehrpoeſie einem Deklamator übertragen werden, da der Reiz der Melodie dem Lehrzweck eher hinderlich als förderlich iſt. (Freilich ſollte ja, laut den Ueberſchriften in manchen Choralbüchern der letztabgewichenen Periode, ſelbſt die Melodie „belehrend," „warnend," „überlegend" ſeyn, allein über ſolche Lächerlichkeit iſt man denn doch für immer hinaus.) Didaktiſches hat nur dann und nur in der Weiſe ein Recht, im Kirchenliede zu figuriren, wenn es in's Bekenntniß umgewandelt iſt, oder als Bekenntniß aufgefaßt werden kann; hat man in der Reformationszeit didaktiſche Zwecke durch die Liedform zu erreichen geſucht, ſo iſt dies um des praktiſchen Bedürfniſſes willen zu entſchuldigen, aber darum der Idee des Kirchenliedes um nichts beſſer entſprechend. Noch weniger freilich iſt die dramatiſche Poeſie auf dieſem Gebiete an ihrem Ort. Abgeſehen von den dem katholiſchen Volksleben im Mittelalter angehörigen geiſtlichen Dramen (ſ. d. Art.) mit ihren poſſenhaften Ingredienzien; abgeſehen von dramatiſchen Verſuchen, die mit einzelnen bibliſchen Stoffen auch von evangeliſchen Autoren gemacht worden ſind (wie A. Fr. Krummachers Johannes der Täufer, Rückerts Saul und David, Scenen in Pfenningers jüdiſchen Briefen u. a. m.), die es uns aber alleſammt fühlbar machen, daß, je höher in der Oekonomie der Heilsgeſchichte eine Perſon ſteht, um ſo leichter jedes ihr von fremder Hand in den Mund gelegte Wort zu einer Unzier wird und das Bild, welches die Gemeinde von ihr im Herzen trägt, entſtellt: ſo läßt der evangeliſche Cultus überhaupt nichts zu, was die Schauluſt der Menge reizen kann, und erlaubt, kraft ſeiner Stellung zum Worte Gottes, insbeſondere nicht, daß irgend Einer, den man als Hans oder Kunz kennt, einen Moſes oder Paulus oder gar den Herrn ſelbſt agire, der nur in Geiſt, Wort und Sakrament, nicht aber in ſolch einer durch's Einſtudiren einer Rolle bewerkſtelligten Schein-Incarnation der Gemeinde gegenwärtig iſt. (Wenn ſelbſt in evangeliſchen Kirchen noch im vorigen Jahrhundert an Weihnachten die Engel und Hirten durch ſingende und koſtümirte Knaben vorgeſtellt wurden, ſo war dies ein Ueberbleibſel aus dem Katholicismus, das man der Jugend zu lieb als Kinderfeſt fortbeſtehen ließ.) — Iſt alſo auch das Drama, wie das Epos, nicht die dem evangeliſchen Cultus adäquate Gattung der Poeſie, ſondern die Lyrik, ſo beſchränkt ſich auch das hiedurch uns angewieſene oder freigelaſſene Gebiet noch weſentlich dadurch, daß die Kirche für ihren Gottesdienſt nur Solches brauchen kann, was a) ihren Glauben, ihre Lebenswahrheit unverfälſcht als Subſtanz in ſich enthält; was b) dieſe Wahrheit zwar (eben als Lyrik) als eine bereits ſubjektiv gewordene, in das immer friſche perſönliche Leben aufgenommene ausſpricht, aber doch wieder ſo, daß nicht dieſes Perſönliche und Subjektive von dem Objektiven und Allgemeinen ſich ablöst und in eigenwilliger Weiſe, in aparter Meinung und Anſicht für ſich gelten will; daß vielmehr in dem was zunächſt ſubjektives Erlebniß und Bekenntniß iſt, die Gemeinde ſich ſelbſt erkennt. Aus dieſen zwei Grundforderungen entſpringen ſogleich zwei weitere. Das unter a) und b) Geſagte macht nothwendig, daß das Kirchenlied dem kirchlichen Symbol durchaus conform iſt — man hat nicht mit Unrecht das Geſangbuch ſelbſt als eine Art Symbol bezeichnet. Allein während das Symbol, ſo weit es mehr iſt als der bloße Katechismus, immer eine mehr oder weniger theologiſche Sprache führt, ſo darf

Digitized by Google

das Lied, weil es Poesie ist, nicht eine bloß in Reime gebrachte Dogmatik seyn; die dogmatischen und ethischen Begriffe müssen in ihrer ganzen Bestimmtheit zwar als Voraussetzung zu Grunde liegen, aber nicht im Liede selber mehr hervortreten, als sie auch dem Bewußtseyn und der Sprache der Gemeinde vollkommen geläufig sind. (So hat selbst das Lied des Laurentius Laurentii: »Du wesentliches Wort« sein Fortleben in unsern Gesangbüchern nur darum verdient, weil die in den drei ersten Versen so stark hervortretende dogmatische Terminologie, die schlechthin nicht in ein Lied gehört, durch den übrigen erbaulichen Inhalt überwogen wird.) Dem aber wird immer nur entsprochen, wenn das Kirchenlied in Gedanken und Sprache dem biblischen Typus treu bleibt; nicht so, daß Bibelstellen in deutsche Reime umgesetzt werden, von denen wir uns immer nach dem Original zurücksehnen, sondern in freier, poetischer Reproduktion. Das gehört ja zur Herrlichkeit der Bibel, daß die geistliche Poesie, wie die geistliche Redekunst selbst bei höchster Freiheit stets wieder dort ihre besten Ausdrucksmittel findet. Die zweite Seite desselben Gesetzes ist: daß das Kirchenlied durchaus volksthümlich seyn muß; es ist wesentlich christliches Volkslied. Als solches kann es nur einer Kirche eignen, in welcher das Volk selbst die Kirche ist, daher der Katholicismus wohl Dichtungen von hoher, theilweise unerreichbarer Schönheit aus seinem Schooße hat hervorgehen sehen, aber sie sind nie in der Art zum Gemeingut geworden, wie die evangelischen Kernlieder Gemeingut sind; kennt er doch als Gesangbuch eigentlich nur das Meßbuch und das Brevier, welche beide nicht für Laienhände bestimmt sind; jeder Orden hat seine eignen Hymnen. Wohl gab es eine Zeit, da das Volk selbst zu singen begann, somit das Kirchenlied als Volkslied in des Volkes eigner Sprache ertönte: aber das war nicht eine Bewegung, die die Kirche hervorgerufen, vielmehr kündigte sich in derselben schon von Weitem die Reformation an. (Daß die Mystiker zum Theil auch deutsche Lieder dichteten — s. Hoffmann v. Fallersleben, Gesch. des K.L. bis Luther S. 96 ff. — stimmt ebenfalls damit, daß dies als vorreformatorische Erscheinung zu betrachten ist, genau zusammen.) Und was in neuern katholischen Gesangbüchern von wirklichen Liedern, d. h. nicht bloß liturgischen Responsorien enthalten ist, hat nur provinciale Geltung; am Sitze des Pabstthums kennt man nichts der Art. — Endlich fließt noch theils aus dem allgemeinen gottesdienstlichen Zwecke, theils aus der so eben geforderten Volksthümlichkeit auch das Requisit, daß das Kirchenlied sangbar seyn soll, weßhalb selbst das Versmaß nicht der Willkür anheimgegeben werden kann, überhaupt lieber ein gewisser Stamm von Versmaßen beibehalten, als deren immer neue erfunden werden sollen.

Das oben unter lit. b. aufgestellte Gesetz fordert weiter, daß im Dichter selbst kirchliches Leben in Wahrheit und Kräftigkeit vorhanden seyn muß; aber selbst dann geht die Sache nicht in der Weise vor sich, daß irgend Jemand eines Tages sich vornehmen könnte: »ich will ein Kirchenlied machen,« oder daß gar ein Gesangbuch angefertigt werden könnte, wie ein Symbol. Sondern der Dichtergeist als Charisma muß frei in der Kirche walten und wirken, und erst aus den bereits fertig vorliegenden, vorräthigen Erzeugnissen desselben nimmt die Kirche, was sie für ihre Zwecke dienlich findet. Ein Paul Gerhardt dichtet, weil er dichten muß; seine Lieder macht er nicht für irgend ein Landesgesangbuch, bietet sie auch keinem Consistorium feil; aber die Kirche ist's, die auf solche von selbst erwachsene Blumen in ihrem Garten achtet und in ihnen den schönsten Schmuck für ihr Heiligthum erkennt. Diejenigen Lieder, welche seiner Zeit mit der bestimmten Absicht gedichtet wurden, daß sie sogleich die neuen Gesangbücher zieren sollten, sind alsbald weggeworfen worden, da der Nebel der Aufklärung fiel; manches Lied dagegen, dessen Verfasser nicht daran dachte, daß er damit unter die Kirchenliederdichter eintreten wolle, das auch vielleicht einzige war, was ihm wie zufällig gelang, glänzt unter den liebsten, unentbehrlichsten Gesängen der Gemeinde. Es empfängt die eine Zeit mehr, die andre weniger von jenem Charisma, ganz unabhängig davon, ob etwa sonst die Poesie als Literaturzweig in Blüthe steht oder nicht; die Glanzperiode unserer deutschen poetischen Literatur ist, zwar nicht der Quantität, aber desto mehr der Qualität nach, ein großes Fehljahr für die Kirchen-

Digitized by Google

poesie gewesen. Ebenso ist auch nicht ein Volk dem andern gleichgestellt in solcher Gabe. Die alte Kirche zwar weist Lieder aus den verschiedensten Ländern auf; Syrien und Kleinasien, Nordafrika und Spanien, Gallien und Italien stellen ihre Dichter. England tritt ebenfalls bei; in Deutschland bleibt es mit der Zeit nicht bei lateinischen Hymnen und Sequenzen, dergleichen von Fulda, Sankt Gallen ꝛc. ausgehen; sondern es regt sich eine christliche Volkspoesie. Seit der Reformation aber ist unbestritten die deutsche lutherische Kirche mit dieser Gabe weitaus am meisten gesegnet gewesen; denn wenn es der reformirten auch keineswegs an Dichtern von hoher Begabung gefehlt hat (Joachim Neander; Gerhard Tersteegen; Luise Henriette von Brandenburg; Zwingli selbst besaß poetisches und musikalisches Talent, Calvin freilich desto weniger): so wirkte doch der nach starrem scripturarischem Prinzip allein zugelassene Psalmgesang, auch durch das formell Unschöne, was jede gereimte Psalmübersetzung in um so höherem Grad an sich haben mußte, je mehr sie dem Original treu bleiben wollte, nothwendig ungünstig und hemmend auf alles Poetische, überhaupt Künstlerische im Gemeindeleben ein. Hat sich das auch in den verschiedenen reformirten Ländern manchfach modificirt; ist namentlich in die deutsche und schweizerische reformirte Kirche Vieles von den poetischen Schätzen der lutherischen übergegangen: immer steht doch diese mit Lied und Choral fürstlich ausgestattet da, so daß sie selbst hierin die katholische Kirche, trotz den Diensten, die sich diese von allen Künsten leisten läßt, zu beneiden keine Ursache hat.

Freilich folgt aus dem Vorhandenseyn solchen Reichthums nicht, daß die Gemeinde nun Alles, was kirchlich brauchbar ist, auch wirklich brauchen müsse, wodurch das Gesangbuch zwar mit jedem Jahrhundert an Umfang gewinnen, aber sein Inhalt eben deßwegen auch zu einem immer kleineren Theile wirkliches Eigenthum, innerer Besitz der Gemeinde werden würde. Es muß somit erst gewählt, nicht nur vom Geringen das Gute, sondern vom Guten das Bessere ausgeschieden und so das Beste behalten werden, ein Geschäft, an dem sich die hymnologische Tüchtigkeit einer Zeit immer noch sicherer erproben wird, als selbst durch ihre eigene Produktivität. Unter allen solchen Revisionen wird sich ein Liederstamm für alle Zeiten erhalten; das sind die sogenannten Kernlieder, die auf diesem Gebiete dasjenige vorstellen, was auf andern Gebieten das Klassische genannt wird, was den Stempel objektivster, unverwüstlicher Schönheit an sich trägt. Daß um diesen Stamm her sich Lieder sammeln, die einer Provinz, einer Zeit näher angehören, darf nicht gehindert werden, wofern sie nur den allgemeinen Gesetzen des Kirchenlieds entsprechen. Leben sich solche Lieder vielleicht auch mit der Zeit aus und machen andern Platz, so sind sie darum nicht unnütz gewesen. Wenn wir aber das Kernlied mit der Klassicität paralleliſiren, so könnte dies auch so weit ausgedehnt werden, daß, so wenig wir an einer Horaz'schen Ode, an einem Goethe'schen Gedicht, einer Beethoven'schen Symphonie etwas nach Gutdünken corrigiren, ebenso wenig an einem der Kernlieder nach dem Geschmack einer spätern Zeit etwas geändert werden dürfe; daher denn auch von den Hymnologen der strengen Observanz das sint ut sunt aut non sint allen Gesangbuchsbesserern entgegengehalten wird. Es ist hier nicht der Raum dazu, diese bis zum Ueberdruß verhandelte Frage zu erörtern, zu deren Lösung ohnehin allgemeine Grundsätze gar nicht ausreichen, da in jedem einzelnen Falle der Kampf auf's Neue angeht; das Beste hierüber hat Nitzsch gesagt, Prakt. Theol. II. 2. Abth. S. 354 f. Gewiß haben wir uns dessen herzlich zu freuen, daß sich in unsrer Zeit das hymnologische Gewissen so bedeutend geschärft hat, und daß man jetzt die Urtexte mit einer so weitgehenden Treue beibehalten kann, wie man es noch vor 15—20 Jahren nicht wagen konnte, wollte man nicht das ganze Werk der Gesangbuchsreform auf lange Zeit wieder ungewiß machen. Aber ebenso gewiß ist, daß von denen, die prinzipiell jede Aenderung, auch wenn sie zur Verständlichkeit oder um Anstoß zu vermeiden absolut geboten ist, für ein Sakrilegium erklären, das antiquarische Interesse mit dem kirchlichen verwechselt und ein Buchstabendienst getrieben wird, zu dem jetzt überhaupt wieder unter allerlei schönen Namen eine überaus große Neigung sich zeigt.

Digitized by Google

Wenn nun nach dem Obigen Alles, was ein Christenherz in sich bewegen und vor Gott bringen mag, so weit dies nicht etwas rein Individuelles, Zufälliges, oder gar Extravagantes und Ungesundes ist, auch in's Kirchenlied kommen kann, sofern die Gemeinde auch in dem, was das dichtende Individuum zunächst nur als persönliches Anliegen ausspricht, durchaus ihr Eigenes erkennt: so wird sich zwar eine Mannigfaltigkeit herausstellen, die eigentlich nirgends eine festbestimmte Grenze hat, so wenig als das Leben, als das Schaffen und Walten des Geistes — redet doch die h. Schrift so gerne von neuen Liedern, Ps. 33, 3; 40, 4; 96, 1; 98, 1. Apokal. 5, 9. vgl. die vortreffliche Predigt von Nitzsch über »die Verherrlichung Gottes unsers Heilandes durch die neuen Lieder, die er von jeher in seiner Gemeinde erweckt hat« — in der ersten »Auswahl« die 13. —; aber all dieses unendlich Mannigfaltige von Gedanken und Darstellungsformen muß sich vermöge der Selbigkeit der objektiven Heilswahrheit doch immer wieder um feste Mittelpunkte her legen, die uns sofort in den kirchlichen Liedersammlungen als Rubriken begegnen, wie auch die Hymnologen solche nach irgend einem Eintheilungsgrund aufstellen. Weis z. B. will, Theorie des K.L. S. 13, die einzelnen Gattungen nach psychologischem Zusammenhang in Reihenfolge bringen; fängt daher mit Bittgebeten in leiblicher und geistlicher Noth, Buß- und Beichtliedern an, läßt Abendmahlslieder, Taufe, Confirmation ꝛc. folgen, dann Lob- und Danklieder, unter die sich sämmtliche Festlieder befassen sollen, zuletzt die dogmatischen und die moralischen Lieder; eine Aufzählung, der es an jedem wissenschaftlichen Halte fehlt. Lange unterscheidet, kirchliche Hymnol. S. 31, folgende Gattungen: 1) Psalmartige Lieder, in denen der Inhalt vorwaltet, die Form zurücktritt; oder, wie er sie richtig, nur nicht gerade dem Psalm genau entsprechend nennt: liturgische Lieder. 2) Hymnenartige Lieder, d. h. die objektivsten, ruhigsten Loblieder und Festgesänge, so wie die Bekenntnißlieder, in denen der Lehrgehalt vorwaltet. (Wir glauben nicht, daß diese zwei Merkmale es sind, die den Hymnus kennzeichnen.) 3) Odenartige Lieder, christliche Fest- und Lebenslieder mit starker subjektiver Innigkeit und aufgeregterer Form. (Als Beispiele dazu werden: »Eins ist noth ꝛc., und »Wenn ich ihn nur habe« angeführt; auch nicht passend, da diese Novalis'sche Ode alles andre, nur kein Kirchenlied ist und nie in einem Kirchengesangbuche stehen sollte.) 4) Rein lyrische Lieder, in welchen das Objektive und Subjektive in innigster, gegenseitiger Durchdringung vereint sind. Da letztere allein dem vollen Begriffe des Kirchenliedes entsprechen, auch z. B. nicht abzusehen ist, warum nicht »O heiliger Geist kehr bei uns ein,« das Lange zu Nr. 4 rechnet, ganz ebensogut ein Hymnus genannt werden könnte, so dürfte auch diese Rubricirung wohl nicht maßgebend seyn. — Eine rein historische Rubricirung hat Bunsen versucht, indem er sämmtliches Lieder-Material unter die drei Ueberschriften: »die Rüstzeit, die Christzeit, die Kirchenzeit bringt (sub 1. Schöpfungs-, Buß- und Adventslieder, sub 2. Weihnachts- bis Himmelfahrtslieder, sub 3. alle übrigen, worunter allgemeine, tägliche und besondere Opferlieder als Unterabtheilung neben andern vorkommen. Hält es schwer, den historischen Gesichtspunkt festzuhalten, so geht dies mit dem dogmatischen und ethischen noch weniger an, da hier gerade die nächste und höchste Bedeutung des Liedes, die gottesdienstliche, zu einem untergeordneten Moment, zu dem einer kasuellen Veranlassung herabsinkt. Die richtigste Rubricirung hat Nitzsch a. a. O. S. 359 vorgeschlagen: 1) Feier und Zeit, mit Einschluß von Morgen und Abend, Sonntag, Festweihe, alle besondere Culte, Abendmahl, Begräbniß u. s. w. 2) Gebetslieder, die „loben und danken für bestimmte, allgemeine und besondere Wohlthaten, bitten und intercediren in allgemeinen und besonderen Bedürfnissen und Nothständen.« 3) Predigtlieder, »in welchen die Gemeinde in Bezug auf jedesmalige Schriftvorlesung und Schriftauslegung nach der ganzen Mannigfaltigkeit der Gegenstände und Zustände ihr christliches Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn, also theils die Wahrheiten ihres Glaubens und Gewissens, das Seyn und Seynsollen des Reiches Gottes, theils ihr Leiden und ihren Trost ꝛc. bekennet.« Daß sich Feier und Gebet, Feier und Predigt nicht ausschließen, spricht nicht gegen diese Rubriken; Ziff. 1. ent-

Digitized by Google

hält das, was man im weiteren Sinne liturgiſche Lieder heißen kann, die ſo ſehr zur Feier, zum vorliegenden Cultusakt gehören, daß ſie von Rechtswegen ebenſo ſtabil ſeyn ſollten, wie das liturgiſche Formular, wie die Perikope; Ziff. 2. würde zunächſt ſich auf diejenigen Bedürfniſſe und Erlebniſſe beziehen, die das außerkirchliche, d. h. ſowohl das leibliche Leben, das Leben in Natur und Zeit, als das geiſtliche Leben des Einzelnen in ſich faßt, die aber die Kirche, ob ſie ſie gleich nicht ſpeziell feiert (wie die unter Ziff. 1. genannte Objekte), dennoch liebevoll und fürbittend in ihre Anliegen mit aufnimmt; Ziff. 3. würde ſich nicht ſowohl an die Predigt als Cultustheil, als vielmehr an die ihren weſentlichen Inhalt bildenden Stoffe anſchließen, und es iſt für dieſen Zweck der Titel Predigtlieder jedenfalls beſſer geeignet, als der Name „Katechismuslieder," welcher nur zu ſehr dazu ſtimmt, wenn die Lieder ihren lyriſchen Karakter verlieren und zu einer in Reime gebrachten Katecheſe, einem verſificirten locus werden. Aus demſelben Grunde aber dürfen die Unterabtheilungen nicht allzuſehr ſpezialiſirt werden; Lieder z. B. über das ſechste, das ſiebente Gebot begehren wir ebenſo wenig zu ſingen als etwa eine gereimte Ubiquitätslehre.

Iſt die Kirche nun im Beſitz eines ausreichenden und wohlgeordneten Liedervorraths (der keineswegs für die Geſammtkirche, z. B. die lutheriſche, wohl aber für die Landeskirche der gleiche ſeyn muß, während die auf gleichem Bekenntniß ſtehenden Landeskirchen bloß einen Grundſtock von Kernliedern gemein haben müſſen, um den ſich insbeſondere Provinzielles um ſo gewiſſer herlegen wird, je mehr ein Land ſich produktiv bewieſen): ſo handelt es ſich ſofort um den Gebrauch. Wo ein Altardienſt beſteht, kann der Unterſchied zwiſchen dem Eingangs- und dem Kanzellied (liturgiſchem und Predigtlied) praktiſch ſtreng feſtgehalten werden, und der Prediger hat dann um ſo mehr das Recht, als zweites immer ein ſeinem Vortrag entſprechendes Lied aufzugeben. Iſt es aber ſelbſt in dieſem Falle weder nöthig noch gut, die genaue Conformität von Lied und Predigtthema zum Hauptgrundſatze zu machen, da das Gemeindelied ſchlechterdings nie als bloße Vorbereitung zur Predigt, ſomit dieſer dienſtbar, ſondern als ein ſelbſtändiger, der Predigt ebenbürtiger Cultustheil zu reſpektiren iſt: ſo iſt es vollends verwerflich als ein Zeichen völligen Mangels an allem kirchlichen Gefühl und eine Verletzung deſſelben im Gemüthe der Gemeindeglieder, wenn da, wo Eingangslied und Kanzellied eines und daſſelbe iſt, der Prediger im Liede lediglich daſſelbe ſucht, was er hernach der Gemeinde ſagen will, ſtatt vor allem den Tag, die Feier in ihrer von ſeiner Meditation ganz unabhängigen Objektivität im Liede wie in der ganzen Liturgie zu Recht beſtehen zu laſſen. Ueber die Verkehrtheit, nur ſingen laſſen zu wollen, was in Aller Munde gleich wahr und wirklich iſt, wodurch ein Gemeindegeſang und ein kirchliches Geſangbuch entweder unmöglich oder zu einer gereimten Predigt gemacht würde, ſ. d. Art. Hymnologie. — Faſſen wir ſo das Kirchenlied, das Geſangbuch als weſentliche Momente des gottesdienſtlichen Lebens, ſo ſchließt dies den Gebrauch für's häusliche Leben nicht aus, denn die gemeinſame und private Andacht im Hauſe fällt ebenfalls unter den Begriff des Gottesdienſtes; und wie wenig dieſelbe in einem Gegenſatze zur öffentlichen Andacht ſteht, geht daraus hervor, daß man gerade dieſelben Lieder, die zu dieſer am gernſten gebraucht werden, am liebſten auch zu jener verwendet. Aehnlich verhält es ſich mit dem Gebrauche des Kirchenlieds in der Schule; leiſtet es da auch dem Lehrzweck vortreffliche Dienſte (vgl. Thilo, das geiſtliche Lied in der evang. Volksſchule, Erfurt 1842. 2. Aufl. 1855.), ſo bleibt doch der gottesdienſtliche Geſichtspunkt, ſowohl in Bezug auf die Schulandacht als auf die Theilnahme der Jugend am Gemeindegottesdienſt, der herrſchende. (Hierüber ſ. die Katechetik des Unterzeichneten, Kap. 8, 4.)

Eine Geſchichte des Kirchenlieds zu geben, dürfen wir uns hier wohl um ſo weniger verpflichtet halten, da die namhaften Arbeiten unſrer Zeit über dieſen Gegenſtand in Aller Händen ſind, ein bloßer Auszug von Namen und Zahlen Niemand nützte, neue hymnologiſch-geſchichtliche Forſchungen aber mitzutheilen hier der Ort nicht iſt; wir verweiſen in Betreff der hieher gehörigen Literatur auf den Art. Hymnologie. Bloß ſol-

Digitized by Google

gende kurze Bemerkungen glauben wir zur Abrundung des gegenwärtigen Artikels nicht unterdrücken zu sollen.

Ἐυθυμεῖ τις, ψαλλέτω — das ist biblische Anweisung (Jak. 5, 13.); und diese εὐθυμία herrscht denn auch in den Liedern der ältesten Kirche vor. Es ist die Freude in Gott, in Christus, die sich in beredter Lobpreisung ausspricht. Daß die Heiligen- und Märtyrergesänge derselbe Grundton durchdringt, versteht sich von selbst; aber selbst Fastenlieder, wie das unter Hilarius Namen vorkommende Jesu quadragenarixe etc. (s. Daniel, thes. hymn. I. p. 5) verleugnen jenen Karakter nicht; wenn die Kirche singt, so freut sie sich des Großen und Göttlichen, was sie besitzt und erlebt; und wenn auch irgend ein spezielles Motiv dem Gesang eine dunklere Färbung gibt, oder er als trockenere Zusammenstellung von christlichen Gedanken erscheint, so wird durch die angehängte, stehende Doxologie (Gloria sit Deo patri etc.) doch immer der Gesammteindruck richtig gestellt. Es ist daher nicht gutzuheißen, wenn man das Kirchenlied der ältesten Periode als vorzugsweise dogmatisch bezeichnet; auch war es sicherlich ebensosehr die Form, wie der dogmatische Inhalt der Hymnen, was die Kirche veranlaßte, diese als Theil der disciplina arcani für die fideles vorzubehalten, und die Katechumenen nur zur Psalmodie zuzulassen (s. Wolf, über die Lais, Sequenzen und Leiche, S. 85. Neander, der heil. Chrysostomus I. S. 73). — Nur selten tritt das Hymnische hinter einer die Subjektivität, den Herzenszustand durchlaufenden Reflexion so zurück, wie z. B. in dem Gedichte des Euthymius an die heil. Jungfrau, Daniel III. S. 17, dessen Länge und ganze Haltung es auch nicht als Kirchenlied, sondern eben als Gedicht, als Bekenntniß in poetischer Form erkennen lassen. — Selten auch wird die Lyrik des Hymnus von epischen und dramatischen Elementen (wie in des Prudentius berühmtem Lied auf die unschuldigen Kindlein: salvete flores martyrum) unterbrochen; und wo der lehrhafte, dogmatische Ton gehört wird, da ist er durch Häretiker veranlaßt. — Anders stellt sich die mittelalterliche Dichtung dar. So weit die kirchliche Poesie nicht mehr nur Versifikation ist, wie bei Beda, Rhabanus ꝛc., sondern wirkliche Poesie, wie in den unvergleichlichen Sequenzen, da tritt an die Stelle jener Freude in Gott die mystische Gluth der Andacht, die sich in stiller Klosterzelle in die Betrachtung göttlicher Dinge versenkt; nicht nur das Stabat mater, das Dies irae, sondern selbst Hymnen wie das Pange lingua gloriosi, das Thomas von Aquino einem alten Gesange des Fortunatus nachgebildet, beweisen dies; es ist das corporis mysterium, in das das Lied sich vertieft. Selbst Sequenzen, die hernach so volksthümlich wurden, wie Notkers Media in vita sumus, machen hievon keine Ausnahme. Das deutsche, geistliche Volkslied dagegen, das nicht aus Kloster und Kreuzgang, sondern aus dem Volke, aus dessen Prozessionen unter freiem Himmel hervorgeht, — Nun bitten wir den heil. Geist; Gott der Vater wohn uns bei; Gelobet seyst du Jesu Christ; Christ ist erstanden ꝛc. (die sogenannten Leise, von Kyrie eleison als stehendem Refrain so genannt, und zu unterscheiden von den »Lais«, was Volkslieder oder ihnen nachgebildete Gedichte im Gegensatze zur Kunstpoesie, chansons, bedeutet, s. Wolf a. a. O. S. 125, und von den »Leichen«, welche, obgleich mit den Lais verwandt, doch als karakteristisches Merkmal das an sich haben, daß sich in ihnen nicht die Melodie bei jeder Strophe gleichmäßig wiederholt, sondern daß sie, was wir so nennen, durchcomponirt sind, s. ebendas. S. 150) — das deutsche, geistliche Volkslied, sagen wir, hat nichts von jener mönchischen Andachtsgluth; es ist kurz, gedrungen, in der Form oft hart, spricht die Gedanken, den Preis Gottes, den Inhalt des Glaubens, Bitte und Klage, Trost und Hoffnung einfach kräftig aus, ohne sich in Betrachtung des Einzelnen zu verlaufen. Diesen volksthümlichen Karakter haben die Lieder der Reformationszeit theilweise bewahrt; Luthers Erweiterung des vorhin genannten Weihnachtsliedes hält sich mit bewundernswürdig feinem und treuem Sinne in diesem Tone; aber einerseits bringt die Noth und das gemeine Anliegen der Kirche wortreichere Lieder hervor; andererseits will sich das evangelische Dogma, zumal der Kern desselben, die Rechtfertigung durch den Glauben, im Liede aussprechen. So erhält es einen theolo-

Digitized by Google

gischen Gehalt, der dem Volkslied wie dem lateinischen Hymnus des Mittelalters, jedem aus anderem Grunde, abging; dessen Schattenseite freilich auch darin stark hervortritt, daß sich die kirchliche Poesie auf ein enges Gebiet des Lehrinhalts beschränkt; hat doch die ganze erste Zeit des Protestantismus nicht ein einziges neues Passionslied (wenn man nicht das „O Lamm Gottes“ von N. Decius für neu nehmen will) producirt, und was außer Luthers Kinderlied zu Weihnachten (Vom Himmel hoch ꝛc.) sonst an Festliedern uns begegnet, ist Uebertragung und Nachbildung älterer Gesänge. Wenn aber dem Lied aus der Reformationszeit eine entschieden objektive Haltung eigen ist, da selbst der Rechtfertigungsbegriff, so tief er in's Menschenherz eingreift und einführt, schon dogmatisch vornehmlich von der objektiven Seite gefaßt ward, und wenn in dieser Objektivität, die doch dem Herzen so Vieles und Großes bot, gerade die Macht des Liedes in jener Zeit ihren bedeutendsten Grund hatte: so neigte sich vom Ende des 16. Jahrhunderts an die kirchliche Poesie immer mehr auf die Seite der Subjektivität. Wäre dies bloß Ergänzung und Verinnerlichung des in seiner Objektivität starr werdenden Dogma's gewesen, wie bei P. Gerhardt (s. d. Art.), so wäre damit nur ein Gewinn, ja ein relativ Höheres und Höchstes erreicht gewesen; aber die dichterische Subjektivität begnügte sich zuletzt nicht mehr, nur das in individueller Form und dadurch gesteigerter Innigkeit auszusprechen, was seiner Substanz nach Allen gemein ist; sondern zuerst das fromme Bewußtseyn mit seinen aparten geistlichen Erfahrungen (G. Arnold), hernach das fromm seyn wollende, aber vom Glauben der Kirche abgeschälte, aufgeklärte Bewußtseyn, die natürliche Religion, wie sie der subjektive Verstand sich selber macht, haben sich für ein Jahrhundert der geistlichen Poesie bemächtigt. Die Auferstehung eines kirchlichen Lebens hat uns auch kirchliche Dichter gebracht; und vergeblich wird es seyn, daß eifernde Paläologen uns die poetischen Gaben von Knapp, von Spitta und Andern, die so Vielen zum Segen geworden sind, zu verleiden suchen. Aber daß in der geistlichen Poesie unserer Tage das Subjektive noch nicht zu der reinen Einheit mit dem Objektiven, wie wir es in Paul Gerhardt erkennen, gelangt ist, kann nicht übersehen werden, wenn es auch dem Einen mehr, dem Andern weniger gelingt, in glücklichen Momenten diesem Ziele nahe zu kommen. Die neueste Zeit scheint im Ganzen nicht dazu angethan, ächt kirchliche Dichtungen für die Gemeinde zu produciren; vorerst ist auch bei dem reichen Schatze, den wir haben, kein Bedürfniß vorhanden.

Für die geschichtliche Ueberschau ist noch eine Seite übrig, die wir nicht unbeachtet lassen dürfen: nämlich die äußere Form des Kirchenlieds. Es versteht sich, daß, sobald man in griechischer und lateinischer Sprache dichtete, hiezu die antiken Versmaße zunächst sich darboten, um so mehr, als eine Nachbildung des Metrum der hebräischen Psalmen in jenen europäischen Sprachen nicht möglich erschien. (Umgekehrt haben die Sprachgelehrten des 17. Jahrhunderts hebräische Gedichte in klassischen Versmaßen gemacht, vgl. Delitzsch, „zur Gesch. der jüd. Poesie“ S. 12, 15 f.) Daher finden wir unter den Hymnen der alten Kirche häufig das sapphische, das anakreontische und andere Versmaße; selbst der Hexameter und das Distichon fehlen nicht (s. Daniel, thes. hymn. I. p. 168, 169, 190, 215. und noch III. p. 6—11). Andererseits hat und behauptet die Psalmodie (s. d. Art. Gesang) ihren Platz im Gottesdienste, die, an biblische Worte sich knüpfend, kein Versmaß und daher auch in der Musik nur Absätze und schwache Flexionen kennt. Beidem, den antiken Versmaßen und den Psalmodieen gegenüber bildet sich aber frühe schon als karakteristisches Merkmal der Reim aus, in welchem ein eigenthümliches, musikalisches Element zu erkennen ist. (Denn der Reim legt schon in die Sprache etwas Melodisches und quasi Harmonisches, sofern die zusammenstimmenden Klänge zwar nicht gleichzeitig erfolgen, das Ohr sie aber dennoch in Eins zusammenfaßt.) Man hat den Reim als „das autochthonische Produkt der Volkspoesie und aus ihr erst in die Mönchspoesie übergegangen“ angesehen (s. Wolf a. a. O. S. 89); allein schon bei Damasus (röm. Bischof 366—384) begegnet uns der Reim in dem Hymnus de S. Agatha (Daniel I. S. 9), und auch wo er vor- und nachher nicht consequent

Digitized by Google

festgehalten ist, klingt er doch überall schon an. Denn sobald einmal die alte Prosodie, die Aussprache nach festen Längen und Kürzen, sich verloren hatte, sobald die Silbenzählung und der freie Gebrauch von einer Menge von Silben bald als kurzer, bald als langer im Gange war, so fand sich vornehmlich im Latein durch die vielen gleichen und volltönenden Endungen der Reim wie von selbst ein; das Ohr faßte diesen musikalischen Reiz auf und die Technik fand in den mannigfachsten Reimarten ein sehr ergiebiges Feld. (Ueber die beiden Hauptarten des Reims, wie er im Mittelalter cultivirt ist, die versus leonini und caudati s. Wolf a. a. O. S. 198 f.) Neben der Reimstrophe, die allerdings ein durchaus volksthümliches Gepräge hat, bleibt aber für den liturgischen Gesang die reimlose, vornehmlich Bibelworte recitirende Singweise, die wir als Psalmodie der Hymnodie entgegensetzen. Der Psalmodie nachgebildet erscheinen die ältesten Sequenzen (s. d. Art. Gesang); allein auch in ihnen ist (von M. Neale, epistola critica de sequentiis, abgedruckt im fünften Bande des Daniel'schen thesaurus) eine Art Metrum und Reim nachgewiesen worden. — Die evangelische Liederdichtung hat die mittelalterlichen Versmaße und Reimarten, zuerst namentlich die der deutschen geistlichen Lieder, ebenso auch die Maße und Reime weltlicher Volksgesänge sich angeeignet; weniger finden wir Anfangs Geneigtheit, die Formen der lateinischen Hymnen nachzubilden; ein Metrum, wie das des Stabat mater, war dem reformatorischen Ohre vielleicht nicht kräftig genug, wenigstens sind die demselben und ähnlichen Hymnen nachgebildeten evangelischen Lieder alle spätern Ursprungs; noch P. Gerhardt hat für sein großes Passionslied das Metrum des Originals (salve caput cruentatum) nicht beibehalten. Ging aber die selbständige Erfindung neuer Maße aus dem frischen Lebensgeiste der Reformation, bei P. Gerhardt zugleich aus dem feingebildeten Formensinn hervor: so haben darin die Haller Pietisten und die Herrnhuter, zumal der viel improvisirende Zinzendorf, des Guten allzuviel gethan und in dem mannigfachen Wechsel langer und kurzer Zeilen, in den vielen daktylischen Maßen den kirchlichen Geist und Ton auch formell durch dieses Spiel der Subjektivität verletzt, wogegen die Dichter der Aufklärungsperiode meist zu den älteren, festen Maßen zurückkehrten, mit Ausnahme Klopstocks, der es, wie in der Messiade mit dem Hexameter, so in seinen Oden mit andern griechischen Versmaßen versuchte. Volksthümliche Dichter, wie Ph. Fr. Hiller, haben sich schon darum an die bekannteren Versmaße angeschlossen, um ihre Lieder desto leichter sangbar zu machen. Palmer.

Kirchenmusik. Da ein bedeutender Theil dessen, was unter diesen Titel fällt, schon in dem Artikel Gesang enthalten ist, worauf wir deßhalb verweisen, so haben wir uns in gegenwärtigen Zeilen lediglich auf zwei Punkte zu beschränken, die dort nur flüchtig berührt werden konnten, nämlich 1) die durch Aufnahme der Instrumentalmusik bereicherte gottesdienstliche Tonkunst, und 2) die kirchliche Musik, sofern sie eine eigene Kunstgattung ist und als solche auch außer dem Gottesdienste existirt.

1) Die Sitte, bei'm Cultus sich musikalischer Instrumente zu bedienen, liegt historisch bei allen Völkern vor; es kann die Qualität der hiedurch hervorgebrachten Töne als einer der Gradmesser für die Bildungsstufe eines Volkes betrachtet werden. Daß in 1 Mos. 4, 21. die Erfindung der Tonwerkzeuge auf das Geschlecht der Kainiten zurückgeführt ist, hat etlichen engbrüstigen Theologen als Grund zu der Ueberzeugung genügt, daß dieser Zweig der Tonkunst schlechthin verwerflich, seine Anwendung im Gottesdienst ein Frevel sey. Erklärt man eine Gabe Gottes, die zufällig ein Jubal gefunden, darum für ein Teufelswerk, so mag man auch im übrigen Leben, im kirchlichen und privaten, alles erst darauf ansehen, ob sein Erfinder ein Kainite oder ein Sethite war; vor Allem müßten dann von unsern Kirchen auch die Thürme entfernt werden, denn der erste, von dem die Geschichte berichtet, war der babylonische. In ihrem Rechte dagegen sind die Sachkundigen, die (wie z. B. Lange, Hymnol. S. 72 andeutet) in der Instrumentalmusik das Theilnehmen der Kreatur am Hymnus der Menschheit erkennen; geben doch alle drei Naturreiche ihre Repräsentanten (Saite, Holz, Metall), um, durchhaucht und

Digitized by Google

beherrscht vom Geiste, im Orchester den Chor zu tragen und seine Macht zu erhöhen. — Ueber die Tempelmusik der Hebräer s. Saalschütz, Geschichte und Würdigung derselben, Berlin 1829. Das N. T. nennt Eph. 5, 19. neben dem ᾄδειν das ψάλλειν; die Apokalypse kennt 5, 8; 14, 2. die Harfe als Cultusinstrument, während die σάλπιγξ nur als Signalinstrument vorkommt, 8, 2; 11, 15. Uebrigens folgt aus der Nennung der Harfe in jenen Stellen noch keineswegs, daß die Christen dieselbe auch wirklich in ihren gottesdienstlichen Versammlungen angewandt; hat doch die Apokalypse gerade darin ihre eigenthümlich hohe Bedeutung für die Liturgik, daß sie die Idee eines schon ausgebildeten Cultus ausspricht, während die Gemeinde auf Erden darin über ihre primitive Einfachheit noch nicht hinausgeschritten war. Wenn patristische Stellen (vgl. Häuser, Gesch. des K.Ges. S. 9) von dem Gebrauche von Instrumenten, z. B. bei Agapen, zu reden wissen und dabei zeigen, daß man Weltliches und Geistliches sorgfältig schied, deßhalb z. B. die Harfe der Flöte vorzog —, so ist dieser Gebrauch doch allem nach vereinzelt und jedenfalls unbedeutend; der Geist aber, in welchem Gregor d. Gr. die kirchliche Tonkunst auffaßte und fixirte, war so prinzipiell dem Schmuck und Reiz der Instrumente entgegen, daß erst die Erfindung und Einführung der Orgel um die Zeit Karls d. Gr. dem Instrumentalton neben der Menschenstimme einen Raum im Gottesdienst eroberte. Vorerst freilich war die Orgel selbst noch so unbeholfen, daß manche Bischöfe sie als ein brüllendes Ungethüm in ihren Kathedralen nicht dulden wollten (das Nähere s. außer den musikgeschichtlichen Werken von Forkel u. A. bei Häuser S. 32 f.); allein die Vervollkommnung dieses Instruments ging Schritt für Schritt vor sich, und auf der Orgelbank haben jene sinnenden, grübelnden Musiker in den Klöstern des Mittelalters, wie vor Allen Hucbald (s. d. Art.) die Geheimnisse der Harmonie ausgeforscht. Während aber in den folgenden Jahrhunderten bis zur Reformation (— das Genauere über die Meister, die in dieser Periode als Träger der Kunstentwicklung anzusehen sind, und deren jedes Jahrhundert kaum Einen von bedeutenderem Namen aufzuweisen hat, wie Guido von Arezzo im eilften — s. d. Art. — Franco von Köln im 13., Joannes de Muris im 14., Ockenheim im 15., Josquin del prato im Anfange des 16. Jahrh. s. bei Kiesewetter, Gesch. der europ. abendl. Musik, S. 13, Brendel, Gesch. der Musik I. S. 12 ff., und in den Geschichtswerken von Forkel, Busby ꝛc.) — die Kunstthätigkeit sich dem mehrstimmigen Gesange widmete, blieb das Instrument vorerst nur ein Mittel zur Intonation, schon weniger zur Begleitung, am wenigsten zu selbständiger musikalischer Produktion; was neu von Instrumenten erfunden und gespielt wurde, diente vorzugsweise der weltlichen Musik. Selbst die Reformation gab den Instrumenten, auch der Orgel noch keine selbständigere Stellung in der Kirche; die Reformirten warfen sie im Anfang, als Zeugin und Dienerin des Papismus, hinaus, und die hohen Meister in der römischen Kirche, Palestrina, Orlando di Lasso und ihre Nachfolger setzten nur für Gesang; ihre Werke dulden schlechthin keine Begleitung durch ein Instrument. Doch bezeichnet die von Luther sich datirende schöne Sitte, Choräle mit Zinken und Posaunen von den Thürmen blasen zu lassen, bereits eine bedeutende Bereicherung der musikalischen Kräfte für den Gottesdienst, in welchem denn auch, da der evangelische Gemeindegesang in seinem unisono sich mit der von der Orgel repräsentirten harmonischen Unterlage auf's Trefflichste einigte, diese erst zu ihrer vollen Bedeutung gelangte, wiewohl auch dies nur allmählich geschah, allgemein etwa seit 1640; das erste Choralbuch für die Orgel (was man später ein »Schlag- und Spielbuch« nannte) erschien 1650, aber schon am Ende dieses Jahrhunderts war der höchste Ruhm eines Musikers der, Meister auf der Orgel zu seyn. — Die Idee einer Kirchenmusik neben dem Choral der Gemeinde, einer sogenannten Figuralmusik, liegt schon vielen Compositionen aus dem Reformationsjahrhundert zu Grunde; so namentlich den herrlichen Festgesängen des Joh. Eccard (geb. 1553, gest. als Kapellmeister in Berlin 1611); auch seine fünfstimmige Bearbeitung von Choralmelodien kann keinen andern Zweck gehabt haben. Noch mehr repräsentirte die schon ältere Form der Motette (s. über diese: Winterfeld, der evang. K.Gesang I. S. 462)

Digitized by Google

den Kunstgesang im Gegensatze zum Gemeindegesang; sie wurde noch von Hammerschmidt (geb. 1611, gest. als Organist in Zittau 1675) glänzender ausgestattet, in welcher Gestalt man ihr den sonst weltlichen Musikstücken von ähnlicher Form zugehörigen Namen Madrigal gab. Die völlige Entgegensetzung der Figuralmusik und des Gemeindegesanges wurde aber dadurch herbeigeführt, daß, als die Oper von Italien aus nach Deutschland ihren Weg gefunden, man die neuen Musikformen, die dieser angehörten, auch auf die Kirchenmusik übertrug. Wie dort der Wechsel von Einzelgesang und Chorgesang die Hörer entzückte, so wollte man nun auch in der Kirche den Wechsel von Chören, Arien, Recitativen haben; solch ein Stück nannte man — bezeichnend genug für die neue Anschauung der Sache — ein geistliches Concert, oder auch, sofern die einzelnen Sätze in eine Art von dramatischem Verhältniß zu einander traten, einen Dialog; auch an Gelegenheit, daß einzelne Stimmen sich mit Bravour hören lassen konnten, durfte es nicht fehlen. Und während im 16. Jahrh. die Instrumente lediglich als Verstärkung der Singstimme gebraucht wurden, wandte man sie jetzt in mannigfachster Weise concertirend und begleitend an; zu letzterem Zweck diente namentlich die dem Ludwig Viadana zugeschriebene (neuerdings aber, s. Kiesewetter a. a. O. S. 75 ihm abgestrittene) Erfindung des Generalbasses. Die Meister, welche in dieser Gattung zuerst mit bedeutendem Erfolg in Deutschland arbeiteten, sind Michael Prätorius, geb. 1571, gest. 1621 und Heinrich Schütz, geb. 1585, gest. 1672. — Aus diesem geistlichen Concert ging die Cantate hervor, die gewöhnlich mit einem kurzen oder längeren Symphoniesatze beginnt, dann in Chören, Recitativen, Arien, Duetten ꝛc. sich fortsetzt und mit einem einfach oder kunstreich bearbeiteten Choral schließt. Das Größte in diesem Fache sind die Cantaten Joh. Seb. Bachs, deren mehrere sich bis zum Oratorium in epischer Breite erweitern, ohne aber in ihrer Anlage den ursprünglichen gottesdienstlichen Zweck verkennen zu lassen. Bis auf die neueste Zeit, wo man für die Kräfte der aus dem Volk erwachsenen Singvereine, die vielfach an die Stelle eines eingeschulten und besoldeten Musikpersonals getreten sind, sich auf leichte Compositionen, vielfach sogar auf das Absingen eines Chorals beschränkt, was als Kirchenmusik unpassend ist, weil es zum Gemeindegesang keinen Gegensatz mehr bildet — war da, wo man auch nur über bescheidene Mittel zu verfügen hatte, die Cantate als Kirchenmusikform stehen geblieben; namentlich haben die Kapellmeister an evangelischen Hofkirchen und an den Kirchen größerer protestantischer Städte (wie z. B. Telemann, Benda, Zumsteeg) in diesem Fache gearbeitet. Die Cantaten wurden indessen immer kürzer und einfacher, je mehr überhaupt die Länge der Gottesdienste beschränkt wurde. Eine liturgische Frage ist es, wohin nach der Anordnung des lutherischen Gottesdienstes diese Kirchenmusiken im Organismus derselben wohl gehören? Daß sie eine organisch-nothwendige Stellung in der Gliederung des Cultus haben, wie die Musik in der römischen Messe, das kann nicht behauptet werden; in Luthers deutscher Messe, in allen den Ordnungen des Gottesdienstes, die sich aus ihr entwickelten, auch wie sie jetzt wieder in's Leben gerufen werden, ist eigentlich kein Platz für sie vorgesehen; die liturgischen Hauptgesänge (das deutsche credo, sanctus etc.) soll ja, wie ohnehin den Choral, die Gemeinde selbst anstimmen. Es ist daher bezeichnend, wenn eine württembergische Synodalverordnung von 1695 der Kirchenmusik nur am Anfang und Schluß einen Platz anweist, und zwar so, daß, dem Choralgesang, so ein Stück des allgemeinen Gottesdienstes ist, kein Abbruch geschehe;" ihre Stellung ist mehr eine geduldete als eigentlich durch den Kultus geforderte. Ihre Berechtigung hat sie jedoch unter dem Gesichtspunkt, unter welchem überhaupt der Chorgesang im Gemeindegottesdienst zu betrachten ist (s. d. Art. Gesang Ziff. III.) — Wenn die alte Zeit aus ascetischen Gründen bei der Kirchenmusik keine Frauenstimme duldete (es wurde dafür die Knabenstimme gebraucht, die römische Kirche bediente sich der Kastraten, deren erster nachweislich im J. 1625 in die päbstliche Kapelle unter Urban VIII. eintrat, nachdem man zuletzt sich auch für den Sopran mit wirklichen Männern beholfen hatte, die sich geübt hatten, mit ihrer Kopfstimme Sopran zu singen): so hat man neuerer Zeit

Digitized by Google

vielfach es geliebt, die allenthalben in Liedertafeln ꝛc. auftretenden Männerchöre auch in der Kirche an die Stelle der gemiſchten Chöre treten zu laſſen. Dies iſt, wofern man letztere haben oder bilden könnte, durchaus ungeeignet, da, abgeſehen von andern Gründen, grade der ſtreng kirchliche fugirte Styl ſich in den Gränzen, die die Männerſtimmen nicht überſchreiten können, viel zu wenig zu entfalten vermag.

In der röm. Kirche, wo die Chormuſik im Gegenſatze zum Gemeindegeſang in demſelben Maße dominirend iſt, wie in der ev. Kirche der Gemeindegeſang im Gegenſatze zur Chormuſik, wird zwar als das höchſte der Styl Paleſtrina's anerkannt, der (ſ. oben) keine Inſtrumentalbegleitung braucht und keine geſtattet. Allein mit Ausnahme weniger Kirchen (wie die Sixtina in Rom, die Allerheiligenhofkapelle in München) iſt man dort von der alten, keuſchen Strenge weit abgekommen; es macht einen überaus widrigen Eindruck, wenn in dem Momente, wo der Prieſter mit dem Kelch aus der Sakriſtei an den Altar tritt, vom Orgelchor her ein Tuſch von Trompeten und Pauken ertönt, genau ſo, wie er über Tafel zu einem Toaſt zu erſchallen pflegt; ebenſo iſt es völlig verkehrt, wenn bei Militärmeſſen (wie in der Michaelskirche in München) zwar Blechmuſik, aber ohne allen Geſang ſich hören läßt*); andern Unfugs nicht zu gedenken, der namentlich in Italien dadurch verübt wird, daß die leichtfertigſten oder ſentimentalſten Opernſtücke von der Orgel herab tönen. Die neuern Beſtrebungen in kirchlichem Geiſte werden Mühe haben, über dieſe Mißſtände Meiſter zu werden. Es prägt ſich darin ein allgemeinerer Zug des Katholicismus aus, daß nämlich das plus von Heiligkeit, das er ſich auf der einen Seite beilegt, auf der andern durch eine in den mannigfachſten Formen zu Tage tretende ſtarke Neigung zur Weltlichkeit ſich ausgleicht, aber ohne daß beides innerlich verſöhnt wäre.

2) Wie das geiſtliche Concert im oben bezeichneten hiſtoriſchen Sinne einen außergottesdienſtlichen Begriff in den Gottesdienſt hineintrug, ſo hat umgekehrt die geiſtliche Muſik, zumal im Proteſtantismus, der ihr dort nur einen beſchränkten Spielraum läßt, ſich aus ſolcher engen Umgränzung herausgeſetzt, um, ſey es im Kirchengebäude oder im Concertſaal, als eigene Kunſtgattung ſich geltend zu machen. Dazu führte theils das Oratorium, wie es einerſeits aus der Cantate, andrerſeits, wie bei Händel, direkt aus der Oper erwuchs (denn was vor Händel ſeit Philipp von Neri, dem Stifter des Oratorianerordens, geſt. zu Rom 1595, im Fache ſolcher Aufführungen geſchehen war, in denen geiſtliche Stoffe völlig nach Art einer Oper mit Dekorationen und im Koſtüme dargeſtellt wurden und womit man den allgemeinen Zweck des Stifters verfolgte, nämlich — vgl. Jahn „Mozart" I. S. 320 — „die verſchiedenartigen Mittel geiſtiger Kultur und heiteren Lebensgenuſſes zu erbaulichen Zwecken zu verwenden und dadurch zu veredeln" — iſt ohne Bedeutung), theils die Ausbildung des Orgelſpiels zur Virtuoſität, welche als ſolche ſich doch nicht im Gottesdienſte, ſondern außerhalb deſſelben, im Kirchenconcert vollkommen darlegen konnte. (Auf letztern Punkt hat Michael Prätorius, Samuel Scheidt geſt. 1654 ſchon weſentlich hingewirkt; der erſte Orgelvirtuos von großer Bedeutung war Johann Pachelbel, geſt. 1706; an der Orgel hat der größte Meiſter, Joh. Seb. Bach ſeinen ganzen Styl gebildet.) So gibt es nun eine Kirchenmuſik, einen Kirchenſtyl außer der Kirche, wobei jedoch außer Zweifel iſt, daß, wenn die Kirche ſelbſt ſich ausgelebt hätte, alsdann auch eine kirchliche Kunſt ſelbſt als Kunſtgattung nicht mehr fortexiſtiren könnte, weil ihr jede reale Baſis fehlte. Worin ſich nun der Styl

*) Aus der neueſten Biographie Mozarts von Jahn, Leipz. 1856. — einem Werke, das auch für die Geſchichte der Kirchenmuſik in dem Abſchnitt I. S. 427–538 höchſt lehrreich iſt, ſehen wir, daß in der Zeit, da überhaupt die weltliche Muſik ſich in den katholiſchen Kirchen breit zu machen anfing, ſelbſt größere Stücke unter dem Namen Symphonien oder Sonaten ohne Geſang aufgeführt wurden. Daß übrigens ein Geiſt, wie Joſeph Haydn, ſelbſt dieſe an ſich nicht kirchliche Form in edelſter Weiſe zu handhaben vermochte, beweiſen ſeine „ſieben Worte am Kreuz," die urſprünglich nur für Inſtrumentalmuſik geſetzt ſind.

Digitized by Google

kirchlicher Musik vom weltlichen unterscheidet, das ist Folgendes: 1) Sie soll weder durch allzu lebhafte Melodie noch durch einen allzumarkirten Rhythmus weltliche Reminiscenzen im Zuhörer hervorrufen; er darf sich nicht in die Athmosphäre der Schenke oder des Exercirplatzes versetzt glauben. (Die Bestimmung nicht „allzulebhaft“ „nicht allzu markirt“ ist sehr relativ, allein eine andere läßt sich mit Worten in der Kürze nicht geben.) Ebensowenig darf sie Solches enthalten, was als musikalisches Bild oder Symbol irgend welcher menschlichen Leidenschaften oder auch gewaltiger Naturerscheinungen sich darstellt, also überhaupt das musikalische Bild irgend einer Aufregung ist, wie sehr es auch an anderm Orte die größte ästhetische Wirkung thun mag. Die Schwierigkeit, alles in dieser Art Effektmachende zu vermeiden, und doch nicht langweilig, nicht geist- und herzlos zu werden, auch wie es alle Kunst als solche schlechterdings thun muß, das Sinnliche als schöne Form der Erscheinung des Geistigen festzuhalten, macht diese Gattung der Composition zu einer Aufgabe, der auch unter Talenten hohen Ranges nur Wenige gewachsen sind. 2) Positiv aber liegt das Unterscheidende des Kirchenstyls, a) in dem allgemeinen Karakter ruhigen, aber innerlich gehobenen Ernstes, wie dieser schon in der Melodie bei der sogenannten gebundenen Schreibart sich zu erkennen gibt, b) in der hervorstechenden Bedeutung, die der harmonische Bau, und in diesem namentlich die Verbindung selbständiger Stimmen zur Einheit gewinnt, wovon das Vollendetste, den Kirchenstyl Bezeichnendste die Fuge ist. Warum diese, die doch weder frömmer ist noch frömmer macht, als irgend ein andrer Styl der ernsten Musik, gerade das spezifisch Kirchliche seyn soll, was dem Laien schwer einleuchtet, das auseinander zu setzen würde uns nöthigen, zu sehr in's technische Detail der Tonkunst einzugehen; leider lassen auch die musikalischen Lehrbücher uns über diesen Punkt völlig im Dunkeln. (Eine treffliche Schrift für letzteres Gebiet, mit dem Titel: „Vom musikalisch Schönen“ von Hanslick, Lpz. 1854. gibt uns über obige Frage ebenfalls noch keinen Aufschluß; ebenso hat die von Köstlin bearbeitete Theorie der Musik im dritten Theil der Vischer'schen Aesthetik die Fuge nur an und für sich nicht in ihrer wesentlichen Verbindung mit der Kirche dargestellt.) Es sey darum hier nur angedeutet, daß α) die Fuge am allerwenigsten Leidenschaftliches, Gewaltsames, starke Kontraste u. dgl. Effekte duldet, sondern die Willkür der dichtenden Phantasie ebenso bindet, ohne sie doch zu hemmen oder zu lähmen, wie Text oder Thema den Prediger; daß β) der eigenthümliche Bau der Fuge sie vor allen andern Gattungen von Musik zum poetischen Abbild und musikalischen Ausdruck der Idee des Einen im Mannigfaltigen, der Selbständigkeit und dennoch organischen Zusammengehörigkeit aller Glieder geeignet, also der Idee der Kirche entsprechend macht. Und nur um dies handelt es sich bei einer musikalischen Kunstform; eine direkt und reell sittliche oder religiöse Wirkung übt ein Musikstück ebensowenig aus, als es nothwendig aus einer solchen, bei'm Componisten wirklich vorhandenen hervorgegangen seyn muß; es ist lediglich und immer, so viel andre Illusionen man sich darüber zu machen pflegt, ein Produkt der Phantasie, wirkend auf die Phantasie. Aber wie in solchem Produkt mittelst seiner Phantasie der ganze Mensch das Schöne, diese Manifestation des Göttlichen, Ueberirdischen, anschaut und genießt und darin einen Moment der Feier erlebt, der an sich schon der Andacht analog und verwandt ist, so kommt es nur noch darauf an, daß jenes Kunstprodukt in seiner Art, mit seinen Mitteln derjenigen Grundstimmung, in welcher wir es genießen wollen und der es zur Erhöhung dienen soll, also im vorliegenden Fall der christlichen Andacht analog ist. Das ist aber hier die Fuge aus den angegebenen Gründen. Und sollte sie nicht insbesondere, wie in ihr das Thema durch alle Stimmen hindurchgeht, von jeder neu aufgenommen, von jeder in ihrer Art behauptet und durchgeführt, bis auf der breiten Basis des tiefen Orgelpunktes sich alle in Eins zusammendrängen und dann noch wie aus Einem Munde das Thema in voller Pracht aufklingt, — sollte das nicht ein Symbol davon seyn, wie das Evangelium von Volk zu Volk schreitet, immer dasselbe und doch in jeder Nation wieder neu sich gestaltend, bis Eine Heerde seyn wird unter Einem Hirten? Selbstverständlich haben

Digitized by Google

die Erfinder der Fuge daran von ferne nicht gedacht; aber so gut der gothische Bau unzweifelhaft und objektiv das künstlerische Abbild des germanisch-christlichen Geistes ist, ebenso hat in der Fuge die künstlerische Phantasie ein musikalisches Symbol geschaffen, in welchem der Geist der Kirche sich selbst, seine Aufgabe, seine Seligkeit, seine Hoffnung anzuschauen liebt. Eine kirchliche Aesthetik müßte dies und Verwandtes wohl außer Zweifel setzen. c) Das unter a) und b) Gesagte läßt sich noch bestimmter bezeichnen als die Objektivität des Kirchenstyls, die zwar, wie die kirchliche Poesie, auch subjektivere Formen nicht ausschließt, aber selbst in diesen (z. B. in der Arie, dem Recitativ ꝛc.) sich doch wesentlich von musikalischer Darstellung subjektiv-religiöser Gefühle unterscheiden muß. Diesen Unterschied näher zu entwickeln, müssen wir uns hier versagen; auch dem Laien übrigens wird derselbe klar werden, wenn er etwa Händels Arien; „Ich weiß, daß mein Erlöser lebt," „Siehe ich sage ein Geheimniß ꝛc." mit den Arien in Neukomm's Ostermorgen vergleicht.

(Schließlich erwähnen wir noch eines neuern Geschichtswerkes: Laurenzin, zur Geschichte der Kirchenmusik bei den Italienern u. Deutschen, Lpz. 1856. **Palmer.**

Kirchenordnungen sind Normen für die Verfassung und Verwaltung der Kirchen und bilden daher eine Quelle des kirchlichen Rechts. Des Rechts, als eines Kanons, einer Regel zur Beurtheilung der mannigfachen Verhältnisse des Lebens kann keine menschliche Verbindung entbehren, weil sie als Gemeinschaft ohne Ordnung nicht bestehen kann. Auch die Kirche hat ihre gesellschaftliche Seite und bedarf deßhalb ebenfalls einer Ordnung, an welcher es ihr denn auch zu keiner Zeit gefehlt hat. Die Kirchenordnungen beruhen ursprünglich auf der Sitte und Gewohnheit, welche sich an die heil. Schrift des Alten, wie des Neuen Testaments anlehnen, späterhin auf den ausdrücklichen Satzungen der Gemeinden, ihrer Vertretungen, der geistlichen Oberen, endlich auch des Staats. Der Inhalt der Kirchenordnungen umfaßt Alles, was innerhalb des kirchlichen Gebiets durch Verordnungen geregelt werden kann, es betreffe die Lehre, den Gottesdienst, das Regiment, die Disciplin, das Vermögen, insbesondere finden sich darin die Instruktionen für die mit der Verwaltung aller dieser Gegenstände betrauten Beamten.

Da sich die Kirche in Zeit und Raum verschieden gestaltet, so ist die Kirchenordnung selbst eine den besonderen Verhältnissen entsprechende, dem Wechsel unterworfene. Indem wegen der Geschichte derselben auf die betreffenden Artikel über Kirchenrecht und dessen Quellen lediglich verwiesen werden muß, ist hier noch über die evangelischen Kirchenordnungen und deren Karakter insbesondere zu sprechen.

Die ersten Ordnungen in der evangelischen Kirche sind Gutachten und Entwürfe der Reformatoren, zu deren Annahme die freie Zustimmung der Kirche begehrt wurde. Auf eine für alle Zukunft bestimmte unabänderliche Ordnung war es dabei gar nicht abgesehen. Wie Luther hierüber dachte, erhellt sehr klar aus dem Schlusse seiner: Deudsche Messe und ordnung Gottis Diensts: 1526: „Summa, dieser und aller ordnunge ist also zu gebrauchen, das wo eyn misbrauch draus wird, das man sie flux abthu, vnd eine andere mache — denn die ordnungen sollen zu fodderung des glaubens und der liebe dienen, und nicht zu nachteyl des glaubens. Wenn sie nu das nicht mehr thun, so sind sie schon thot und abe, und gelten nichts mehr, gleich als wenn eine gute muntze verfelscht, umb des misbrauchs willen aufgehoben und geendert wird, odder als wenn die newen schuch alt werden und drucken, nicht mehr getragen, sondern weggeworffen und andere gekaufft werden. Ordnung ist eyn eusserlich Ding, sie sey wie gut sie will, sie kan sie zum misbrauch geratten, dann aber ist's nicht mehr eyn ordnung, sondern ein unordnung, darumb stehet und gilt keyne ordnung, von yhr selbs etwas, wie bisher die Bepstliche ordnunge gerichtet sind gewesen, sondern aller ordnunge leben, wirde, krafft und tugenten, ist der rechte Brauch, sonst gilt sie und taug gar nichts" (Richter, die Kirchenordnungen des 16. Jahrh. I. 40). Als die Obrigkeiten sich der Reformation anschloßen, erhielten die Vorschläge der Reformatoren deren Zustimmung und die bei

Digitized by Google

der Einführung der evangelischen Lehre proponirten Mandate und Visitationsordnungen bildeten die Grundlage der späteren Kirchenordnungen, indem den bei der Visitation entdeckten Mängeln und Gebrechen abgeholfen werden sollte und die erforderlichen Zusätze zur ersten Ordnung gemacht wurden. Die Kirchenordnungen bestanden gewöhnlich aus zwei Theilen, von welchen der erste die Credenda, die Lehre, der zweite die Agenda enthält, die Liturgie, Besetzung der Kirchenämter, Verhältnisse der geistlichen Oberen, Visitation, Disciplin, Ehesachen, Schulordnung, Rechte und Freiheiten der Kirchen- und Schuldiener, Verwaltung der Kirchengüter, Armenpflege u. s. w. Wenn man auf den Ursprung, den Inhalt der Kirchenordnungen und den gemeinsamen Geist, welcher Anfangs die evangelische Kirche erfüllte, achtet, so wird es ganz natürlich erscheinen, daß sämmtliche Kirchenordnungen in einer gewissen Verwandtschaft stehen. Dieselbe erscheint um so größer, da sich die unmittelbare Entstehung aller älteren Ordnungen aus einigen wenigen nachweisen läßt. Der Unterricht der Kirchenvisitatoren an die Pfarrherren im Kurfürstenthum Sachsen, 1528 von Melanchthon und Luther ausgearbeitet, bildet nämlich die Grundlage der in demselben Jahre von Johannes Bugenhagen für die Stadt Braunschweig verfaßten Kirchenordnung. An diese schließen sich aber die gleichfalls von Bugenhagen redigirten Ordnungen von Hamburg 1529, Lübeck 1531, Pommern 1535, Schleswig-Holstein 1542. Der Braunschweiger Ordnung sind ferner nachgebildet die von Minden 1530, Göttingen 1530, Soest 1532, Wittenberg 1533, Bremen 1534, Braunschweig-Wolfenbüttel 1543, Osnabrück 1543, Bergedorf 1544 u. a. Aus der Wittenberger von 1533 ist wieder die von Halle 1541 hervorgegangen, aus der für Pommern von 1535 die von 1563, aus der für Schleswig-Holstein von 1542 die für Hadeln von 1544, aus der Braunschweig-Wolfenbüttler von 1543 die für Hildesheim von 1544 u. s. w.

Eine andere große Familie von Kirchenordnungen lehnt sich an die Artikel des Visitationsconvents zu Schwabach und die Visitationsordnung des Markgrafen Georg von Brandenburg von 1528, welche den sächsischen Unterricht der Kirchenvisitatoren auch benutzt hat. Darauf ruht nämlich die Kirchenordnung der Lande des Markgrafen zu Brandenburg und der Stadt Nürnberg von 1533. Dieselbe ist wiederholt für Mecklenburg 1540 und für Brandenburg 1553. Aus ihr schöpft die erste (sogenannte kleine) Württemberger Kirchenordnung von 1536, für die Neumark 1538, für Brandenburg 1540, die Kölner Reformation 1543, für Schweinfurt 1543, für Waldeck 1556. Aus der Ordnung von 1533 und der kleinen Württemberger ging die für Schwäbisch-Hall 1543 hervor und unter Benutzung derselben die Württemberger von 1553. Diese ist wieder die Quelle der Kirchenordnung von Pfalz-Neuburg von 1554 und 1556, und übergegangen in die sogenannte große Württemberger von 1559, welche im Auszuge wiederholt ist in der von Mömpelgard und Reichenweiler 1560. Die Württemberger von 1553 ist auch die Quelle für die Pfalz-Zweibrücker von 1557, für die des Herzogthums Preußen von 1557, für das Wormser Agendbüchlein von 1560, für die Ordnung von Leiningen 1566, von Hanau 1573 u. a. m. Aus einzelnen derselben in Verbindung mit anderen entspringen wieder neue Kirchenordnungen. Aus der sächsischen Instruktion von 1528 und der sächsischen Ordnung von 1539, nebst der damit zusammenhängenden Wittenberger Reformation von 1545 ging die Mecklenburger Kirchenordnung von 1552 hervor, wiederholt in der Wittenberger von 1559 und der Liegnitzer von 1594 u. s. w.

Eigenthümlich sind insbesondere die aus der Verschmelzung sächsischer, süddeutscher, schweizerischer, französischer und niederländischer Elemente hervorgegangenen Kirchenordnungen. Die Pfälzische Kirchenordnung von 1563 hat zur Quelle die Brandenburgisch-Nürnberger von 1533, die Sächsische von 1539, die Genfer Liturgie von 1541, durch Vermittlung der von Frankfurt a. M. von 1554, die Kirchenordnung des Johannes a Lasco für die Niederländer in London von 1550 und die der evangelischen Kirchen in Frankreich von 1563. Damit stehen in gewisser Verbindung die Ordnungen

Digitized by Google

der Synode zu Wesel 1568, zu Emden 1571 und die große Reihe der darauf ruhenden niederländischen, niederrheinischen u. a. Ordnungen.

Dieser gedrängte Nachweis des Zusammenhanges der Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts beweist den Karakter der Einheit und Katholicität der evangelischen Kirche, welcher dadurch nicht aufgehoben wird, daß diese Kirche in Landeskirchen zerfällt. Die Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts in ihrer wesentlichen Uebereinstimmung werden dadurch zugleich eine Hauptquelle des gemeinen evangelischen Kirchenrechts. Für die meisten Landeskirchen sind späterhin umfangreiche neue Kirchenordnungen nicht erschienen, indessen verloren die älteren nach und nach in vielen Materien ihre Anwendbarkeit, theils in Folge ausdrücklicher Aufhebung einzelner Bestimmungen und durch Erlaß besonderer Gesetze, theils durch derogirendes Gewohnheitsrecht. In neuerer Zeit ist das Bedürfniß der Herstellung der älteren Ordnungen lebhaft empfunden worden und man hat hie und da den Anfang gemacht, dieselben wieder zur Geltung zu erheben. Es unterliegt keinem Zweifel, daß die erneute Autorität der Kirchenordnungen zu Recht bestehen würde, wenn dieselbe auf rechtmäßige Weise wieder zur Anerkennung gebracht wird; dagegen ist die jetzt oft geäußerte Behauptung, daß die alten Ordnungen so weit in Geltung stehen, als nicht ausdrücklich ihre Aufhebung ausgesprochen ist, nicht haltbar. Wenn selbst nach kanonischem Recht der consuetudo contra legem ein nicht geringes Ansehen beigelegt wird, obschon die römische Kirche dem Gewohnheitsrechte überhaupt minder hold ist, so muß nach den Prinzipien des evangelischen Kirchenrechts, wie dieselben schon in der oben mitgetheilten Stelle aus Luthers deutscher Messe enthalten sind, der Sitte ein um so größerer Einfluß zugestanden werden. Wenn durch die Sitte und die zur Herrschaft gelangte Ansicht ein Jahrhundert etwa eine früher bestandene Institution gehemmt und beseitigt ist, so kann darum, weil es an guten Gründen zur derartigen desuetudo fehlte, nicht die fortdauernde formelle Geltung des älteren Rechts behauptet werden. Gerade auf kirchlichem Gebiete sind solche Verhältnisse mit großer Vorsicht und Zartheit zu behandeln, um nicht durch die Behauptung eines formellen Rechts, welchem die Zustimmung der Gemüther fehlt, großen Schaden herbeizuführen und die Herstellung einer guten älteren Ordnung geradezu unmöglich zu machen. Wie durch den Gebrauch gewisse Einrichtungen abgekommen sind, müssen sie, wenn das Bedürfniß dazu vorhanden ist, durch den Gebrauch wieder hergestellt und dann erst gesetzlich fixirt werden. Auch darüber spricht sich Luther in einem Schreiben an Nikolaus Hausmann in Dessau 1534 sehr einsichtsvoll aus: „Placuit valde, quod scribis, non fuisse consilii tui, ut ordinationes tuae vulgarentur. Sic enim fiet, ut cum tempore res ipsa melius ordinet omnia. Solent enim hujusmodi post factum melius scribi, quam ante factum ordinari. Lex enim dicit, et non fit: historia vero fit, et dicitur seu scribitur“ (Luthers Briefe, Sendschreiben u. s. w. von de Wette, Bd. IV. S. 528 verb. S. 525). Ueber die Kraft des Gewohnheitsrechts in der evangelischen Kirche erklärt J. H. Böhmer (Jus eccl. Protest. lib. I. tit. IV. §. XXXVI.): „Si per observantiam ecclesiasticam semel aliquod introductum, licet vel maxime corruptela ecclesiae dicenda sit, hactenus tamen in depravato statu ecclesiae jus facit et agentibus impunitatem concedit, adeoque in effectu regulae illae otiosae sunt, quae rationabilitatem in omni observantia ecclesiastica requirunt.“

Die gegenwärtige Sachlage ist nicht überall dieselbe, doch steht es in vielen Ländern nicht anders, wie etwa zur Zeit in Preußen. Hier heißt es im allgemeinen Landrecht Th. II. Tit. XI. §. 66.: »die besonderen Rechte und Pflichten der protestantischen Geistlichen sind durch die Consistorial- und Kirchenordnungen bestimmt.« Diese Ordnungen bilden daher Amtsinstruktionen für die Geistlichen in allen Beziehungen, nämlich in ihrem Verhältnisse zur Landes- und Provinzialkirche, zur Gemeinde, zum Staate und zwar in Rücksicht auf den ganzen Umfang ihrer Amtsthätigkeiten, sey es daß sie dieselben allein oder in Verbindung mit der Gemeinde u. s. w. zu vollziehen haben. Eine nähere Betrachtung des Inhalts der älteren Ordnungen und eine Vergleichung desselben

Digitized by Google

mit den ſpäteren Geſetzen und Gewohnheiten ergibt nun, daß jene zu großem Theile ihre Anwendbarkeit verloren haben. Rückſichtlich der Lehre und des Bekenntniſſes iſt jetzt dasjenige maßgebend, was aus der Einführung der Union ſich als nothwendige Conſequenz ergibt. In Bezug auf den Cultus gelten nicht mehr die in den Kirchenordnungen enthaltenen agendariſchen Vorſchriften, ſondern die erneute Landesagende von 1829, 1830, welche für die einzelnen Provinzen diejenigen Modifikationen enthält, die aus den älteren Agenden entnommen ſind. Rückſichtlich der Disciplin kommen nicht mehr die älteren Vorſchriften ſchlechthin zur Anwendung, ſondern in den weſentlichſten Punkten geänderte. Darnach iſt z. B. dasjenige entſcheidend, was die Kabinetsordre vom 27. Mai 1816, Nr. III. ausſpricht: „Die äußere Gewalt der Kirche in Anſehung der Kirchenzucht kann nicht weiter, als das Landrecht beſtimmt, ausgedehnt werden. Sie muß ſich auf Ermahnung und Belehrung und auf Abweiſung derjenigen beſchränken, welche den Gottesdienſt durch Hohn, Unruhe oder Unanſtändigkeiten ſtören, ſo lange ſie hierin beharren.“ Auch die Verfaſſung der Kirche iſt gegenwärtig nicht mehr ſchlechthin die in den Kirchenordnungen enthaltene: denn das landesherrliche Kirchenregiment, die Stellung der geiſtlichen Oberen u. ſ. w. hat im Laufe der Zeit verſchiedene Aenderungen erfahren. — Die durch die Verfaſſungsurkunde vom 31. Januar 1850, die Grundzüge einer Gemeindeordnung für die öſtlichen Provinzen vom 29. Juni 1850, die rheiniſch-weſtphäliſche Kirchenordnung vom 5. März 1835 u. v. a. in's Leben getretenen Einrichtungen ſind bei der Feſtſtellung der gegenwärtigen Autorität der älteren Kirchenordnungen ebenfalls nicht außer Acht zu laſſen. Bei der Fortbildung der kirchlichen Inſtitutionen verdienen aber die älteren Ordnungen beſondere Berückſichtigung, indem nicht wenige Beſtimmungen derſelben, mit den durch die veränderten Zeitverhältniſſe nothwendig gewordenen Modifikationen, wohl wieder hergeſtellt zu werden geeignet ſind. Bei ſolcher Reſtitution würde aber die Kirche in verfaſſungsmäßiger wohl organiſirter Weiſe hinzugezogen werden müſſen, wenn Segen davon erwartet werden ſoll. Einer Mitwirkung der Landſtände, welche früher mehrfach, wie bei aller Geſetzgebung, ſo auch bei der Abfaſſung der Kirchenordnungen landesüblich war, würde es dagegen jetzt nicht mehr bedürfen, inſoweit nicht die gemiſchte, bürgerlich-kirchliche Natur der Gegenſtände, oder die beſondere Landesverfaſſung die Zuziehung der weltlichen Stände erfordert (vgl. Richter, Geſch. der evangel. Kirchenverfaſſung in Deutſchland S. 100 folg., 112 folg.).

M. ſ. Richter, die evangeliſchen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. Urkunden und Regeſten zur Geſchichte des Rechtes und der Verfaſſung der evangeliſchen Kirche in Deutſchland. Weimar 1846. 2 Bde. 4°. — Die Kirchenordnung der evangeliſch-lutheriſchen Kirche Deutſchlands in ihrem erſten Jahrhundert. Berlin 1824. — Einige ſpätere Ordnungen finden ſich in *J. J. Moser*, Corpus juris Evangelicorum ecclesiastici. Züllichau 1737, 1738. 2 Bde. 4°. Ein Verzeichniß der Kirchenordnungen gibt *König*, bibliotheca Agendorum. Zelle 1726. *Feuerlin*, bibliotheca symbolica evangelica. ed. II. auct. Riederer. Norimberg 1768. H. F. Jacobſon.

Kirchenpatron, *patronus sanctus*. Die heidniſchen Religionen haben für die mannigfachſten Verhältniſſe und Gegenſtände beſondere Schutzgottheiten (dii tutelares), die Kirche ſetzte an ihre Stelle Schutzheilige, patroni sancti, durch deren Fürbitte bei Gott beſonderer Schutz (patrocinium) erlangt werde. Es gehört die Verwandlung heidniſcher Patrone in kirchliche mit zu den Accommodationen, durch welche die Kirche im weiteſten Umfange die Neugetauften zu gewinnen ſucht. Viele der kirchlichen Patrone nahm man aus der Zahl der erſten Miſſionare und Märtyrer. Da dieſe bereits während ihres Lebens durch ihre Interceſſion nicht ſelten Abwendung von Strafen und Ertheilung mannigfacher Wohlthaten gewirkt hatten, glaubte man, daß ſie auch nach ihrem Tode bei Gott einflußreiche Vermittler ſeyn würden und wählte ſie zu Patronen. So erklärt Ambroſius († 397) de viduis cap. IX.: Martyres obsecrandi, quorum videmur nobis quoddam corporis pignore patrocinium vindicare. Possunt pro peccatis rogare nostris, qui proprio sanguine etiam si quae habuerunt peccata luerunt. Non

Digitized by Google

erubescamus eos intercessores nostrae infirmitatis adhibere etc.: u. a. m. (vgl. Gieſeler, Kirchengeſch. Bd. I. §. 68. 97.). Theodoret († 457) ſagt (graec. affect. curat. disp. 8): „αἱ μὲν γενναῖαι τῶν νικηφόρων ψυχαὶ περιπολοῦσι τὸν οὐρανὸν, — τὰ δὲ σώματα, οὐχ εἷς ἑνὸς καταχρύπτει τάφος ἑκάστου· ἀλλὰ πόλεις καὶ κῶμαι ταῦτα διανειμάμεναι, σωτῆρας καὶ ψυχῶν καὶ σωμάτων, καὶ ἰατροὺς ὀνομάζουσι, καὶ ὡς πολιούχους τιμῶσι καὶ φύλακας etc. (a. a. O. §. 97. Not. u). Man ſtellte daher ſich ſelbſt und Alles, was man beſaß, unter den Schutz dieſer Patrone und wählte je nach den eigenthümlichen Verhältniſſen auch eigene Schutzheilige. So entſtanden beſondere Patrone für Familien, Gemeinden, Stände, Gilden, Zünfte, Brüderſchaften, Länder, Kirchen, Klöſter, Orden u. ſ. w. Entſcheidend war dabei oft, daß man Reliquien ſolcher Heiligen beſaß, mit denen man Kirchen und Altäre füllte und für welche man auch dergleichen errichtete. Man gab denſelben dann meiſtens den Namen des betreffenden Patrons, obgleich der Titel und der Patron nicht nothwendig zuſammenhängen. (Ueber den Unterſchied beider ſ. m. Mélanges theologiques .... par des ecclésiastiques Belges. VI. Série [Liége 1852] pag. 133 seq.). In Verbindung mit der Lehre von den Heiligen, Reliquien u. ſ. w. hat das kanoniſche Recht eine beſondere Doctrin über die Bedeutung, die Verehrung, die Wahl u. ſ. w. der Patrone feſtgeſetzt und die ſpäteren Päbſte haben ergänzende Verordnungen erlaſſen, welche ſich an das von Urban VIII. approbirte Dekret der Congregatio rituum vom 23. März 1630 anlehnen (*Ferraris*, bibliotheca canonica s. v. Patroni sancti). Darnach dürfen nur ſolche zu Patronen gewählt werden, welche von der ganzen Kirche als Heilige verehrt werden, alſo nur sancti, nicht beati (ſ. d. Art. Kanoniſation). Die Wahl eines Patrons muß durch das Volk erfolgen, dazu aber die Beſtätigung des Biſchofs und des Klerus treten. Die Gründe der Wahl neuer Patrone hat die Congregatio rituum zu prüfen und zu beſtätigen. Darüber, wie das Feſt eines Patrons zu feiern iſt (patrocinium, anniversaria, encaeniae) haben Staat und Kirche gemeinſame Beſtimmung zu treffen, ſobald es ſich um eine nicht bloß kirchliche Feier handelt (ſ. d. Art. Feſte Bd. IV. S. 382).

Die evangeliſche Kirche hat die Annahme beſonderer Patrone als Vermittler bei Gott verworfen (Augsb. Conf. Art. XXI. Apologie Art. IX. u. a.), und die Reformatoren, namentlich Luther, haben ſich über das Mißbräuchliche dabei ſehr hart ausgeſprochen. Aus den Erklärungen darüber erkennt man, in welchem Umfange dergleichen Schutzheilige angenommen worden ſind, und deßhalb möge die Mittheilung einiger Stellen hier noch erfolgen. „Zu unſern Zeiten iſt es leider dahin gekommen mit der Heiligen Dienſte, daß es beſſer wäre, man ließe ihre Feſte unterwegen, und daß wir auch ihre Namen nicht wüßten. Daß du das verſteheſt, ſo überlauf und beſiehe die närriſche Weiſe des gemeinen Volks, wie jeder Handwerksmann ſeinen beſondern Heiligen hat. Die Goldſchmiede haben St. Eulogium; die Schuſter St. Crispinum und Crispinianum; die Tuchmacher St. Severum; die Maler St. Lucam; die Aerzte St. Cosmam und Damianum; die Juriſten St. Ivonem; die Studenten St. Katharinam und etwan Ariſtotelem. Alſo ein jeglich Land hat ſeinen Heiligen, als die Franken St. Kilian u. ſ. w. Nun ſiehe einmal, wie ſie ihre Heiligen ehren. Zum erſten achten ſie nicht ihrer guten Werke und Exempel. Darnach, wenn ſie es gut machen, und ihnen gar große Ehre anthun wollen, ſo hören ſie früh Morgens eine Meſſe, und feiern denſelben ganzen Tag allein mit dem Kleide und Müßiggange .... begehen die Feſte, gleichwie die Heiden vor Zeiten ihre Bacchanalia oder Saturnalia .... die Heiden haben ihre Götzen ſo unehrlich nicht gehalten, als wir unſere Heiligen, ja, ſollte ſich doch ein Schwein ſolchen Dienſt nicht wünſchen ...“ (Luthers Werke von Walch III. 1746). „Unter dem Pabſtthum haben wir auch Götter gemacht. Eine jegliche Krankheit oder Noth hatte einen eigenen Helfer und Gott. Die ſchwangern Frauen, wenn ſie in Nöthen waren, ruften St. Margarethen an, die war ihre Göttin u. ſ. w.“ (a. a. O. III. 2544). — „Ob jetzt ein Heiliger unter dem Volk hoch angeſehen ſey wegen Keuſchheit, Geduld, Demuth, Glaube, Hoffnung, Liebe und anderer geiſtlichen Gnadengüter, die man bitten ſoll; das wird

Digitized by Google

nicht gesuchet, und wir haben keine Heilige, zu denen um derselben Güter willen gelaufen würde; oder darum man Kirchen bauete und Gottesdienst hielte. Sondern um des Feuers willen verehrt man St. Laurentium; wegen der Pest Sebastianum; Martinum und dann einen Unbekannten, auch S. Korham wegen Armuth; S. Annam mit ihrem Geschlecht und die heilige Jungfrau wegen vieler und mancherlei Dinge; S. Valentinum wegen der fallenden Sucht; Job wegen der Franzosen; also auch die Scholasticam, Katharinam, Apollinam; und was nur vor Heiliginnen berühmt sind, sind nur wegen leiblicher Wohlfahrt berühmt ....“ (a. a. O. XXI. 612). — „Man hat Christum gemacht wie einen ernstlichen, grausamen Richter; darum hat Niemand wollen ohne Mittler hin zu ihm gehen, und ist dahin kommen, daß man St. Petrum, St. Paulum und andere Heiligen mehr zu Patronen erwählet hat, und also die Zuversicht von Christo abgewendet .... Also und auf diese Weise ist Christus aus dem Mittel gestellet .... (a. a. O. XI. 3011).

Was den einer Kirche beizulegenden Namen, Titel betrifft, der übrigens bald ein Patron, bald ein Mysterium ist (Trinität, Kreuz, Wunden Christi u. s. w.), so wird bei der Consekration vom Consekrator auf den Wunsch der Gemeinde u. s. w. derselbe genannt. Nach dem Erlasse des evangelischen Oberkirchenraths in Preußen vom 14. Februar 1855 (in v. Moser's allg. Kirchenblatt 1856, Nr. 9.) hat der König bestimmt, daß, wenn Kirchen landesherrlichen Patronats umgebaut oder restaurirt werden, dieselben jederzeit ihren bisherigen Namen behalten sollen, wogegen bei Erbauung neuer Kirchen königlichen Patronats ihm in jedem einzelnen Falle Anzeige über den der Kirche zu gebenden Namen Behufs dessen Genehmigung zu machen sey. H. F. Jacobson.

Kirchenpfleger, s. Kirchenrath.

Kirchenrath, consilium oder concilium ecclesiae, bezeichnet jede kirchliche Versammlung oder Behörde, welche zusammentritt, um in kirchlichen Angelegenheiten zu berathen und Beschlüsse zu fassen. Der Ausdruck wird sowohl für eine Versammlung gebraucht, welche im Namen der ganzen Kirche entscheidet, als ökumenisches Concil, wie der Kirchenrath von Trient, als für Vertretungen kleinerer Kirchenkreise, wie einer Landeskirche, welche einen Oberkirchenrath oder ein Oberconsistorium besitzt, einer Provinz, die einen Kirchenrath oder ein Consistorium hat, ja selbst einer einzelnen Gemeinde, deren Kirchenvorstand, Presbyterium gemeinhin Kirchenrath genannt wird. Nur in diesem letztern Sinne ist hier kürzlich darüber zu sprechen und im Allgemeinen auf die Artikel Consistorial-, Presbyterialverfassung, Gemeinde u. s. w. zu verweisen.

Der Kirchenrath als Gemeinde-Kirchenrath ist ein Ausschuß einer Kirchengemeinde, um dieselbe in ihren Angelegenheiten zu vertreten. Der Natur der Sache nach gehört zu diesem Rathe der Geistliche nebst einer der Größe der Gemeinde und der Wichtigkeit der zu behandelnden Gegenstände entsprechenden Anzahl von Gemeindegliedern. Der römisch-katholischen Kirche ist es nach ihrem Prinzip, daß die Behandlung geistlicher Dinge nur durch Kleriker erfolgen darf, eigentlich nicht angemessen, auch Laien bei der Verwaltung kirchlicher Sachen zu benutzen. Die Nothwendigkeit, insbesondere die Erlangung des Schutzes für das Kirchengut, gab indessen Veranlassung, jenen Grundsatz aufzuopfern und dem Pfarrer Gehülfen unter dem Namen Oekonomen, Provisoren, Kirchgeschworene, Kirchväter, Kirchenstiefväter (wohl soviel als Kirchenstiftungsväter), Kirchenpfleger, Heiligenpfleger, Kastner, Vögte, Procuratoren, Zechpröpste zur Seite zu stellen. M. s. z. B. Magdeburger Synodalstatuten von 1266 Kan. 23.: „Statuimus, quod laici parochialium ecclesiarum *provisores* seu *vitrici*, qui *altirmanni* vulgari vocabulo nuncupantur ... de rebus ecclesiarum ... ad requisitionem rectoris ecclesiae, quem adhibeant, ... bis in anno in praesentia ipsius rectoris et quorundam aliorum de parochia honestorum, rationem reddere teneantur“ (*Hartzheim*, Concilia Germaniae Tom. III. Fol. 802.), wiederholt 1313 und öfter (a. a. O. Tom. IV. Fol. 146.). Dasselbe geschah im Erzstifte Mainz 1310 (a. a. O. Tom. IV. Fol. 195), im Bisthum Münster 1372 (Niesert, Beiträge zu einem Münsterschen Urkundenbuche Bd. I. [Münster 1824. 4°.]

Digitized by Google

S. 53 und anderweitig, allgemeiner seit der Mitte des 16. Jahrhunderts (z. B. Kölner Synode von 1549, 1562 u. a. Hartzheim a. a. O. Tom. VI. Fol. 554. 555. Tom. IX. Fol. 1074.]). Auch hat die weltliche Gesetzgebung darüber späterhin besondere Anordnungen erlassen, wie das preußische Landrecht Th. II. Tit. XI. §. 156 folg. 552 folg. 619.; Großherzoglich hessisches Gesetz vom 6. Juni 1832, bayerisches Gesetz vom 1. Juli 1834, hannöversches Gesetz vom 14. Oktober 1848 u. a. und die Bischöfe haben, besonders seitdem die kirchliche Verwaltung des Vermögens selbständiger geworden, specielle Instruktionen für die sogenannten Kirchenräthe publicirt. M. vergl. z. B. für das Erzstift Köln die Erlasse vom 31. Januar und 1. September 1849, bei Podesta, Sammlung der Verordnungen und Bekanntmachungen . . . des Erzbisthums Köln. Köln 1851, S. 187 folg.

Während die römisch-katholische Kirche aus Nützlichkeitsrücksichten die Nichtkleriker für die kirchliche Administration benutzt, aber nur auf Externa beschränkt, hat die evangelische Kirche von Anfang an nach ihrem Prinzip, welches den bisherigen Gegensatz von Klerus und Laien aufhebt, auch die nicht am Worte dienenden Glieder der Gemeinde in die kirchliche Verwaltung hineingezogen, und zwar eben so für Externa als Interna. Daher haben, wo nicht der ganzen Gemeinde d. h. allen selbständigen Mitgliedern derselben eine gewisse Mitwirkung zusteht, Ausschüsse als Repräsentanten Theil an der Wahl der Beamten, insbesondere des Pfarrers, an der Uebung der kirchlichen Armenpflege, der Kirchenzucht u. s. w. Die Verwaltung des Kirchenguts ist ebenmäßig in den Händen des Kirchenraths, aus welchem gewissen Mitgliedern, Kirchmeistern, Pflegern u. s. w., die unmittelbare Sorge dafür übertragen zu seyn pflegt. Bereits in den ältesten Kirchenordnungen finden sich mehr oder weniger ausführliche Bestimmungen darüber (s. die Zusammenstellung der Zeugnisse bei Richter, die Kirchenordnungen des 16. Jahrh. Bd. II. S. 519). In neuerer Zeit sind Umgestaltungen erfolgt, durch welche die Befugnisse der Kirchenräthe erweitert worden, namentlich da, wo presbyteriale Einrichtungen bestehen oder zur Einführung gekommen sind. Ueber die Bildung des Kirchenraths, seine Stellung zur Kreissynode u. s. w. ist im Art. Presbyterialverfassung das Speziellere mitzutheilen. Rücksichtlich der Verwaltung des Kirchenguts (s. d. Art.) bestimmt z. B. die rheinisch-westphälische Kirchenordnung vom 5. März 1835, welche für mehrere neue Kirchenordnungen das Vorbild geworden ist, §. 16.: Die Kirchmeister 1) empfangen alle Einnahmen der Kirche und bestreiten von denselben die Ausgaben auf Anweisungen, welche von dem Präses des Kirchenvorstandes unterschrieben sind; 2) legen sie jährlich dem Presbyterio Rechnung von ihrer Verwaltung ab, und haben sich jeder besondern von dem Presbyterio angeordneten Kassenrevision zu unterwerfen; 3) sie führen die besondere Aufsicht über die der Gemeinde gehörenden Gebäude, Kirchengeräthe und andere Inventarienstücke der Kirche, und machen in der Versammlung des Kirchenvorstandes die Anträge zu nöthigen Bauunternehmungen.

In wie weit der Kirchenrath nach außen hin die Gemeinde repräsentirt, sie in Prozessen vertritt u. s. w., beruht auf der besonderen Gesetzgebung und, wo diese schweigt, der Praxis, die aber keineswegs eine übereinstimmende ist. H. F. Jacobson.

Kirchenraub, Kirchendiebstahl, *sacrilegium* (im engern Sinne) ist die Entwendung von Kirchensachen. Der Begriff des Raubes setzt die an Personen verübte Gewalt voraus, beim Kirchenraube gehörte aber diese Bedingung nicht nothwendig zum Thatbestande des Verbrechens, da der Diebstahl um des Gegenstandes willen wie Raub beurtheilt wurde. Das heutige Recht stellt Beides nicht mehr gleich, obschon es den Kirchendiebstahl als einen objektiv ausgezeichneten und darum strenger, als andere Arten der Entwendung, zu bestrafenden beurtheilt.

Bei allen Völkern wird die Verletzung ihrer Tempel und Heiligthümer, insbesondere die Entwendung von Gegenständen derselben als ein sehr grobes Verbrechen betrachtet. Das mosaische Recht geht von der Voraussetzung aus, daß nur aus Versehen auf diesem Gebiete von Israeliten delinquirt werden könne, und bestimmt für einen solchen

Digitized by Google

Fall Darbringung eines Schuldopfers, Rückgabe oder Ersatz des Gegenstandes und eines Fünftels darüber zur Strafe (3 Mos. 5, 15. 16; 22, 14. 16.). Wenn Nicht-Hebräer also frevelten, erwartete man, daß Gott selbst Rache nehmen werde (vgl. 1 Sam. 5. 6. von der Plage der Philister wegen Entführung der Bundeslade. Jer. 50, 28; 51, 11. u. a.). Die Römer betrachteten einen solchen Diebstahl als sacrilegium und bedrohten ihn mit der härtesten Strafe. „Sacrum sacrove commendatum qui clepserit rapseritque parricida esto“ (Cic. de legibus lib. II, cap, 9.). „Sacrilego poena est, neque ei soli, qui sacrum abstulerit, sed etiam ei, qui sacro commendatum“ (eod. cap. 16.). Genauere Bestimmungen ergingen durch ein Gesetz Julius Cäsars (Lex Julia peculatus) (vgl. Dig. lib. XLVIII, 13. ad L. Juliam peculatus et de sacrilegis). Das Sacrilegium, welches unter den Begriff des Peculats (widerrechtliche Aneignung von pecunia publica) fiel, wurde später genauer begrenzt und davon geschieden. Man verstand darunter die Entwendung der res sacrae, d. i. der Gott geweihten und zum Gottesdienste gewidmeten Sachen (l. I. 4. pr. §. 1. 10. §. 1. Dig. h. t. [XLVIII, 13.] §. 9. J. de publicis judiciis [IV, 18.]) und sonderte die Entwendung der res religiosae, welche sich auf Begräbnisse bezogen, und die als sepulchri violatio oder peculatus betrachtet wurde (l. 3. Dig. de sepulchro violato [XLVII, 12.] und die übrigen citirten Stellen, s. auch *J. H. Böhmer*, jus eccl. Protest. lib. V. tit. XVII. §. XXII.). Die Entwendung profaner Sachen aus einem geweiheten Orte, welche man als Sacrilegium ansah (Cicero oben cit. l. 16. §. 4. D. de poenis [XLVIII, 19.] Claudius Saturninus), wurde nach einem Reskript von Severus und Antoninus als Diebstahl (furtum) bestraft (l. 5. D. ad L. Jul. pecul. vgl. J. H. Böhmer a. a. O. §. XXIV.). Deßgleichen wurde die Entwendung von res sacrae aus einem nicht heiligen Orte als Diebstahl beurtheilt (l. 11. §. 1. D. h. t. [XLVIII, 13.] vgl. J. H. Böhmer a. a. O. §. XXIX.). Die Strafe war nach den Umständen des einzelnen Falles verschieden, meistens aber Todesstrafe, Feuertod, Vorwerfen vor wilde Thiere u. a. Das Verbrechen drang auch in die Kirche ein. Es wurde darüber geklagt, daß Kleriker sowohl, wie Laien Wachs und Oel aus den Kirchen wegnahmen; darauf setzte man die Strafe des mosaischen Rechts (Rückgabe des Genommenen und ein Fünftel dazu) und fügte hinzu Ausschluß aus der Gemeinde (Canones Apostolorum c. 72. vgl. c. 73.). Bald ergehen von Seiten der Synoden besondere Festsetzungen gegen Kirchenräuber und die Schriften der Kirchenväter, die Pönitentialbücher u. s. w. sind voll von Bestimmungen gegen dieselben (Can. XVII. qu. IV. u. a.). Man verglich sie mit Judas Ischariot (c. 3. in fin. Can. XXIII. qu. IV. Augustin. c. 15. Can. XVII. qu. IV. Ps. Isidor. u. a. *Regino*, de synodalibus causis lib. II. c. 276 folg.) und verhing außer Geldstrafen langwierige Pönitenzen. Für die Feststellung des Begriffs des Kirchenraubes wurde aber die germanische Ansicht entscheidend, nach welcher sowohl der Diebstahl heiliger Gegenstände selbst, als nicht heiliger, welche in einem Tempel aufbewahrt wurden, zusammengestellt und zum Theil mit großer Härte bestraft wurde, weil dadurch befriedete Gegenstände und Orte verletzt waren. In solchem Sinne erscheinen die Vorschriften der Lex Ribuaria tit. LX. cap. 8., Lex Alamannorum tit. V. VII., Lex Bajuvariorum tit. I. cap. 3. 6. u. a. m., Capitulare Paderbrunnense a. 785. c. 3, (*Pertz*, Monum. Germaniae T. III. Fol. 48.) verb. Lex Saxonum tit. IV. Um von diesem, wie es scheint, öfter verübten Verbrechen abzuschrecken, hielt man es für nöthig, nachdem bereits das Christenthum in Friesland eingeführt war, ein offenbar älteres heidnisches Gesetz nachträglich wieder einzuschärfen und damit den früher den Tempeln gewährten Schutz auf die Kirchen zu übertragen. Es heißt demnach in der Lex Frisionum. Additio sapientum tit. XII.: Qui fanum effregerit et ibi aliquid de sacris tulerit, ducitur ad mare, et in sabulo, quod accessus maris operire solet, finduntur aures ejus, et castratur, et immolatur Diis, quorum templa violavit. Die germanische Auffassung findet sich in der von Gratian recipirten Stelle c. 21. Can. XVII. qu. IV., welche theils aus der Synode von Troyes (Trecae. Concilium Trecassense) a. 878, theils „ex libro Goticae legis“ u. a. entlehnt ist. „Sacrilegium com-

Digitized by Google

mittitur auferendo sacrum de sacro, vel non sacrum de sacro, sive sacrum de non sacro“ (§. 2. a. a. O.). Die Beurtheilung der Kirchenräuber erfolgte übrigens sowohl vom geiſtlichen, als weltlichen Richter (c. 8. X. de foro competenti [II. 2.] Lucius III.) und es erhielt ſich daher in beiden Legislationen die vom römiſchen Rechte abweichende Feſtſtellung des Begriffes dieſes Verbrechens (vgl. Sächſ. Landrecht Bd. II. Art. 13. §. 4. Schwäbiſches Landrecht [ed. Laßberg] Art. 174 a. 249. 331.). Die Bamberger Halsgerichtsordnung von 1507 Art. 197. und die peinliche Gerichtsordnung Karls V. von 1532 Art. 171. wiederholten auch wörtlich die oben mitgetheilte Diſtinction: „Stelen von geweichten Dingen oder ſtetten iſt ſchwerer dann ander Diebſtall, vnd geſchicht inn dreierley weiß, Zum erſten, wann eyner etwas heyligs oder geweichts ſtielt an geweichten ſtetten, Zum andern, wann eyner etwas geweichtes an vngeweichten ſtetten ſtielt, Zum dritten, wann eyner vngeweichte Ding an geweichten ſtetten ſtielt.“ Mit Rückſicht auf das bisherige Recht beſtimmen dann beide peinliche Gerichtsordnungen Art. 198—201., bezieh. 172—175. genau die einzelnen Fälle und die Strafe. Wer eine Monſtranz ſtielt, worin ſich die Hoſtie befindet, ſoll den Feuertod erleiden, Todesſtrafe aber überhaupt, wer goldene oder ſilberne geweihte Gefäße, Kelche, Patenen an geweihten oder ungeweihten Orten ſtielt, wer um Stehlens willen in eine geweihte Kirche, Sakramenthaus oder Sakriſtei bricht, oder gewaltſam öffnet (mit gewerlichen zeugen auffſperret), deßgleichen wer den Almoſenſtock aufbricht, öffnet oder argliſtig daraus ſtiehlt. Wenn ohne Anwendung von Gewalt geringe geweihte Sachen, wie Wachs, Leuchter, Altartücher bei Tage geſtohlen werden, oder weltliche in eine Kirche geflüchtete Dinge, ſoll die Strafe nach den Umſtänden des einzelnen Falls verhängt werden, „doch ſoll inn ſolchen kirchen rauber vnd diebſtalen weniger barmhertzigkeyt beweiſt werden, dann in weltlichen diebſtalen.“ Hungersnoth, Jugend und Thorheit der Perſonen ſoll als Milderungsgrund Berückſichtigung finden. Ueber die Auslegung dieſer Verordnungen, welche als gemeines Recht meiſt bis in die neuere Zeit, zumal in römiſch-katholiſchen Ländern angewendet worden ſind, haben ſich abweichende Meinungen gebildet (m. ſ. beſonders Ph. J. Heisler, Erläuterung des 171. und 174. Artikels der peinlichen Gerichtsordnung, aus den Glaubensſätzen und der Liturgie der römiſchen Kirche, in deſſelben juriſtiſchen Abhandlungen und Erörterungen. Sammlung I. Halle 1783).

Die neueren Strafgeſetzgebungen beſtimmen, unter Berückſichtigung der angewandten Gewalt u. ſ. w., die Strafen des gemeinen Diebſtahls, mit Verſchärfungen, überhaupt nur Freiheitsentziehung (m. ſ. die Nachweiſungen in v. Feuerbach, Lehrbuch des peinlichen Rechts. 14. Ausg. Gießen 1847, §. 343 folg. Heffter, Lehrbuch des gemeinen deutſchen Strafrechts. 5. Ausg. Braunſchweig 1854, §. 504.). Darauf wird aber nicht geachtet, ob der Verbrecher der Confeſſion der Kirche angehört. In evangeliſchen Ländern und Gerichten ließ man zuerſt von der älteren Härte ab, wozu Luther ſelbſt eigentlich ermahnte. „Den Kirchenraub ſtraft man härter, als Alles, nämlich mit dem Rade; ſo doch eines geweiheten und ungeweiheten Dinges gleicher Gebrauch und Werth iſt; aber weil das Heiligthum verunehrt iſt, wird ſolche Schärfe gebraucht. Es brauchen hier die Prälaten eine abergläubiſche Härtigkeit“ (Werke von Walch Bd. III. S. 1945). H. F. Jacobſon.

Kirchenrecht iſt die Summe der für die rechtlichen Beziehungen und Verhältniſſe der Kirche maßgebenden Normen. Die Verſchiedenheit der chriſtlichen Kirchen bedingt der Natur der Sache nach auch eine Verſchiedenheit des Rechts derſelben, welches zunächſt und vorzugsweiſe auf dem Boden der Kirche erwächst und durch das kirchliche Bewußtſeyn entwickelt und ausgebildet wird. So gibt es ein eigenthümliches katholiſches und ein evangeliſches Kirchenrecht. Der Ausdruck „kanoniſches Recht“ iſt nicht gleichbedeutend mit katholiſchem Kirchenrecht; er bezeichnet im Weſentlichen den Inhalt des Corpus juris canonici, und bildet inſofern einen Gegenſatz gegen das neuere, vorzugsweiſe auf dem Tridentiner Concil und den Concordaten und Umſchreibungsbullen dieſes Jahrhunderts beruhende Recht der Kirche, durch welches vielfach das ältere modifizirt

Digitized by Google

und antiquirt worden ist. Das kanonische Recht im obigen Sinne enthält außerdem eine Reihe von Bestimmungen über Verhältnisse, welche nach der heutigen bürgerlichen Ordnung in Folge der wesentlich veränderten Stellung der Kirche zum Staate der Herrschaft der Kirche entzogen und in den Machtkreis des Staats übergegangen sind; es haben mithin jene Bestimmungen aufgehört, überhaupt maßgebend zu seyn. Dahin gehören namentlich die kanonischen Satzungen über das Verhältniß zwischen Kirche und Staat, über die rechtliche Stellung der Häretiker, über die geistliche Gerichtsbarkeit u. A. m. Zwar behauptet die katholische Kirche die fortdauernde rechtliche Gültigkeit auch jener Bestimmungen, und vindizirt sich dieselbe prädominirende Gewalt und Unabhängigkeit dem Staat und der weltlichen Gesetzgebung gegenüber, welche sie im Mittelalter besessen und in den kanonischen Satzungen normirt hatte, allein schon seit dem 15. Jahrhunderte, und namentlich in Folge der Reformation, gelang es der Kirche nicht mehr, diese Grundsätze in Deutschland zur Geltung zu bringen. Die Staatsgewalten haben seitdem die Verpflichtung und Befugniß zur Handhabung der bürgerlichen Ordnung und zur Entwicklung und Ausbildung des nationalen Rechts übernommen, und mit dem Begriffe der Souverainetät, dem Prinzip der Einheit der Staatsgewalt, der Autorität des Gesetzes nach heutigem Staatsrecht ist die mittelalterliche Machtstellung der Kirche zum Staate schlechthin unvereinbar. Die der Kirche gesetzlich eingeräumte Freiheit und Selbständigkeit in der Anordnung und Verwaltung ihrer eigenen Angelegenheiten involvirt keineswegs die absolute Herrschaft und Geltung des Kirchenrechts gegenüber den bürgerlichen Gesetzen, und entbindet entfernt nicht die kirchlichen Organe von der Verantwortlichkeit und dem Gehorsam gegen die Staatsgewalt; denn auch die Freiheit der Kirche ist eine Freiheit innerhalb des Gesetzes. Während die katholische Kirche dieses Prinzip nicht anerkennt, vielmehr gegen dasselbe als einen Eingriff in die unveräußerlichen Rechte und den göttlichen Beruf der Kirche protestirt und durch ein schroffes Hervorheben des kirchlichen Systems zu Zeiten sehr bedenkliche und folgenschwere Konflikte hervorgerufen hat, hat die evangelische Kirche von jeher den Begriff kirchlicher Angelegenheiten, den Umfang ihrer Wirksamkeit und Thätigkeit, sowie das Geltungsgebiet und die Autorität ihres Kirchenrechts, dem Begriffe der Kirche gemäß, bei weitem enger gefaßt, als erstere. Als Landeskirche tritt sie ein in den Machtkreis des Staates und unterwirft sich demselben und seiner Gesetzgebung in Sachen der bürgerlichen Ordnung. Wenn schon hiernach ein Conflikt zwischen dem Rechte der Kirche und dem des Staats nicht leicht eintreten kann, so kommt hinzu, daß in Folge der eigenthümlichen Entwicklung der evangelisch-kirchlichen Verfassungsverhältnisse das Kirchenregiment fast überall in Deutschland bis jetzt in den Händen des Staatsoberhaupts geblieben, und diesem mithin ein überwiegender unmittelbarer Einfluß auf die Gestaltung und Ausbildung des Kirchenrechts gesichert ist.

Das katholische System kennt nur eine christliche Kirche, die katholische, und mithin nur ein katholisches Kirchenrecht, hiernach „von einer evangelischen oder protestantischen Kirche zu reden, wäre eine contradictio in adjecto“ (Schulte, kathol. Kirchenrecht, Gießen 1856, Th. 2. Vorr. S. XV, Phillips, Kirchenrecht Bd. I. S. 9). Die evangelische Kirche ist fern von einer solchen Exklusivität, denn obgleich auch sie ihre Auffassung des christlichen Glaubens für die wahre hält, so vindizirt sie sich doch nicht auf Grund eines angeblichen Beseligungsmonopols eine Herrschaft über alle christlichen Kreaturen und bestreitet den übrigen Kirchen, mit denen sie sich auf dem Grunde der Offenbarung zu einer christlichen Kirche verbunden sieht, nicht das Recht der kirchlichen Besonderheit und Selbständigkeit.

Das Kirchenrecht, mit der Kirche selbst entstanden und entwickelt, beruht durchweg auf positiven Quellen, und der Versuch, aus Vernunftbegriffen ein sogenanntes natürliches Kirchenrecht zu konstruiren, ist unhaltbar und verfehlt, denn er abstrahirt von dem gegebenen Grunde der Kirche, und setzt die Willkür und subjektive Ansichten an die Stelle des positiven Rechts. (Vergl. Krug, das Kirchenrecht nach Grundsätzen der

Digitized by Google

Vernunft und im Lichte des Chriſtenthums, Lpz. 1826, und hierzu [Schirmer] Kirchenrechtl. Unterſuchungen, Berlin 1829.) Dagegen iſt die Rechtsphiloſophie, d. h. die philoſophiſche Behandlung des poſitiven Rechts von großer Wichtigkeit auch für dieſen Theil unſerer Rechtswiſſenſchaft, denn ſie erfaßt die innerſten Ideen des Kirchenrechts, wie es ſich bis jetzt entwickelt hat, in ihrem Zuſammenhange, bemißt dieſelben mit dem objektiven Begriffe und den Grundprinzipien der Kirche, und deckt ſo Irrthümer und Abwege, ſo wie die innerlich nothwendigen Richtungen und Bahnen der Rechtsentwicklung auf.

Die Erkenntnißquellen des katholiſchen und evangeliſchen Kirchenrechts ſind theils gemeinſchaftliche, theils eigenthümliche. Da die Bedeutung und Eigenthümlichkeit dieſer einzelnen Quellen in beſonderen Artikeln abgehandelt wird, ſo wird an dieſem Orte eine überſichtliche Zuſammenſtellung genügen. Zu den gemeinſchaftlichen Quellen gehören: die heilige Schrift, das *Corpus juris canonici*, das *Corpus juris civilis*, die deutſchen Reichsgeſetze, Landesgeſetze und Verfaſſungsurkunden; zu den eigenthümlichen Quellen des katholiſchen Kirchenrechts: die Tradition, die Concilienſchlüſſe, die Verordnungen der Päbſte und der Curie, die Concordate und Circumſcriptionsbullen, das Gewohnheitsrecht und das partikulare Recht, wohin namentlich zu zählen ſind die Verträge der Biſchöfe mit den Staatsregierungen, die Erlaſſe und Verordnungen des Epiſkopats, die Statuten der Capitel und anderer kirchlichen Korporationen, und diejenigen bürgerlichen Geſetze, welche ausſchließlich Verhältniſſe der katholiſchen Kirche betreffen; zu den eigenthümlichen Quellen des evangeliſchen Kirchenrechts endlich gehören: die Bekenntnißſchriften, die *Conclusa corporis evangelicorum*, die Kirchenordnungen, landesherrlichen Geſetze und Verfaſſungsurkunden, das Gewohnheitsrecht, und das ſtatutariſche Recht der Gemeinden und anderer kirchlichen Korporationen.

In dieſer Aufzählung der einzelnen Quellen ſind zugleich einige Eintheilungen des Kirchenrechts angedeutet, eine, nach der Verſchiedenheit der Quellen, in geſchriebenes und ungeſchriebenes Kirchenrecht, die Quelle des letzteren iſt das Gewohnheitsrecht; eine andere Eintheilung iſt die in allgemeines oder gemeines und beſonderes oder partikulares Kirchenrecht. Letzteres ruht zwar auch auf den allgemeinen Rechtsprinzipien der Kirche, enthält aber im Einzelnen eine Reihe von Modifikationen des erſteren, welche durch beſondere lokale und territoriale Bedürfniſſe und Verhältniſſe hervorgerufen ſind. So gibt es ein beſonderes deutſches katholiſches Kirchenrecht im Gegegenſatz zum allgemeinen; erſteres aber hat theilweiſe wieder den Karakter eines gemeinen deutſchen Kirchenrechts gegenüber dem partikularen deutſchen, z. B. preußiſchen, bayerſchen u. ſ. w. Seinem Gegenſtande nach zerfällt das Kirchenrecht in äußeres und inneres, je nachdem es die rechtlichen Beziehungen der Kirche nach Außen, d. h. zum Staate und den übrigen Confeſſionen, regelt, oder die inneren Rechtsverhältniſſe der Kirche ſelbſt. Zu den Hülfsdisciplinen der Wiſſenſchaft des Kirchenrechts gehören von den theologiſchen Wiſſenſchaften vorzugsweiſe die Dogmatik, Exegeſe und Kirchengeſchichte, von den juriſtiſchen das römiſche, moſaiſche und germaniſche Recht.

Die Zahl der Bearbeitungen des Kirchenrechts iſt außerordentlich groß. Die älteren Werke ſchließen ſich der Ordnung der Dekretalen an, und haben vorzugsweiſe den Zweck, das praktiſche, geltende Recht darzuſtellen und zu erläutern, unter dieſen ſind hervorzuheben von katholiſchen Kanoniſten: der große Dekretalen-Commentar von *Gonzalez Tellez* (Lugdun. 1713, 4 Vol. fol.), *Anast. Reiffenstuel*, Jus canonicum universum juxta titul. libr. V. decretal. Venet. 1704. 3 Vol. fol. u. öfters. *F. Schmalzgrueber*, Jus ecclesiast. universale, Ingolst. 1726, 3 Vol. fol., *Ubald. Giraldi*, Expositio juris pontificii juxta recent. eccles. discipl. Rom. 1769, 1829. 3 Vol. fol.; von proteſtantiſchen Kanoniſten ganz beſonders: *J. H. Böhmer*, Jus ecclesiasticum Protestantium... Hal. 1714 u. öfters, 5 Vol. 4., ein Werk, welches die geſchichtliche Entwicklung ebenſo, wie die Praxis berückſichtigte und lange Zeit ein weit verbreitetes Anſehen genoß.

Digitized by Google

Bereits im vorigen Jahrhundert aber wurde das Kirchenrecht vielfach nach ſelbſtändigen Syſtemen bearbeitet, ſo namentlich von *Van Espen*, Jus ecclesiast. univers. hodiernae discipl. praesertim Belg., Galliae, German. et vicinar. provinciar. accommodat. Colon. Agripp. 1702. fol., Mogunt. 1791. 3 Vol. 4. (ſ. über den Einfluß dieſes Kanoniſten auf die Wiſſenſchaft des Kirchenrechts, und das Epiſkopalſyſtem d. Art. Eſpen, oben Bd. 4. S. 164, und den Art. Epiſkopalſyſtem, Bd. 4. S. 107). Unter den neuern Bearbeitungen des Kirchenrechts ſind katholiſcherſeits hervorzuheben: Ferd. Walter, Lehrbuch des Kirchenrechts aller chriſtlichen Confeſſionen, 1. Aufl. Bonn 1818, 11. Aufl. Bonn 1854, G. Phillips, Kirchenrecht, Bd. 1—4, Regensburg 1845—1851, noch unvollendet (enthält nach dem bereits oben angedeuteten Standpunkte des Verfaſſers nur das kathol. Kirchenrecht), J. F. Schulte, das kath. Kirchenrecht, Gießen 1856 (bis jetzt iſt erſt der zweite Theil, das Syſtem des allgem. kath. K.R. erſchienen); von proteſtantiſchen Kanoniſten: C. F. Eichhorn, Grundſätze des Kirchenrechts der kath. und der evang. Religionspartei in Deutſchland, 2 Bde. Göttingen 1831, ganz beſonders aber: A. L. Richter, Lehrbuch des kath. u. evang. Kirchenrechts, 1. Aufl. Lpz. 1841, 4. Aufl. 1853. Ein weſentliches Bedürfniß iſt noch immer eine umfaſſende Geſchichte des Kirchenrechts, ſoviel auch bis jetzt bereits für die Geſchichte einzelner Partieen, z. B. der Quellen, der Verfaſſung u. A. geſchehen; die von Bickell begonnene „Geſchichte des Kirchenrechts" iſt leider unvollendet geblieben, da der Verf. ſchon nach Herausgabe des erſten Hefts (Gießen 1843) ſtarb, und nur eine Lieferung ſeitdem von Röſtell herausgegeben worden iſt (Frankf. 1849). Ueber die Bearbeitungen des Kirchenrechts einzelner Länder, wie überhaupt zur Literatur des Kirchenrechts, vgl. Richter's Lehrbuch, §. 10.

Waſſerſchleben.

Kirchenregiment, ſ. Kirchenverfaſſung.

Kirchenſachen, res ecclesiasticae im weitern Sinne ſind alle Gegenſtände, welche eine Beziehung zur Kirche haben, im Unterſchiede von den Objekten, welche ſich auf die Welt beziehen, res seculares, terrenae. Wie das römiſche Recht *res divini* und *humani juris* unterſcheidet, ſondert auch ſchon zeitig die Kirche Beides und rechnet zu jenen vornehmlich heilige Verrichtungen, wie Sakramente und Sakramentalien, als *res spirituales*, mit welchen ſich Laien nicht befaſſen ſollen (c. 21. Can. XXIII. qu. VIII. Ambrosius a. 386. c. 2. X. de judiciis [II. 1.]. Eugenius a. 1148 u. a.), im Unterſchiede von äußeren zeitlichen Gegenſtänden, *res temporales*, auf welche indeſſen durch ihre engere Verbindung mit der Kirche ähnliche Grundſätze wie bei den Spiritualien angewendet werden (vergl. *Lancelott*, institutiones juris canonici lib. II. tit. I.). Daher werden unkörperliche und körperliche Spiritualien angenommen und zu den letzteren, als ſolchen, welche mit äußeren Sinnen wahrnehmbar ſind, sacramenta, res sacrae, sanctae, religiosae gezählt. Res temporales ecclesiasticae bilden dann das eigentliche Kirchenvermögen. *Res sacrae, sanctae, sacrosanctae* ſind ſolche Sachen, welche zum unmittelbaren Gottesdienſte gebraucht und dazu feierlich geweiht werden (ſ. d. Art. Benediktionen Bd. II. S. 47), wie Kirchen, Altäre (ſ. d. Art. Bd. I. S. 253), die zum Cultus, vorzüglich zur Meſſe oder zum heiligen Abendmahle dienenden Geräthſchaften, der Kelch nebſt dem Hoſtienteller (patena) (c. un. §. 8. X. de sacra unctione [I. 15.]. Innocent. III. a. 1204), welche aus edelen Metallen, im Nothfalle aus Zinn, aber nicht aus Holz oder Glas verfertigt ſeyn ſollen (c. 44. dist. I. de consecr. [Conc. Tribur. a. 895] c. 45. eod. [Conc. Remense?]), die Meßkännchen (ampullae); ferner die Monſtranz (ostensorium), zur Aufbewahrung der conſekrirten Hoſtie, welche bei feierlichen Gelegenheiten zur Adoration ausgeſetzt wird; die Rauchfäſſer (thuribula), Crucifixe, Bilder, Leuchter, Weihkeſſel, Sprengwedel, Fahnen u. a.; die heiligen Kleider (ſ. d. Art.), die Glocken (ſ. d. Art. Bd. V. S. 186) u. a. m. Dieſe Gegenſtände ſind dem Verkehre entzogen (res extra commercium) und unterliegen nicht der Verjährung (m. ſ. den Code civil art. 538. 717. 1128. 2226. verb. mit dem Erkenntniſſe des Berliner Obertribunals vom 22. Februar 1853, im Archiv für das Civil- und Criminalrecht der preußiſchen

Digitized by Google

Rheinprovinz 1855. Heft II. Abth. II. S. 33 folg.). — *Res religiosae*, piae causae, loca venerabilia, fromme Anſtalten, milde Stiftungen, Inſtitute der Wohlthätigkeit betrachtet die Kirche als ihrer Aufſicht und Jurisdiktion unterliegend (ſ. Tit. de religiosis domibus ut episcopo sint subjectae. X. III, 36. Clem. III, 11.), doch ſind dieſelben gewöhnlich nicht mehr der alleinigen Cognition der Kirche überlaſſen, ja häufig ganz unter die Verwaltung des Staats gekommen. Ein Recht der Mitwirkung hat die Kirche jedenfalls, wenn die Fundation von ihr ausgegangen iſt oder wenn ihr durch die Stiftungsurkunde ein ſolches beigelegt iſt. Nicht ſelten ſind damit auch Oratorien, Kapellen verbunden (m. ſ. die beſonderen Artikel). Unter dieſen Begriff bringen manche auch die Anniverſarien, Jahrtagsſtiftungen (vergl. Seuffert, Archiv für Entſcheidungen der oberſten Gerichte. Bd. V. [München 1852] Heft I. S. 51, 52, ſ. aber dagegen Striethorſt, Archiv der Rechtsfälle der Anwalte des Obertribunals. Bd. 8. [Berlin 1853] Nr. 29. S. 122 folg.). — *Res ecclesiasticae in specie*, gemeine Kirchengüter, Kirchenvermögen (patrimonium, peculium ecclesiae), zur Beſtreitung der gewöhnlichen kirchlichen Bedürfniſſe überhaupt (ſ. d. Art. Kirchengut und die daſelbſt angeführte Literatur). Alle dieſe Gegenſtände genießen einen bevorzugten Schutz des Staats, ſind befriedete Sachen, weßhalb Verletzungen an ihnen härter beſtraft werden, als an andern Objekten (m. ſ. d. Art. Kirchenraub). H. F. Jacobſon.

Kirchenſchatz, ſ. Kirchenkaſten und Kirchengut.

Kirchenſchriftſteller, ſ. Kirchenväter.

Kirchenſpaltung, ſ. Schisma.

Kirchenſprache iſt die beſondere Art des wörtlichen Ausdrucks, wie der Verkehr und die Bedürfniſſe des kirchlichen Lebens ſie erfordern und erzeugen; ſie iſt als ſolche weder eine beſtimmte Sprache, noch ein Dialekt oder Idiom, ſondern eine conventionelle, zum Theil techniſche Ausdrucksweiſe oder ein Redeſtyl. Es kommt hier dreierlei in Betracht: 1) Die Sprache, deren ſich eine Kirche in ihren Akten bedient, wie in der morgenländiſchen Kirche insbeſondere die griechiſche, die ſlavoniſche, die koptiſche, armeniſche, arabiſche, je nach den verſchiedenen Gegenden; in der abendländiſch-katholiſchen Kirche die römiſche Sprache, in welcher alle ihre officiellen Akte vorgenommen werden, dagegen die proteſtantiſchen Kirchen, welche Verſtändniß der Gemeinen verlangen, ſich der verſchiedenen Volksſprachen als kirchlicher bedienen. Das Chriſtenthum als die Univerſalreligion kann ſich nicht an Eine Sprache halten, wie das Judenthum und der Muhamedanismus. Bekanntlich beſtreitet die römiſch-katholiſche Kirche dies und hält die Verbreitung der Bibel in der Volksſprache, wie auch den Gottesdienſt in derſelben für gefährlich und für eine Profanation. Außerdem iſt auch die heilige Schrift in der lateiniſchen Ueberſetzung der Vulgata der authentiſche Text für die Rechtsbegründung der Kirche wie für ihre praktiſchen Thätigkeiten in Erbauung und Seelſorge, vgl. Sess. IV. concil. Trid.: Decretum de editione et non sacrorum librorum: Synodus statuit, ut haec ipsa vetus et vulgata editio, quae longo tot saeculorum usu in ipsa ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus pro authentica habeatur; et ut nemo illam rejicere quovis praetextu audeat, vel praesumat. Sie liegt insbeſondere allen rechtlichen Deduktionen zum Grunde. „Die katholiſche Kirche," ſagt Dr. A. Baier treffend in ſeiner Symbolik (1854, I. S. 197), „ſieht den Inhalt der Tradition und der bibliſchen Urkunden der Offenbarung im poſitiſch-juriſtiſchen Sinne als einen in ſich abgeſchloſſenen legislatoriſchen Codex an." Dafür iſt der lateiniſche Text der Vulgata der authentiſche, d. h. derjenige, auf welchen man ſich allein bei jeder Beweisführung als den vom Geſetzgeber ſelbſt beſtätigten berufen darf. (Das Nähere über die Vulgata wird im Art. Romaniſche Bibelüberſetzung ſeine Stelle finden.) Dagegen ſuchte der Proteſtantismus vom Anfange an ſeinen Ruhm darin, auf den Urtext der Schrift zurückzugehen und ihren Sinn durch treue Auslegung möglichſt ſicher zu ermitteln. Ueberdies iſt ihm die lateiniſche Sprache nicht officielle Kirchenſprache und im Gottesdienſte hat er ſie anfangs theilweiſe geduldet, ſie

Digitized by Google

ist aber, jemehr sein Prinzip durchgedrungen ist, naturgemäß um so mehr verschwunden. Dagegen ergehen in der römisch-katholischen Kirche alle öffentlichen Akte in der Regel in lateinischer Sprache, z. B. Ausschreiben der Curie, Bullen, Concordate u. s. w.

2) Aber nicht nur in diesem Sinne kann von Kirchensprache die Rede seyn, sondern auch sofern die Kirche eine besondere religiöse Ausdrucksweise wird haben müssen, einen kirchlich-religiösen Styl. Unter Styl verstehen wir die eigenthümliche Ausdrucksweise eines Subjekts in ihrer künstlerischen Durchbildung; so sprechen wir von einem Styl in der Malerei, Musik, Baukunst, auch insbesondere den religiösen Gattungen derselben; in diesem Sinne können wir auch von der Kirchensprache als einem besonderen Style der einzelnen Kirchengemeinschaften, von einer katholischen, protestantischen und hier wieder einer lutherischen und reformirten Kirchensprache reden. Insbesondere wird diese sich in den liturgischen Akten, und namentlich in den feststehenden Liturgieen ausprägen müssen, welche in dem Maße schlecht seyn müssen, als sie des ächten Kirchenstyls, einer wahrhaft kirchlichen Sprache entbehren, wie das bei den rationalistischen Liturgieen in der protestantischen Kirche am Ende des 18. und am Anfange dieses Jahrhunderts so auffallend hervortritt. Die Haupteigenschaften einer ächt protestantischen Kirchensprache sind: daß sie feierlich erhaben und doch kindlich, großartig und doch herzlich, lebendig und doch keusch, reich und doch einfach sey und dabei auf biblischem Grunde ruhe. Daß die kirchliche Sprache in Liturgie, Predigt und Katechese verschieden erscheine, versteht sich von selbst; in letzterer hat die besondere Eigenthümlichkeit, ja die Originalität mehr Raum, dagegen erstere einen gewissen allgemeinen, fest ausgeprägten Typus wird zeigen müssen. Von wunderbarer Kraft, fast vorbildlich auf allen diesen Gebieten ist nach der Sprache der Bibel die unsers großen Reformators, Luthers. Das geistliche Lied, der Hymnus, die Cantate u. s. w. werden auch ihre besondere geistliche, der Choral insbesondere auch eine kirchliche Sprache ausprägen müssen (vgl. Dr. Fr. Klöpper, Liturgik. Lpz. 1841, S. 174—180).

Alle wahre religiöse Sprache, also auch die Kirchensprache, hat aber noch Ein Element, auf welches in allen Betrachtungen darüber hingewiesen wird: die Bildlichkeit. Diese, und zwar in sehr prägnanter Gestalt, ist eine nothwendige Form derselben, da die Gegenstände und der Inhalt, welche hier auszusprechen sind, unendlich erhaben und tief und daher nie durch menschlichen Ausdruck erschöpfend zu bezeichnen sind. In solchen Fällen ist es oft nothwendig, dem Satze sein Gegentheil als Complement beizufügen; daher bewegt sich die Kirchensprache oft in Gegensätzen, welche eben durch ihre Verbindung eine eigentliche Auffassung unmöglich machen und daher nöthigen, das Verständniß in einer Tiefe zu suchen, die unter und hinter beiden liegt. So ist Gott nah und fern zugleich, es ist schrecklich in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen und doch seine Gegenwart wie ein sanftes Säuseln, Jesus ist Gott und ein kleines Kind, Herr und Knecht zugleich u. s. w. Manchmal ist der religiöse Ausdruck wesentlich mit dem nur annähernd durch die Wissenschaft aufzuhebenden Widerspruche behaftet — die Wahrheit des credo quia absurdum est —.

3) Es kann von Kirchensprache auch noch in ganz anderem Sinne geredet werden: es gibt nämlich eine Sprache der kirchlichen Politik, des kirchlichen Verkehrs; jede Religionsgenossenschaft hat hier ihre besondere kirchliche und religiöse Ausdrucksweise. So sehen wir in kleinen religiösen Genossenschaften eine besondere hergebrachte, oft sehr stereotype Ausdrucksweise, wie in den Pietistenvereinen, der Brüdergemeinde, bei den Quäkern, Mennoniten u. s. w. Hier wird wohl von einer Sprache Kanaans, Galiläa's, — im Gegensatze zu der Weltsprache — geredet, die oft leider in ein rechtes Phrasenwerk ausartet. Ein solches ist oft noch ärger und minder unschuldig in dem kirchlichen Geschäftsstyl zu finden, wie manchmal in der Sprache der byzantinischen und russischen Kaiser, der protestantischen Kirchenregierungen und insbesondere in einer empörend heuchlerischen Weise in vielen Ausschreiben u. s. w. der römischen Päbste. Viel Beachtenswerthes darüber in J. Ellendorf (mit Vorsicht zu benutzenden) Werken: der Primat

Digitized by Google

der römischen Päbste. I. Darmstadt 1841. Die Karolinger und die Hierarchie ihrer Zeit. 2 Bde. Essen 1839. — Bunsen verlangt neuerdings eine Uebersetzung der Semitischen (religiösen) in Japhetitische Sprache. Hippolytus II. S. 323—326. L. Pelt.

Kirchenstaat (patrimonium Petri, Stato della Chiesa) heißt das weltliche Gebiet des Oberhaupts der römisch-katholischen Kirche (s. d. Art. Pabst). Der Ausdruck Kirchenstaat kann aber mit vollem Rechte für die römisch-katholische Kirche selbst gebraucht werden, da diese sich den Karakter eines Staats selbst beilegt. Wie Eck, Bellarmin und andere, erklären auch neuere Kanonisten: „Est ecclesiae proprium, ut ea non collegii, sed *reipublicae* rationem habeat a civili distinctae, et ideo proprio eoque summo regatur imperio" — „neque status in statu est.... sed *status* uterque diversi generis est." (*Devoti* institutionum canonicarum lib. IV. Prolegom. cap. I. §. VI. VII.) Eben so wenig, wie der katholischen Kirche die vom Staate entlehnte Natur nothwendig oder auch nur vortheilhaft wäre, kann die Verbindung der geistlichen mit der weltlichen Gewalt in der Hand des Pabstes aus politischen oder religiösen Gründen gerechtfertigt werden. (Man vgl. H. G. Hasse, über die Vereinigung der geistlichen und weltlichen Obergewalt im römischen Kirchenstaate. Von der Teylerschen Gesellschaft zu Haarlem gekrönte Preisschrift. Haarlem 1852. 4.) Diese Doppelherrschaft ist keine ursprüngliche, auch nicht durch ein Dogma geboten, sie ist vielmehr eine zufällige, hat sich nach und nach gebildet, doch ist das Fundament derselben der römische Episkopat. Die Autorität desselben ist schon frühzeitig eine hervorragende aus religiösen, wie aus politischen Motiven, denn Rom ist die einzige apostolische Stiftung des Occidents, in welcher nach der Tradition die Apostel Petrus und Paulus den Märtyrertod erlitten. Rom ist zugleich die Hauptmetropole des römischen Weltreichs. Beides zusammen gibt dieser Kirche schon im dritten Jahrhunderte eine potior principalitas (Irenaeus († 202) adversus haereses. lib. III. cap. 3. lib. IV. cap. 20.). Die Gemeinde in Rom ist bald eine der größten in der ganzen Christenheit, wie aus der Zahl ihrer Kleriker unter Bischof Cornelius hervorgeht (s. dessen Schreiben von 252 bei *Eusebius*, hist. eccl. lib. VI, cap. 43.). Bereits frühzeitig wurde sie reichlich beschenkt, zumal nachdem Constantin der Große im Jahr 321 ihr durch ein besonderes Edikt die Fähigkeit beilegte, von Todes wegen zu erwerben (c. 4. Cod. Theod. de episcopis. XVI. 2. c. 1. C. Just. de sacrosanctis ecclesiis I. 2.). Daß Constantin dem Pabste Sylvester und der römischen Kirche die Stadt Rom selbst und andere Gebiete geschenkt habe, ist indessen nicht richtig. Die Schenkungsurkunde (c. 13. 14. dist. XCVI.) ist ein späteres Machwerk, entnommen aus dem sogenannten Constitutum Sylvestri, welches aus den Gesta beati Sylvestri bearbeitet ist (vgl. Münch über die erdichtete Schenkung Constantins des Großen. Freiburg 1824. und in desselben vermischten historischen Schriften Bd. II. [Ludwigsburg 1828] Nro. 6. S. 183—296. *Biener*, de donatione a Constantino M. imperatore in Sylvestrum pontificem collata, am Schlusse seiner Schrift de collectionibus canonum ecclesiae Graecae. Berol. 1827. §. 14.). Besitzthümer aller Art, insbesondere auch viele Grundstücke aus verschiedenen Gegenden Italiens und Galliens wurden in den folgenden Zeiten der römischen Kirche zugewendet, und dazu verliehen die Kaiser den Bischöfen von Rom mannigfache Privilegien, wie Gratian dem Damasus 378, Valentinian III. Leo dem Großen 445 u. a. Vom kirchlichen Gebiete konnten später auch Schlüsse auf das weltliche gemacht werden. Daher ist die Erklärung Gelasius I. im Jahr 493, daß die sedes Apostolica, der römische Stuhl, von Niemanden vor Gericht gezogen werden dürfe (c. 5. dist. XXII. ad Faustum magistrum legationis verb. c. 16—18. Can. IX. qu. III. a. 493. 495), welche bald als geltender Rechtssatz festgehalten wurde (c. 14. Can. IX. qu. III. u. a.) nicht ohne Einfluß auf die ganze Stellung des röm. Bischofs geblieben. Justinian nennt denselben caput omnium sanctissimorum Dei sacerdotum (c. 7. pr. C. de summa trinitate. I. 1. a. 533) und spricht öfter von der Subjection, welche für die ganze Kirche daraus folge (c. 8. C. cit. Novella IX. a. 535. CXXXI. cap. 2. a. 545). Sehr förderlich für ihre äußere Machtentwickelung war es den Päbsten, daß die Kaiser schon seit dem Ende des 4. Jahrh. nicht mehr in Rom residirten,

Digitized by Google

auch später die Generalstatthalter der griechischen Kaiser, die Exarchen, ihren Sitz in Ravenna hatten. Nachdem seit 568 die Longobarden Oberitalien eingenommen hatten, fand der Bischof von Rom wiederholt Gelegenheit durch seine Vermittelung sich bei den Bürgern der Stadt besondere Gunst zu verschaffen, wie denn namentlich auch Gregor I. (590—604) durch eindringliche Vorstellung den Kaiser Mauritius bewog, die drückenden Abgaben, welche das Volk zu entrichten hatte, zu ermäßigen. Unter diesem Pabste war der Grundbesitz der römischen Kirche schon ziemlich ausgedehnt, insbesondere in Sicilien (Gregorii I. epist. lib. I. ep. 44. lib. II. ep. 32.) und in Gallien (epist. lib. III. ep. 33.). Die Verhältnisse Italiens zu den Byzantinern wurden nach und nach immer loser, zumal in Folge der Glaubensdifferenzen, bei welchen das Volk in Einheit mit den Bischöfen den Kaisern gegenüber stand. Die ihnen eigenthümlich gehörigen Ländereien besaßen die römischen Bischöfe unter der Oberhoheit des Kaisers bis zum 8. Jahrh. Das erste freiere Besitzthum, die Stadt Sutri, erhielt Gregor II. im Jahre 728 vom Lombardenkönige Liutprand, welcher sie nebst anderem Gebiete den Byzantinern entrissen hatte (s. Sugenheim, Geschichte der Entstehung und Ausbildung des Kirchenstaats [von der königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen gekrönte Preisschrift] Lpz. 1854. S. 11). Die freundschaftlichen Beziehungen zwischen dem römischen Stuhle und Liutprand hörten aber schon unter Gregor III. (731—741) auf. In schwerer Bedrängniß wendete sich der Pabst an Karl Martell 739 und 740, dessen Intercession auch nicht erfolglos war. Liutprand vereinigte sich mit dem Nachfolger des inzwischen verewigten Gregor († 27. Nov. 741) Zacharias 742, und gab demselben nicht nur die occupirten römischen Besitzungen wieder, sondern auch vier byzantinische Städte Amelia, Orta, Bomarzo und Bieda. Des Pabstes Bitte gelang sogar, den König gegen den Exarchen milder zu stimmen, wofür er von dem Kaiser noch zwei Landgüter erhielt. Unter König Aistulph wurden aber seit 749 die Umstände wieder ungünstiger, indem derselbe mit dem Plane umging, ganz Italien sich selbst zu unterwerfen. Vom Kaiser war keine Hülfe zu erlangen und es blieb daher Stephan II. (752—757) kein anderes Mittel, als abermals fränkischen Schutz zu suchen. Pipin, welcher unter Mitwirkung des apostolischen Stuhls 752 die Krone erlangt hatte, unterließ es nicht, die Pflicht der Dankbarkeit zu erfüllen, unternahm zweimal in den Jahren 754 und 755 einen Kriegszug nach Italien, und vollzog, indem er den Antrag des griechischen Kaisers Constantin's V., ihm die italischen Besitzungen zu restituiren, ablehnte, sein dem Pabste gegebenes Versprechen, nach welchem er ihn zum Herrn des Exarchats und der Pentapolis (der fünf Städte Rimini, Pesaro, Fano, Sinigaglia, Ankona) machte und die Rückgabe des geraubten römischen Patrimoniums erwirkte, auch zugleich selbst den Titel eines Patricius (Schutzherrn) von Rom annahm. Die ursprüngliche Schenkungsurkunde selbst ist nicht mehr vorhanden (v. Savigny, Gesch. des röm. Rechts im Mittelalter I, 358 [2. Ausg.]. Sugenheim a. a. O. S. 27. Anm. 46). Die vollständige Ausführung der Anordnungen Pipins wußte aber der Nachfolger Aistulphs († 755) Desiderius noch lange zu verzögern, ja endlich kam es zu neuen Feindseligkeiten, welche Hadrian I. nöthigten, Karl den Großen zu Hülfe zu rufen. Dieser machte 774 der Herrschaft der Longobarden ein Ende, und bestätigte und vermehrte die Schenkungen seines Vaters. Der Umfang derselben läßt sich aber nicht mit Sicherheit bestimmen, da auch darüber eine gleichzeitige Urkunde nicht existirt (Sugenheim a. a. O. S. 42 flg.). Die angebliche Bestätigung in dem Confirmationsprivilegium Ludwigs des Frommen für Paschalis I. von 817 (c. 30. dist. LXIII. *Baronii* Annales ad a. 817. *Pertz*, Monumenta Germaniae Tom. IV. Appendix Fol. 6 sq.) kann hiebei nicht in Betracht kommen, da dieses Dokument offenbar unächt ist (Pertz, a. a. O. Hasse, a. a. O. S. 86 flg.). Das Verhältniß Hadrians I. zum griechischen Kaiser wurde zunächst aber ebenso wenig geändert, wie das zum fränkischen Könige, als dem Patricius von Rom. Erst in Folge der Kaiserkrönung Karls des Großen durch Leo III. im Jahre 800 hörte die Verbindung des Pabstes mit dem oströmischen Reiche auf, weshalb jener auch seine Urkunden seitdem nach den Re-

Digitized by Google

gierungsjahren des neuen Kaisers datirte (Hasse a. a. O. S. 49). Nunmehr war der fränkische König als römischer Kaiser, nach Ablegung des Titels eines Patricius, wirklicher Oberherr von Italien und bestätigte den Pabst (s. Lotharii Constitutio Romana a. 824, bei *Pertz*, Monumenta it. Tom. III. Fol. 239. 240). Die weltliche Macht des römischen Bischofs wuchs jetzt bald unter den späteren schwachen Karolingern, nach deren Abgang (888) die Kaiserwürde bis 923 auf italische Große überging, dann aber ruhete, bis Otto I., seit 951 wieder italischer König, am 2. Febr. 962 das Kaiserthum auf's Neue herstellte (vgl. Pertz a. a. O. Tom. IV. Appendix Fol. 159 sq.) und unterm 13. desselben Monats die päbstlichen Besitzungen confirmirte. Die Urkunde (bei *Marinus Marinius* nuove esame dell' autenticità dé diplomi di Ludovico Pio, Ottone I. e Arrigo II. sul dominio temporale dei Romani pontifici, Roma 1822. pag. 111—120, und darnach wiederholt bei Pertz a. a. O. Fol. 164—166) ist in ihrer genuinen Gestalt nicht mehr vorhanden, in ihrer jetzigen schon seit dem 11. Jahrh. Faktisch hatte die rechtmäßige Vereinigung der oströmischen Ansprüche in Italien mit Deutschland durch die Vermählung Otto's II. mit Theophania, einer Nichte des griechischen Kaisers Zymistes, auf die Zustände des Pabstthums keinen Einfluß. Diese selbst waren seit dem letzten Drittheil des zehnten Jahrhunderts durch eine Reihe unwürdiger Bischöfe sehr ungünstig geworden und änderten sich erst seit der kräftigen Einwirkung Heinrichs III. (vgl. Höfler, die deutschen Päbste. Regensburg 1839). Daß Otto III. für Sylvester II. eine besondere Schenkungsurkunde habe ausfertigen lassen, ist unerweislich: denn das jenem beigelegte Instrument (s. Pertz, a. a. O. Tom. IV. App. Fol. 163) ist unächt. (Ranke, Jahrbücher des deutschen Reichs. B. II. Abth. 2. von Wilmans, Excurs 70). Mehrere der früheren römischen Besitzungen waren theils verloren, theils streitig geworden, wurden indessen späterhin wieder erworben und vermehrt. Im Jahr 1052 erhielt der römische Stuhl das Reichsvikariat oder vielmehr die oberlehnherrlichen Rechte über Benevent. Im Jahr 1077 versprach demselben die Gräfin Mathildis von Toskana für ihren Todesfall ihr ganzes Gebiet, und erneuerte ihr Versprechen am 17. November 1102. Darüber entstanden, als die Gräfin 1115 gestorben war, heftige Streitigkeiten zwischen den Päbsten und Kaisern, indem jene auch Ansprüche auf Reichslehen erhoben, diese aber selbst einen Theil der Allodialgüter für sich forderten. Zur Erledigung kam die Sache erst 1201, indem Otto IV. am 8. Juni d. J. die Ansprüche Roms anerkannte (*Pertz*, Monumenta Tom. IV. Fol. 205. 206). Als römische Besitzungen werden bezeichnet „tota terra quae est a Radicofano usque Ceperanum (der Strich von den Engpässen von Ceperano, an Neapel grenzend, bis zu der toskanischen Grenze, wo die Burg Radicofani liegt); exarchatus Ravennae, Pentapolis, Marchia, ducatus Spoletanus, terra comitissae Mathildis, comitatus Brittenorii, cum aliis adjacentibus terris expressis in multis privilegiis imperatorum a tempore Lodoici (womit also der Inhalt der ältern unächten Urkunden anerkannt wurde). Otto verspricht auch noch besonders: Adjutor ero ad retinendum et defendendum ecclesiae Romanae regnum Siciliae. Diese Zusicherung wiederholte Otto IV. bei der Krönung am 22. März 1209 (Pertz a. a. O. Fol. 216. 217) und eben so Friedrich II. am 12. Juli 1213 (a. a. O. 224. 225), Rudolf von Habsburg 20. Okt. 1245 (a. a. O. Fol. 403. 404.). (Man s. überhaupt Hasse a. a. O. S. 67 flg. Sugenheim a. a. O. S. 81 flg.) Damit war der eigentliche Kirchenstaat befestigt und zugleich schon seit 1059 durch die Unabhängigkeit der Wahl des römischen Bischofs vom Kaiser auch die ganze kirchliche und politische Stellung des Oberhaupts der Christenheit für alle Zukunft bestimmt (s. d. Art. Exclusiva, Bd. 4. S. 281).

Die Sorge der nächsten Jahrhunderte war mehr auf Erhaltung des Besitzthums gerichtet, als auf Erweiterung; indessen schenkte Philipp III. von Frankreich 1273 Gregor X. die Grafschaft Venaissin und dazu erwarb Clemens VI. 1348 von der Königin Johanna von Sicilien und Gräfin von Provence Avignon durch Kauf. Während ihres unfreiwilligen Aufenthalts in Avignon von 1305—1378 hatten die Päbste nur durch mannigfache Concessionen an die bedeutenderen Ortschaften ihren Staat zusammenhalten

Digitized by Google

können. Während des darauf folgenden Schisma's wuchsen die Freiheiten der Städte, und um den Gegnern einigermaßen die Spitze bieten zu können, mußten auch nachher einzelnen Großen Theile des Patrimoniums zu Lehn ausgegeben werden, wie noch 1443 der Vikariat über die Gebiete von Benevent und Terracina Alphons I. von Neapel. Allmählig gelang es aber den folgenden Päbsten, ihre Herrschaft auf's Neue zu consolidiren. So bereits Nikolaus V. (1447—1455) durch weise Mäßigung, Pius II. (1458—1464) durch einsichtsvolle Politik, Sixtus IV. (1471—1484) und die nächstfolgenden durch Energie und Gewalt (s. Ranke, die römischen Päbste Bd. I. S. 43 flg. Sugenheim a. a. O. S. 330 flg.). Julius II. (1503—1512) „entriß nicht allein seine Ortschaften den Venetianern: in dem heißen Kampfe, der sich hierauf entzündete, brachte er zuletzt Parma, Piacenza, selbst Reggio an sich; er gründete eine Macht, wie nie ein Pabst sie besessen. Von Piacenza bis Terracina gehorchte ihm das schönste Land.“ Zwar gingen Parma und Piacenza bald wieder verloren, doch gelang es 1545 dafür Camerino und Nepi zu erhalten. Ebenso mußte 1523 Reggio und 1527 Modena aufgegeben werden, dagegen glückte es die bisherigen republikanischen Gemeinwesen völlig zu unterwerfen, zuletzt Ancona 1532 und Perugia 1540, und die bestehenden Lehenverbindungen aufzuheben, zuletzt Ferrara 1598, Urbino 1636 und das Herzogthum Castro, über welches die Differenzen bis 1735 dauerten (die Details bei Ranke, Hasse und Sugenheim a. a. O.). Ein halbes Jahrhundert später begann aber für den Kirchenstaat eine zusammenhängende Reihe der größten Unfälle. Nachdem 1783 Neapel sein Lehnverhältniß gegen Rom eigenmächtig aufgehoben hatte und 1792 Venaissin und Avignon an Frankreich verloren gegangen waren, erfolgte 1796 die Occupation mehrerer Landschaften, worauf im Frieden zu Tolentino am 19. Febr. 1797 Pius VI. auf die französischen Besitzungen verzichten und genehmigen mußte, daß die Gebiete von Ferrara, Bologna und Romagna der neugebildeten transpadanischen, dann cisalpinischen Republik einverleibt wurden. Am 15. Febr. 1798 wurde in Rom selbst die Republik proklamirt und die päpstliche Regierung für abgeschafft erklärt, der Pabst selbst aber gefangen fortgeführt. Ihm folgte am 14. März 1800 Pius VII., welcher indessen erst nach dem Sturze Napoleons restituirt werden konnte. Durch Art. 103. der Wiener Schlußakte vom 9. Juni 1815 wurde festgesetzt: die Marken nebst Camerino und ihrem Zubehör, so wie das Herzogthum Benevent und das Fürstenthum Ponte-Corvo sind dem heiligen Stuhle zurückzugeben. Derselbe tritt wieder in den Besitz der Legationen Ravenna, Bologna und Ferrara, mit Ausnahme des Theils von Ferrara, welcher am linken Ufer des Po gelegen ist (dieser fiel an das lombardisch-venetianische Königreich). Der Kaiser von Oesterreich erhält das Besetzungsrecht von Ferrara und Commachio. Die unter die Herrschaft des heil. Stuhls zurückkehrenden Unterthanen sollen der Bestimmung des Art. 16. des Pariser Friedens vom 30. Mai 1814 theilhaftig seyn. Alle Privaterwerbungen, welche auf Grund eines gesetzlichen Titels gemacht noch vorhanden sind, werden aufrecht erhalten, zur Garantie der Staatsschuld und der Entrichtung der Pensionen wird eine besondere Convention zwischen den Höfen von Rom und Wien vorbehalten. Der Verlust von Venaissin und Avignon blieb unerwähnt, worauf der Pabst sowohl dagegen, wie gegen die in diesem Artikel enthaltenen ihm nachtheiligen Dispositionen unterm 14. Juni 1815 einen Protest einlegte. Seitdem ist bis zur Gegenwart der äußere Bestand des Kirchenstaats nicht verändert worden, obschon derselbe fortwährend den mannigfachsten Agitationen und Angriffen ausgesetzt wurde. Der Gedanke einer Trennung der weltlichen Macht von der geistlichen Gewalt im Kirchenstaat ist schon früher von Zeit zu Zeit aufgetaucht, auch neuerdings vielfach wieder angeregt; er wird aber katholischer und mehr noch römischer Seits sehr entschieden zurückgewiesen, da zwar die absolute Nothwendigkeit des Kirchenstaats zum Bestande der Kirche nicht gefordert werden könne, derselbe aber doch eine wesentliche Stütze zur Erhaltung der Kirche bilde. Um die Vielen wünschenswerthe Säcularisation möglich zu machen, hat man auch wohl die Verlegung des päbstlichen Stuhls in Vorschlag gebracht und als höchst vortheilhaft die nach

Digitized by Google

Jerusalem dargestellt (m. s. La papauté à Jérusalem; par l'Abbé *J. H. Michon*, Paris 1856, verb. den Bericht in Schneider's deutscher Zeitschrift für christl. Wissenschaft 1856. Nro. 50.) Durch den gemischten Karakter ist auch die Verwaltung des Kirchenstaats eine von der der übrigen Staaten in vieler Hinsicht abweichende, aber keineswegs besonders empfehlenswerthe. Ein neuerer Schriftsteller äußert darüber: die Mängel aller Staatsformen, ohne ihre Vortheile, sind in diesem Regiment vereinigt. Rom ist eine Theokratie mit einem ewigen Hohenpriesterthum und zugleich eine Oligarchie, die Herrschaft einer kleinen Zahl einflußreicher Männer, der Cardinäle; es ist eine Monarchie, denn der Pabst ist ein König, und eine Republik, denn die Häupter der priesterlichen Oligarchie erwählen ihn und setzen ihn ab; es ist eine Aristokratie, denn die römischen Fürsten sind die Vasallen des Pabstes und die Lehnsherrn des Volks, und eine Demokratie, denn die Wahl ist die Quelle aller Souveränität; es ist endlich auch eine Fremdherrschaft, denn die Cardinäle, die Großwähler dieser geistlichen Monarchie, gehören nicht bloß den italischen Staaten an, sondern den katholischen Ländern überhaupt, die den italischen Interessen völlig fremd sind.« Diesen Mängeln ist es zum großen Theile zuzuschreiben, daß der Kirchenstaat schon lange der Heerd revolutionärer Bestrebungen geworden ist und des Schutzes anderer Mächte nicht entbehren kann. Von 1832 bis 1838 bedurfte es der Oestreicher, welche Bologna, und der Franzosen, welche Ancona besetzt hielten. Auf's Neue ist seit 1849 Rom selbst in den Händen der Fremden.

Unter Pius VII. übernahm nach der Restitution der Cardinal Consalvi (s. d. Art. Bd. III. S. 117—119) die obere Leitung, welche nach dem Motuproprio vom 6. Juli 1816 (in deutscher Uebersetzung bei Pölitz, die europäischen Verfassungen Bd. II. S. 408—430) erfolgen sollte, welche aber, da sie von den hergebrachten Einrichtungen in den wesentlichsten Punkten abwich, das Volk nicht zufrieden stellte. Der Nachfolger Pius VII. († 20. August 1823) Leo XII. erließ das Motuproprio vom 5. Oktober 1824, durch welches er die Rückkehr zu den ältern Prinzipien verhieß und nach dem er auch wirkliche Verbesserungen seines Vorgängers zu beseitigen unternahm. Dadurch erweckte er allgemeinen Unwillen. Nach der kurzen Regierung Pius VIII. (31. März 1829 — 30. Nov. 1830) suchte Gregor XVI. (2. Febr. 1831 — 1. Juni 1846) durch Einberufung von Deputirten die Meinung und die Wünsche des Landes zu ermitteln, jedoch ohne die ernste Absicht, dieselben zu befriedigen, weshalb auch die Beruhigung nicht erfolgte. Pius IX. (seit dem 16. Juni 1846) begann sofort mit neuen politischen Einrichtungen (Motuproprio vom 2. u. 14. Okt. 1847, Fundamentalstatut vom 14. März 1848 u. a.) und gab den Anstoß zu einer Bewegung, welche ihn am 24. Nov. 1848 zur Flucht nach Gaeta nöthigte, von wo er am 12. April 1850 nach Rom zurückkehrte. Indem wegen der einzelnen Thatsachen auf die betreffenden Artikel hingewiesen werden muß, und insbesondere auf *Luigi Carlo Farini* lo Stato Romano dall' anno 1815 all' anno 1850. Torino 1850. 4 vol. verb. Gelzer, protestantische Monatsblätter 1855, Mai, genügt hier anzuführen, daß das Regolamento legislativo e di giurisdizione Gregors XVI. vom 10. Nov. 1834 durch Pius IX. im Einzelnen mehrfache Verbesserungen erhalten hat. Eine allgemeine Umarbeitung dieses Gesetzbuchs hat der Pabst in Aussicht gestellt, vorläufig aber das bisherige schleppende Gerichtsverfahren vereinfacht. Durch ein Rundschreiben vom 14. Januar 1856 ist den Gemeinden erlaubt worden, sich zu je zwei und drei zur Errichtung besonderer Tribunale zu vereinigen, ohne ihre Prozesse immer an das Gericht des Prozeßhauptorts zu bringen. Für dringende Fälle soll dies eine prompte Prozedur herbeiführen (maggiore speditezza ed efficacia dell' azione governativa). Die Einrichtung der Gemeinden beruht auf mehreren neuern Anordnungen, insbesondere der Regolamento organico i comuni del 24 Novembre 1850. Ueber die Gesetzgebung unter Gregor XVI, vgl. Arndts in: kritische Zeitschrift für Rechtswissenschaft und Gesetzgebung des Auslandes von Mittermaier und Zachariä. Heidelb. 1836. Bd. 8. Hft. 2. Nro. 12. S. 251 flg. verb. Procedura civile secondo il diritto commune, compilata da *B. Belli*, con più i confronti frà il testo ed il codice giudiziario dello stato pontificio.

Digitized by Google

Rom. 1856. Ueber das Finanzwesen s. m. *A. Coppi* discorsi sopra le Finanze di Roma nel secolo di mazzo. Roma 1847 und über die Cultur- und andere Zustände überhaupt Schubert, Handb. d. allg. Staatskunde von Europa. Bd. I. Thl. IV. Königsb. 1839) S. 389 flg.

Seit 1831 zerfällt der Kirchenstaat in 19 oder 20 Provinzen (je nachdem Viterbo und Orvieto verbunden oder getrennt aufgefaßt werden), welche nach der neuesten zuverlässigen Aufnahme 1221 Gemeinden, 4055 Pfarreien, 608,280 Familien, 3,124,668 Einwohner enthalten (Augsburger allg. Zeitung 1856 Nr. 234. S. 2734). Es sind die Provinzen: 1) die Comarca di Roma; 2) fünf Legationen d. h. unter der Direction von Cardinälen stehende Provinzen: Bologna, Ferrara, Ravenna, Forli, Urbino nebst Pesaro; 3) dreizehn Delegationen: Ancona, Macerata, Ascoli, Perugia, Spoleto, Frosinone mit dem Fürstenthume Pontecorvo, Velletri, Camerino, Fermo, Rieti, Civitavecchia, Viterbo und Orvieto, Benevento. Neuerdings ist die Eintheilung des Staats in fünf große Bezirke proponirt: die Romagna, Mark, Umbrien, Rom sammt den Patrimonialbesitzungen, Sabinerland und Campagna, an deren Spitze als Präsident je ein Cardinal gesetzt werden soll. Das desfallsige päbstliche Edikt sieht aber noch seiner Vollziehung entgegen. In kirchlicher Hinsicht zerfällt der Kirchenstaat in 9 Provinzen (Erzbisthümer), welchen 79 Bisthümer untergeben sind: 1) Rom, dessen Metropolit der Pabst selbst ist, der sich aber durch einen Cardinal vertreten läßt; 2) Benevento; 3) Fermo; 4) Ferrara; 5) Ravenna; 6) Urbino; 7) Bologna; 8) Camerino; 9) Spoleto.

Die römische Bevölkerung ist fast rein katholisch. In einigen Provinzen finden sich auch Juden (in Rom und seiner Comarca 4213, Ancona 1814, Alcoli 18, Bologna 92, Ferrara 2128, Frosinone 42, Perugia 17, Pesaro und Urbino 850, Ravenna 39, Viterbo 13), Evangelische dagegen in den meisten Gebieten gar nicht (in Rom 151, Ancona 74, Bologna 10, Civitavecchia 4, Forli 2) (s. Augsburger allg. Zeitung 1857. Nro. 18. außerord. Beilage S. 4). H. F. Jacobson.

Kirchenstrafen, s. Gerichtsbarkeit, geistliche.

Kirchentag, der deutsche evangelische, ein Name wie eine Schöpfung aus neuster Zeit; eine bisher jährlich gehaltene Versammlung treuer Freunde der evangelischen Kirche mit gleicher Berechtigung der Lutheraner, der Reformirten und der auf dem consensus der beiden Bekenntnisse stehenden Unirten. Die politische Erregung und Auflösung des Jahres 1848 gab den nächsten Anlaß zur Entstehung des Kirchentages. Wie eine große Wassers- oder Feuersnoth die Gefährdeten und Bedrohten zu gemeinsamen Maßregeln treibt, so führte jene gefährliche Zeit viele treue Glieder, insbesondere Diener der evangelischen Kirche zu Berathungen über die offenbaren Gefahren und Schäden; überall wiederholte sich die Aufforderung, sich um das Panier des Kreuzes Christi zu schaaren. Daher allerlei Vorschläge zu engeren Vereinigungen. Unter ihnen ward entscheidend ein „als Manuscript für Freunde“ gedruckter Vorschlag des Geheimen Ober-Regierungsraths Dr. v. Bethmann-Hollweg in Bonn zu einer evangelischen Kirchen-Versammlung im laufenden Jahre 1848 (er war schon im April ausgegangen), wornach ein Aufruf „an alle evangelische Christen deutscher Nation zu einer ihre Gesammtheit darstellenden Versammlung“ veranlaßt werden sollte. Eine Anzahl evangelischer Männer, welche das Vertrauen der Kirche hätten, sollten sich an die Spitze stellen und die Einladung an diejenigen ergehen lassen, welche sich eins wissen als Glieder an dem unsichtbaren Kirchenhaupte Jesu Christo.“ Buße, Einigung im Gebet, ein bleibender Mittelpunkt für die evangelische Kirche Deutschlands sollte der Zweck seyn.

Aehnliche Pläne von Seiten Einzelner, verschiedner Pastoral-Vereine und andrer christlicher Versammlungen wurden in mehr oder weniger ausgeprägter Gestalt auch auf andern Punkten Deutschlands laut. Besonders hatte Dr. Philipp Wackernagel, damals in Wiesbaden, jetzt in Elberfeld mit zwei befreundeten Geistlichen darüber berathen, wie nach so langer Zerfahrenheit den einzelnen gläubigen Gliedern der Kirche, „selbst den ausgesetzten verlornen Posten das Gefühl der Zusammengehörigkeit mit dem Ganzen wiedergegeben werde.“ Dazu müsse ein großer kirchlicher Verein gegründet werden, der die

Digitized by Google

gläubigen Elemente in allen deutschen Ländern, Vereine wie einzelne Personen, zusammenschließe, als eine das ganze deutsche Volk umfassende evangelische Confessionskirche. Die Angelegenheit ward auf einer jährlich zweimal im Sandhof bei Frankfurt a. M. zusammenkommenden Conferenz im Frühjahr 1848 zur Sprache gebracht und hier zuerst beschlossen, eine Commission zur Berufung eines Kirchentages oder einer allgemeinen kirchlichen Versammlung des evangelischen Deutschlands zu berathen und anzubahnen. Direktor Wackernagel, dem das Präsidium in derselben übertragen war, entfaltete die größte Thätigkeit, in Correspondenzen, Reisen, Einholung von Bedenken, Hervorrufung von ähnlichen Versammlungen wie die Sandhofs-Conferenz. Es wurden folgende Grundsätze für die Richtung des ganzen Unternehmens gestellt: 1) die vor 300 Jahren gelöste Bekenntnißfrage nicht wieder anzuregen, die Versammlung vielmehr auf Grund der vorhandenen Symbole zu berufen; 2) nichts der Union Aehnliches zu erstreben; 3) an die Stelle derselben die Conföderation zu setzen; 4) nicht als etwas Neues, sondern als Herstellung der Macht und Einheit des Protestantismus im corpus Evangelicorum; 5) die doppelte Aufgabe ist also dem äußern Feinde, dem Katholicismus, und dem innern, dem Unglauben und Abfall im eignen Hause entgegenzuwirken.

Zahlreiche Gäste vergrößerten die auf den 21. Juni außerordentlich wiederberufene Sandhofs-Conferenz, wie Bethmann-Hollweg und Dr. Dorner aus Bonn, G. Kirchenrath Ullmann und Prof. Hundeshagen aus Heidelberg, Prälat Zimmermann aus Darmstadt u. a., welche sich auf Frage ihres Vorsitzenden einmüthig zu Joh. 6, 68. 69. bekannten. Als vielfache Bedenken sich erhoben, schlug des Erstern Wort durch, daß der Herr es sey, der die Kirche baue, daher der Beschluß ein Glaubensakt seyn müsse. „Wie Petrus werden wir dabei auf dem Wasser gehen müssen; aber der Herr läßt den nicht sinken, der Ihm vertraut.“ Wittenberg als die Wiege der Reformation ward einstimmig zum Ort der Zusammenkunft gewählt; der ehrwürdige Dr. Heubner hatte bereitwillig die freundlichste Aufnahme zugesichert. Die Nachricht von diesem Beschluß ward im evangelischen Deutschland mit großer Begeisterung aufgenommen.

Zugleich war auch in Berlin die Idee der Conföderation in noch umfassenderem Sinne aufgenommen und nach dem Antrag des Geh. Justiz- und Oberconsistorialraths Dr. Stahl in derselben neben dem lutherischen und reformirten Kirchenthum das der Union als ein dritter Typus hingestellt. Inzwischen wandte sich aber die Commission der Sandhofsconferenz, an deren Spitze Wackernagel stand, an einen größeren Kreis von Männern, in deren Namen die Einladung zum Kirchentage ergehen sollte. Es wurde von Vielen rechts und links abgesagt; nicht die Hälfte sagte zu; aber die Sache hatte Fortgang und höchst geachtete Namen aus fast allen Gegenden des evangelischen Deutschlands fanden sich unter der Einladung, die allen Ungewißheiten ein Ende machte. „Man fühlte sich wie am Vorabende einer Schlacht, da die Erneuerung des gegenseitigen Gelöbnisses gegenseitiger Treue innerstes Bedürfniß ist.“

Zur Zeit der akademischen Herbstferien am Abend des 20. Sept. 1848 sammelte sich die Schaar der Gläubigen in Wittenberg, die bis auf etwa 500 Mitglieder wuchs, meist Pfarrer und Universitätslehrer, aber auch Gläubige aus andern Ständen, insbesondere Lehrer, deren Entschlossenheit sich um das Evangelium zu schaaren durch die sich eben verbreitende Nachricht von dem Straßenkampf in Frankfurt und der Ermordung Lichnowskys und Auerwalds noch gestärkt und gesteigert wurde. Es ward vom 21. an im Geiste ernster Frömmigkeit getagt, mit großer Besonnenheit alles politische Wirken abgewehrt und die Aufgabe der Schließung eines Kirchenbundes in freister Form auf Grund der reformatorischen Bekenntnisse innerlich zu Stande gebracht unter unausgesetzter Theilnahme vieler Männer und Frauen aus allen Ständen. Der Kirchentag begann so sein Wirken als ein großer mächtiger Reiseprediger. Bethmann-Hollweg und Stahl wurden zu Präsidenten gewählt, deren besonnener, treuer und christlicher Leitung die Kirchentage seither viel zu danken gehabt. Die Geister platzten mehrmals stark auf einander, aber mächtiger war der Geist des Einverständnisses, der sich immer wieder Bahn brach.

Digitized by Google

Es hatte sich aber von Candidat Wichern, dem Vorsteher des rauhen Hauses bei Hamburg, jetzt auch Dr. der Theol. Ober-Consistorialrath und Ober-Kirchenrath in Preußen, angeregt die Frage erhoben, ob die Förderung der alten Diakonie, die sogenannte innere Mission, mit unter die Aufgaben des Kirchenbundes aufzunehmen sey, was nach lebhaften Verhandlungen mit großer Bewegung der Gemüther beschlossen wurde. Bereits im Sommer 1848 war ein evangelischer Verein für kirchliche Zwecke vorbereitet worden, der auf dem Grunde der lutherischen und reformirten Bekenntnißschriften „eine Hütte in der Wüste" zu bauen beabsichtigte. Nun zündete ein Vortrag Wichern's am zweiten Tage wie ein Aufruf zu den Waffen. „Mit einer Mark und Bein durchdringenden Gewalt schilderte er das Gott entfremdete Elend des Volks und die versäumte Hülfe der Kirche." Es sey „endlich Zeit, daß die evangelische Kirche ihren Beruf erfülle ein Glaubensbund der rettenden Liebe zu seyn," daß Christus nicht nur in dem lebendigen Gotteswort, sondern auch in der Gottesthat gepredigt werde. — Das ward mit großer Zustimmung beschlossen, wie auch, daß in organischer Verbindung mit der ferneren Leitung des Kirchentags ein besonderer Central-Ausschuß für die innere Mission der deutsch-evangelischen Kirche gebildet würde. Der ganze Kirchentag sollte außerdem durch einen engern und weitern Centralausschuß berufen und geleitet werden.

Der Kirchentag brachte es weder damals noch in der Folge zu einer festen Gestaltung des von ihm beabsichtigten Kirchenbundes, hat aber um so freier wirken können und ist eine Macht geblieben, wenn auch mit steigendem und sinkendem Einflusse. Das nächste Mal versammelte er sich wieder in der alten Lutherstadt; dann begann er seine Rundreise 1850 nach Stuttgart, 1851 nach Elberfeld, 1852 nach Bremen, 1853 nach Berlin, 1854 nach Frankfurt am Main, (1855 nach Halle fiel wegen der Cholera aus) 1856 nach Lübeck, 1857 soll er wieder in Stuttgart gehalten werden. Die Verhandlungen aller dieser Kirchentage sind in authentischer Ausgabe in Berlin bei Wilhelm Hertz erschienen und haben viele Theilnahme erweckt und das Werk des Kirchenbundes wie der inneren Mission nicht wenig gefördert; ebenso auch Berichterstattungen in fast allen bedeutenden evangelischen theologischen und kirchlichen Zeitschriften. Vgl. auch die hier vielfach benutzte Schrift: Entstehung und bisherige Geschichte d. deutschen ev. Kirchentages 1853.

Bei Ueberblick der bisherigen Geschichte desselben zeigt sich deutlich, daß sein Beruf nur der ist ein Zeuge und Wecker zu seyn, daß er aber an Wirksamkeit und Ansehen verloren hat, so wie er ein unmittelbares Wirken erstrebte und namentlich durch Urtheile oder Resolutionen direkten Einfluß auf die einzelnen Landeskirchen oder ihre Regimente üben wollte. Hier konnte sein Urtheil immer nicht die volle Sicherheit oder wenigstens nicht das Bewußtseyn haben, auf ganz festem Grunde zu stehen. Dagegen ist es durch Bitten an verschiedene Kirchenregimente und durch das Vernehmen mit den Abgeordneten der deutschen evangelischen Kirchenregierungen, die seit 1852 zu Eisenach zusammenzukommen pflegten, zu schönen Resultaten gekommen, namentlich in Beziehung auf die Abhülfe der Gesangbuchsnoth und die Bewirkung größerer Uebereinstimmung im Kirchengesange der evangelischen Kirchen, wovon der Eisenacher Entwurf eine dankenswerthe Frucht ist. — „Der Kirchentag ist auch mit zahlreichen Pastoral-Conferenzen, evangelischen Vereinen, Bibelgesellschaften, Vereinen für innere und äußere Mission, kirchlich constituirten Gemeinschaften und Anstalten in Verbindung getreten, von denen alljährlich Deputirte in seiner Mitte erschienen, ohne die Hunderte von eigenen Agenten und Correspondenten für die besondern Zwecke der innern Mission. Die gesammte Brüder-Gemeine hat sich ihm angeschlossen." Selbst über Deutschland hinaus reichen seine Verbindungen und es fehlte auf seinen Versammlungen nie an Vertretern der großen Evangelisations-Gesellschaften in England, Frankreich, Belgien, den Niederlanden, der Schweiz, selbst Nordamerika's. In die wichtigsten Fragen der Zeit hat der Kirchentag mahnend, ermuthigend, mitbetend eingegriffen. Das Verhältniß von Staat und Kirche, Heilighaltung des Sonntags, der Ehe und des Eides, die innere Organisation der Kirche, namentlich die Erneuerung der Diakonie, die Erhaltung des Kirchenguts, die Hebung

Digitized by Google

oder Erneuerung der Kirchenzucht, die Verhältnisse zu der katholischen Kirche und zu den Sekten und Häresieen und andere wichtige Fragen, wie z. B. der soweit verbreitete Materialismus, wurden so behandelt, daß oft die Strömung der Zeit auf sie hingelenkt ward.

Ein für den Kirchenbund wie für die evangelische Kirche wichtiger Schritt war es, als auf dem Berliner Kirchentage 1853 fast einhellig erklärt ward: die Mitglieder des deutschen evang. Kirchentages bekunden hiemit, daß sie sich zu der im J. 1530 auf dem Reichstage zu Augsburg von den evang. Fürsten und Ständen Kaiser Karl V. überreichten Confession mit Herz und Mund halten und bekennen, und die Uebereinstimmung mit ihr als der ältesten, einfachsten gemeinsamen Urkunde öffentlich anerkannter evangelischer Lehre in Deutschland hiedurch öffentlich bezeugen. Mit diesem Zeugniß verbinden sie die Erklärung, daß sie jeder insonderheit an den besondern Bekenntnißschriften ihrer Kirchen und die Unirten an dem Consensus derselben festhalten, und daß der verschiedenen Stellung der Lutheraner, Reformirten und Unirten zu Artikel 10. dieser Confession, und den eigenthümlichen Verhältnissen derjenigen reformirten Gemeinen, welche die Augustana niemals als Symbol gehabt haben, nicht Eintrag geschehen soll.« Damit war den Einen, wie der Partei der protestantischen Kirchenzeitung, schon zu viel, den Andern, den streng Confessionellen, die überhaupt vom Zusammenwirken der protestantischen Kirchen nichts wissen und sich mit gegenseitiger Toleranz derselben begnügen wollten, zu wenig bekannt. Aber es sollte ja gar nicht ein Bekenntniß zu einer Glaubensformel, sondern eine Grundlage der Anerkennung für eine Conföderation erreicht werden; dafür genügte jene bedingte Annahme der Confessio invariata.

Seitdem haben die Kirchentage besonders in die Kreise, wo sie gehalten wurden, wie noch der letzte in Lübeck, mächtige christliche, kirchliche und sittliche Anregungen gebracht, und die auf denselben gemachten Vorschläge, ihn auf ein oder mehrere Jahre auszusetzen oder nur zu berufen, wenn dringender Anlaß wäre, sind immer durch das Gefühl der augenblicklichen Erhebung und Befriedigung wieder zurückgedrängt worden. Die zweite Hälfte, welche der innern Mission gewidmet ist, so wie der denselben leitende Centralausschuß, haben fortwährend an Bedeutung gewonnen (s. den Artikel Mission, innere). Ein Verein für christliche Kunst, die Förderung des von Prof. Dr. Piper in Berlin mit so viel Einsicht als Beharrlichkeit in's Leben gerufenen evangelischen Kalenders (s. d. Art.), die Schriften von Prälat Kapff über die Revolution und ähnliche, die Zeugnisse gegen Lotto und Hazardspiel u. dgl. m. sind Zeugnisse für das Wirken dieser christlich und kirchlich so anregenden großen nationaldeutschen und evangelischen Vereinigung, welcher der Herr weiter Seinen Segen geben wolle! L. Pelt.

Kirchenväter (Patres ecclesiae) heißen nach dem in der protestantischen Theologie recipirten Sprachgebrauche diejenigen Männer, welche durch Lehre, Schrift und Wandel die Träger des kirchlichen Lebens in den ersten sechs Jahrhunderten geworden sind (während die Katholiken sie bis in das 13. Jahrhundert fortführen). Ihnen voran gehen die Patres apostolici (vgl. den Art. Apostolische Väter), und an sie schließen sich dann die Kirchenschriftsteller der spätern Jahrhunderte, die Scholastiker des Mittelalters, die Vorläufer der Reformation, die Reformatoren selbst und endlich die ausgezeichneten Lehrer und Schriftsteller der katholischen und evangelischen Kirche an, bis auf die neueste Zeit. Die Kirchenväter bilden also ein Glied, und ein sehr bedeutendes, in der Geschichte sowohl der kirchlichen Literatur, als des kirchlichen Lebens und namentlich sind sie eine Hauptquelle für die ältere Kirchen- und Dogmengeschichte, so wie auch für die kirchliche Archäologie. Das Studium derselben heißt die Patristik oder auch die Patrologie; doch unterscheiden Einige so, daß sie bei der Patrologie mehr an den äußern Apparat, an das Biographische und Bibliographische, bei der Patristik mehr an den Inhalt der patristischen Schriften, mithin an die Theologie der Väter und an die an dieses Studium sich knüpfende Entwicklung und Beurtheilung ihrer Lehre denken. So wenig indessen die Grenze zwischen Patristik und Patrologie eine scharfe ist,

Digitized by Google

eben so wenig läßt sich der Begriff eines Kirchenvaters genau abgrenzen. Der Ehrenname eines Vaters, den schon die Juden ausgezeichneten Lehrern gaben*), kann natürlicher Weise nur denen zukommen, die bei der Kirche im Ansehen ungetrübter Rechtgläubigkeit standen und von denen in der That eine produktive Kraft in eminentem Sinne ausging. In dieser Hinsicht unterscheidet namentlich die katholische Kirche zwischen Kirchenvätern und bloßen Kirchenschriftstellern. Zu den letztern gehören nicht nur die spätern Schriftsteller der Kirche, denen der Name »Vater« nicht mehr zukommt, sondern auch die den Vätern gleichzeitigen Schriftsteller der früheren Jahrhunderte, denen entweder die volle Autorität eines Vaters oder der Nimbus einer makellosen Orthodoxie (im katholischen Sinne) abgeht. Nach diesem Sprachgebrauch würden Tertullian, Origenes, Rufin, die Eusebe, Theodor von Mopsuheste, Theodoret u. s. w. wohl Kirchenschriftsteller, nicht aber Kirchenväter (im eminenten Sinne des Wortes *sancti* Patres) zu nennen seyn. Unter den Kirchenvätern selbst heben sich aber dann wieder heraus die großen Kirchenlehrer, deren die orthodoxe griechische Kirche vier, und eben so viele die abendländische Kirche zählt. Die großen Kirchenlehrer der orientalisch-griechischen Kirche sind: Athanasius, Basilius, Chrysostomus und Gregor von Nazianz, die der abendländischen Kirche: Ambrosius, Augustinus, Hieronymus und Gregorius I. (d. Große). Indessen hat man sich nicht zu allen Zeiten an diesen Sprachgebrauch gehalten. Was den Ausdruck »Kirchenlehrer« betrifft, so wurden ja auch die spätern Scholastiker Kirchenlehrer (Doctores ecclesiae) genannt, zum Unterschiede von den eigentlichen Kirchenvätern, wie die ehrenden Beinamen: Doctor irrefragabilis, angelicus, resolutissimus u. s. w. beweisen. Deßgleichen hat man sich wieder erlaubt, von Kirchenvätern auch einer spätern Zeit zu reden; wie denn die Gallicaner ihren Bossuet den letzten der Kirchenväter genannt haben (s. d. Art.). Und auch der Protestantismus sieht in den Reformatoren die Väter seiner Kirche. Zu dem Studium der Patristik hat schon im 5. Jahrhundert Hieronymus in seinen scriptoribus ecclesiasticis den Grund gelegt. Ihm schloßen sich Gennadius (um 490), Isidor von Hispalis im 7., Ildefons von Toledo im 8. und Andere bis in's 16. Jahrhundert an, welche J. A. Fabricius in seiner Bibliotheca ecclesiastica (Hamb. 1718) gesammelt hat. Damit ist zu verbinden: Bellarmin (Robert), de scriptorib. ecclesiasticis liber unus. Rom. 1613. 4. (hiezu *Labbei*, Diss. u. s. w. Par. 1660. 2 Bde.), die Supplemente von *Oudin* (Par. 1686), *du Pin* (Ellies), nouvelle bibliothèque des acteurs écclésiastiques (Par. 1686—1714). *Schönemann*, Bibliotheca historico-litteraria Patrum Latinor. Lips. 1792—1794. II. u. andere Werke mehr. Um die Herausgabe der Kirchenväter haben sich (seit Erfindung der Buchdruckerkunst) Erasmus, die Benediktiner, namentlich die Congregatio Sancti Mauri, die Anglikaner und deutsche Gelehrte verdient gemacht. (Vgl. die einzelnen Kirchenväter und ihre Ausgaben unter den betreffenden Artikeln.) Von Gesammtausgaben der Kirchenväter sind zu nennen: Magna Bibliotheca vett. patr. ed Marg. de la Bigne. Par. 1575. 1654 sq. 17 Voll. fol. Maxima Bibl. vett. patrum. Lugd. 1677. 27 Voll. fol. (die griech. Väter nur in lateinischer Uebersetzung; wichtig wegen der Aufnahme vieler mittelalterlicher Theologen). *A. Gallandii* Bibl. vett. patr. et antiqu. scriptt. ecclesiast. Venet. 1765—1781. 14 Vol. fol. — Eine neue Sammlung ist angefangen von *J. P. Migne*, Patrologiae cursus completus. s. bibliotheca universalis SS. Patr. scriptorumque ecclesiae. Par. 1840 sq.**) — Auszüge und Chrestomathien aus den Kirchenvätern haben C. F. Rösler (Bibliothek der Kirchenväter. Lpz. 1776—1786 in 10 Bdn.), Grabe (Spicilegium patrum ut et haereticorum. Saec. 1—3. Oxon. 1698), Augusti

*) Vgl. *Schöttgen*, horae hebr. et talmud. I. p. 745 zu Gal. 4, 19. und über den christlichen Sprachgebrauch *Suiceri* Thesaur. II. p. 637 b.

**) Die Sammlungen von Oberthür (1777), Gersdorf (für lateinische 1838) und Richter (für griechische Väter 1826) blieben unvollendet.

Digitized by Google

(Chrestomathia patristica. Lips. 1812), Royaards (Chrest. patr. Traj. 1831), Sinner (Patrum graecor. sec. IV. delectus. Par. 1842), Thilo (Bibliotheca patrum graecorum dogmatica. Lips. 1853—1854) u. Andere gegeben. — Hülfsmittel zum Studium der Kirchenväter, Einleitungen in dasselbe, Sichtung des kritischen Apparates geben folgende Schriften: *J. Casp. Suiceri* Thesaurus eccles. Amst. 1682, 1728. fol. *Le Nourry*, Apparatus ad bibliothecam maximam vett. patr. etc. Par. 1703 et 1725. fol. *Walch, J. G.*, Bibliotheca patristica. Jen. 1770 u. Ausg. von Danz. Jena 1834. † Winter, Patrologie. München 1814. Engelhardt, J. G. V., literarischer Leitfaden zu Vorlesungen über die Patristik. Erlangen 1823. † Goldwitzer, Bibliographie der Kirchenväter. Landshut 1828. Bähr, die christlich-römische Theologie. Carlsruhe 1837. *Danz*, initia doctrinae patristicae. Jen. 1839. † Möhler, Patrologie, I. Bd. (herausg. v. Reithmayr). Regensb. 1839. † Eberl, Leitfaden zum Studium der Patrologie. Augsb. 1854. (Die ausführlicheren Angaben der Titel finden sich theils in den hier nur beispielsweise angeführten Werken selbst, theils in den Einleitungen zu den Lehrbüchern der Kirchen- und Dogmengeschichte und in den größeren Literaturwerken überhaupt). Hagenbach.

Kirchenverfassung, Kirchenregiment. — Da alle Formen der Verfassung und Leitung bei den verschiedenen kirchlichen Gemeinschaften in besonderen Artikeln und auch zum Theil im Art. Kirche besprochen werden, so genügt es hier an einer in's Kurze gezogenen übersichtlichen Darstellung und an der Hinweisung auf die constitutiven Prinzipien.

Suchen wir die Grundlagen auf, so tritt vor Allem der Unterschied hervor, daß ein Theil der Kirchen ihre Verfassung als in der christlichen Offenbarung wesentlich mitgesetzt und ebenso von Gott gegeben anerkennt wie die Lehre. So die römische Kirche und die Kirchen Calvins, jene ihre leitenden Aemter aus der Stiftung Christi und ununterbrochenen Succession, diese aus dem N. T. aber mittelst Vocation herleitend; jener gleich die griechische Kirche, wo sie nicht wie in Rußland die oberste Einheit für ihre hierarchische Ordnung außerhalb dieser im Staatsoberhaupt findet; ihr ähnlich die englische Episkopalkirche, für welche ebenfalls die bischöfliche Succession und Macht Glaubenssatz, die Suprematie des Königs kirchenpolitischer Grundsatz ist. In anderen Kirchen erscheint die Verfassung vorwiegend als das Werk freier Ueberlegung und nach der Zweckmäßigkeit sich richtender Combination; so in der lutherischen und in der zwinglischen und andern nicht streng calvinisch-reformirten Kirchen, welche zwar das Predigtamt als Stiftung Christi anerkennen, aber zur Kirchenleitung die auf einem andern Gebiet gegebene göttliche Ordnung, die Obrigkeit herbeiziehen.

Ein anderer Unterschied liegt in der Organisation der kirchlichen Gewalt und deren Stellung zu den Angehörigen der Kirche. Rein hierarchisch ist die römische und griechische Kirchenverfassung (s. Artt. Kirche u. Griech. Kirche), der Klerus die ecclesia docens et regens; temperirt durch die oberste Staatsmacht die russische Hierarchie; in den evangelischen Kirchen das allgemeine Priesterthum eine glaubensmäßige Schranke gegen geistliche Herrschaft und außerdem in der Verfassung des Ganzen wie der Gemeinden verschiedenartige Formen, durch welche sich das Laienelement an der Mitregierung betheiligt oder gegen Mißregierung schützt. — Nur die englische Kirche hat eine dogmatische Abstufung des Klerus, sonst sind nirgends hierarchische ordines, sondern nur höhere Aufsichtsämter mit etwaigem Vorbehalt gewisser Verrichtungen (Ordination, Visitation ꝛc. durch Superintendenten ꝛc.) über das Pfarramt gestellt. Die Kirchen Calvins verfassen ihr Gemeinderegiment, und soweit sie nicht independentisch geworden auch das der vereinigten Gemeinden, durch die den apostolischen Briefen entnommene Gliederung des Kirchenamts in Lehrer (ministri, pastores, doctores), Aelteste, Diakonen und durch die Vertretung derselben in Synoden und deren regierenden oder moderirenden Ausschüssen. In der lutherischen Kirche ist dagegen Mischung des theologischen und pastoralen Elements mit dem obrigkeitlichen, in neuerer Zeit aber das unmittelbare Mitsprechen des status oecono-

Digitized by Google

micus durch Nachahmung der reformirten Verfassung eingeleitet, mit dem doppelten Bestreben, kirchliches Leben zu erfrischen und dem monarchischen Element constitutionelle Schranken innerhalb der Kirche (Generalsynoden) gegenüber zu stellen. — Kirchliche Volkssouveränität und was damit zusammenhängt, allgemeines Stimmrecht und Constituirung des Regiments aus diesem ist geschichtlich weder lutherisch noch reformirt, sondern eine Forderung des politischen Radikalismus an die Kirche, um diese ähnlich wie den Staat in auf das Gebot zufälliger Mehrheiten nach beliebigen Glaubensformen umzugießende Atome aufzulösen, eine Forderung, welche erst nach gelungenem Zerstörungswerke an den obrigkeitlichen Gewalten im Staat der Kirche näher träte. Dagegen muß in den Kirchen des Evangeliums der Grundsatz von der Reichsunmittelbarkeit jeder einzelnen Christenseele Anerkennung, und darauf die Gewissensfreiheit ihr Fundament haben, von der freien schottischen Kirche ausgeprägt in dem Rekursrecht des durch die kirchlichen Funktionäre sich beschwert findenden Einzelnen an Christum in freier Prüfung und individuellem Urtheil auf eigene Gefahr und Verantwortung (Catech. constit. ... de l'Eglise libre d'Écosse ... Lausanne 1846. qu. 89—92).

Gruppiren wir die Erscheinungsformen, wie sie in den evangelischen Gemeinwesen auftreten, so zeigen sich, was erstlich die reformirten betrifft, neben einer gemeinsamen, der antihierarchischen, zwei auseinandergehende Richtungen, sofern einestheils ähnlich wie in der lutherischen, Anlehnung an das obrigkeitliche Element, anderntheils eine entschiedene Abneigung hiegegen stattfindet, ein bis zum Extrem verfolgter anticäsareopapistischer Zug.

Der erstern folgt Zwingli (Bluntschli, Zur Geschichte der reform. Kirchenverfassung in der Zeitschrift von Reyscher u. Wilda, Bd. VI. 1841. S. 166 u. f.). Diesen Typus des Kirchenregiments haben die deutschen reformirten Schweizerkantone beibehalten, soweit nicht neuerer Radikalismus die Zuziehung des theologischen und pastoralen Elements exterminirt oder auf ein Minimum beschränkt hat. Was in Deutschland reformirte Kirchenverfassung hat, nimmt auch in der Regel das obrigkeitliche Element wenigstens in seinen Spitzen an, während dasselbe in der Gemeindeordnung keinen Raum findet, so die Verfassung der evangelischen Gemeinden Westphalens und der Rheinprovinz, von unten auf rein kirchengemeindlich, oben landesherrliche Episkopalrechte mitwirkend. Anders, wenigstens bis in's 18. Jahrhundert, die vom Ausland durch Verfolgung eingewanderten Gemeinden am Niederrhein, worüber s. das Nähere bei Richter, Gesch. der evang. Kirchenverf. in Deutschland S. 219 u. f. und im Art. Jülich-Cleve-Berg. — Die Kirchen Calvins, unter dem Kreuz lebend, mußten Verfassung und Regiment rein in sich selbst suchen und getrösteten sich im Glauben ihrer dem N. T. entnommenen Einrichtungen.

Uebrigens ist diesem System nicht wesentlich, die Erneuerung der Gemeindeämter durch periodische Urwahlen geschehen zu lassen, sondern es findet auch Lebenslänglichkeit und Cooptation für die Presbyterien statt und bei Pfarrwahlen vorwiegende Thätigkeit der Ausschüsse. Die also organisirten Gemeinden verbinden sich zu Landeskirchen durch Synoden, welche von den Pastoren und Aeltesten gehalten werden und in welchen das allgemeine Regiment entweder alleinig thätig wird und für die übrige Zeit ruht oder in Ausschüssen mit beschränkten Vollmachten für die Zwischenzeit fortlebt.

Am schärfsten ausgeprägt ist das Prinzip kirchlicher Autonomie in der reformirten von Chalmers in's Leben gerufenen freien schottischen Kirche und adoptirt von den Strenggläubigen der französischen Schweiz (Vinet u. A.), nicht ohne das Hinzukommen politischer Spannung. Christus das einzige Haupt jeder Kirche, jedes Gliedes und Funktionärs (Cat. const. qu. 13.), keine Autorität, weder bürgerliche noch kirchliche darf sich dazwischen stellen (qu. 18.). Christus das Prinzip des Daseyns für jede Kirche, daher eine Läugnung seiner Souveränetät, wenn man behauptet, jene sey Sache individuellen Arrangements oder könne durch Beschlüsse der bürgerlichen Autorität in's Leben gerufen und eingerichtet werden (qu. 26—28.), daher eine Anmaßung des Rechts Christi, wenn

Digitized by Google

eine Regierung innere Kirchenangelegenheiten regelt (qu. 59.) und nicht anzunehmen, auch wenn ihre Beſtimmungen mit dem Geſetz Chriſti übereinſtimmen; denn zwiſchen Kirche und Staat ſoll es ſeyn wie zwiſchen zwei unabhängigen Nationen (qu. 82.).

Dieſe Grundſätze — im ſchroffſten Gegenſatz gegen die der engliſchen Epiſkopalkirche, laſſen die freie ſchottiſche Kirche durch völlige Losſagung von der Staatsgewalt, durch wo möglich noch größere Scheue vor dem Regierungsplacet — neben der Abſchüttlung des Patronats ein weſentlicher Unterſchied von der presbyterialen ſchottiſchen Staatskirche — durch das Bewußtſeyn einer gleichſam gedoppelten Nationalität, als nächſt verwandt mit der katholiſchen erſcheinen, der ſie jedoch andererſeits völlig entgegentritt in der antihierarchiſchen Stellung ihrer Funktionäre, mit der Verweiſung der Einzelnen an die unmittelbar zugängliche oberſte Recursinſtanz Chriſtus, namentlich aber auch dadurch, daß ſie das Kirchengut als ein zeitliches Beſitzthum der Obrigkeit unterworfen ſeyn läßt, der gegenüber die Kirche hierin auch der Ungerechtigkeit ſich zu fügen habe (qu. 48—50.). Alſo bei der einen Kirche aggreſſive Unabhängigkeit vom Staat, bei der andern rein defenſive, ein völliger Rückzug aus dem Politiſchen und Zeitlichen, während der Katholicismus ſeine Gewalt bis in die ſichtbaren und zeitlichen Dinge hinein als eine göttlichberechtigte behauptet. Ebenſowenig verwandt iſt die ſchottiſche Kirchenfreiheit den freigemeindlichen Tendenzen; jene allein auf Chriſtus, ſein Geſetz in der Bibel, auf den geſchichtlichen Offenbarungsgrund geſtellt, dieſe dem Geiſt ſich anvertrauend, »der auf ſich ſelber ſtehe«, hier die religiöſe Geſellſchaft das Produkt freiwilliger Aſſociation, beliebigen Arrangements der Individuen, dort ſo ſtreng wie die Lehre ſelbſt von Chriſtus abgeleitet, bei den Einen Zuſammenhalten in ernſter Glaubens- und Sittenzucht, bei den andern zerflatternde Willkür. — Was männliche Conſequenz iſt und leiſtet, kann man an dieſer freien ſchottiſchen Kirche lernen, einem hochragenden Gebäude auf beengtem Raum wie mit Zauberhänden oder vielmehr von derſelben Logik, welche Calvins Inſtitutionen baute, aufgerichtet.

Sehr verſchieden davon iſt die Art, wie ſich die lutheriſche Kirche anſiedelt. Da ein Unterſchied zwiſchen Biſchof und Pfarrer im göttlichen Recht nicht vorhanden iſt, Kirchenamt und Kirchengewalt nicht identiſch, zur Theilnahme an letzterer auch die Nichtgeiſtlichen berufen ſind, ſo wies die Frage, wie es zu einer rechtlichen Unter- oder Ueberordnung, zu einer kirchenregimentlichen Organiſation kommen ſoll, zumal ſeitdem der Bauernkrieg und Anderes nach dem an und für ſich nicht abgelehnten Wahlprinzip zu greifen nicht erlaubte, an den Ort, da eine unbezweifelte Autorität vorhanden war, und es hat die lutheriſche Kirche bei der Landesobrigkeit Hülfe geſucht und Ordnung geholt. Dies geſchah aus dem Bewußtſeyn des gemeinſamen Chriſtenſtandes und ebenſo in den freien Gemeinweſen wie in den fürſtlichen Territorien, denn nicht den Höfen, ſondern den Obrigkeiten, ſey's an den Höfen, ſey's auf den Rathhäuſern, hat ſich dieſe Kirche anvertraut. S. d. Art. Kirche und Conſiſtorialverfaſſung.

Als ſpäter nach einem Ausdruck zur rechtlichen Bezeichnung dieſes geſchichtlichen Verhältniſſes geſucht ward, erfanden Wiſſenſchaft oder Intereſſe dreierlei Namen — Epiſkopal-, Territorial- (ſ. d. Art.), Collegialſyſtem (ſ. d. Art. Kirche), davon keiner dem Weſen entſprechend (vergl. Eichhorn, K.R. I. S. 685 u. f.), jedem eine Wahrheit abzugewinnen iſt. Der erſte, wenn man feſthält, was urſprünglich gemeint iſt, und ihn im Zuſammenhang mit dem Rechtszuſtand im deutſchen Reich auffaßt, wenn man daher auch jeden Gedanken an eine biſchöfliche Qualifikation der Landesherren im kanoniſchen Sinn, an eine oberprieſterliche Stellung ferne hält, iſt immerhin der richtigere, denn die »Epiſkopalrechte« müſſen als ſolche, welche nicht an und für ſich in der Landeshoheit enthalten, ſondern derſelben von einem andern, dem kirchlichen Gebiet her angewachſen ſind, verſtanden und demnach auch im Andenken an ihre Herkunft und Natur ausgeübt werden; andererſeits ſagt der Ausdruck zu viel, weil das landesherrliche Kirchenregiment kein geiſtliches, und zu wenig, weil biſchöfliches Recht unter päbſtlichem Recht ſtehend ein beſchränktes, das landesherrliche Recht des Kirchenregiments

Digitized by Google

aber gegen außen unabhängig ist, daher durch die Bezeichnung Summepiskopat nachgeholfen wird. Indessen ist dieser Name der officielle geblieben und anzuerkennen als Abbreviatur zur Bezeichnung eines Collektivums von Rechten, wie sie seit der Ordnung der evangelischen Kirche von der obrigkeitlichen Gewalt geübt werden, während die beiden anderen eigentlich nur eine doktrinäre Bedeutung und zwar für Zeitbedürfnisse erlangen konnten, das Territorialsystem seiner Zeit als Nothwehr gegen die Herrschaft der Orthodoxie, das Collegialsystem als Fiction zum Trost gleichsam für entbehrte Mitbetheiligung des Hausstandes am Kirchenregiment erdacht. Nach diesem System wäre der Landesherr der Commissär, nach dem vorigen der Inhaber, nach dem Episkopalsystem soll er der Gehülfe der Kirche mittelst seiner obrigkeitlichen Autorität seyn und ist für ihre Verwaltung mit seinem evangelischen Gewissen verantwortlich.

An diesem Verhältniß der evangelischen Kirche zum Staatsoberhaupt, durch welches letzterem außer dem gegenüber von allen Kirchen geltenden negativen Aufsichts- noch das besondere Recht positiver Einwirkung zukommt, sich zu stoßen, liegt nicht fern, so lange man an oberflächlicher Betrachtung hängt. Solcher erscheint es, der evangelischen Kirche Papstthum sey nun das Fürstenthum geworden. Allein in Wahrheit ist mit der Reformation nicht bloß ein Wechsel des Regiments, sondern auch eine große Aenderung des zu Regierenden und der Form des Regierens eingetreten. Es gibt hier überhaupt nicht mehr viel zu regieren. Mit dem Wegfall der Ohrenbeichte hat ein weites und das bedenklichste Gebiet für geistliche Herrschaft und deren Spitzen *) in der evangelischen Kirche zu existiren aufgehört; an die Stelle der Herrschaft über die Gewissen ist die Bundesgenossenschaft des geistlichen Amtes mit den Gewissen der Einzelnen, nur mittelst dieser die Möglichkeit geistlicher Wirksamkeit getreten; also gilt hier nicht Kirchenregiment, sondern Regiment des Geistes und der Freiheit. Was dem Predigtamt und der Gemeinde die Hauptsache ist — Wort und Sakrament, das haben sie unregiert in Selbstverwaltung. Was aber die einzelnen Gemeinden zu einer Landeskirche zusammenhält, das sind theils äußere Ordnungen, theils das zugleich mit der Gesammtkirche verknüpfende Bekenntniß. Ueber letzteres haben Landesherren so wenig Macht als Consistorien oder Synoden oder die Einzelgemeinden; die Ordnungen aber, so weit sie mit dem Bekenntniß in Verbindung stehen, nehmen aus diesem ihr Maß (Liturgie) oder betreffen Adiaphora, durch deren Behandlung nur dann der christlichen Freiheit nahe getreten wird, wenn sie in der unevangelischen Gestalt von Gewissensgesetzen sich aufdringen wollen. Weiter hinaus reichen die Episkopalrechte der Landesherren nicht, als regierend mitzuhelfen, daß der mit der Reformation betretene Weg von der Kirche eingehalten werde; in ihrem Ursprung liegen auch ihre Schranken. Neuerungen machen wäre nicht dem Recht, darauf das Kirchenregiment fußt, gemäß, sondern Willkür, dawider den Gemeinden ihr unveräußerliches Vetorecht zusteht und in der That aktiv oder passiv geübt wird, auch wo es in kirchengesetzlicher Formulirung nicht ausgesprochen ist. Was aber von Erneuerungskräften in der Kirche aufsteht, das leitet sich nicht unmittelbar vom Kirchenregiment, sondern von göttlicher Schickung ab, findet seinen Weg gleichzeitig zu Regierten und Regierenden und letzteren steht nur moderirende Beihülfe zu, daß das Neue dem Alten friedlich sich assimilire. Dies gilt von unmittelbar religiösen Erscheinungen (z. B. Pietismus) ebenso wie von redlicher Forschung, von den Erzeugnissen des Wissens und des Gewissens gleichmäßig.

Ein anderes praktisches Moment ist, daß in der landesherrlichen Kirchengewalt zugleich ein Schutz der Gemeinden liegt, eine Art Vertretung, zumal wo solche nicht durch Synoden stattfindet, gegenüber der Consistorialverwaltung, ein unbefangenerer Standpunkt, wenn hier einseitige theologische und kirchliche Richtungen zeitweise vorherrschen, von dem aus Uebereilung, Irrung und Unfriede ferne gehalten werden können, angerichteter Schaden wieder gut gemacht werden muß. Freilich setzt dies eine christliche über kirch-

*) Denn auch wo noch Privatbeichte in Uebung, gibt es keine reservirte Absolutionen.

Digitized by Google

liche Hofliebhabereien, zu deren Gunſten das Kirchenregiment nicht gegeben iſt, ſich erhebende Staatsweisheit voraus. — Wie die Philoſophie über dieſen Punkt denkt, ſ. Schellings Vorwort zu Steffens nachgelaſſenen Schriften. 1846. S. XXXVII. XLIII u. f., insbeſondere die erbaulich gehaltene Aeußerung LIII. „Wenn die deutſche proteſtantiſche Kirche die Umſtände, in denen ſie ſich befindet und an denen jetzt ſo viele ſich ärgern, im Zuſammenhang mit dem Ziel betrachtet, ſo wird ſie die gegenwärtige Schmach als die Schmach Chriſti ſelbſt höher achten denn die Schätze Aegypti, als die glänzendſte äußere Verfaſſung, welche ſie an Erreichung jenes Ziels verhindert hätte. Wenn ich ſchwach bin, ſo bin ich ſtark, wird ſie mit dem Apoſtel, ihrem Vorbild, ſagen; ſchwach der äußeren ſichtbaren Geſtalt nach, iſt ſie ſtark inwendig, als die ganze Kraft des erſten Prinzips noch unverſchwendet in ſich bewahrend und im Bewußtſeyn des unverlierbaren Ziels. Und denen, welche ihr die gegenwärtigen Zuſtände vorhalten, wird ſie antworten, daß dieſe Leiden nicht werth ſind der künftigen Herrlichkeit des ohne jede äußere Macht allein durch ſich ſelbſt ſiegreichen Chriſtenthums.“

Unterdeß iſt zuzugeben, daß der evangeliſchen Kirche aus ihrer Stellung zu der Staatsgewalt das nicht gering anzuſchlagende Vorurtheil der Unterthänigkeit, der Spott über Staatskirchenthum von Außen her erwächst und im Innern Schaam als über eine unwürdige Stellung. Doch prüfe man, ob's der Kirche würdiger wäre, in Zeiten wo der Widerſtand gegen die Fürſten allein Weltehre zu geben ſcheint, jener Zeit zu vergeſſen, da von den Fürſten Schutz und Ordnung für die Kirche ausging. Auch wäre durch Herüberziehen landesherrlicher Macht zu den Kirchenbehörden, Conſiſtorien, Oberkirchenrath nichts erreicht. Denn mit der Beſeitigung des Hauptes müßte die ganze Gliederung eine andere werden, die Strömung eine neue Bahn gewinnen. Nicht einmal Synoden geben Erſatz für die durch Wegfall oder Verkümmerung der fürſtlichen Epiſkopalrechte den Gemeinden entgehende Bürgſchaft, ſo lange nicht die mittagenden Geiſtlichen durch Gemeindewahl der Clientel der leitenden Behörden völlig entnommen ſind. Dies liegt mit Nothwendigkeit in den redlichen Conſequenzen der Losſchälung der evangeliſchen Kirche aus ihrer Verbindung mit dem Landesherrn, eine Zurückverſetzung der Kirchen*gewalt* auf denſelben Boden, auf welchem das Kirchen*leben* mit der Reformation ſeinen vornehmſten Schauplatz gewonnen hat, auf den Boden der Gemeinde. Auch wäre wohl, wenn die Grundrechte hätten können zum Vollzug kommen, für die deutſchen evangeliſchen Landeskirchen eine andere Verfaſſung, als die ihr Regiment aus den Gemeinden aufbaut, kaum übrig geblieben; denn jene verboten das fernere Beſtehen einer Staatskirche (Art. 147. Abſ. 2.), und ein landesherrliches Quaſikirchenregiment mittelſt des damals verſuchten ſogenannten „kirchlichen Vorbehalts“, d. h. daß der lutheriſchen Kirche zuſtehen ſollte, freiwillig den Fürſten gewiſſe Rechte über ſich anzubieten, wäre ihrem Wort und Sinn zuwider geweſen, eben damit aber auch die Conſiſtorialverfaſſung unhaltbar geworden.

Der Grundgedanke des in der Reformation gebildeten engen Verhältniſſes der evangeliſchen Kirche zu dem Landesherrn ſetzt natürlich deſſen Zugethanſeyn zu ihrem Bekenntniß voraus, ohne daß dieſe Vorausſetzung überall in dem öffentlichen Recht ſich fixirt hätte. In England *muß* der Regent evangeliſch ſeyn. In Deutſchland ging die Entwicklung dahin, daß reformirte nicht nur ſondern auch katholiſche Landesherrn als Inhaber der Epiſkopalrechte über die lutheriſche Kirche angeſehen, jedoch Beſtimmungen getroffen wurden, wodurch die Ausübung derſelben entweder ganz oder größtentheils außerhalb ihrer Perſon fiel; erſteres in Sachſen ſeit 1697, in Württemberg von 1733 bis 1797, letzteres in Bayern. (Vgl. d. Art. Conſiſtorialverfaſſung Bd. III. S. 127. Richter, Geſch. d. evang. Kirchenv. S. 224. Eichhorn, Kirchenr. Bd. I. S. 789 u. f.) A. Hauber.

Kirchenverſammlung, ſ. Synode.

Kirchenviſitation im Allgemeinen und erſte ſächſiſche insbeſondere. Kirchenviſitation iſt Beſuchung der Kirchen, perſönliches Erſcheinen ſolcher, die das Kir-

Digitized by Google

chenregiment handhaben oder von der kirchenregimentlichen Behörde beauftragt sind, in den Gemeindekreisen oder einzelnen Gemeinden, um nachzusehen, wie der Kirchendienst in denselben vollzogen werde in Bezug auf die Lehre und Ordnung der Kirche; also in Predigt, Katechisation, Verwaltung der Sakramente, und was sonst noch zum öffentlichen Gottesdienst gehört und damit zusammenhängt; sodann in Seelsorge und Handhabung der Zucht, in Fürsorge für die Jugend, die Kranken, die Armen, die der Verlassenheit und Verwahrlosung Ausgesetzten; in Führung der kirchlichen Bücher, Inventarien u. dergl.; in Wahrnehmung des guten und würdigen Zustands der kirchlichen Gebäude, Begräbnißstätten, Geräthe u. s. f.; ferner welches die Wirkungen und Erfolge der Predigt, der Seelsorge und aller kirchlichen Thätigkeit sey, und wie die Gemeinden sich dazu stellen, welchen Eingang das Wort Gottes bei ihnen gefunden, ob und inwiefern sie ihre Liebe dazu durch fleißige und andächtige Theilnahme an den öffentlichen Gottesdiensten aller Art, insbesondere auch am Mahle des Herrn, an den Tag lege; ob demselben auch im Familienleben Raum gegeben werde in häuslichen Gottesdiensten; ob es seine Kraft auch beweise in dem ehelichen Leben, in der Kinderzucht und überhaupt in der Bewahrung und Handhabung einer christlichen Hausordnung, und demgemäß in einem christlichen, sittsamen, gottesfürchtigen Verhalten der heranwachsenden Jugend, auch der Dienstboten, der Gesellen und Lehrlinge; endlich, wie die zur Unterhaltung der Kirchendiener und der kirchlichen Anstalten ꝛc. vorhandenen und erforderlichen Mittel angewandt und beschafft werden, ob darin der rechte Eifer und die rechte Treue und Willigkeit sich zeige oder nicht. Die Objekte der Kirchenvisitation sind also persönliche und sächliche. Vor Allem die Kirchendiener, zunächst Pfarrer und Aelteste (wo solche vorhanden sind): bei den erstern zuvörderst ihre Lehrwirksamkeit, bei beiden ihr Aufsehen auf die Gemeinde und ihr des Evangeliums würdiges Verhalten, eben darum aber auch ihr eigener Wandel, ob und inwiefern er ihrem Amte entspreche; sodann auch Organisten, Küster (Meßner) und andere, die irgendwie im Dienste der Kirche stehen; insbesondere aber diejenigen, denen die Unterweisung der christlichen Jugend befohlen ist. Denn mit dem Stand der Kirchen hängt unzertrennlich zusammen der Stand der Schulen, bei denen es gilt nachzusehen, nicht allein, ob die Unterweisung im Worte Gottes und alle damit zusammenhängende Lehre und Uebung im Sinne der Kirche und dem Bedürfniß ihrer Jugend entsprechend geschehe, sondern auch, ob das heranwachsende Geschlecht der Gemeinde in allen erforderlichen Stücken so unterrichtet und geübt werde, wie es die Sitte und Bildung der Gemeinde und ihre Stellung in der Welt erfordert und ob die ganze Unterweisung und Zucht im Geiste Christi geübt werde, also daß aus dieser Pflanzstätte ein Geschlecht hervorgehen könne, das der Kirche zur Ehre gereiche, darin die Gemeinde erbauet werden möge zu einer Behausung Gottes im Geiste. — Als Objekte der Kirchenvisitation erscheinen aber auch diejenigen, denen die Fürsorge für die äußere Ausstattung der kirchlichen Diener und Anstalten ꝛc. obliegt, die Patrone, Magistrate (bürgerlichen Collegien); ferner die Hausväter, und alle, denen die Sorge für das christliche Verhalten kleinerer oder größerer Kreise, oder für die geistlich-leibliche Versorgung derselben befohlen ist (Armenpflege ꝛc.). Und die Visitirenden haben die Aufgabe zu lösen, nicht allein durch persönliche Einsichtnahme und Prüfung die Leistungen der Lehrer in Kirche und Schule nach ihrem wahren kirchlichen Werthe zu erforschen und zu beurtheilen, sondern auch durch eine weise und umsichtige Erkundigung die in gegenseitigem Verhältniß stehenden zu offener und bescheidener Aeußerung über einander zu veranlassen, und wo dieses Verhältniß durch die Schuld des einen oder andern Theils oder auch beider Theile gestört ist, so viel als möglich die Eintracht und das Vertrauen wiederherzustellen, etwa eingeschlichene und eingedrungene Mißbräuche, Irrungen, Mißverständnisse, Unordnungen zu beseitigen oder auf deren Beseitigung durch höhere Behörden hinzuwirken, den kirchlichen wie bürgerlichen Collegien und Beamten wie der Gemeinde und ihren Gliedern ihre Pflicht einzuschärfen, und ihr Recht zu wahren, Pflichtwidrige zu rügen und, wo es nöthig, zu weiterer Rüge oder Bestrafung anzuzeigen, kurz auf alle Weise und in allen

Digitized by Google

Beziehungen an der Reinigung, Besserung, Förderung, Befestigung des Gemeindezustands zu arbeiten.

Aus allem dem erhellt, daß die Kirchenvisitation zu derjenigen kirchenregimentlichen Thätigkeit der Kirche gehört, worin sie auf ihre Selbsterhaltung, die fortgehende Reinigung und Erbauung ihrer Glieder gerichtet ist. Ihre wesentliche Voraussetzung ist das Gewordenseyn oder Bestehen der Kirche. Als Analogieen oder Vorspiele davon könnte man mit Luther (Vorrede zum Visitationsbüchlein) schon in der alttestamentlichen Zeit die Wirksamkeit eines Samuel, Elias und Elisa betrachten, mit der hessischen Reformationsordnung von 1526 die Anordnung des Königs Josaphat, 2 Chron. 17, 7 ff. — Der Visitator *κατ' ἐξοχήν* der neutestamentlichen Kirche in ihren Gemeinden ist aber Christus selbst, der die Herzen und Nieren erforschende, der Augen hat wie Feuerflammen und das scharfe zweischneidige Schwert (das Wort Gottes) in seinem Munde; und das Urbild der Visitation ist sein Wandeln inmitten der goldenen Leuchter, d. h. der Gemeinden (Apok. 1—3.). Ja Er, als der Lebendige, seiner Kirche gegenwärtige, der sie heimsucht, seine Gegenwart ihr je und je kräftiger fühlbar macht, er ist und bleibt der eigentliche Visitator bei jeder kirchlichen Visitation; was diejenigen, durch welche dieselbe vollzogen wird, jederzeit im Auge behalten und auch bezeugen sollten. Spuren von Kirchenvisitation finden wir, wie sich erwarten läßt, schon in den frühesten Zeiten der Kirche. Die Apostel sehen nach den neugegründeten Gemeinden zu ihrer Hebung, Stärkung, Befestigung. So Petrus (Apg. 9.), Paulus (15, 41. vgl. 36. — *ἐπισκεψώμεθα*, Vulg. visitemus, 18, 23.). Dahin gehört ferner der von Paulus angekündigte Aufenthalt in Korinth (1 Kor. 4, 19; 16, 5 ff. 2 Kor. 12. 13. — wo auch die reinigende Wirksamkeit angezeigt ist). Ein Analogon von Visitation bietet auch die Berufung der Aeltesten von Ephesus nach Milet und die Rede des Paulus Apg. 20, 17 ff. dar. Derselbe Apostel Johannes aber, durch den sich der Herr als den Visitator der Gemeinden kund gab, hat auch darin seinem Herrn gedient, da er als Oberaufseher die kleinasiatischen Gemeinden besuchte, worauf sowohl seine kürzeren Briefe hinweisen, als auch jene bekannte Erzählung von dem verlornen und wiedergewonnenen Jüngling bei Clemens Alex. (*τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος*). — In den folgenden Zeiten des sich immer mehr ausbildenden bischöflichen Kirchenregiments war es Sache der Bischöfe (Metropoliten ꝛc.), ihre Sprengel von Zeit zu Zeit zu visitiren, den Zustand der Gemeinden zu untersuchen, und bei den Dienern der Kirche, wie bei den Gemeinden durch Belehrung und Ermahnung, Ermunterung und Zurechtweisung, Rathschläge und Anordnungen, Hülfeleistungen und Ausgleichungen ꝛc. auf Besserung und Vervollkommnung hinzuwirken. In Zeiten des kirchlichen Verfalls und von untreuen und nachlässigen, ungeistlichen und in weltliche Händel verflochtenen, auf Erwerbung und Erhöhung weltlicher Macht und Ehre gerichteten Bischöfen wurde natürlich auch die Pflicht der Visitation mehr oder weniger hintangesetzt, und ihre Ausübung kam theils immer mehr abhanden, theils wurde ein äußerliches Geschäft daraus, welches, durch Vikarien, Officialen und andere, auch wohl untergeordnete Beamte des Bischofs vollzogen, auf ein herrisches Gebahren oder auf Inquisition und Angeberei hinauslief, und vielfach als Erwerbs- und Erpressungsmittel benutzt wurde, wie Luther in der obenerwähnten Vorrede aus einer Fülle trauriger Erfahrungen bezeugt (vgl. *Seckendorf*, hist. Luth. II. 103). — Je mehr das Werk der Reformation Boden gewann, desto mehr mußte auch das Bedürfniß der Kirchenvisitation sich fühlbar machen. Zwar veranlaßten gerade die Erfolge der evangelischen Predigt bischöfliche Visitationen im Bereiche derselben; aber diese waren keineswegs so gemeint, daß eine dem Evangelium gemäße Reinigung und Erneuerung kirchlicher Lehre und Ordnung in's Werk gerichtet, und die Menge der damit streitenden Mißbräuche abgethan würde; vielmehr zielten sie auf Hemmung der Wirksamkeit des Evangeliums und auf Befestigung des Herkömmlichen mit seinen zum Theil unleidlichen Gebrechen; und die Hoffnung Luthers, daß, ob auch der Pabst mit der Curie als Feind des Evangeliums beharrlich sich erweise, doch die Bischöfe in deutschen Landen sich demselben noch zuwenden

Digitized by Google

und zu einer Besserung der Kirche sich entschließen möchten, und auf solche Art die alte kirchliche Verfassung und Ordnung aufrecht erhalten werden könnte, stellte sich je mehr und mehr als eine unbegründete heraus. Die Lösung der alten Bande aber, die kirchliche Anarchie, führte eine große Verwirrung und Zerrüttung mit sich, welche noch überhand nahm durch die Münzerisch-Karlstadtsche Schwärmerei und die Unruhen und Verwüstungen der Bauernkriege. Die Geistlichkeit gerieth an vielen Orten in bittere Noth. Mit den Seelenmessen und ähnlichen Mißbräuchen schwand auch die Quelle bedeutender Einkünfte. Die zum Theil verwilderten, theilweise auch unvermögenden und verarmten Gemeinden waren theils nicht im Stande, das zu ihrem Unterhalt Erforderliche darzureichen, theils waren sie auch nicht geneigt dazu; und das um so weniger, da unter denselben unfähige Leute waren, welche nicht einmal predigen konnten, zuchtlose, welche durch ihren Wandel Anstoß gaben, zum Theil auch widerwillige, die in der alten Weise bleiben wollten und dem Evangelium und evangelischen Reformen sich beharrlich widersetzten. Und während die Alten im Evangelium vielmehr eine Befreiung von allerlei lästigen und kostspieligen Mißbräuchen und einen Freibrief der Sünde, als eine Kraft der Erneuerung zur Gottseligkeit, Zucht und Gerechtigkeit finden mochten, so wuchs die Jugend wild heran, ohne christliche Zucht und Unterweisung. So drohte denn eine völlige Auflösung, die Arbeit am Evangelium schien vergeblich zu seyn, der Boden wurde den Reformatoren unter den Füßen weggezogen. Was war da zu thun? Luther wollte nichts anderes seyn, als ein Diener des Evangeliums, als ein Herold der Wahrheit und Kämpfer Christi mit den Waffen des Geistes. Das Kirchenregiment an sich zu reißen und zu üben, das lag ihm ferne, das wäre ihm ein Hinausgreifen über seinen Beruf gewesen. Nur mit Rath und Bitten, mit Ermahnung und ernstem Zuspruch an Fürsten, Herren, Städte, Gemeinden kam er da und dort, wo die Noth dringend war und er angegangen wurde, zu Hülfe. Aber dies reichte nicht aus und hatte auch nicht immer und überall Erfolg. Durch Auflösung der Klosterverbände in Folge der Unruhen und des Austritts von Mönchen und Nonnen wurde zwar manches Gut erledigt, aber es mußte eine durchgreifende Macht da seyn, welche dessen Verwendung für kirchliche Zwecke verfügte; sonst streckten räuberische Hände sich darnach aus; und schon regte sich hie und da solches Gelüste, ja die Habsucht gewaltthätiger Menschen fing bereits an nach dem herrenlosen Gut zu greifen. Da war's hohe Zeit, daß eine neue Ordnung begründet wurde. Es war aber auch möglich, d. h. rechtlich möglich, es war eine gesetzliche Grundlage dazu vorhanden, so daß ein Vorgehen in dieser Richtung nicht mehr als willkürliches revolutionäres Verfahren erscheint. Durch den Reichsabschied von 1523 war festgesetzt, es solle nichts gelehrt werden, als das rechte reine lautere Evangelium, gütig, sanftmüthig und christlich nach der Lehre und Auslegung der bewährten und von der christlichen Kirche angenommenen Schriften; durch den vom Jahr 1524, das Wormser Edikt sollte ausgeführt werden so viel als möglich, das heilige Evangelium und Gotteswort sollte gepredigt werden, wie vor dem Jahr beschlossen worden. Endlich 1526 zu Speier: In Sachen, die das Wormser Edikt betreffen, werde jeder Reichsstand es halten, wie er es gegen Gott und kaiserl. Majestät zu verantworten sich getraue. — Ueber die Befolgung und Nichtbefolgung jenes Edikts sollten die Fürsten mit ihren Unterthanen sich vereinigen. — Aus den Worten des Reichsabschieds wurde auch in einer kleinen Schrift dieser Zeit Recht und Pflicht der Fürsten, Anordnungen über das gesammte christliche Wesen und Leben nach Maßgabe des Wortes Gottes zu treffen, hergeleitet. Die ganze Lage der Sache, daß einestheils eine Gemeinschaft wahrer Gläubigen als zur Selbstgesetzgebung tüchtiger Kern in den einzelnen Gemeinden nicht vorhanden war, anderntheils das Kirchenregiment in seinen Trägern, den Bischöfen, zu Reformen weder geneigt noch fähig war, brachte es mit sich, daß die Fürsten Hand anlegen mußten. So wurden sie denn, obwohl es eigentlich nicht ihres Amtes sey, ersucht, sich aus Liebe und um Gottes willen der Sache zu unterziehen. Vor Allem aber galt es, den wirklichen Thatbestand, die vorhandenen persönlichen und sachlichen Kräfte und Mittel, Mängel und Gebrechen, Nöthen

Digitized by Google

und Bedürfnisse sorgfältig zu erforschen; also eine gründliche Visitation. Eine solche kam zuerst im kurfürstlichen Sachsen zu Stande. Noch vor seinem Ende, welches den 25. Mai 1525 erfolgte, hatte Kurfürst Friedrich der Weise, welcher bis dahin zwar die Predigt des Evangeliums und was daran sich anschloß nebst den reformatorischen Männern in seinen Schutz genommen, aber zur Begründung einer neuen kirchlichen Ordnung die Hand zu bieten, oder gar das Werk der Erneuerung selbst anzugreifen, sich nicht hatte entschließen können, zum erstenmal Luther zu sich beschieden, und wegen der Aufrichtung kirchlicher Ordnung zu Rath gezogen, da er nunmehr wohl erkannte, daß von kirchlicher Seite nichts mehr zu hoffen sey. Sein Nachfolger Johann der Beständige war in Vielem sehr willfährig, aber wo das Verlangte bedeutende Opfer erforderte, da blieb es meist bei Versprechungen, und seine Hofleute wußten dem zur Bequemlichkeit und zum Trunk geneigten Fürsten dergleichen auszureden. Luther drang wiederholt in ihn, daß er die Fürsorge für die Angelegenheiten der Kirche und Schule, für das Predigtamt, dessen Ausrüstung, Versorgung und gebührende Verwaltung, wie für die christliche Unterweisung und Zucht der heranwachsenden Gemeinde auf sich nehmen, und zunächst eine Kirchenvisitation anordnen möchte, welche in allen Gemeinden den Stand der Dinge und Personen genau untersuchen und den sich herausstellenden Bedürfnissen gemäß verfügen oder kurfürstliche Verfügung veranlassen sollte. Schon im Nov. 1525 trug er darauf an, daß, wo das Pfarrgut nicht hinreiche, die Leute, die evangelische Pfarrer haben wollten, zu einem Beitrag angehalten werden; sodann daß das Fürstenthum in 4—5 Bezirke eingetheilt, und in jeden zwei vom Adel oder Amtleute geschickt werden, das Bedürfniß zu erkunden und die jährliche Steuer zu beantragen. Damit aber dem Volk ein rechter Dienst am Evangelio geschehe, so sollten alte oder sonst untüchtige Pfarrer, wo sie fromm und dem Evangelio nicht zuwider wären, angehalten werden, die Evangelien und Postillen zu lesen oder lesen zu lassen. — Etwas später gibt er, um dem Vorwurf eigenmächtigen Eingreifens in die Funktionen der Bischöfe vorzubeugen, den Rath, die Sache nochmals reiflich zu erwägen und die Bischöfe aufzufordern, selbst ihres Amtes zu pflegen und die Gemeinden mit dem Evangelium zu versorgen, da sonst der Kurfürst, was sie versäumen, besorgen müßte, damit nicht Zwietracht und ungleiche Lehre im Lande sey. „Dies zu mehrerem Glimpf vor der Welt und mehrerem Trost des Gewissens.“ Da von Monat zu Monat nichts geschah, mahnte er auf's Neue im Nov. 1526: die Gemeinden sollten genöthigt werden, für Kirchen und Schulen zu sorgen, und wo sie nichts vermögen, sollte man Klostergüter, welche ja vornehmlich dazu gestiftet seyen, zuziehen. Im folgenden Jahre trug er dem Kurfürsten in Wittenberg persönlich seine Beschwerden vor. Dieser ließ nach nochmaliger Erinnerung nun zunächst eine Instruktion für die Visitatoren aufsetzen. Dieselben sollten erstlich Allen: denen vom Adel, den Stadträthen, Pfarrern, Diakonen, Schulmeistern und dem Ausschuß des gemeinen Mannes vorhalten, welche große Wohlthat Gott erzeigt habe durch Darreichung und Aufnahme des Evangeliums, wie undankbar aber Viele seyen, da sie der reinen Predigt nicht Statt geben und die alten Mißbräuche festhalten, oder doch den Pfarrern den Unterhalt nicht willig reichen, was ihnen noch die Strafe der Wegnehmung des Wortes Gottes zuziehen könnte. Sodann sollten sie auf der Pfarrer Lehre und Leben achten, die ganz untüchtigen entlassen, übrigens, wofern sie sonst nichts verdienen könnten, hinreichend versorgen, sey es durch jährliche Unterstützung aus den Pfarreinkünften, oder durch einmalige anständige Abfindung, und an deren Stelle fromme und gelehrte Leute setzen; die bei richtiger Lehre ein gottloses Leben führen, sollten abgeschafft, solche, die noch Hoffnung zur Besserung geben, geduldet oder versetzt werden; solche, die böse Lehren, schädliche, d. h. schwärmerische und aufrührerische Meinungen hartnäckig ausbreiten, sollten das Land räumen; ebenso Leute, die irrige Meinungen hegen und sich nicht belehren lassen. — Ferner sollten sie auf Vermehrung der Pfarrer und Schullehrer Bedacht nehmen. Was aber die ökonomische Seite betrifft, so sollten die Einkünfte erledigter Pfarreien, Beneficien und Klöster

Digitized by Google

sorgfältig untersucht und für Besoldungen der Kirchen- und Schuldiener verwandt werden. Weitere Unterstützungen wollte der Kurfürst nöthigenfalls von den Beneficien, die er sich vorbehalten, gewähren. Der Einzug der geistlichen Einkünfte sollte aber, um Anstoß zu verhüten, nicht durch die Pfarrer selbst, sondern durch dazu aufgestellte Personen geschehen. — Besondere Weisungen erhielten die Visitatoren noch in Bezug auf Kirchengebäude, Hospitäler, Almosen, Superintendenten, Kirchenzucht und Bestrafung der Laster (deren Zweck stets Besserung seyn sollte, nie irgend welcher Gewinn); endlich in Bezug auf die noch übrigen Mönche und Nonnen. — Nach Luthers Rath wurde das Land in vier Bezirke: Thüringen, Kurkreis und Meißen, Osterland und Vogtland, endlich Franken eingetheilt, und in jeden derselben sowohl geistliche (theologische), als weltliche Visitatoren geschickt, unter jenen Melanchthon (für Thüringen) und Luther (für den Kurkreis ꝛc.), jeder mit Gehülfen oder Ersatzmännern. Sie fanden betrübende Dinge vor, viel Unwissenheit beim Volk und bei Pfarrern, viel Armuth und Mangel, viel Untauglichkeit; wie denn im Altenburgischen (dritter Bezirk) zwanzig Pfarrer untauglich waren, viele Concubinarier, welche nun ihre Concubinen entlassen oder heirathen mußten, und Trunkenbolde. Man verfuhr so schonend als möglich, nur wenige wurden entsetzt; die Besserung versprachen, durften bleiben. In Thüringen duldete man die noch übrigen Klosterfrauen, und sorgte für ihren Unterhalt. — Die Kosten der Visitation bestritt der Kurfürst. Das mühselige Geschäft wurde in etwa drei Jahren vollendet, so jedoch, daß weder Beginn noch Schluß desselben in den verschiedenen Bezirken zusammenfiel. — Der Erfolg war ein höchst bedeutender. Zwei Jahre später konnte Luther dem Kurfürsten versichern, das Wort Gottes sey mächtig und fruchtbar im ganzen Lande. „E. Kurf. Gn. Lande die allerbesten und meisten Pfarrherren und Prediger haben, als sonst kein Land in aller Welt, die so treulich und rein lehren und so schönen Frieden helfen halten.“ — Eine der schönsten Früchte der Visitationsarbeit Luthers selbst war sein großer und kleiner Katechismus. Nach Vollendung ihres Geschäfts sollten die Visitatoren eine gewisse Ordnung oder Methode veröffentlichen, welche alle Pfarrer und Schuldiener zu beobachten hätten. Dies ist das sogenannte Visitationsbüchlein: „Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherren im Kurfürstenthum Sachsen.“ Wittenberg 1528, von Melanchthon verfaßt, im ursprünglichen Entwurfe lateinisch („articuli, de quibus egerunt per Visitatores in regione Saxoniae.“ Vit. 1527 — wohl zu unterscheiden von den articuli erga curatos per Visitatores examinandi, einem Verzeichniß der Punkte, worüber Fragen an die Geistlichen gestellt werden sollten); in der deutschen Bearbeitung aber, welche ausschließlich einen amtlichen Karakter erhielt, vollständiger, indem diese nicht bloß eine Lehrordnung, sondern auch eine Kirchen- und Schulordnung enthält. Die Handschrift wurde schon 1527 Luther zur Revision zugestellt, und noch einmal 1528 mit dem Auftrage, eine Vorrede dazu zu schreiben, welche vornehmlich eine geschichtliche Einleitung dazu geben sollte. Er änderte aber wenig daran. Nur bei der Lehre vom heil. Abendmahl fügte er Einiges bei, was darauf hinauslief, daß die Austheilung unter beiderlei Gestalt durchaus als das der Einsetzung entsprechende gelehrt, aber in der Praxis der Schwachheit noch einigermaßen nachgegeben werden sollte. Bei dem Abschnitt von den Ehesachen aber rieth er eine Abkürzung gemäß dem Zweck der Schrift, nämlich Auslassung der Erörterungen über die verbotenen Grade. Dieses Büchlein, in einfältige Worte gefaßt, beruhend auf dem, was Luther gelehrt, gerathen und theilweise ausgeführt, war das erste kirchliche Band der evangelischen Gemeinden. Es hatte einen öffentlichen Karakter als Zeugniß und Bekenntniß des Glaubens, als eine durch landesfürstliche Sanction festgestellte Ordnung, wonach alle Prediger sich richten sollten, unter Androhung der Entlassung gegen solche, die eigensinnig und muthwillig widerstreben würden. Im Jahre 1538 veranstaltete Luther aus Veranlassung der Reformation des Herzogs Heinrich von Sachsen eine neue Ausgabe der Schrift mit einigen Veränderungen in der Fassung gemäß den veränderten Umständen. Ueber diese und die folgenden Auflagen vgl. Strobel in der Einl. zu den kursächs. Visit. Artikeln. Altenb.

Digitized by Google

1776. — Die neueste Ausgabe erschien unter dem Titel: M. Phil. Melanchthons evang. Kirchen- und Schulordnung vom Jahre 1528, bevorwortet von Dr. Martin Luther, mit einer histor. Einl. und erläuternden Anmerk. herausg. von Karl Weber. Beigefügt sind die articuli de quibus egerunt etc. Schlüchtern 1844. Sowohl die Instruktion für die Visitatoren als den Unterricht der Visitatoren, und zwar diese nach der ersten Ausgabe, hat Richter in die Kirchenordnungen des 16. Jahrh. I. 77 ff. aufgenommen. — Das Büchlein handelt von den Punkten, worüber eine Verständigung innerhalb des evangelischen Gemeindekreises noth that, mit Vermeidung der Polemik, eingehend auf das Bedürfniß des gemeinen Mannes, und beflissen allerlei Mißverständniß und Verunreinigung des Glaubens und Wandels zu beseitigen und ein des Evangeliums würdiges Verhalten in allen Stücken zu fördern, insbesondere auch schwärmerischen Meinungen in Bezug auf Obrigkeit, Kriegsdienst („vom Türken") u. s. w. zu begegnen. — Die ersten 14 Abschnitte bilden die eigentliche Lehrordnung, oder enthalten nöthige und zweckmäßige Belehrungen, wie die Pfarrer die genannten Punkte behandeln sollen: zuvörderst Buße, Glauben, gute Werke in den Abschnitten: „von der Lehre (Hervorhebung der Buße als des Wegs zum Glauben und als der Bedingung des Verständnisses der Sündenvergebung zur Abwehr fleischlicher Sicherheit); von den zehn Geboten; von dem rechten christlichen Gebet (angeschlossen an's zweite Gebot; darauf drittes und viertes Gebot, bei diesem ausführliche Belehrung über die Obrigkeit und das rechte Verhalten gegen sie); von Trübsal (wie die Christen sie ansehen und sich darin halten sollen). Sodann über die Sakramente: vom Sakrament der Taufe; vom Sakrament des Leibs und Bluts Christi; von der rechtschaffenen christlichen Buße; von der rechten christlichen Beichte; von der rechten christlichen Genugthuung für die Sünde (in den letzten drei Punkten die evangelische Anschauung der römisch-gesetzlichen substituirt). Hierauf Belehrungen „von menschlicher Kirchenordnung" (was zulässig, was verwerflich, wie solche Ordnungen anzusehen, wie man darin bescheiden seyn und alte gute Ordnung ehren solle, was die rechte Verehrung der Heiligen sey ꝛc.); von Ehesachen (göttliche Einsetzung der Ehe und Abwehr des Mißbrauchs der Freiheit in Ansehung derselben); vom freien Willen (gegen „unbescheidenes Reden davon"); von christlicher Freiheit (sorgfältige Unterscheidung der verschiedenen Beziehungen derselben); vom Türken (wider solche wüthende Leute streiten, ein rechter Gottesdienst). — Die drei folgenden Abschnitte beziehen sich auf gottesdienstliche Einrichtungen, Kirchenzucht und Kirchenverfassung: von täglicher Uebung in der Kirche; vom rechten christlichen Bann; von Verordnung der Superintendenten. Hierin liegen eben so die Anfänge evangelischer Kirchenordnung, wie in dem letzten Abschnitt, „von Schulen" die Anfänge evangelischer Schulordnung, nach dem Bedürfniß der Zeit mit vieler Weisheit entworfen. — Eine Ergänzung zum Visitationsbüchlein bilden die kursächsischen Visitationsartikel, nebst dem Visitationsabschied (Richter I. S. 101 ff.), worin Pfarrern und Predigern, Räthen in den Städten, Bauern und Edelleuten Alles, was das Kirchenwesen betrifft, Inneres und Aeußeres, noch dringend anbefohlen wird. Dies ist die sächsische Kirchenvisitation mit ihren Vorbereitungen und Ergebnissen. Dieselbe war aber das Vorbild ähnlicher Veranstaltungen und Einrichtungen in den übrigen evangelischen Ländern, so daß wir in einer Reihe von Kirchenordnungen des 16. Jahrh. kürzere oder ausführlichere Verfügungen darüber finden. So schon früher (1525) in der Landesordnung des Herzogthums Preußen, wo verordnet wird, daß im Jahr einmal oder mehr, nachdem es von nöthen seyn werde, ein Jeglicher in seinem Bisthum Synodos mache, der Pfarrherrn oder Prediger Lehre und Leben zu erforschen, ihnen in ihren Zweifeln oder Gebrechen räthig und hülfig zu seyn und was sonst in ecclesia von nöthen ist, zu ordnen, schaffen, corrigiren ꝛc., auch aufzusehen, daß jegliches Kirchspiel ihre Pfarrkirchen als ein gemein Gebäude, in wesentlichem Bau halten (Richter I. 32.). Und im darauf folgenden Jahr (1526) in der Reformatio ecclesiarum Hassiae c. 22. (Richter I. S. 66 f.) die Anordnung einer jährlichen Visitation aller Kirchen durch drei von der Synode gewählte Männer voll Glaubens und heil. Geistes, welche die

Digitized by Google

Würdigkeit der erwählten Bischöfe (Pfarrer) untersuchen, die unwürdigen entfernen, die würdigen bestätigen, den Gemeinden und ihren Pfarrern nach dem Worte Gottes behülflich seyn und auf alle Weise sich angelegen seyn lassen sollten, daß Gottes Wort und die demselben gemäßen fürstlichen Verfügungen beobachtet werden. Jede Gemeinde sollte den nöthigen Aufwand bestreiten, und sie sollten durchaus keine Geschenke nehmen noch unentgeltlich bei den Pfarrern zu Gaste seyn. — Im Hinblick auf die Alten, welche solche Visitation und Heimsuchen mit großem Ernst gehalten, und auf alle evangelischen Stände, welche sie wieder an die Hand genommen und nicht geringe Frucht damit schaffen, verordnet auch die Straßburger Kirchenordnung als wesentliche Abhülfe für Mängel, die Kirchenordnung betreffend, eine jährliche Visitation der Landpfarreien durch drei vom Rath erwählte Männer: zwei Kirchspielpfleger und einen Prediger. Zuvörderst sollte in einer Predigt, dazu Jedermann geboten werden sollte, eine treue ernstliche Ermahnung zu christlichem Leben geschehen, und darauf sollte man die Kirchenpfleger, Schultheiß, Gericht und Pfarrer besonders befragen, und so Jemand etwas Mangel anzuzeigen hätte, verhören, auch, wo Ursache dazu wäre, fragen, und das Nöthige zur Besserung anrichten oder, wo ihnen das zu schwer, es herein vor die gemeinen Kirchspielpfleger und, so es nöthig, vor den Rath bringen. Die Kirchspielpfleger sollten die Rechnungen besehen und verschaffen, daß das Kirchengut christlich, das ist auf die Armen gewendet werde; auch sollten daraus zu den Pfarren nothwendige Bücher gekauft und dieselben inventirt werden. Ferner sollte darauf hingewirkt werden, daß die Sonntage in christlicher Weise begangen, heidnischer Kirchweihunfug abgethan, die Taufe an den Sonntagen, das heil. Abendmahl alle vier, längstens acht Wochen gehalten, und ärgerliche Bilder aus den Kirchen entfernt werden (Richter I. 236 f.). Weitere Anordnungen, die Kirchenvisitation betreffend, enthält die Pommersche Kirchenordnung von Bugenhagen verfaßt 1535 (Richter I. 253 ff.), die Nassauische Instruktion ꝛc. von 1536 (das. S. 279), die Hessische Ordnung, die Visitatoren u. s. w. betreffend, von 1536, wo nunmehr (wie auch in Nassau) die Visitation den Superintendenten aufgetragen ist (ebendas. S. 282 f.); die Lippesche Kirchenordnung von 1538 (II. 500); die preußischen Artikel ꝛc. von 1540 (S. 338 f.); die Genfer ordonnances ecclesiastiques (S. 344 f.); die Schleswig-Holsteinische Kirchenordnung von 1542 (S. 358 f.); die Wittenberger Consistorialordnung von 1542 (S. 370 f.); die Kölnische Reformation 1543 (Richter II. S. 52); die Hadelersche Kirchenordnung von 1544 (das. S. 74 f.); die Mecklenburgische von 1552 (S. 121 ff. — sehr eingehend); die Mansfelder Visitationsordnung von 1554 (S. 141—146); die Waldecksche Kirchenordnung von 1556 (S. 175 f.); der württembergische Summarische Begriff von 1559 (S. 206 ff. — sehr ausführlich, kirchliche und politische Visitation); Jeversche Kirchenordnung von 1562 (S. 226 f.); Magdeburger Visitationsartikel von 1562 (S. 228 f.); Pommersche Kirchenordnung von 1563 (S. 251 ff.); Pfälzische Kirchenrathordnung von 1564 (S. 280 f. »von Synodis«); Preußische Bischofswahl von 1568 (S. 296 f.); Mecklenburgische Superintendentenordnung von 1568 (S. 334 f.); Hessische Reformation von 1572 (S. 348 f.); die Hanau'sche Kirchenordnung von 1573 (S. 506 ff.); Brandenburgische Visitations- und Consistorialordnung von 1573 (S. 358 ff.); Pommersche Synodalstatuten von 1574 (S. 391); Hessische Agenda etc. von 1574 (S. 393 ff.); Kursächs. Kirchenordnung von 1580 (S. 408 ff.); Niedersächs. Kirchenordnung von 1585 (S. 470 f.); Straßburger Kirchenordnung von 1598 (S. 482 f.).

Schon aus dieser Aufzählung erhellt, welches Gewicht in den verschiedensten Theilen der evangelischen Kirche auf das Visitationswerk gelegt wurde; worüber ja in mehreren wiederholte ausführlichere oder ergänzende Verordnungen erlassen wurden. Nicht zu läugnen ist übrigens, daß die Bestimmungen theilweise in's Minutiöse ausgehen; und je länger je mehr kommt auch hierin die bureaukratische Ausartung des Kirchenregiments zum Vorschein, so daß im Verlauf der Zeiten der ursprüngliche Karakter sich fast ganz verlor, womit eine mehr oder weniger auffallende Vernachlässigung dieses Werkes, da und dort ein völliges Aufgeben desselben zusammenhing. Die neueste Zeit der Wieder-

Digitized by Google

belebung der evangelischen Kirche in Deutschland hat auch eine Wiederaufnahme der Kirchenvisitation und zwar im ursprünglichen Geiste herbeigeführt. Epochemachend sind in dieser Hinsicht die preußischen General-Kirchenvisitationen der verflossenen Jahre, denen neuerdings in edlem Wetteifer die evangelische Kirche des Königreichs Sachsen sich anschließt. Auch in Württemberg, welches hierin, wie in andern Dingen, eine Stetigkeit im Festhalten des Ueberkommenen, wie nicht leicht ein anderes Gebiet der Kirche, an den Tag legt, bringt ein neues Leben in das Visitationswerk ein, und zwar sowohl in die Visitationen der Generalsuperintendenten, welche die Diöcesansynoden in sich schließen, als in die der Dekane. Insbesondere hat sich hier, wie anderwärts, das geltend gemacht, daß die Visitation eine Heimsuchung ist, welche nicht nur allerlei Nachforschungen nach dem Stand der kirchlichen Angelegenheiten, oder der Kirchen und Schulen anstellen soll, sondern auch etwas darbieten, was zur Erbauung der Gemeinden, zur Förderung ihres Lebens dienen möge. In dem Maße, als die Visitationen im ursprünglichen Sinne der reformatorischen und der apostolischen Zeit sich erneuern, wird auch ein reicher Segen von denselben über die verschiedenen Gebiete der Kirche sich ergießen und der Herr selbst als der darin gegenwärtig Wirksame sich erweisen. **Kling.**

Kirchenvogt, s. *Advocatus.*

Kirchenwürden, s. Dignitäten.

Kirchenzucht, ihre Grundlinien im neuen Testament, ihr Wesen, ihre Natur, ihre Grenze, ihre Stellung und Bedeutung im Leben der Kirche.

Wir versuchen es, zuvörderst Begriff und Sphäre der Kirchenzucht aus dem theologischen Bewußtseyn und der kirchlichen Praxis der Gegenwart heraus zu bestimmen, und sodann auf Grund der neutestamentlichen Lehre und Praxis der Lösung des hier vorliegenden Problems näher zu kommen.

Die Kirchenzucht ist, wie die Kirchenvisitation, eine auf Erhaltung ihres Gemeindelebens in seinem christlichen Bestande, oder auf Wiederherstellung desselben, inwiefern es alterirt worden, gerichtete Thätigkeit der Kirche oder des Kirchenregiments. In weiterem Sinne ist Zucht eine erziehende Thätigkeit, deren Zweck im Christenthum kein anderer ist, als daß die Gemeinde zu ihrer Bestimmung als Braut Christi herangebildet werde, oder daß Christus in ihr und ihren Gliedern eine Gestalt gewinne, daß das göttliche Ebenbild oder der neue Mensch verwirklicht werde, eben damit aber alles abgethan, was zum alten Menschen und seiner Verderbniß gehört, daß der Geist Christi die das ganze Leben bestimmende Macht werde, also das Fleisch mit seinen Lüsten seine Geltung verliere. Dazu wirken nun allerlei kirchliche Thätigkeiten zusammen: Predigt, Katechese, Confirmation, Beichte, Verwaltung der Sakramente, Lehre, Ermahnung, Trost, Gebet bei Schließung der Ehe und bei Bestattung der Hingeschiedenen; dazu Seelsorge bei Gesunden und Kranken; woran häusliche Zucht und Andacht und gegenseitige brüderliche Ermahnung und Zurechtweisung sich anschließt. Von alle dem, was zur Zucht im weitern Sinne gehört und dient, ist unterschieden die Kirchenzucht im engeren Sinne. Diese ist zunächst und vor allem ein Zeugniß der Kirche, daß die Gemeinde Christi eine heilige seyn soll, durch eine von ihr ausgehende Gegenwirkung gegen das, was damit streitet, durch ein Bestreben sich davon zu reinigen, und das Aergerniß, die Hemmung ihres religiös-sittlichen Gedeihens hinwegzuräumen, somit ihren Fortschritt zu ermöglichen und zu fördern. Da es sich hier um rein ethische Verhältnisse handelt, nicht zugleich um das, was die äußere Subsistenz der Kirche und ihrer Aemter und Ordnungen betrifft, also in die Rechtssphäre eingreift, so ist diese Thätigkeit eine durchaus innerkirchliche, es findet hier nicht, wie bei der Kirchenvisitation ein Zusammenwirken staatlicher und kirchlicher Behörden Statt. Daraus folgt auch, daß von der Kirchenzucht ausgeschlossen ist alle polizeiliche oder kriminelle Strafgerichtsbarkeit; alles Verhängen von Geld-, Freiheits-, Leibesstrafen. Und ob auch dergleichen den der Kirchenzucht Verfallenen trifft, so ist doch beides streng auseinander zu halten: die Reaktion des bürgerlichen Gesetzes gegen dessen Uebertreter und die der kirchlichen Ordnung gegen das Gemeinde-

Digitized by Google

glied, welches durch sein Verhalten die Ehre der Gemeinde als des geheiligten Leibs Christi angetastet hat; was eine Sühne erfordert, d. h. einen Akt, wodurch die Gemeinde sich erweist als geschieden von der Gemeinschaft der Schuld, indem sie den Schuldigen als solchen rügt, ihm die Unangemessenheit seines Verhaltens zu seiner Stellung als Gemeindeglied vorhält und dadurch, daß sie die Fortdauer oder die Wiederherstellung derselben von seiner entschiedenen Abkehr von solcher Sünde abhängig macht, ihm einen kräftigen Anstoß zur Besserung gibt, so daß bei ihm selbst und für andere das Aergerniß, das was dem geistlichen Leben, seinem Bestand und Wachsthum hinderlich ist, gehoben wird.

Worin aber besteht nun das Eigenthümliche der Kirchenzucht im Verhältniß zu andern kirchlichen Thätigkeiten, welche Zucht in sich schließen? — 1) Was in Predigt und Katechese wie in den verschiedenen kirchlichen Handlungen Züchtigendes liegt, das hält sich mehr im Allgemeinen und ist der Anwendung der Einzelnen auf sich selbst überlassen, ob nun diese sehr nahe gelegt seyn mag oder nicht. 2) Die Beichte als individuelles Bekenntniß und darauf folgende Vermahnung, Zurechtweisung ꝛc. ist eine Verhandlung zwischen dem Beichtiger und dem Beichtenden, hängt an freiwilligem Bekennen und bezieht sich mehr auf verborgene, theilweise feinere Verfehlungen und Vergehungen, Versäumnisse und Mängel, und hat ihren wesentlichen Abschluß in der Absolution, deren Versagung nur als Ausnahme zu betrachten ist. 3) Alle sonstige seelsorgerliche Rüge ꝛc. ist Sache des Trägers des geistlichen Amts in Bezug auf die ihm befohlenen oder sich anvertrauenden, und beruht mehr oder weniger in dem Vertrauen zu demselben oder in der Achtung vor dem Amte; auch erstreckt sie sich auf allerlei Abirrung und Sünde, auch solche, die kein Aufsehen macht und kein öffentliches Aergerniß gibt, und ebenso auf die ganze Herzensstellung, wie auf einzelne Handlungen. — Die Kirchenzucht dagegen ist gerichtet gegen offenbar gewordene, notorische und schwere sittlich-religiöse Verfehlungen, wie öffentliche Gotteslästerung, wüstes Leben in Trunkenheit, Unzucht, Ehebruch, Hurerei, und andere Gräuel und Laster, wodurch nicht etwa bloß Einzelnen als solchen wehe gethan oder ein Schaden zugefügt wird, sondern der Gemeinde als solcher ein Aergerniß gegeben, d. h. ihre Ehre als Gemeinschaft der Heiligen (Leib Christi) verletzt und dem Umsichgreifen der Unsittlichkeit und Gottlosigkeit in ihr Vorschub gethan wird, indem eine Reizung dazu gegeben ist, ein verführerisches Beispiel für andere, namentlich Schwache und Unbefestigte. Hiegegen erfolgt in der Kirchenzucht eine auf das Aergerniß gebende Individuum direkt hinzielende Gegenwirkung, und zwar gemäß der Notorietät des Vergehens nicht bloß in stillem seelsorgerlichem oder beichtväterlichem (oder brüderlichem) Verkehr, und ob auch durch den Geistlichen, doch als von der Gemeinde oder der kirchlichen Gemeindevorsteherschaft aus, welche hierin die Gemeinde vertritt. Dieser, als Gemeinde des Herrn, der durch solche Befleckung seines Leibes betrübt ist, liegt es ob, als ihm angehörige sich darzuthun, indem sie sich lossagt von solcher Befleckung und deren Urheber als solchem, indem sie ihn seines Unrechts überführt, und dadurch ein Bekenntniß desselben, also ein Sichlösen davon, somit eine Reinigung herbeiführt, wodurch er ihr ferner angehören kann, oder wofern er in seinem Unrecht beharrt, ihn als einen solchen darstellt, der in die Gemeinschaft der Heilsgüter, in den vollen Mitbesitz der Rechte der Christen nicht hineingehört, indem sie ihn insoweit von sich absondert, als sie die eigentlichen Gemeinderechte, die Mitfeier des Mahles des Herrn, die thätige Theilnahme am Sakrament der Taufe (als Taufpathe) und damit an der Auferziehung der heranwachsenden Gemeindegenossen, wohl auch die Theilnahme an persönlichen kirchlichen Segnungen (kirchlichen Trauungs- und Begräbniß-Benediktionen), endlich das Anrecht an kirchliche Ehrenämter (als Aeltester ꝛc.) ihm versagt, bis er zur Besinnung über sein Unrecht kommt und dies durch aufrichtiges Bekenntniß und wirkliche Besserung bethätigt. Dieses Verfahren, der sogenannte kleinere Bann, bildet die Grenze der Kirchenzucht. Was darüber hinausgeht, z. B. Ausschließung aus der ehrbaren Gesellschaft u. dgl. ist ein Uebergriff in die bürgerliche Gerichtsbarkeit. Zwar in der alttestamentlichen Ver-

Digitized by Google

faſſung geht der Bann, in welchem das Volk Gottes Frevler, die den Bund Gottes in Wort und That gebrochen haben, von ſich ausſcheiden ſollte, bis zur Verhängung der Todesſtrafe. Aber was hier noch unmittelbar vereinigt iſt, Religion und (bürgerliches) Recht, das iſt in der neuteſtamentlichen Verfaſſung unterſchieden, und zwiſchen Kirche und Staat getheilt. Wer unter der Kirchenzucht ſteht, der iſt allerdings für die Gemeinde inſofern todt, als er aller aktiven Theilnahme an ihr, als religiös-ſittlichen Genoſſenſchaft, und alles vertraulichen brüderlichen Verkehrs, ſofern derſelbe Anerkennung der brüderlichen Genoſſenſchaft in ſich ſchließt, beraubt iſt. Die Gemeinde aber, obwohl ſie ſich von ihm zurückzieht, und mit ihren Heilskräften und -Mitteln ihm nicht als einem lebendigen Gliede entgegenkommt, iſt doch nicht todt für ihn, ſofern er irgendwie eine Empfänglichkeit für ihren Einfluß zu erkennen gibt. Nicht nur die öffentliche Verkündigung und Unterweiſung bleibt ihm zugänglich, wie ſie es ja auch dem Nichtchriſten iſt; ſondern auch eine perſönliche Belehrung und Ermahnung von Seiten des Geiſtlichen, der Aelteſten und anderer Gemeindeglieder bietet ſich ihm dar, und ſo wie ſein Verlangen darnach ſich kund gibt oder eine Gelegenheit dazu ſich zeigt, ſoll ihm als einem verirrten und verlornen Schafe nachgegangen und auch auf die Weckung ſeiner Empfänglichkeit hingewirkt werden, nur ſo, daß das Bewußtſeyn in ihm rege erhalten wird, daß er zu den auf ihn einwirkenden für jetzt anders ſtehe, als ein zu ſeelſorgerlicher und brüderlicher Handreichung berechtigtes Gemeindeglied.

Die Gemeinde aber, welche eine ſolche Verletzung ihrer Würde und eben damit Betrübung des in ihr wohnenden Geiſtes und Beleidigung ihres Hauptes empfindet und aus ſolcher Empfindung dagegen reagirt in Kraft der heiligen, aber auch erbarmenden, die Rettung des Verletzenden ſuchenden Jeſusliebe, iſt zunächſt die Lokalgemeinde, in welcher je die Geſammtgemeinde (Kirche) mitgeſetzt iſt. Dieweil aber dieſelbe ſich nicht in der Totalität ihrer Glieder oder Hausväter daran betheiligen kann, als welche ja theilweiſe ſelbſt der Zucht verfallen, oder doch ihrer religiös-ſittlichen Beſchaffenheit nach ſich nicht zur thätigen Ausübung derſelben eignen, ſo bedarf ſie einer Organiſation, einer in dieſem Werke ſie vertretenden Körperſchaft, einer Auswahl von rechtſchaffenen, in Achtung und Vertrauen ſtehenden Männern voll h. Geiſtes und Glaubens, welche zu ſolcher Cenſur oder ſolchem Gericht geſchickt ſind, eines Kirchenraths, Aelteſten-Collegiums oder wie man es nennen mag, welche hierin zuſammenwirken mit dem, der das Amt des Worts in der Gemeinde hat, und die Geſammtgemeinde oder Kirche noch auf eine vorzügliche Weiſe repräſentirt, inwiefern ſein Amt ein gemeinkirchliches iſt, und er durch die Kirche der Einzelgemeinde zugetheilt iſt, ſey es nun zur Wahl dargeboten (als geprüft und tüchtig erfunden), oder zur Auswahl präſentirt, oder aus von der Gemeinde präſentirten ausgewählt, und in dieſen Fällen beſtätigt, oder auch geradezu ernannt auf alle Weiſe aber das amtliche Band zwiſchen beiden. Inſofern aber die Lokalgemeinde ein Glied der Kirche iſt, kann jene Cenſur in ihr nicht rein abgeſchloſſen ſeyn. In ſchwierigen Fällen, wo Bedenken ſich erheben oder wo Einſprache geſchieht, und die Repräſentation der Kirche in ihr mit ihrer Autorität nicht ausreicht, oder auch mangelhaft iſt, in Irrthum und Parteilichkeit befangen, oder doch dafür gehalten wird, muß der Rekurs an höhere kirchliche Inſtanzen, ſowohl den Cenſurirenden als den Cenſurirten offen ſtehen, ſey es nun, daß angefochtene Cenſuren ihrer Entſcheidung vorgelegt, oder daß gewiſſe höhere Cenſuren auf Antrag der Lokalbehörde von der höheren verfügt oder beſtätigt werden. Wir ſagen, höhere Cenſuren, denn es finden da je nach der Beſchaffenheit der Aergerniſſe verſchiedene Stufen Statt. Vor allem Ermahnung und Warnung unter vier Augen, ſey es durch den geiſtlichen Vorſtand des Kirchenraths, oder durch ein dazu beauftragtes Mitglied des Collegiums; ſodann geſchärfte Mahnung vor einem, zwei bis drei Zeugen (Mitgliedern des Kirchenraths), und endlich vor dem ganzen Collegium; wenn aber dieſes alles fruchtlos iſt, Ausſchließung von jenen Rechten, worauf der Schuldige vorher warnend hingewieſen worden. Uebrigens kann auch der Fall von der Art und ſo ſchlimm ſeyn, daß frühere Stufen überſprungen wer-

Digitized by Google

den müſſen, ja ſofort das Aeußerſte zu verhängen iſt. — Auch gibt es eine Zucht, welche vielmehr ein Wachen iſt über einer Züchtigung in ſich ſchließenden kirchlichen Sitte, wie das Nichttragen des Brautkranzes bei Gefallenen, und andererſeits eine ſolche, die nicht in ihrer Vollziehung ſelbſt, ſondern nur als rückwärts greifende Drohung den Zweck der Beſſerung des perſönlich Betroffenen in ſich trägt: die Verſagung kirchlichen Begräbniſſes für ſolche, die als Verächter der Kirche und ihrer Gnadenmittel bis an ihr Ende ſich erwieſen haben.

Das iſt es nun, was man in gegenwärtiger Kirchenzeit unter Kirchenzucht zu verſtehen pflegt, und hie und da auch wohl in Ausübung bringt; wobei freilich noch mancherlei Modifikationen und Differenzen der Anſicht vorkommen, je nach dem Standpunkte, den der eine oder andere einnimmt. Während nämlich von den Einen in dieſem Punkte das Bedürfniß einer Ergänzung des lutheriſchen Kirchenweſens durch ein reformirtes Element, wovon übrigens Keime und Anfänge auch in alten lutheriſchen Kirchenordnungen ſich finden, geltend gemacht wird, und zwar ſo, daß zunächſt die organiſirte Lokalgemeinde in ihrem Presbyterium die Zucht übe: ſo wollen Andere, ſofern ſie überhaupt Kirchenzucht zuläßig finden, dieſelbe durch den Träger des geiſtlichen Amts, etwa mit Hinzunahme von ihm erwählter geeigneter Gemeindeglieder ausgeübt wiſſen, Andere durch die Oberkirchenbehörde als die Repräſentantin der Kirche im Ganzen (die ecclesiae ſ. v. a. bringe es vor das Conſiſtorium). Und während die Einen in der Kirchenzucht ein weſentliches Mittel der Beſſerung und Erneuerung der Kirche ſehen, halten Andere dafür, daß die weſentlichen Vorausſetzungen derſelben nicht vorhanden ſeyen, und ihre Anwendung ein wenig oder gar nichts helfendes Palliativ oder gar ein gefährliches und nur größere Zerrüttung herbeiführendes Experiment ſeyn würde. Die Einſicht in die gegenwärtigen Zuſtände der evangeliſchen Kirche kann auch wohl bedenklich machen, und zwar nach zwei Seiten hin: 1) in Anſehung derjenigen, welche die Kirchenzucht ausüben ſollen, 2) in Anſehung derjenigen, an welchen ſie ausgeübt werden ſoll. 1) Wenn zu wahrhaftiger Uebung der Kirchenzucht heiliger Ernſt und erbarmende Liebe mit Beweiſung des Geiſtes und der Kraft erfordert wird: wie viel fehlt, daß dieſe Erforderniſſe allgemein vorhanden wären bei den Geiſtlichen, bei den Aelteſten und bei den höheren Behörden, wie ſie auch heißen mögen (Synodal-Moderamina, Diöceſan-Ausſchüſſe, Conſiſtorien, Biſchöfe, Landesbiſchöfe ꝛc.). Aeußere Form ohne Geiſt widerſpricht aber dem Weſen der evangeliſchen Kirche. 2) Iſt wohl Unterwerfung unter die Kirchenzucht zu erwarten in den gemiſchten Gemeinden, in welchen mit den gläubigen und willigen Seelen ſo viele Gleichgültige, ja Feindſelige zuſammen ſind? Zwang durch die politiſche Gewalt, wenn auch zu erlangen, würde aus übel ärger machen, und unter den beſtehenden Verhältniſſen (paritätiſche Staaten) faſt unausführbar ſeyn. Sollte aber Freiwilligkeit zur Baſis der Kirchenzucht gemacht werden: würde dies nicht zu einer Auflöſung der Gemeinden und der Landes- oder Volkskirche führen? Und ſollte man es wagen dürfen, eine ſolche herbeizuführen?

So wie aber unſere Gemeinden ſind, iſt es unmöglich, eine wahre, alle gleichermaßen umfaſſende Kirchenzucht ohne weiteres ein- und durchzuführen. Dieſe ſetzt eine brüderliche Gemeinſchaft voraus, deren Glieder ſich ſolcher Zucht, wie der ganzen Gemeindeordnung willig unterwerfen. Darauf weiſt auch die heilige Schrift hin in dem, was ſie über ſolche Zucht lehrt und von deren Ausübung berichtet.

Als Haupt- und Grundſtelle wird insgemein die Weiſung des Herrn Matth. 18, 15 ff. angeſehen. Zunächſt von der Vorausſetzung aus, daß das Sündigen hier die Sünde des Aergernißgebens ſey, vgl. V. 5 ff., alſo der, an den die Ermahnung ergeht ein ſolcher, dem Aergerniß gegeben worden, wobei denn vermöge der gliedlichen Gemeinſchaft es als gleichgeltend betrachtet wird, wen ſolches Aergerniß zunächſt betroffen, da, wenn ein Glied leidet, alle mitleiden (1 Kor. 12, 26.), ſomit jeder ſich gekränkt oder beleidigt findet, wenn in Bezug auf einen Andern gefehlt wird. Für dieſen Sinn beruft ſich Bengel (im Gnomon) auf 1 Kor. 8, 12., wo aber freilich was unmittelbar dabei

Digitized by Google

ſteht (ἁπτω), wie der ganze Context darauf hinführt, daß mit dem Sündigen hier die Sünde des Aergernißgebens gemeint ſey, und zwar in dem Sinne, daß hiedurch der ſchwache Bruder zum Handeln wider ſein Gewiſſen verleitet und alſo ſeinem Verderben entgegengeführt werde. Aber in unſerer Stelle liegt im unmittelbaren Zuſammenhang nichts vor, was dazu veranlaßte oder nöthigte, das »So dein Bruder an dir ſündiget« anders zu nehmen, als derſelbe Ausdruck in der Frage des Petrus V. 21. zu nehmen iſt, wo es ſich doch wohl von perſönlichen Kränkungen und der Verſöhnlichkeit oder Willigkeit zu vergeben handelt. Dieſe iſt auch vorausgeſetzt in dem Strafen, deſſen Ziel die Gewinnung des Bruders iſt; und der Beſcheid V. 22 f. iſt mit der Weiſung V. 15 ff. ſo zu vereinigen, daß, wie die Bereitwilligkeit zu vergeben, ſo auch das Bemühen, den Bruder durch Beſtrafung zur Erkenntniß ſeines Unrechts und ſo zur Empfänglichkeit für die Vergebung und das Heil zu bringen, auch bei öfterer Wiederholung der Verfehlung immer wieder vorhanden ſeyn ſoll. Das Ganze handelt alſo wohl von der Verſöhnlichkeit und zwar von einer ſolchen, die einen ethiſchen Gewinn bezweckt und mit ſich führt: die Gewinnung des Bruders, und zwar nicht bloß in Bezug auf Wiederbefreundung, ſondern in Bezug auf ſeinen Heilsſtand, welcher durch das Geſündigthaben, ſo lange es nicht wieder in Ordnung gebracht iſt, geſtört oder untergraben ſeyn muß. Hierin erzeigt ſich nun allerdings der Drang der rettenden Liebe, welcher vorher geſchildert worden; und man könnte auch wohl ſagen: der Gekränkte würde, wenn er nicht ſtrafen und nicht vergeben wollte, dem Bruder ein σκάνδαλον ſeyn, eine Hemmung ſeiner Umkehr und Heilsgewinnung. Inſofern findet ein Zuſammenhang mit dem vorangehenden Abſchnitt immerhin Statt. In dem Beſtrafen aber liegt, auch wenn das Ganze aus dem Geſichtspunkt der Verſöhnlichkeit angeſehen wird, die Idee der brüderlichen Zucht*). Und wo dieſe alſo geübt wird, da iſt die Lichtkraft der heiligen, auf Rettung zielenden Liebe wirkſam. Dieſe wird im günſtigſten Fall mit dem erſten Verſuch, der Beſtrafung unter vier Augen, den Zweck erreichen. Sollte aber dies nicht ausreichen, ſo iſt das nächſte, daß durch Hinzunahme von 1—2 Brüdern jene Lichtkraft verſtärkt werde. Sollten aber auch dadurch die in dem Bruder wirkſamen finſtern Kräfte nicht überwunden werden, ſo daß er erweichten Herzens ſich ſchuldig gäbe, ſo ſoll die ganze brüderliche Gemeinſchaft beigezogen werden, ob nicht die in ihr concentrirt wirkende Macht jener Liebe durchdringe. Behalten aber auch dagegen die finſtern Kräfte in ihm die Oberhand, ſo ſoll der alſo in der Sünde beharrende als ein nicht zur Gemeinde gehöriger (Heide oder Zöllner) betrachtet werden. Dies ſchließt in ſich ein Zurückziehen der Lichtkräfte von ihm, wodurch er in die Macht der Finſterniß dahingegeben iſt und dieſelbe ungehemmt an ſich erfahren muß; ein kläglicher Zuſtand, der ihn wo möglich zur Beſinnung bringen ſollte. Im Folgenden gibt der Herr die Zuſage, daß ſolches Verfahren der Seinigen auf Erden, ihr Binden oder Löſen, im Himmel genehm gehalten ſey, ſo daß entweder die Ströme des Lichts, der vergebenden und heilenden Liebe, die Sündenbande löſend von oben her in die Seele des Bruders ſich ergießen werden, oder aber ſich zurückziehen, ſo daß das Band der Sünde feſtgezogen werde (Bann). Dies aber beruht (V. 20.) darin, daß wo zwei oder drei in Jeſu Namen verſammelt ſind, Er mitten unter ihnen iſt, ſo daß ihr Gebet, worin ſie ſich vereinigen, als ein ſolches, worin Er mitwirkt, welches Er vertritt, nicht unwirkſam ſeyn kann (V. 19.).

Hier ſehen wir die Zucht ausgehen zunächſt von dem Einzelnen, der gekränkt worden iſt, und endlich, nachdem das Zuhülfenehmen von einem oder zwei Brüdern vergeblich geweſen, von der ganzen Gemeinde; worauf, wenn auch dies fruchtlos, der Gekränkte berechtigt, ja verpflichtet iſt, allen brüderlichen Verkehr mit dem andern abzubrechen. Hierin iſt aber wohl auch das mitgeſetzt, daß die ſo für nichts geachtete und mit ihrer Zurechtweiſung zurückgeſtoßene Gemeinde einen ſolchen nicht mehr als den ihrigen zu behandeln hat.

*) Als ein Beiſpiel ſolcher Zucht und ihres Erfolgs könnte der Vorgang Gal. 2, 11 ff. betrachtet werden.

Digitized by Google

Gehen wir nun über zur apoſtoliſchen Praxis, ſo tritt uns hier die eigentliche Gemeindezucht, welche in der Anweiſung Jeſu den Schlußpunkt der brüderlichen bildet, beſtimmter entgegen. Die Hauptſtelle iſt 1 Kor. 5. vgl. 2 Kor. 2, 5 ff.; 7, 8 ff. Hier iſt von einer Stufenfolge, wie Matth. 18., nicht die Rede; der Fall iſt ſo arg und ſo verletzend für die Gemeinde als ſolche, ſo ihre Ehre antaſtend, und wenn ungerügt, ſo verführeriſch, ſo der Sünde, namentlich der Unzuchtſünde, wozu die Neigung ohnehin ſtark war, und die im Heidenthum nicht als Sünde galt, Vorſchub thuend, daß eine energiſche Rüge von Seiten der Gemeinde ergehen mußte. Und es war höchſt bedenklich, daß dies nicht geſchah. Darum tritt der Apoſtel ein, nicht allein mit Mahnung, ſondern, weil Gefahr im Verzug war und in der durch Parteiung getheilten Gemeinde die Wirkung der Mahnung unſicher, mit entſcheidender Autorität, doch ſo, daß er die Gemeinde mit beizieht, indem er einen Beſchluß faßt ſo, daß er im Geiſte in ihrer Verſammlung iſt, und als ein ſolcher, der im Namen Jeſu Chriſti handelt, ſeiner Autorität theilhaftig, und in Verbindung mit der Kraft Jeſu Chriſti, dieſer als mitwirkenden ſich bewußt, den Spruch thut, der dahin geht: den, der ſolches gethan hat, dem Satan zu übergeben zum Verderben des Fleiſches, auf daß der Geiſt gerettet werde am Tage Jeſu Chriſti. Das Ziel dieſer Zucht iſt demnach Rettung des Geiſtes, welcher aber vorangeht Verderben des Fleiſches, ſey es nun eine ſchmerzliche, das ſinnliche natürliche Leben aufreibende Krankheit und Plage des Leibs, oder auch ein tödtlicher Ausgang, und zwar in Folge der Preisgebung an den Satan, der das Gericht, mit eigener Luſt am Verderben, vollzieht (wie bei Hiob die prüfende und läuternde göttliche Züchtigung). Daß dieſes Gericht die Ausſchließung aus der Gemeinſchaft und allem brüderlichen Verkehr in ſich begreifen ſollte, erhellt aus V. 11. 13. „Thut von euch ſelbſt hinaus den der böſe iſt“ — eine Ausdrucksweiſe, welche 5 Moſ. 17, 7. vorkommt, von der Ausſtoßung aus dem Volke Gottes, welche hier durch leibliche Tödtung vollzogen wurde, in der evangeliſchen Oekonomie aber, ihrem Weſen entſprechend, auf geiſtliche Weiſe geſchieht, durch Entfernung aus der Sphäre des geiſtlichen Lebens, die einen wohl auch in's leibliche Leben übergreifenden Todeszuſtand mit ſich führt, der aber eine heilſame Kriſis für den alſo Getrennten werden ſollte. Daß im Falle des korinthiſchen Blutſchänders eine ſolche Kriſis eintrat, ſehen wir aus 2 Kor. 2, 11 ff., wo der Apoſtel als Folge der Beſtrafung deſſelben und der Abwendung der Gemeinde (wenigſtens der Mehrzahl) von ihm eine tiefe Traurigkeit bezeichnet, und nun zum Vergeben und Wiederzuwenden der Liebe ermahnt, damit dieſelbe nicht zu groß werde und in Verzweiflung ausgehe, wodurch nur Satans Abſicht erfüllt werden würde. Aus beiden Abſchnitten, wie aus 2 Kor. 7, 8 ff., erhellt noch weiter, daß bei der Zucht auch die ganze Gemeinde in Betracht kommt, ihre Rechtfertigung und Reinigung in Bezug auf das in ihrer Mitte vorgekommene Aergerniß, namentlich auch inſofern das nöthig, ihre Aufrüttelung aus Gleichgültigkeit, ihr Erwachen zum Bewußtſeyn ihrer Würde als heiliges Volk Gottes. Was in 1 Kor. 5. ausgeführt iſt, iſt in 1 Tim. 1, 20. angedeutet, wo aber gefährliche Irrlehrer der Gegenſtand der Zucht ſind; ähnliches findet ſich in 2 Joh. 10 f., auch 2 Theſſ. 3, 6. (wo aber von unordentlich wandelnden die Rede iſt). — Solche Zucht aber, welche auch leibliche Folgen nach ſich zieht, entſpricht der göttlichen Züchtigung, welche 1 Kor. 11, 30 ff. angedeutet iſt; wo das „Etliche aber ſchlafen“ (den Todesſchlaf) an jenen gewaltigen Vorgang mit Ananias und Sapphira (Apg. 5.) erinnert, darin uns das Aeußerſte der Zucht entgegentritt, ein Verderben des Fleiſches im ſtrengſten Sinne, aber auch mit dem Erfolg eines bedeutenden Wachsthums der ſo geſichteten Gemeinde. Hindeutungen auf Kirchenzucht finden ſich endlich auch in den apokalyptiſchen Sendſchreiben: Rügen der Läßigkeit in dieſer Hinſicht mit Ankündigung unmittelbaren göttlichen Gerichts (2, 14 ff., 20 ff.; 3, 4 ff.); andererſeits Anerkennung des Eifers darin, jedoch mit Rüge des Mangels der erſten Liebe (2, 2 ff.).

Die h. Schrift hält uns ſonach die Hauptmomente der Zucht vor: Aufdeckung der Sünde, des Unrechts, wodurch die Gemeinde oder der Herr und ſein Geiſt in ihr und

Digitized by Google

ihren Gliedern betrübt worden ist; je nach dem Stand der Sache stufenweise Hinwirkung auf Erkenntniß des Unrechts und Gewinnung (Rettung) dessen, der sich versündigt hat; im äußersten Fall als letzte Stufe, oder sofort, wo die Sachlage dazu drängt, Sichscheiden der Gemeinde von demselben, oder Ausscheidung des Sünders aus ihrer engern Gemeinschaft, von den Rechten ihrer Mitgliedschaft, damit sie als rein in Ansehung der begangenen Sünde, als los von aller Gemeinschaft mit derselben sich ausweise. Darin ergeht ein Gericht über den Sünder: die heiligen Lichtkräfte ziehen sich von ihm zurück und er wird hingegeben in die Macht der Finsterniß; jedoch nicht schlechthin, sondern mit dem Endzweck der Rettung, indem das Gefühl der Unseligkeit dieses Zustandes ein Sichbesinnen auf den früheren, eine Sehnsucht nach Wiederherstellung, eine göttliche Traurigkeit, die da wirket zur Seligkeit eine Reue, die Niemand gereuet, herbeiführen soll. — Hierin kommt zur Vollziehung eine göttliche Ordnung der Gerechtigkeit, welche erbarmende Liebe in sich schließt. Als verwerflich muß aber demnach erachtet werden eine das Erbarmen ausschließende bloß gesetzliche, polizeilich-kriminalistische Zucht, wie sie in der altkatholischen, mittelalterlichen, neurömischen Kirche sich darstellt, leider auch in der protestantischen, im Widerspruch mit den ersten reineren Bewegungen in dieser Hinsicht und mit dem Prinzip des Evangeliums. Wie nun dies ein in sich unwahres Verfahren ist, da was im Geist angefangen worden, im Fleisch geendet hat, so hat es auch nicht bestehen können, und die Kirchenzucht ist fast allenthalben auf Null herabgesunken, oder doch mehr Schein, als Wahrheit. Die Neubelebung des kirchlichen Bewußtseyns in unserer Zeit hat auch Bestrebungen nach dieser Seite hin hervorgerufen. Aber nicht nur der zuchtlose Sinn eines ungläubigen oder schwachgläubigen Geschlechts sträubt sich dagegen, sondern auch der gesunde nüchterne Sinn ernster, aber die wirklichen Zustände, und was ausführbar ist oder nicht, was die Christenheit dieser Zeit ertragen kann oder nicht, und was in der That aufbauend, oder aber auflösend und verschlimmernd wirken würde, bedenkender Männer mahnt von aller Ueberstürzung und von allem durchgreifenden Verfahren ab. Als Postulat muß die Kirchenzucht allerdings hingestellt werden, in der Weise, wie es auf dem Lübecker Kirchentag geschehen ist (Verh. S. 24): »die evangelische Kirche bedarf einer geordneten mütterlichen weisen Disciplin, besonders in den Lokalgemeinden, zur Abwehr der sittlich-schädlichen Einflüsse Aergerniß gebender Glieder auf's Ganze, auszuüben unter Zusammenwirkung des Amts des Worts mit der Gemeinde oder ihrer Vertretung, und unter Anerkennung eines höheren Richteramts der Kirche (Th. 1.). — Daß Gemeinde und Amt zusammenwirken sollen, erhellt deutlich aus der klassischen Stelle 2 Kor. 5. — Wo eine in Gemeinden sich gliedernde Kirche ist, mit einem das Ganze zusammenfassenden Regiment, da muß dieses als anregend, treibend, mäßigend, der Schwachheit der Lokalgemeinden oder ihres Vorstands zu Hülfe kommend, fehlerhafte Urtheile reformirend, richtige bestätigend, eintreten. Jedenfalls aber muß die Kirchenzucht, wie schon anfangs bemerkt worden, rein ethisch seyn, sie darf mit Zwang und äußeren Strafen nichts gemein haben.

Nun aber kommen wir auf die Fragen zurück: 1) Inwiefern ist ein Subjekt der Kirchenzucht vorhanden? also Gemeinden, erfüllt von dem lebendigen Bewußtseyn des Aergernisses und dem wahrhaften Drang der Reaktion dagegen? Träger des geistlichen Amts und ein an sie sich anschließender Kern ernster Christen, welche nicht nur ein moralisches Ansehen, sondern auch eine geistliche Macht hätten, wie sie in der Zucht der apostolischen Zeit sich darstellt? Wie sehr es daran noch fehle, kann man daraus erkennen, daß in einem Gebiet, wo die Kirchenzucht, und zwar nach richtigen Grundsätzen wiederhergestellt und den Presbyterien in die Hand gegeben ist, in der preußischen Rheinprovinz, diese wenig oder keinen Gebrauch davon machen, daß sie eines starken Antriebs, einer eingehenden Belehrung über ihre Pflicht und einer dringenden Ermahnung bedürfen*), und auch diese dürfte am Ende wenig fruchten. Wo nicht Geist und Leben in den

*) Vgl. die lesenswerthe Schrift von G. A. Neide, die Kirchenzucht, eine Denkschrift zu-

Digitized by Google

Gemeinden und ihren Presbyterien ist, wird es am kräftigen Trieb und an der ernsten Ausdauer, an dem von aller Menschenfurcht und Menschengefälligkeit freien unparteiischen Muth, der gegen Reiche und Angesehene wie gegen Arme und Geringe gleichermaßen Zucht übt, und an der rechten erbarmenden Liebe fehlen. 2) Gesetzt aber auch, daß diese Bedingungen wenigstens in einem gewissen Maße vorhanden wären; wie steht es mit den Objekten der Kirchenzucht? Aeußere Gewalt soll nicht angewandt werden, darüber ist man jetzt einverstanden, es soll eine rein kirchliche Behandlung eintreten. Aber unsere Gemeinden sind nicht Gemeinden von Gläubigen, die jeder heilsamen Ordnung sich gerne fügen, die auch in die wehethuende Zucht sich unweigerlich ergeben, im Bewußtseyn oder Gefühl ihrer Berechtigung und Zuträglichkeit. Ihre Angehörigen sind ja von vorne herein unfreiwillige, durch die Kindertaufe ihr eingepflanzte Glieder; und ob auch die Confirmation als Bekräftigung jener Handlung durch die Getauften selbst erfolgt, so ist auch hier die Freiwilligkeit mehr oder weniger eine fingirte oder illusorische, schon wenn man auf das Alter der Confirmanden sieht, und noch mehr, wenn man bedenkt, wie an die Confirmation auch bürgerliche Rechte gebunden sind. Solange die Kirche in solcher Weise Staats- oder Volkskirche ist, wird von strenger Durchführung der Kirchenzucht kaum die Rede seyn können. Daher die Einsichtsvollsten die Lösung des Problems darin finden, daß eine freiwillige Erklärung der Angehörigkeit an die Gemeinde und des Sichfügenwollens in ihre Ordnung und Zucht die Basis der Kirchenzucht bilden soll. (Vgl. Observationes ad disciplinam eccles. recte judicandam. Scripsit Dr. th. *C. H. Sack*, in consistorio Magdeburgensi a consiliis in Niedners Zeitschrift für histor. Theol. 1854, 1.), oder daß dieselbe doch nur auf diejenigen sich erstrecke, welche ihre Angehörigkeit an die Gemeinde wenigstens negativ erklären, indem sie nicht ausdrücklich ihrer Ordnung und Zucht, sofern dieselbe in Anwendung bei ihnen kommen sollte, sich widersetzen, daß sie nur gegen solche sich richte, welche nicht sich selbst ausdrücklich von der Kirche ausschließen (vgl. Verhandlungen des 8. Kirchentags S. 50). Dies kommt eben darauf hinaus, daß diejenigen, welche sich in vorkommenden Fällen in die kirchliche Zucht nicht fügen wollen, damit sich selbst ausdrücklich ausschließen, und daß jeder, solange er nicht in diesen Fall kommt und sich so stellt, als Kirchenglied und Objekt der Zucht gelten soll. Wie aber, wenn es einerseits in einer Gemeinde an dem rechten Gefühl des Aergernisses und an geistlich lebendigen, ja auch nur sittlich tüchtigen Männern, die zur Uebung der Zucht geeignet wären, fehlt? oder wenn andererseits der Widerwille gegen alle Zuchtmittel so stark ist, daß die Widersetzlichkeit nicht etwa Ausnahme, sondern allgemein oder doch so vorwaltend ist, daß die an sich willigen es nicht wagen mögen, sich dazu herzugeben? — Der Kirchentag hat mit Recht noch die Thesis aufgestellt: „die Kirchendisciplin ist von Seiten der kirchlichen Gesetzgebung und Verwaltung zwar nach gemeinsamen Grundsätzen in den Lokalgemeinden wieder zu beleben, aber mit Vorsicht unter Berücksichtigung ihrer besondern Umstände (S. 50 f.).

Was ein in sich wohlbegründetes Postulat ist, darf nicht liegen gelassen werden. Aber, ehe man Anordnungen zu allgemeiner Durchführung der Kirchenzucht erläßt, muß man darauf hinarbeiten, daß es an Subjekten und Objekten derselben nicht fehlen möge. Es muß vor allem wieder zu einer Uebung brüderlicher Zucht kommen in engeren Kreisen, die mit dem Christenthum Ernst zu machen entschlossen sind, und hieraus muß dann allmälig die Kirchenzucht erwachsen. Durch kräftige Predigt und treue Seelsorge, verbunden mit ernster Zucht, die Geistliche und Aelteste an sich selbst und ihren Hausgenossen üben, muß ein lebendiges Christenthum erzielt und gefördert werden, welches den Drang nach Zucht in sich schließt. Was noch von Resten der Kirchenzucht vorhanden ist, das ist zu bewahren und zu beleben und in evangelischem Geiste aus- und umzubilden. Eine allgemeine gesetzliche Wiederaufrichtung längst untergegangener oder nie in's

nächst für die Presbyterien der rhein. Prov.-Synode verfaßt. 1856. In Commission bei Marcus in Bonn.

Digitized by Google

Leben getretener Zuchtordnungen aber würde leicht eine vorzeitige Sprengung der Landeskirchen mit sich führen, gegen den Grundsatz: Verderbe es nicht, es ist ein Segen darin. In unserer Zeit kann zunächst nur auf die Belebung der Gemeinden durch die Mittel der Gnade und auf allen Wegen, die sich darbieten mögen, die christliche Thätigkeit sich richten, und so mittelbar die Erfüllung des Postulats der Kirchenzucht vorbereiten. Vgl. die Schriften von Fabri, Scheele, Otto über Kirchenzucht und Wölblings Referat in den Verhandl. des achten Kirchentags, neben dem von Dr. Sack und die daran sich anknüpfende Verhandlung. Kling.

Kirchhof. Die Christen der ersten Jahrhunderte bestatteten, wie es römisches Gesetz war, außerhalb der Stadt ihre »entschlafenen« Brüder in gemeinsamen »Schlafstätten« (coemeteria, dormitoria), welche bald am liebsten in der Nähe der Märtyrergräber angelegt wurden, theils über der Erde (area), theils in unterirdischen Höhlen (Katakomben, Krypten). Als über den Märtyrergräbern Kirchen errichtet wurden, ward der um die Kirchen liegende freie Raum oder Vorhof der Begräbnißplatz für die Schlafenden. Als weiterhin die Gebeine der Heiligen in die für sie in der Stadt erbauten Kirchen versetzt wurden, kam auch trotz der obrigkeitlichen Verbote die schlafende Gemeinde mit in die Stadt. Während innerhalb der Kirchen nur ausnahmsweise höhere Geistliche, Kirchenpatrone und Fürsten bestattet wurden, fanden die übrigen Todten ihre Ruhestatt außerhalb der Kirchen in dem Hofraume, der nach bald allgemeinem Recht und Brauch ringsum von den Kirchenmauern dreißig Schritte weit abstehend, ebenfalls als geweihter Raum galt und eben als Kirchhof den Todten gehörte. In den größern Städten gab dann jede Pfarrkirche ihre »Hofstatt« zum Begräbnißorte der zugehörigen Pfarrkinder her. Nur wo der Platz um die Pfarrkirche zu klein war, oder für die sich vergrößernde Pfarrgemeinde zu klein wurde, namentlich seit dem Ende des 14. Jahrhunderts, da allenthalben die Kirchen erneuert und vergrößert wurden, sind die Begräbnißplätze außerhalb der Ringmauern der Städte angelegt worden. Da aber auch dann in der Regel eine besondere, irgend einem Heiligen geweihte Kirche oder Kapelle mit errichtet wurde, so blieb der Name und die Bedeutung des Kirchhofs. (So z. B. vor Nürnberg der schöne St. Johanniskirchhof.) Auch die evangelische Kirche hat diese Bedeutung zu schätzen fortgefahren, wie z. B. die Schwäbisch-Hallische Kirchenordnung noch in der Ausgabe von 1771 (S. 202, Nota VI.) bemerkt: »es haben die Alten die Begräbnisse bei oder neben den Kirchen darum verordnet, damit sie dadurch ihren Glauben bekenneten, daß sie nämlich eben an dem Ort, wo sie die Lehre von Christo, dem Ueberwinder des Todes, predigen hören, auch die Auferstehung ihrer verstorbenen Leiber erwarten, und demnach den Tod nur für einen süßen Schlaf und das Grab für ein sanftes Ruhebettlein und Schlafkämmerlein halten.« Uebrigens sagt bereits die Bremen'sche Kirchenordnung von 1534 (Richter I, S. 247): »es wäre wohl gerathen, sonderlich zur Zeit der Pestilenzien, daß ein ehrbarer Rath vor der Stadt einen allgemeinen Kirchhof verschaffete, wie das bei den Alten der Brauch gewesen ist, und wie das ausweiset das 7. Kapitel Lucä.« Ferner will die Braunschweig-Lüneburger Kirchenordnung von 1564 (Richter II, S. 287) »die Kirchhöfe, wenn es die Nothdurft erfordert, außerhalb der Städte nicht bloß, sondern auch der Dörfer angelegt wissen.« In neueren Zeiten hat nun die Medicinalpolizei die Verlegung der Kirchhöfe außerhalb der Orte zum Grundsatz gemacht und auch fast überall durchgesetzt. Damit ist der altkirchliche Zusammenhang der lebenden Gemeinde mit der schlafenden aufgehoben; der »Kirchhof« ist in den Städten zum Tummelplatz des Marktes und der Schuljugend geworden, und der Begräbnißplatz hat nun besser den auch schon in den reformatorischen Kirchenordnungen vorkommenden Namen »Gottesacker« oder den neuern Namen »Friedhof«. Auch das hat die Polizei der auf der christlichen Familie beruhenden christlichen Gemeinde angethan, daß sie die Kirchhöfe nach der Linie und Numer eintheilen und dadurch die alte schöne Sitte der Familienbegräbnisse allermeist aufheben hieß.

Der Kirchhof galt und gilt in der katholischen Kirche als ein heiliges Land kraft

Digitized by Google

der feierlichen Benediction mit Weihwasserbesprengung, welche durch den Diöcesanbischof oder durch einen von ihm beauftragten Geistlichen vollzogen wird (Richter, Kirchenrecht §. 274). Im Falle einer Entweihung unterliegen die Kirchhöfe wie die Kirchen einer Reconciliation. Die Entweihung einer Kirche zieht auch die des anliegenden Kirchhofes nach sich, aber nicht umgekehrt (Richter, §. 291). Das Asylrecht der Kirchen wurde auch auf die Kirchhöfe ausgedehnt. Der zur Aufnahme von kirchlich Ausgeschlossenen bestimmte Theil des Begräbnißplatzes soll ungeweiht bleiben. Doch ist eine solche Absonderung vielfach weder üblich noch durchführbar gewesen. Wo Protestanten mit Katholiken zusammenwohnen, besteht meist ein Simultankirchhof. Neuerdings hat die österreichische Geistlichkeit in Folge des Concordats von 1856 die Absonderung der Begräbnißplätze für Protestanten von denen der Katholiken durchgesetzt. Der Begräbnißplatz um die Kirche ist Eigenthum der Pfarrgemeinde; der von der Kirche abgesonderte kann Eigenthum der kirchlichen oder der bürgerlichen Gemeinde seyn, je nachdem diese oder jene den Platz erworben hat.

Die Reformation hat die katholische Weiheceremonie natürlich abgethan. Gewöhnlich wird ein neuer Kirchhof bei Gelegenheit der ersten Leiche durch Wort Gottes und Gebet seiner Bestimmung übergeben, und es gilt als evangelischer Grundsatz, daß »nicht der Ort den Todten, sondern der Todte den Ort heilig macht«. (Schwäb.-Haller K.-O. von 1771, S. 203.) Doch gibt es in England und Schweden eine förmliche und feierliche Einsegnung der Kirchhöfe. Dagegen dachten die Waldenser in ihrem Widerspruch wider die katholische Kirche, sie könnten ebensogut jeder auf seinem eigenen Felde begraben werden, als auf dem Kirchhofe. Regulae Waldensium XII. Item quod sepulcra corporum mortuorum hominum ubicunque fiant, valeant. Antonius Blasii von Angraque mußte daher 1486 den ihm schuldgegebenen Satz abschwören, daß es geweihte Grabstätten gebe. (Herzog, die rom. Waldenser S. 279).

Nachdem schon in den alten römischen Gesetzen ausgesprochen war: Locus, in quem mortuum condis, tibi sacer esto, und bei Ulpian: Sepulcri violati actio infamiam irrogat, hat auch die Kirche von jeher auf Ummauerung oder Umzäunung der Kirchhöfe gedrungen. In dem unter Kaiser Rudolf I. zu Cöln gehaltenen Concil wurde cap. II. beschlossen: »die Freiheit oder Kirchhöfe und Gottesäcker sollen versperret und verschlossen seyn, damit nicht etwa von Schweinen, Hunden oder andern Thieren die Todtengebeine gefressen werden.« Mehrere evangelische Kirchenordnungen dringen auch imbesondern auf rein- und ehrlichhalten der Kirchhöfe »dewile sunder twivel etlike Hilligen dar liggen« (Bremen 1534, Richter S. 247). Das Austreiben des Viehes auf die Kirchhöfe ist bei Strafe untersagt in der Kirchenordnung von Steuerwolt und Peine (1561, Richter II, S. 225). Die Kirchhöfe als »die Ruhestette vnd Schloffheuser der hilligen Gotteß« sollen in Ehren gehalten werden, deßhalb ist Viehhüten, Abladen von Torf, Korn oder Heu, das Ausschenken von Getränken und Kramhalten, das Bleichen und Waschen auf denselben verboten und wenn es doch geschieht, soll der Küster Vieh, Pferde, Wagen, Leinwand u. s. w. nicht wieder herausgeben, daneben sollen die Eigenthümer nach Gelegenheit gestraft werden (Hoya 1573. Richter II, S. 356). Das bezieht sich, wohlverstanden, auf die innerhalb der Orte bei den Kirchen liegenden Kirchhöfe, welche (Schwäb.-Haller K.-O.) auch nicht »als Spiel-, Krämer- und Zimmerplätze gebraucht und also verunehret, vielmehr als die Schlafhäuser und Auferstehungsorte rein und zierlich gehalten werden« sollen. Daher wird auch den Obrigkeiten und Gemeinden die ernstliche Auflage gemacht, »daß sie dieselbigen allenthalben mit Mauren, Planken oder andern Zeunen, auch Schranken und Thüren wol und mit fleisse allenthalben also vermachen, das keine Schwein, Kühe oder ander Vieh darauf kommen können; So soll auch in Stedten nicht gestattet werden, das darüber gefahren oder Mist, noch ander unflat, wie bißhero geschehen, dahin geschüttet werde; und wo die Kirchhöfe unbezeunet und baufällig sich befänden, sollen die Nachbarn dieselben verwahren bei Strafe« (Brandenb. Visit.-Ordnung von 1573. Richter II, 367).

Digitized by Google

Es muß den evangelischen Gemeinden schwer eingegangen seyn, die Kirchen und Kirchhöfe, nachdem die katholische Weihe weggefallen war, in gehöriger Würde zu halten. Schon 1542 klagt die Wittenb. Consistor.-Ordnung (Richter I, 370) über die Thatsache, daß „an vielen Orten in Stadt und Land die Kirchen baufällig werden, die Kirchhöfe unbefriedet, unsauber stehen — und wie der Profet klaget, geringer, denn mancher nicht gerne sein stall oder scheune wolt stehen lassen — und das ein zeichen ist, das der ort nicht habe große Christliche tugend oder da ernstliche andacht zum h. Evangelio sey.“ So erinnert auch die Pommer'sche K.-O. (Richter II, 237) in Bezug auf das den Kirchhöfen Gebührende: „wente sollikes hebben ock die Heiden gedhan.“

Wenn solche Erfahrungen und Ermahnungen dem grünen Holze galten, was sollte aus dem dürren werden? Die rationale Nützlichkeit der neuen Zeit hat erst recht — und bis in unsere Tage vielfach — die Gottesäcker als Gras- und Waideplätze, ja als Rübenäcker verwendet und verpachtet; auf den frischen Gräbern wurde saftiges Kraut gezogen, ohne daß Geistlichkeit und Gemeinde ein Arg dabei hatten. Da war denn vollends gar keine Rede von „Zierlichhalten“ und sonstiger Ausschmückung der Kirchhöfe.

Die katholische Kirche verlangt nach alter Sitte ein Kreuzbild von Stein oder Holz inmitten des Kirchhofes. Während die lutherische Kirche, wenigstens in der ältern Zeit, diese Sitte fortsetzte, duldete die reformirte sie nicht und noch in neuerer Zeit wurde in Baden ein neu auf einer Kirchhofsmauer angebrachtes Crucifix geflissentlich zertrümmert. Doch füllen sich neuerdings auch reformirte Gottesäcker — wie die in Zürich — mit kleinen Kreuzen auf fast jedem Grabe, womit eine fast allzuzierliche Anlegung und Anpflanzung derselben in Gestalt von Rasen- und Blumenbeeten Hand in Hand geht. Seit die Kirche nicht mehr dem Kirchhofe seinen Mittelpunkt, seine tiefere Bedeutung und seinen gemüthlichen Halt gibt, hat sich die moderne Sentimentalität desselben bemächtigt und sehr im Gegensatze zu der alten Hadeler Kirchenordnung von 1544 (Richter II, S. 75), welche „das Spazierengehen und Schwatzen auf dem Kirchhofe“ verbietet, ergeht sie sich weit und breit in den anmuthigen Promenaden, unter den schattigen Lauben und auf den geschwätzigen, dem Heidenthum entnommenen Grabmälern und Grabschriften dieser „Friedhöfe“, über welche der Père la Chaise mit seinem Ausbund von weltlicher Pracht und Eitelkeit als ächtes Pariser Muster hoch hervorragt. Mit diesen modernen Anlagen und Auswüchsen hat die Pracht und Kunst nichts zu schaffen, womit vor Zeiten manche Stadt, zumal in Italien, ihre Begräbnißplätze anlegte. Als die Pisaner ihren Campo santo neben dem Dome errichteten (1283), holten sie die Erde dazu mit ihren Schiffen aus dem heiligen Lande, und ließen die Wände der das heilige Todtenfeld umschließenden Hallen durch die ersten Künstler der Zeit mit den ergreifendsten Darstellungen von Himmel und Hölle, Tod und Gericht ausmalen. Erst in neuester Zeit hat sich der neuerwachende kirchliche Sinn auch der Kirchhöfe und ihrer würdigen Erhaltung wie Ausschmückung wieder anzunehmen begonnen. **Heinrich Merz.**

Kirchhofer, Melchior, einer der tüchtigsten Kirchenhistoriker der Schweiz, wurde geb. d. 3. Jan. 1775 in Schaffhausen. Er machte seine Studien in Marburg (1794 bis 1796), wo er, von Lavater empfohlen, in Jung-Stilling's Hause eine freundliche Aufnahme fand. In der Theologie waren Arnoldi und Münscher seine Lehrer; letzterer besonders in der Kirchengeschichte; auch hörte er Philosophie und deren Geschichte bei Tiedemann. In sein Vaterland zurückgekehrt und 1797 zum Geistlichen ordinirt, bekleidete er erst verschiedene Landpredigerstellen, bis er 1808 zum Pfarrer in Stein am Rhein (Kanton Schaffhausen) erwählt ward, an welcher Stelle er bis an seinen Tod (13. Febr. 1853) geblieben ist, und womit er zu Zeiten die Stellen eines Schulinspektors, Kirchenraths und Prodecan's verband. Im Jahr 1840 erhielt er das Ehrendiplom eines Doctors der Theologie von Seiten der Marburger Facultät, eine Auszeichnung, die besonders durch seine werthvollen Leistungen auf dem Gebiete der schweizerischen Kirchen- und Reformationsgeschichte gerechtfertigt erscheint. Um eben dieser Verdienste willen ward er auch von verschiedenen gelehrten Gesellschaften zum Mitglied oder Ehren-

Digitized by Google

mitglied erwählt oder auf andere Weise ausgezeichnet. Unter seinen wissenschaftlichen Leistungen verdienen besonders hervorgehoben zu werden seine Monographien über Seb. Hofmeister (1810), Oswald Myconius (1813), Werner Steiner (1818), Berthold Haller (1828), Wilhelm Farel (1831). Dazu kommt die von ihm besorgte Fortsetzung der helvetischen Kirchengeschichte von Hottinger (überarbeitet von Wirz, 1819), die Herausgabe der Schaffhausen'schen Jahrbücher und verschiedener Neujahrsblätter für die Schaffhausen'sche Jugend, nebst einigen kleinern Flugschriften, Abhandlungen und Recensionen. Mit der Gründlichkeit und Gediegenheit der Forschung verband Kirchhofer eine ruhige, objektiv gehaltene Darstellung, die indessen keineswegs zum Indifferentismus abgeschwächt erscheint. Vielmehr tritt sowohl aus seinen historischen Arbeiten, als aus kleinern Gelegenheitsschriften die entschieden reformirte Gesinnung mit einem unverwischbaren Gepräge hervor (das Marburger Diplom bezeichnet ihn als reformatae causae vindicem sincerum). Seine theologische Anschauung im Ganzen war durch die Zeit bedingt, in welche seine Bildung gefallen. Uebrigens hat er sich auch in seinem praktischen Wirkungskreise die hohe Achtung und Liebe seiner Gemeinde erworben. Vgl. Leichenrede von J. Böschenstein. Schaffh. 1853. Hagenbach.

Kirchliche Gesetzgebung, s. Kirchenrecht, Kirchenordnungen, Kirche im Verhältniß zum Staate.

Kirchspiel, s. Pfarrei.

Kirchweihe, zunächst derjenige Akt, wodurch eine neuerbaute Kirche zum gottesdienstlichen Gebrauch übergeben und übernommen wird, was nicht bloß eine rechtliche, sondern eine religiöse Handlung seyn muß, da sich (s. d. Art. Gottesdienst) die Idee des Cultus im Gebäude selbst verkörpert, dasselbe ein heiliger Ort ist. So lange daran gebaut, darin gezimmert und gehämmert wird, ist er dies nicht; er muß erst heilig gesprochen, muß geweiht werden. Daß die römische Kirche dies im Sinne eines Realismus versteht, dem der protestantische Idealismus auch dann nicht folgen kann, wenn er die flache, poesielose Nüchternheit des Rationalismus tief unter sich läßt, liegt in der Natur der Sache; wir bedürfen für Kirche und Altar weder einer Reliquie noch eines Schutzheiligen, wir haben zur Weihung nur Wort und Gebet. Aber die kirchliche Erziehung des evangelischen Volkes soll darauf bedacht seyn, daß es auch die heiligen Räume, nicht nur die heiligen Handlungen, in Ehrfurcht betrete und sie so faktisch fortwährend weihe; wozu freilich schlechterdings gehört, daß sowohl durch künstlerische Anordnung als durch fortwährende Reinhaltung des Baues dafür gesorgt wird, daß er auf jeden Eintretenden den jener Pietät entsprechenden Eindruck macht; wie alles Profane, so muß auch das Unschöne fern bleiben. — Gewöhnlich versteht man aber unter Kirchweihe die jährliche Gedächtnißfeier der Einweihung einer Ortskirche. Dieses Faktum ist solch einer Feier werth, weil eine Anzahl Christen erst von da an eine Gemeinde ist, wenn ein Gotteshaus für sie dasteht; die Einweihung desselben ist gleichsam der Hochzeittag der Gemeinde. — Die Kirchweihe ist ein uralter, aber auch schon frühe, weil man an der Stelle heidnischer Festivitäten diese christliche Feier im Volke einheimisch zu machen gedachte, mit Schmausereien (conviviis religiosis) verbundener Gebrauch — einer der Punkte, wo die Momente des kirchlichen Lebens, die ja allerdings auch Momente des Volkslebens werden sollten, umschlugen und statt edle Volkssitte zu werden zu maßlosen, sich stets als heidnische Erbschaft ausweisenden Volkslustbarkeiten wurden. Concilien und Prediger haben dagegen geeifert, aber vergeblich. Näheres s. b. Augusti, Denkw. III. S. 313. XI. S. 351. — Als Perikope ist für diesen Tag das Evangelium von Zachäus, Luk. 19, 1—10. bestimmt, ohne mehr überall in der Praxis dazu gebraucht zu werden. — Vgl. außer Augusti den codex liturg. von Daniel, II. S. 47—49. — Was Luther Joh. 10, 22. mit Kirchweihe übersetzt, die ἐγκαίνια, ist das Fest zur Erinnerung an die neue Weihung oder Reinigung des von Antiochus geschändeten Tempels unter Judas dem Makkabäer, 1 Makk. 4, 52—59., ein Fest, das die heutigen Juden noch am 12. Dez. feiern. Palmer.

Digitized by Google

Kiriath, Kirjath, קִרְיַת, eigentlich Stadt, in Zusammensetzungen mehrfach gebraucht. 1) Kiriath, קִרְיַת, Stadt im Stamme Benjamin, Jos. 18, 28., wahrscheinlich dasselbe mit קִרְיַת יְעָרִים, indem der Wegfall des יְעָרִים sich durch das gleichfolgende עָרִים leicht erklären läßt, wofür auch die alten Uebersetzungen der LXX und Syrer sprechen. Daß Kiriath zum Stamme Benjamin gehört, während Kiriat Jearim dem Stamme Juda zugeschrieben wird, läßt sich aus der Lage der Stadt auf der Grenze erklären, wie denn ja auch Jerusalem von Benjamin und Juda gemeinschaftlich bewohnt wird, vgl. Jos. 15, 63. mit 18, 28. Richt. 1, 21. 2) Kiriathaim, קִרְיָתַיִם (Doppelstadt), eine der ältesten Städte des Ostjordanlandes, zuerst im Besitz der Emim, 1 Mos. 14, 5., welche von den Moabitern vertrieben wurden, 5 Mos. 2, 10. Bei der Eroberung des Landes fiel sie dem Stamme Ruben zu, 4 Mos. 32, 37.; Jos. 13, 19. Gegen das Exil hin finden wir die Stadt wieder in den Händen der Moabiter, Jerem. 48, 1. 23. Ezech. 25, 9. Eusebius und Hieronymus (Onomast.) kennen sie als einen von Christen bewohnten Flecken unter dem Namen *Καριάθα* und setzen sie 10 röm. Meilen westlich von Medeba (Jos. 13, 9. 16. Jes. 15, 2.). Hier, aber nur eine halbe Stunde entfernt, erwähnt Burckhardt (Reisen in Syr. II, S. 626) Ruinen eines Ortes et-Taim, welche möglicher Weise die von Kiriathaim, bloß mit Erhaltung der Endung des Wortes, seyn können; nur ist entweder die Bestimmung der Entfernung bei Eusebius falsch, oder, was mir wahrscheinlicher ist, die bei Burckhardt, der die Ruinen selbst nicht besuchte, sondern nur in Medeba von seinem Führer davon hörte. Seetzen (Reisen, herausgeg. von Kruse, II, S. 345) vermuthet aus der Namenähnlichkeit, Kiriath habe in dem jetzt el Kúra (Plural von el-Karjah) genannten Landstriche zwischen dem Flüßchen el-Wâle und dem Wadi Môdschab gelegen, wogegen aber die südliche Lage von Medeba aus spricht. — Denselben Namen Kiriathaim) führt eine Levitenstadt im Stamme Naphthali, 1 Chron. 7 (6), 76., die nach der Parallelstelle, Jos. 21, 32. Karthan קַרְתָּן heißt. 3) Kiriath Arba קִרְיַת אַרְבַּע (Stadt des Arbá), der alte Name für Hebron, s. d. Art. Bd. V. S. 621. 4) Kiriatharim, קִרְיַת עָרִים Esra 2, 25., wie aus Nehem. 7, 29. hervorgeht, nur andere Lesart für קִרְיַת יְעָרִים. 5) Kiriath Baal, קִרְיַת בַּעַל (Herrenstadt), Jos. 15, 60; 18, 14., auch bloß Baalah בַּעֲלָה, Jos. 15, 9. 10. 1 Chron. 14 (13), 6. und Baale Juda בַּעֲלֵי יְהוּדָה, 2 Sam. 6, 2., der alte Name für Kiriath Jearim. 6) Kiriath Chuzoth, קִרְיַת חֻצוֹת (Luth. Gassenstadt), im Gebiete der Moabiter, 4 Mos. 22, 39. 7) Kiriath Jearim, קִרְיַת יְעָרִים (Waldstadt), vor der Eroberung den Gibeoniten zugehörig, Jos. 9, 17., auf der Grenze zwischen Juda und Benjamin, Jos. 15, 9; 18, 14. 15.; dem Stamme Juda zugetheilt, Jos. 15, 60. Bei dieser Stadt lagerten sich die Daniter auf ihrem Zuge nach Lais, Richt. 18, 12. Hierher wurde die zu Eli's Zeit von den Philistern weggeführte Bundeslade von Bethsemes aus, in dessen Nachbarschaft Josephus (Antiq. VI, 1. 4.) es versetzt, zurückgebracht und blieb dort 20 Jahre, bis David sie nach Jerusalem brachte, 1 Sam. 6, 21; 7, 1. 2. 2 Sam. 6, 2. 3. 1 Chron. 14 (13), 5. 6. 2 Chron. 1, 4. Der Stammvater der Stadt, Sobal (שׁוֹבָל), und deren Geschlechter werden 1 Chron. 2, 50. 52. 53. erwähnt. Der Prophet Uria, Zeitgenosse Jeremia's, ist aus Kiriath Jearim, Jerem. 26, 20.; unter den zurückkehrenden Exilirten befinden sich auch Bewohner von Kiriath Jearim, Esra 2, 25. Nehem. 7, 29. Eusebius und Hieronymus (Onom. s. v. Baal und Carjathjarim) setzen es 9 oder 10 römische Meilen von Jerusalem nach Diospolis zu. Robinson (Paläst. II, 589 f. Neuere bibl. Forschungen S. 205, vgl. *Wilson*, the Lands of the Bible II, 267. Ritter, Erdkunde XVI,1. S. 108 ff. 547 f.) vermuthet es nicht ohne Grund in dem heutigen Karjat el-'Enab, nordwestlich von Jerusalem 3 Stunden entfernt auf dem geraden Wege nach Ramleh und Lydda (Diospolis) gelegen. 8) Kiriath Sanna, קִרְיַת סַנָּה, Jos. 15, 49., und Kiriath Sepher, Jos. 15, 15. 16. Richt. 1, 11. 12., קִרְיַת סֵפֶר; LXX beide Male *πόλις γραμμάτων*, der alte Name für Debir, דְּבִיר, eine kanaanitische Königsstadt, die nach dem einen Bericht Jos. 10, 38. 39. nach der Eroberung Hebrons von Josua eingenommen, nach dem an-

Digitized by Google

dern Joſ. 15, 15 ff., Richt. 1, 12 ff. von Othniel, Kalebs Brudersſohn, erobert wird, der dafür Kalebs Tochter Achſa zum Weibe erhält. Sie gehörte zum Stamme Juda, Joſ. 15, 48., vgl. Richt. 1, 9. 11., und erſcheint dann nebſt Hebron als Levitenſtadt in dieſem Stamme, Joſ. 21, 15., 1 Chron. 7, 58. (6, 43. hebr.) Weiter als in dieſen älteſten Nachrichten von der Beſitzergreifung Paläſtina's durch die Juden wird des Ortes keine Erwähnung gethan, ſo daß er ſchon früh ſeine Bedeutſamkeit verloren haben mag. Euſebius und Hieronymus (Onomast. s. v. Debir) erwähnen ihn als eine Stadt in Juda, mit Inhaltsangabe der betreffenden Stellen des A. T.; ſpäter erwähnen ihn Brocardus I, 7. §. 67. und *Felix Fabri*, Evagator. II, S. 354. Bis in die neueſte Zeit war die Lage Debir's völlig unbekannt, vgl. Ritter, Erdkunde XVI,1. S. 152. Erſt jetzt hat der kgl. preuß. Conſul in Jeruſalem Dr. Roſen die Lage dieſes Ortes auf einer Bergkuppe Dewirbân (دروبان) bei der weſtlich von Hebron zwiſchen dieſem und Dura gelegenen Quelle 'Ain Nunkur (Robinſon, Paläſt. III, 206.) nachgewieſen in: Zeitſchr. der deutſch. morgenl. Geſellſch. Bd. XI, 1. 1857. S. 50—64. Arnold.

Kiſon, נַחַל קִישׁוֹן, Bach, an welchem Barak den Siſera ſchlug, Richt. 4. 7. 13; 5, 21. Pſ. 83, 10., und an dem Elias die Baalspriester ſchlachtete, 1 Kön. 18, 40. Wahrſcheinlich iſt auch der »Bach, der vor Jokneam fließt« und die Grenze zwiſchen den Stämmen Sebulon und Iſaſchar bildet, Joſ. 19, 11., der Kiſon. Jetzt heißt er el-Mukatta', نهر القطع (falſch von Ritter auf die poetiſche Bezeichnung des Deboraliedes »Waſſer Megiddo's,« Richt. 5, 19., bezogen) oder Nahr Chaifa نهر خيفا. Die meiſten älteren Schriftſteller ſetzen ſeinen Urſprung an den Berg Tabor, was auch inſofern richtig iſt, als die weſtlich und ſüdweſtlich vom Tabor entſpringenden Gewäſſer dem Kiſon zufließen; aber nicht minder bedeutend ſind die Zuflüſſe aus dem ſüdlichen Theile der Ebene Esdrelon, weſtlich vom kleinen Hermon und dem Gebirge Gilboa her und von der Hügelkette, die den Karmel mit dem Gebirge Samariens verbindet (ſ. d. Art. Karmel). Auch die Gewäſſer der Ebene el-Battauf bilden im Nahr el-Melek einen Zufluß des Kiſon, jedoch erſt nicht weit von ſeinem Ausfluſſe. Die Hauptquellen jedoch, die ihn in ſeinem Unterlaufe zu einem immerwährenden Strome machen, kommen vom Karmel. Nachdem der Kiſon die Ebene Esdrelon durchſchnitten hat, läuft er am Fuße des Karmel mit dieſem ziemlich parallel, tritt durch ein enges Thal aus jener großen Ebene in die von Akko und fällt nördlich vom Chaifa in das Meer. Vergl. Robinſon, Paläſt. III., 472 ff. Ritter, Erdkunde XVI, 1. S. 689—705. Arnold.

Kittim, ſ. Geographie, bibliſche.

Klaglieder, ſ. Jeremias.

Klee, Heinrich. Einer der angeſehenſten, deutſchen katholiſchen Theologen der neueren Zeit, oder doch der letzten Jahrzehnte, Görres' Landsmann aus der Nähe von Coblenz, Liebermann's Schüler in Mainz, Hermes' theologiſcher Gegner in Bonn, Möhler's Nachfolger in München. Klee wurde geboren am 20. April 1800 zu Münſtermaifeld, einem Städtchen bei Coblenz. Seine braven, dem Gewerbſtande angehörigen Eltern zogen mit dem Knaben rheinaufwärts, zuerſt nach Andernach, dann nach Mainz. Im Jahre 1809 wurde er in Mainz dem biſchöflichen Seminarium puerorum übergeben, welches die römiſch-kirchliche Richtung, die ihm das Elternhaus gegeben, befeſtigte. Eine Zeit lang wurde er durch Napoleoniſche Unterrichtsmaßregeln genöthigt, das kaiſerliche Lyceum zu beſuchen, allein dieſe Gefahr ſcheint ihn nicht erſchüttert zu haben, und im Jahr 1817 konnte er in das große theologiſche biſchöfliche Seminar übergehen, welches bis zum Jahre 1824 unter Liebermanns Leitung ſtand. »Theologen von altem Schrot und Korn,« berichtet der Verfaſſer der ſeiner Dogmatik vorgedruckten Biographie, »gaben Klee ſchon damals jene poſitive Richtung, deren bedeutendſter Repräſentant und Träger er ſpäter werden ſollte.« Mit der Hingebung eines energiſchen Karakters ſtudirte er nun ſeine Theologie und nicht lange währte es, ſo war er ſchon Dozent an dem Knaben-Se-

Digitized by Google

minar geworden, welches mit dem bischöflichen Seminar verbunden war. Seine ausgezeichneten Talente und Leistungen waren nämlich die Veranlassung, daß man Ausnahmen mit ihm machte. Hatte er wegen allzugroßer Jugend in den beiden letzten Schulklassen zwei Jahre sitzen müssen, so wurde er nun bereits im Jahre 1819 Professor an dem kleinen bischöflichen Seminar, obgleich es die Regel war, daß man nur den fähigsten Alumnen des theologischen Seminars nach völliger Beendigung ihres Studiums Lehrämter in den unteren Klassen des Instituts anvertraute. In dieser Stellung wirkte er 10 Jahre lang, allmählig aufsteigend, und gab der Anstalt in Verbindung mit dem Pfarrer Schmitz eine den Forderungen der heutigen Philologie und Pädagogik mehr entsprechende Gestalt. Im Jahre 1823 erhielt er die Priesterweihe; im Jahre 1825 ward er Professor der biblischen Exegese und Kirchengeschichte am theologischen Seminar, und einige Jahre darauf ebenfalls Professor der Philosophie. Im Herbste des Jahres 1825 erwarb er sich in Würzburg mit seiner Dissertation de chiliasmo primorum saeculorum und einer glänzenden Disputation die theologische Doktorwürde. Er wurde Mitarbeiter am „Katholiken," schrieb 1827 über die Beichte, ließ 1829 einen Commentar über das Evangelium nach Johannes erscheinen, zeichnete sich nebenbei in Mainz als Prediger aus, und sein Ruf war gemacht. Sailer reflektirte auf ihn für München, die theologische Fakultät in Freiburg suchte ihn für sich zu gewinnen, doch ein Antrag der preußischen Regierung siegte, und Klee entschied sich, da ihm die Wahl zwischen Breslau und Bonn freigestellt war, für Bonn. Die Regierung schien ihn besonders auch in der Absicht berufen zu haben, der strengeren katholischen Partei genug zu thun, und von ihrer Seite erfuhr er keine Hemmungen; dagegen wurde seine Stellung zu Hermes und dem Hermesianismus (vergl. diesen Artikel), welcher sich damals noch der erzbischöflichen Protektion erfreute, eine polemische und schwierige. An Eifer und Begeisterung für das katholische Dogma konnte die Hermesische Schule wohl mit der Schule, welche Klee vertrat, in die Schranken treten. Die erstere Schule wollte nur nach einer ganz andern Methode die katholische Kirchenlehre feststellen, als die letztere, und diese Methode war es, durch welche sie, wie neuerdings wieder die Güntherſche Schule, der Verwerfung Roms verfiel. Nach der Apologetik von Hermes bildet nur die theoretische und praktische Vernunft einen absolut gewissen Ausgangspunkt für die Begründung eines gewissen Glaubens. Sie schreitet zur Erweisung der Wahrheit der natürlichen Theologie und der Offenbarung Gottes fort, und der Inhalt der Offenbarung wird dann als mit der Vernunft übereinstimmend nachgewiesen. So kommt Hermes mit zwei Schritten in den Besitz der dogmatischen Gewißheit, und der erste Schritt ist ein Schritt des philosophischen Zweifels. Klee dagegen ist sofort mit dem Sprunge der populären, gläubigen Zuversicht in der Mitte des Systems; die objektive Vernunft, die Offenbarung, das Christenthum, die katholische Kirche bilden eine Identität des Gegebenen, ein untheilbares System, welches die subjektive Vernunft nur nach seinen historischen Zeugnissen zu prüfen und sodann in ihrem Glaubensgehorsam nur zu construiren, zu ordnen, zu vertreten hat. Daher fällt gleich in der Definition der Religion der Hauptton auf die objektive Seite. „Die Religion ist eine Vereinigung Gottes als der Wahrheit mit dem Menschen als erkennenden u. s. w." „Die Religion verwirklicht sich durch Gottes Offenbarung und des Menschen Glauben" (wobei wieder die Verschiedenheit der Offenbarungssphäre verwischt wird, wie bei der Definition des Glaubens die menschliche Selbstthätigkeit). „Der Gipfel der Offenbarung in dieser Zeit ist das Christenthum" (wobei der Gegensatz des A. und N. Bundes nicht zur vollen Bedeutung kommt). „Die Kirche ist das Christenthum in seiner zeitlich-räumlichen Erscheinung und Lebendigkeit." „Die Kirche ist so beschaffen, wie Christus sie geschaffen hat." „Das innere uud äußere Leben der Kirche wird dargestellt und erhalten durch die Hierarchie." „Sie ist die vollkommenste göttlich-menschliche Politeia." „Die Einheit der Hierarchie und der Kirche zu bewahren, hat Christus den Primat eingesetzt." Dies ist die geschlossene Verkettung der Momente nach Klee. Der positivistische Standpunkt, welchen er Hermes gegenüber vertrat, hat sich allmählig auf die Bestimmung

Digitized by Google

beſonnen, die katholiſche Glaubenslehre habe dieſelbe geſetzgebende Evidenz für den Theologen und Denker, wie das empiriſch-gegebene Naturgebiet für den Naturforſcher. Dabei wird natürlich die große Kleinigkeit überſehen, daß die Natur als Produkt der Nothwendigkeit und als reine That Gottes gegenüberſteht, während die kirchliche Tradition zunächſt als ein Produkt der geſchichtlichen Freiheit in ihrer enormen Fehlbarkeit uns entgegentritt, und eben darum nach Prinzipien des Urſprünglichen und ewig Gültigen zu prüfen iſt. Wir zweifeln nicht daran, daß Hermes in ſeinen Vorausſetzungen zu ſehr »trockener« Kantianer geweſen iſt; ebenſo wenig aber daran, daß er in ſeinen Reſultaten nur zu ſehr begeiſterter katholiſcher Apologet geblieben. Ohne Zweifel hat er die Unmittelbarkeit des praktiſchen Glaubens zu ſehr mit der vermittelten theologiſchen Gewißheit vermengt. Gleichwohl iſt es die Frage, ob der ſtarkgläubige Traditionalismus Klee's und ſeiner Schule, welcher dem menſchlichen Geiſte nur eine hiſtoriſche Prüfung der Offenbarungszeugniſſe bewilligt, der katholiſchen Theologie, mit welcher die Philoſophie ſo ziemlich identifizirt wird, auf die Dauer größere Dienſte leiſten wird. Bei Hermes wollte man den philoſophiſchen Zweifel nicht ertragen (wie einſt bei der introductio des Abälard), bei Günther iſt es ſchon die philoſophiſch-freie Methode ſelbſt, welche Anſtoß erregt, am Ende wird auch die formell-wiſſenſchaftliche, verſchönernde Form des Klee'ſchen Empirismus beanſtandet werden. Denn die Form hat immer etwas vom Inhalt an ſich. Daher kommen ſchon Einzelne mit Recht darauf zurück, für die mittelalterliche Tradition ſey auch die mittelalterliche Scholaſtik die angemeſſene Form geweſen. Das Klee'ſche Syſtem ſteht darin mit der letzten Form des abſtrakten proteſtantiſchen Supranaturalismus auf einer Linie, daß es das ganze Gewicht der göttlichen Glaubenszuverſicht zu der ganzen Offenbarung auf die menſchliche und ſehr mittelbare Baſis der hiſtoriſchen Prüfung der authentiſchen Zeugniſſe der Offenbarung bauen will. Iſt es ihm damit Ernſt, ſo ſteht die Sache ſchlimm; das Reich Gottes wird von hiſtoriſchen Demonſtrationen abhängig gemacht. Iſt es ihm nicht Ernſt damit, ſo ſteht die Sache noch ſchlimmer. Der philoſophiſche Zweifelsprozeß, welchen Hermes in der Religionsphiloſophie anlegt, erſcheint viel minder gefährlich, als die Form eines rein hiſtoriſchen Prozeſſes auf kirchlichem Gebiet. Und wenn es ein Mißgriff iſt, daß Hermes die philoſophiſche Gewißheit zu ſehr mit der Glaubenszuverſicht identifizirte, ſo iſt es kein geringerer Mißgriff, wenn Klee die Philoſophie mit dem kirchlichen Chriſtenthum ſelbſt identifizirt. Als Klee in Bonn ſeinen Beruf antrat, ſtand ihm der Hermeſianismus noch in der nächſten Umgebung herrſchend gegenüber; Klee konnte aber ſchon ahnen, daß ſtärkere Mächte mit ihm in Bunde waren. Indeſſen ſcheint er als ein biederer Karakter ſeine mißliche Stellung mit Loyalität eingenommen und durchgeführt zu haben. In ſeinem freundſchaftlichen Verkehr ſchloß er ſich nicht confeſſionaliſtiſch ab, und ſo kamen auch ſeine akademiſchen Anfechtungen nicht von der proteſtantiſchen Seite her. Freilich mußte auch wohl Manches in ſeiner Dogmatik von den Hermeſianern als polemiſch und ſehr anzüglich gedeutet werden. Am empfindlichſten aber mußte ihm ſelber der Zwieſpalt in der katholiſchen Fakultät ſeyn, da er thatſächlich ſeinem kirchlichen Syſtem widerſprach; ſein Biograph ſucht dieſen Zwieſpalt weislich der Regierung, welche über dieſen Parteien ſtand, zur Laſt zu legen. Mit dem Amtsantritt des Erzbiſchofs Clemens Auguſt wurde natürlich Klee's Syſtem zum herrſchenden; er wurde zum Examinator ernannt, ſeine dogmatiſchen Vorleſungen, auch früher ſchon beſucht, erhielten einen außerordentlichen Zulauf. Unter dieſen Umſtänden mußte die Ausweiſung (gewöhnlich »Gefangennehmung« genannt) des Erzbiſchofs auf ihn den tiefſten Eindruck machen, und in Folge der wirklichen oder vermeintlichen Nachwirkungen derſelben in ſeinem Wirkungskreiſe ſah er ſich veranlaßt, einem wiederholten Ruf nach München (1839) zu folgen. Hier genoß er die Früchte ſeiner Beſtrebungen als ein gefeierter Vertreter des herrſchenden kirchlichen Syſtems; doch nur zwei Jahre lang. So leicht die geiſtige Acclimatiſirung war, ſo verhängnißvoll ward für ihn die phyſiſche; er ſtarb an den Folgen eines nervöſen Schleimfiebers am 28. Juli 1841. Ein einfacher, gemüthlicher Sinn, ein glänzendes, aber

Digitized by Google

inſtinktiv-dienſtbares, intellektuelles Talent, ein biederer Karakter und große ausdauernde Arbeitskraft ſind die Elemente, aus denen die hervorragende Stellung Klee's erbaut worden iſt. Sie iſt eine entſchiedene Parteiſtellung, wenngleich in perſönlich tadelloſer, nobler Haltung geblieben. Die ſchriftſtelleriſche Thätigkeit Klee's nahm in Bonn einen neuen Aufſchwung. 1830 erſchien ſein Commentar über des Apoſtels Paulus Sendſchreiben an die Römer (Mainz), darauf das Syſtem der katholiſchen Dogmatik (Bonn 1831). Die Encyklopädie der Theologie (Mainz 1832). Die Auslegung des Briefes an die Hebräer (Mainz 1833). Die Ehe (Mainz 1833); die katholiſche Dogmatik (3 Bde. Mainz 1834—35; 3. Auflage 1844); die Dogmengeſchichte (2 Bde. Mainz 1835—37). Nach ſeinem Tode wurde noch (1843) als Nachlaß ein Grundriß der katholiſchen Moral von Himioben herausgegeben. Lange.

Kleider, heilige, bei den Hebräern. Hauptſtellen: 2 Moſ. 28, 1—53; 39, 1—31. Der Geſichtspunkt, aus welchem die heiligen Kleider (בִּגְדֵי קֹדֶשׁ 2 Moſ. 28, 4.) der iſraelitiſchen Prieſter und Hoheprieſter zu betrachten ſind, liegt theils in den die ausführliche Beſchreibung der hoheprieſterlichen Kleidung einleitenden (V. 2.) und den der kurzen Notiz über die Kleidung der gemeinen Prieſter beigefügten (V. 39 ff.) Worten: לְכָבוֹד וּלְתִפְאָרֶת (beſonders hervorgehoben Sir. 45, 9. 15; 50, 6—12.), theils in den Worten קֹדֶשׁ לַיהוָה, der Inſchrift des Stirnblatts, mit dem V. 38. u. K. 39, 30 f. die Beſchreibung der hoheprieſterlichen Kleidung abſchließt. Sie ſoll nicht nur zur Herrlichkeit und Zierde, zu einer herrlichen Zierde dienen, ſondern ſoll auch eine ſymboliſche Darſtellung ſeyn wie von der Heiligkeit Jehova's und ſeiner Diener, ſo von ſeiner heiligenden Wirkſamkeit auf das auserwählte Volk durch die Prieſter als Heiligungsmittler. Was nun

I. die Amtskleidung der gemeinen Prieſter betrifft, ſo beſtand dieſelbe aus vier Stücken, Leibrock, Gürtel, Kopfbedeckung, Hüftkleid, ſämmtlich von Leinwand (2 Moſ. 28, 40—43.). Die Vierzahl, auch ſonſt bedeutſam im Heiligthum (vier heil. Farben, Ingredienzien des Räuchwerks und Salböls u. ſ. w.), die Zahl der Weltordnung, durch welche ſich Jehova als der Heilige offenbart, muß an den Prieſtern, ſeinen Offenbarungsmittlern, erſcheinen; beim Hoheprieſter iſt ſie verdoppelt. Kein Stück durfte fehlen: cautum est tam de מחוסר בגדים, sive sacerdote, sive pontifice, cui deficerent vestes praescriptae, quam de היתר בגדים eo, cui plures induerentur, quam lex praeciperet. Quisquis sive inopia sive abundantia ita peccaret, ejus ministerium illegitimum fuisse ac profanari censebant (*Selden*, de success. in pontif. 7. Ugol. thes. XII, p. 360. *Abraham ben Dav.* de vest. sac. C. 1. Ugol. XIII, 8 sq. *Braun*, vest. sac. hebr. §. 30 sqq.). Darauf iſt auch, wie es ſcheint, das mehrmals (2 Moſ. 28, 35. 43.) wiederholte: damit er nicht ſterbe! zu deuten. Auch Stoff und Farbe ſind von Bedeutung. Jener darf nur Leinwand, nicht Wolle ſeyn (vgl. Ezech. 44, 17 f.), die eng am Leib anliegend leicht Schweiß erregt, der eine Art Excrement iſt, welche den Prieſter, bei dem die Forderung wie der ſittlichen, ſo der levitiſchen Reinigkeit (3 Moſ. 21, 1—10.) potenzirt iſt, verunreinigt (vgl. Ewald, Alterth. S. 317). Braun, vest. sac. hebr. §. 72—81, folgt Joſephus, Ant. 4, 8., und den Rabbinen, Mass. Kilaim 9., und behauptet, die Prieſter haben Miſchzeug שַׁעַטְנֵז (ſ. d. vorh. Art.) getragen. Er findet hiefür, wie für die Beſtimmung Ezech. 44, 17. einen typiſchen Grund; im Ezechiel'ſchen Tempel werde die Heiligkeit und Reinheit des neuen Bundes dargeſtellt; die Prieſter des alten Bundes haben aber in ihren Kleidern noch die Signa rerum mundanarum et peccatum, quo adhuc polluti erant veteres vera expiatione nondum facta — an ſich tragen müſſen; ferner: variam istam materiam in sacerd. vestibus argumentum fuisse, duorum populorum, Judaeorum et Ethnicorum per solum Christum, summum Pontificem, Deo conciliandorum vero illo Sacrificio, quod Christus oblaturus esset. Daß שֵׁשׁ, בּוּץ *βυσσος* Leinwand iſt (nicht Baumwolle nach *Forster*, de bysso antiqu. Lond. 1774), darf jetzt als entſchieden angenommen werden, wenigſtens wo von heil. Kleidern und Vorhängen die Rede iſt, nicht ſowohl aus etymologiſchen Gründen (denn שֵׁשׁ und בּוּץ

Digitized by Google

vergl. das arab. بَاضَ weiß glänzen, Sanskr. bâdha, weiß ſeyn, bezeichnen bloß die Farbe) als, weil es Ezech. 44, 17 ff. mit פִּשְׁתִּים, ſonſt mit בַּדִּים, was LXX immer durch *λινον* überſetzen (2 Moſ. 28, 42; 39, 28. 3 Moſ. 6, 3; 16, 4. 23.), ſynonym ſteht. Namentlich zeichnete ſich die ägyptiſche Leinwand durch ihre Feinheit und glänzendes Weiß aus (*Abarb.* zu Ex. 25, 4.: שֵׁשׁ est linum Aegyptiacum, quod est praestantissimum in sua specie). Darum iſt auch bei בַּדִּים immer zugleich an das reinſte glänzende Weiß zu denken, z. B. Ezech. 9, 2 f. 10, 2. Dan. 10, 5; 12, 6 f. und ebenſo im neuen Teſtament bei *βυσσος* Luk. 16, 19. und *βυσσινον* Off. 19, 8. oder *λινον καθαρον λαμπρον* Off. 15, 6. — Die glänzend (daher auch bloß *λαμπρος* Ap.-G. 10, 30. Luk. 23, 11. ſtatt weiß) weiße Farbe der Leinwand, die zunächſt am Rock und der Kopfbedeckung ſichtbar iſt, ſtellt ſinnbildlich dar, daß die Diener Deſſen, deſſen Kleid das Licht iſt, da Niemand zukommen kann (Pſ. 104, 2. Dan. 2, 22; 7, 9. 1 Tim. 6, 16.), in einen Abglanz (2 Moſ. 34, 29.) dieſes Lichts gekleidet ſind, wie ſeine Diener im himmliſchen (Dan. 12, 6 f. Ezech. 10, 2. 7. Matth. 17, 2; 28, 3. Ap.-G. 10, 30.), ſo auch ſeine Diener im irdiſchen Heiligthum. Licht aber, folglich Weiß, als der vollkommenſte irdiſche Reflex des Lichts, iſt überall Sinnbild des Heils (Hiob 18, 5 f. Pſ. 27, 1. Jeſ. 59, 9 u. ö.), der Gerechtigkeit (Pſ. 37, 6. Mal. 3, 20.), der Reinheit, Heiligkeit (1 Joh. 1, 5. 7.), wie Finſterniß, Schwarz ein Sinnbild der Bosheit, des Unheils und der Unheiligkeit (Jeſ. 5, 20. Klagl. 4, 7 f. Joh. 3, 19. Röm. 3, 12. 2 Kor. 6, 14 u. ö.). Um ſo angemeſſner iſt's, daß die Diener Gottes die weiße Farbe als Signatur, wie ihrer eignen Heiligkeit (daher die Prieſter 4 Moſ. 16, 5 ff. Pſ. 132. 9. wie die Engel Hiob 5, 1; 15, 15. Pſ. 89, 6 ff. Dan. 4, 14; 8, 13. Sach. 14, 5. הַקְּדוֹשִׁים κ. ἐξ. ſind), ſo ihres Berufs, Heil, Gerechtigkeit und Heiligung von Gott dem Volke zu vermitteln, an ſich tragen. Ueber das Tragen weiß linnener Kleider der ägyptiſchen Prieſter (von röm. Dichtern linigeri calvi, Mart. ep. 12. 29.; grex liniger, Juv. Sat. 6.; linigera turba, Ovid. Met. 1. u. ſ. w. genannt) ſ. *Spencer*, de leg. Hebr. rit. l. III, 5. Braun, §. 10. 85. *Celsii* hierobol. II, 290; vgl. Hengſtenberg, Moſes S. 149 ff. Uebrigens hat Bähr, Symb. des moſ. Kultus II, 87 ff. die Eigenthümlichkeit der iſraelit. Prieſterkleidung und die Unhaltbarkeit der Behauptung bei Spencer und And., ſie ſey eine Kopie dieſer und jener heidniſchen, z. B. der ägyptiſchen, hinlänglich nachgewieſen. Daß nun auch jedes einzelne der vier Stücke der iſraelitiſchen Prieſterkleidung ſeine ſymboliſche Bedeutung hat, wird ſich zeigen laſſen, wenn wir ſie der Ordnung nach betrachten. Sinnbildliche Anwendung der Kleidungsſtücke kommt auch ſonſt vor, z. B. Eph. 6, 13 ff. 1) Das Hauptkleid des Prieſters iſt der Leibrock כְּתֹנֶת Pl. כָּתְנוֹת (2 Moſ. 28, 40. Pl. כָּהֳנוֹת von einem Sing. כְּהֹנֶת), *χιτων*, tunica. Die Anwendung deſſelben als Bild des Heils, der Gerechtigkeit iſt häufig, Jeſ. 61, 10; 64, 5. Pſ. 132, 9. 16. Hiob 29, 14. Bar. 5, 2. Als Hauptkleid muß der Rock auch am vollkommenſten die Signatur des Heils, der Gerechtigkeit und Heiligkeit an ſich tragen. Stellt er letztere ſchon in der weißen Farbe dar, ſo die beiden erſten Momente theils darin, daß er die Blöße ſo vollſtändig als möglich bedeckt (bis zu den Füßen gehend, Joseph. Ant. 3, 7. 2, *ποδηρης*. Maimon de vas. sanct. 8. R. Abrah. ben Dav. de vest. sac. 2: usque ad talos; eng an den Leib anſchließend nach Joseph. *περιγεγραμμενος τω σωματι· κολπουται ὀνδαμοθεν*. Jarchi in Ex. 28: tunica carni adhaeret. Hieron. ad Fabiol. ep. adhaeret corpori et tam arcta est et strictis manicis, ut nulla omnino in veste sit ruga; mit Aermeln bis an die Hände R. Abrah. ben David: manicae longitudo pertinebat ad volam manus. Jos. *τας χειριδας περι τοις βραχιοσι κατεσφιγμενος*; am Hals durch Bänder zuſammengezogen und an ihn angeſchloſſen; aus einer beſonders dichten, feſten Gattung von Leinwand שֵׁשׁ מָשְׁזָר, gezwirntem Byſſus Braun, §. 284—291), theils in der Art der Weberei. Es war nämlich 2 Moſ. 39, 27. מַעֲשֵׂה אֹרֶג LXX *ἐργον ὑφαντον*, d. h. nicht bloß überhaupt ein gewobenes Kleid, ſondern ein ſolches, das wie das Kleid Chriſti Joh. 19, 23. ganz Arbeit des

Digitized by Google

Webers war, nicht Nadelwerk (מעשה מחט Gem. bab. ad Jom. 8. Jarchi in Ex. 28.), ἀῤῥαφος; nach Joseph. Ant. 3, 7. 4. οὐκ ἐκ δυοιν περιτμηματων ὡστε ῥαπτος ἐπι των ὠμων εἶναι και των παρα πλευραν· φαρσα δ'ἐν ἐπιμηκις ὑφασμενον — eine kunſtvolle Arbeit, welche die Iſraeliten in dem techniſch hochgebildeten und beſonders in der Webkunſt erfahrenen Aegypten (ſ. Bd. V, 512 ff., vgl. Jeſ. 19, 9. Plin. VII, 56.) wohl hatten lernen können. Ueber dieſe Kunſt ſ. Braun §. 228—249, wo Abbildungen ſolcher durchaus gewobenen Aermelröcke zu ſehen ſind. Ungetheiltheit, Ganzheit iſt das Sinnbild der Vollkommenheit, des Heils, geiſtlicher Geſundheit, wie auch in שָׁלוֹם die Begriffe der Ganzheit, des Heils und der Geſundheit miteinander verbunden ſind. Ferner waren in dem Leibrock Quadrätchen oder Würfel piquéartig eingewoben; שָׁבַצְתָּה, du ſollſt es würfelförmig machen, wie die מִשְׁבְּצוֹת, die viereckigen Faſſungen der Edelſteine im Bruſtſchildlein (V. 16. 20. vgl. Pſ. 45, 14.). Solcher Zeug hieß חֲשֻׁבֵּץ, 2 Moſ. 28, 42., opus tessellatum, «gekäſtelter Rock» nach heutiger jüdiſcher Ausdrucksweiſe. Salmas. ad Vopisc. in vita Carini denkt mit Beziehung auf Ezech. 1, 18; 10, 22. Off. 4, 8. an eingewobene Augen: vestis ocellata; Maimon. de vas sanct. 8. Braun, §. 250—263 an ſechseckige Felder wie Bienenzellen, beides ohne hinreichenden ſprachlichen und ſachlichen Grund. Vielleicht ſollten die viereckigen Bildgewebe (abgeſehen von der ſonſtigen Bedeutung des Vierecks, die vollkommene Weltordnung, Wohlordnung, Gerechtigkeit, Ideen, deren ſymboliſche Darſtellung an dieſem Kleide nicht unpaſſend wäre), die wie lauter gefaßte Edelſteine ausſahen, an die goldnen Faſſungen der Edelſteine im Bruſtſchildlein erinnern, und entweder (wie Bähr II, 78.) daſſelbe als ein potenzirtes Lichtkleid darſtellen, da die Edelſteine gleichſam Lichtſammler, Reflexe des himmliſchen Lichts ſind. Oder, da das, was am Hoheprieſter in vollkommenſter Geſtalt und höchſter Potenz erſcheint, an jedem Prieſter wenigſtens irgendwie, wenn auch nur ſchattenrißmäßig, ſollte ausgeprägt erſcheinen, ſo könnte ſich ein ſolcher Schattenriß des hohenprieſterlichen Edelſteinſchmucks in dieſen מִשְׁבְּצוֹת des prieſterlichen כְּתֹנֶת finden. Wie die Edelſteine gleichſam die Verklärung, Vollendung der dunklen Erdennatur in Lichtnatur ſind (daher das Jeruſalem der neuen Erde auf zwölf Edelſteinen gegründet iſt), ſo wird das prieſterliche Iſrael, wie es vor Jehova durch ſeine heil. Prieſter repräſentirt wird, durch das Werk der Erlöſung und Heiligung aus ſeinem natürlichen, finſtern Weſen zur Lichtnatur verklärt und vervollkommnet, eine nahe liegende Symbolik, welche auch die Annahme Baumgartens, Comm. z. Pent. II, 71 ff. begünſtigt, daß die אוּרִים וְתֻמִּים (Aqu. u. Theod. φωτισμοι και τελειωσεις, Leuchtung und Vollendung) identiſch ſeyen mit den Edelſteinen des Schildleins. Weiteres ſ. unter Urim. 2) Der Gürtel der Prieſter אַבְנֵט (Joseph. ἀβανηϑ, LXX ζωνη, Vulg. balteus; Etymol. unſicher. Meier von der rad. אבט, אפד, arab. أَبَضَ alligavit; Geſen. von بند im Perſ., Sanskr. bandha; erſteres wahrſcheinlicher, da perſ. Wörter ſchwerlich vor dem Exil in's Hebräiſche eingedrungen; dagegen iſt an das verwandte chald. אֶפּוֹנְדָא rad. אפד, woher אֵפוֹד, zu erinnern) — hatte nicht ſowohl die Bedeutung des gewöhnlichen Gürtels חֲגוֹרָה, אֵזוֹר (ſ. Bd. V, 407.); er diente nicht ſowohl zum Zuſammenhalten des prieſterlichen כְּתֹנֶת, da dieſes eng an den Leib anſchloß, auch nicht ſtatt einer Taſche oder eines Bandes, etwas dran zu hängen; er iſt vielmehr ein Abzeichen höherer Würde, wie er auch als ſolches Jeſ. 22, 21. 1 Makk. 10, 89; 11, 58; 14, 44. und namentlich auch bei den Parſen und Braminen (Kleuker, Zendav. II, 100 ff. 369; III, 20. 101. 202. 245. Bohlen, das alte Indien II, 14.) erſcheint; ſie durften ihn nach rabbiniſcher Tradition durchaus nur während amtlicher Verrichtungen tragen (Braun §. 373) und ſchlugen ihn dann über die Achſeln zurück. Er war nämlich 32 Ellen lang und drei Finger breit und die zwei Enden hingen, nachdem er mehrmals um den Leib geſchlungen war, noch bis auf die Füße herab (Joseph. Ant. 3, 7. 2. Chemara mass. Jom. 7. Maimon. de vas. sacr. 8.). Von den drei andern Kleidungsſtücken unterſchied er ſich dadurch, daß in die weiße Leinwand, aus welcher er beſtand,

Digitized by Google

Gebilde (Joseph. l. c. *ἄνθη δ'εἰς ἀυτην ἐννφανται*) mit purpurblauen, purpurrothen und carmoisinrothen Fäden eingewirkt (מַעֲשֵׂה רֹקֵם Bd. V, 515) waren. Auch sonst war es Sitte des Alterthums, schön namentlich mit Gold gestickte und Edelsteinen besetzte Gürtel zu tragen (Braun §. 360). Bei den Priestern des israelitischen Heiligthums mußten Gebilde und Farben desselben in bestimmter Beziehung stehen zum Heiligthum, in dem sie dienten; durch die vier heiligen Farben, die sie auf diesem obersten, Jedermann in die Augen fallenden Theil ihrer Kleidung gleichsam als Ordenszeichen an sich trugen, bekannten sie sich als Diener des Herrn auch in seinem Heiligthum, an dessen Vorhängen und Decken er die sinnbildliche Darstellung seiner Herrlichkeit, seines Namens durch diese Farben angeordnet hatte. Die Blumen sind auch sonst von symbolischer Bedeutung, z. B. an der priesterlichen Kopfbedeckung. Nach Bähr (I, 363 ff.; II, 21. 66. 79.) werden die Priester durch dieses Insigne als Lebensmittler bezeichnet. Der Grund dafür, daß der Gürtel nicht um die Lenden, sondern unter der Brust gebunden wurde (Joseph. l. c. *λαβουσα την ἀρχην τῆς ἐλιξεως κατα στερνον και περιελθουσα παλιν δειται* etc.), ist nach Ezech. 44, 18.: die Priester sollen sich nicht gürten בְּזֵעָה, d. h. am Ort des Schweißes (Braun §. 319. tr. massech. sevach. 11. gloss. Jarch.), nicht: während sie schwitzen, nach dem chald. Paraphrasten: non cingent על חרציהן sed על לבבהון, den verunreinigenden Schweiß möglichst zu vermeiden, derselbe Grund, wie für die Ausschließung wollener Kleider. 3) Die Kopfbedeckung oder Mütze מִגְבָּעָה (LXX *κιδαρις*, Vulg. tiara, mitra. Joseph. *πιλος ἀκωνος*. Luther Haube), über deren Form das Gesetz nichts vorschreibt, hatte, wie Bähr II, 64 für wahrscheinlich hält (wegen der etymolog. Verwandtschaft des Worts mit קְבָעָה, גָּבִיעַ und weil sonst im Orient dem Blumenkelch Trinkgeschirre und Mützen nachgebildet werden; s. Hartmann, Hebr. II, 253; im Arab. قُبَعَة Blumenkelch, قُبَّعَة Mütze), die Form eines umgestürzten Blumenkelchs oder die ziemlich ähnliche eines Helms (קוֹבַע, כּוֹבַע; der Chaldäer paraphrasirt מגבעה durch כובען und קובעיא. R. Moses ben Nachm. in leg. Par. Jezave: habebat speciem galeae secundum parapher. Onkelosis). Für die Helmform spricht namentlich die symbolische Bedeutung des Helms (Helm des Heils Jes. 59, 17. Eph. 6, 17. 1 Thess. 5, 8.), die sich besonders für Priester eignete; für die Blumenkelchform, daß das hohepriesterliche Diadem צִיץ hieß. Denn trug der Hohepriester die Blume auf dem Haupte, so schickte sich für den Priester der Blumenkelch als Kopfbedeckung. Anspielungen auf Kopfbedeckungen in Blumenform finden sich Ps. 132, 18; 92, 14. Im blühenden Stab Aaron's erkennen wir auch die symbolische Bedeutung dieser Form, „Leben, das den Tod überwindet, das Todtes in Lebendiges verwandelt, sollte in Israel Amtszeichen und Symbol des Priesterthums seyn.“ (Menken, Homil. über Hebr. 9. 10. S. 31.) Nie sollte der Priester entblößt von diesem Sinnbild des Heils und des Lebens erscheinen 3 Mos. 10, 6. vgl. 21, 10. Die jüdische Tradition ist hinsichtlich der Form der Mütze sehr unbestimmt. Josephus Ant. 3, 7. 3., indem er sie *μασναεμφθης* (aus dem chald. מצנפתא bei Onkelos und Jonathan grăcisirt) nennt, scheint gar das מִצְנֶפֶת des Hohepriesters mit dem מִגְבָּעָה zu confundiren, wie er denn auch von zwei Stücken spricht, aus denen sie zusammengesetzt gewesen sey, einer dicken Binde, *ταινια*, um den Kopf und einem sie bedeckenden, bis zur Stirne herabgehenden *σινδων*. Nur darin stimmen die Rabbinen (Maimon. de vas. sanct. 8. Abrah. ben Dav. de vest. sac. 2.) überein, daß die Tiara sowohl des Hohepriesters als der Priester entfaltet 16 Ellen lang gewesen sey. Die letztere unterschied sich jedenfalls von der erstern noch dadurch, daß man sie wie eine Haube festband, 2 Mos. 29, 9. 3 Mos. 8, 13. Ohne Zweifel war sie auch niedriger als die Mütze des Hohepriesters (*Van de Wall*, de pileis s. tiaris sacerd. et pontif. Hebr. Amstel. 1714 denkt an eine auf dem Kopf liegende Halbkugel, übrigens dem Josephus folgend; Braun §. 378—404 an einen hohen, oben etwas abgestumpften Kegel. Vgl. die Monogr. von Töpfer, de tiaris minor. sacerd. in Ugol. XII, 854). 4) Das Hüftkleid, מִכְנָס

2 Mos. 28, 42; 39, 28. 3 Mos. 6, 3; 16, 4. Ezech. 44, 18. (gewöhnlich nur in der Form מִכְנָסַיִם, ob Plur. oder Dual. ist unentschieden, von כנס, = das Verhüllende; LXX *περισκελη*, Vulg. feminalia, Luther Niederkleider. Philo de mon. *περιζωμα*. Joseph. III, 7. 1. *μαχαναση · βουλεται δε συναχτηρα μεν δηλουν . διαζωμα δ'ἐξι περι τα αἰδοια ῥαπτον ἐκ βυσσου κλωσης ἐιργνυμενον, ἐμβαινοντων εἰς αὐτο των ποδων ὡσπερει ἀναξυριδας · ἀποτεμνεται δε ὑπερ ἡμισυ, και τελευτησαν ἀχρι του λαγονος περι ἀυτην ἀποσφιγγεται*), ein Schamgürtel, der gehen soll מִמָּתְנַיִם וְעַד יְרֵכַיִם, d. i. vom obern Theil der Lenden, unter der Brust anfangend, bis zu den Hüften, Hinterbacken und Schamtheile (2 Mos. 28, 42. 3 Mos. 16, 4.) einschließend, nach Gem. Mass. nidd. 2. und Maim. de vas. sanct. 8. feminalia genannt, weil usque ad femina (genua) herabgehend; oben mit Bändern um den Leib festgebunden (Braun, §. 310—335). So wenigstens trugen es die priesterliche Heiligkeit affektirenden Pharisäer. Dieses Hüftkleid mit den persischen Pluderhosen סרבלין Dan. 3, 21. (s. d. vorh. Art.) zu vergleichen, ist unstatthaft; eher ist's zu vergleichen mit dem limus der röm. Fecialen (Serv. ad Virg. Aen. XII, 120: limus est vestis, qua ab umbilico usque ad pedes teguntur pudibunda poparum. Vgl. Martial. ep. III, 24). Was die Bedeutung dieses Kleidungsstückes betrifft, so ist nach 2 Mos. 28, 42. Bedeckung der Schamtheile Hauptzweck; dieser unreine Quell der Menschennatur, sofern sie eine mit Sünde und Tod behaftete ist, mußte besonders sorgfältig im Angesicht des Heiligsten verhüllt werden von den Priestern, als den Trägern des Heils und Lebens. Dieses Kleid wird daher auch gleichsam als ein Kleid, deß man sich zu schämen hat, nicht mit den andern drei, durch den Beisatz לְכָבוֹד וּלְתִפְאֶרֶת ausgezeichneten Stücken der Priesterkleidung zusammen genannt, sondern erst nach Erwähnung der Salbung und Weihe abgesondert nachgetragen mit dem Beisatz לְכַסּוֹת בְּשַׂר עֶרְוָה. — An den Füßen waren die Priester in ihrer Amtsthätigkeit unbekleidet. Das Barfußgehen, *ἀνυποδησια*, das zwar nicht ausdrücklich verlangt, aber 2 Mos. 3, 5. Jes. 5, 15. als gebräuchlich an jeder heil. Stätte angedeutet wird, war symbolisch; vgl. *Carpzov*, appar. crit. p. 769 sqq. discalceatio rel. in loco sacro. *Walch*, de relig. *ἀνυποδησια* Vet. Jen. 1706. *Bartenora*, ad cod. Schekal. 5, 1. *Maimon*, Chele hammikd. 7, 14. Braun §. 33. Rosenmüller, Morgenl. I, 193. 261. Von Indien bis nach Rom, bei Pythagoräern (pythag. Spruch bei Jamblich. Pyth. 103: *ἀνυποδητος θυε και προσκυνει*) und Muhamedanern finden wir die *ἀνυποδησια* religiosa; nur die ägypt. Priester, von denen doch Moses so Vieles entlehnt haben soll, giengen nicht barfuß, sondern trugen Papyrussandalen, *ὑποδηματα βυβλικα*, Herod. II, 37. *Schmidt*, de sacerd. Aeg. p. 35; s. dagegen Sil. Ital. 3, 28. — Wenn die Schuhe zum Schutz gegen Verunreinigung der Füße angezogen wurden, so sind sie nicht nur nirgends unnöthiger, als am allerreinsten Ort, so daß hier sie tragen so viel heißen würde, als den Ort für unrein erklären, sondern sie müssen auch deßwegen ausgezogen werden, weil man mit den Schuhen das Unreine erst hereingebracht hätte. In der Mischna Berach. 9, 5. heißt es: Niemand gehe auf den Tempelberg mit einem Stab, mit Schuhen, mit einem Geldgürtel oder mit staubigen Füßen. Wegen dieser *ἀνυποδησια* sollen die Priester häufig an doloribus colicis gelitten haben, und es war daher ein besonderer medicus viscerum beim Tempel angestellt, s. M. Schekal 5, 1. und Bartenora dazu *Kall*, de morb. sac. v. Ji. Hafn. 1745. — Daß die Priester außer ihrer prächtigeren Amtskleidung לְכָבוֹד וּלְתִפְאֶרֶת auch noch eine gemeinere, genähte und flickbare, leichter anzuschaffende Kleidung bei den gewöhnlichen Dienstleistungen getragen haben, schließen Einige aus dem 2 Mos. 31, 10; 35, 19; 39, 1. 41. vorkommenden Wort zweifelhafter Bedeutung בִּגְדֵי שְׂרָד, was die Targ. und LXX durch *στολαι λειτουργικαι* (wegen des Beisatzes לְשָׁרֵת בַּקֹּדֶשׁ) erklären. Von der Grundbedeutung von שרד, سرد, trennen, disponere, leitet Meier, Wurzelw. S. 155, die Bedeutung des Aneinanderreihens, des beständigen Gebrauchs im Gegensatz gegen die בגדי הקדש her; Ewald, Alterth. S. 321, von der Bedeutung سرد durch-

Digitized by Google

ſtechen ausgehend, macht genähte Kleider daraus, im Gegenſatz gegen die heiligern, als ein Stück gewobenen; Geſenius dagegen nach Braun denkt mit Beziehung auf das Chald. סרדין, Vorhänge, an die gewirkten Vorhangdecken beim Verſammlungszelt, wozu freilich 39, 1. 41. durchaus nicht paßt. Der Schluß aus dieſen vereinzelten Stellen ſo zweifelhafter Deutung auf eine doppelte Amtskleidung ſcheint jedenfalls eben ſo gewagt, als die nothwendig damit zuſammenhängende Vorausſetzung, die Beſchreibung der בִּגְדֵי שֵׂרָד, die vor 2 Moſ. 28, 1. ſtehen müßte, ſey verloren gegangen.

II. Der Hoheprieſter hatte eine doppelte Amtskleidung: 1) die gewöhnliche, 2 Moſ. 28, 1—40; 39, 1—26. (vgl. Sir. 45, 9—16. Weish. 18, 24 f. Joseph. Arch. III, 7. 4 sqq. b. jud. V, 5. 7.). Dieſelbe beſtand aus zweimal vier Stücken, außer den vieren, die er mit den Prieſtern gemein hatte, und von denen nur die Mütze eine von der מִגְבָּעָה verſchiedene Form und Benennung hatte, noch aus einem Oberkleid, dem Ephod, dem Bruſtſchildlein und dem Diadem. Das Auszeichnende dieſer vier der hohenprieſterlichen Kleidung eigenthümlichen Stücke war, daß bei allen Gold (Sinnbild der königlichen Hoheit) war, das Oberkleid mit goldnen Glöckchen, das Ephod und Bruſtſchildlein mit goldnen Fäden durchwirkt, das Diadem ganz von Gold, weßwegen die Hoheprieſterkleidung auch בגדי זהב hieß (Maimon. l. c. Braun §. 150 f.). S. darüber den Artikel Ephod und Hoherprieſter, Bd. VI. S. 200. 201. 2) Die heiligen Kleider des Verſöhnungstages (3 Moſ. 16, 4.), vom Hoheprieſter jedoch bloß beim Sündopfer getragen, nach deſſen Vollendung er zur Darbringung des Brandopfers wieder ſeine gewöhnlichen Amtskleider anzog, beſtanden, wie die gewöhnliche Prieſterkleidung, nur aus vier Stücken, dem כְּתֹנֶת, מִכְנָסַיִם, אַבְנֵט, מִצְנֶפֶת, ſämmtlich aus בַּד, weißer Leinwand. Sie hießen die בִּגְדֵי קֹדֶשׁ (im Talmud auch בּ֫ לבן) κ. ἐξ., denn nur mit dieſen, nicht mit ſeiner ſonſtigen prächtigen Amtskleidung, ging der Hoheprieſter in's Allerheiligſte; in dieſen, durch ihre blendend weiße Farbe (namentlich auch des Gürtels, als vornehmſten Abzeichens des Dienſtes am Heiligthum) ausgezeichneten Kleidern ſtellte er ſich vor allem dar als Heiligungsmittler. Gegen alle Analogie iſt es, wie Grotius und Roſenmüller zu Leo. 16., nach ihnen Winer, Real.-W. I, 505 und Ewald, Alterth. S. 403 die weißen Kleider mit dem Verſöhnungstage als dies luctus in Verbindung zu bringen und für Trauer- und Bußkleider zu erklären. Beſſer Hofmann, Weiſſ. u. Erf. I, 148: Nicht dem Volke ſollte heute der Prieſter in der Pracht des Betrauten Jehova's, ſondern vor Jehova ſollte er in der ſchlichten Reinheit ſeines gottgeordneten Amts erſcheinen.

Dies führt uns auf die ſymboliſche Bedeutung der hoheprieſterlichen Kleidung insbeſondere. Wenn wir auch als entſchieden annehmen dürfen, daß kein Stück der hoheprieſterlichen Kleidung wie der prieſterlichen bloß zur Pracht da war, ſondern ein jedes ſeine beſondere, in dem Amt und der Stellung des Prieſters und Hoheprieſters liegende ſymboliſche Bedeutung hatte, ſo gibt uns doch die Bibel ſelbſt nur ſparſame Andeutungen darüber, und über die hoheprieſterliche noch weniger faſt, als über die prieſterliche. Geiſtreiche Willkür hatte daher von jeher hier großen Spielraum, wie Braun kurz und gut ſagt: unusquisque suo ingenio usus est (§. 738). Voran ſteht hier Philo, de monarch. II, 5 sqq., de vita Mosis p. 670 sqq. (wie es ſcheint, auch der Verfaſſer der Weisheit Salom. 18, 24: ὅλος ὁ κοσμος ſey in dem מְעִיל geweſen, was jedoch auch Ueberſetzung von לְכָבוֹד וּלְתִפְאֶרֶת ſeyn könnte). Philo ſieht die hoheprieſterliche Kleidung an als bildliche Darſtellung der Welt. Denn der blaue מְעִיל, den er ſich bis auf die Füße herabfließend dachte, iſt ihm Bild des vom Mond auf die Erde herabfließenden Aethers, die Blüthen der ſproſſenden Erde, die Granatäpfel, ῥοισκοι, des Waſſers (nach der Ableitung von ῥνω, ῥυσις), die Glöckchen der Harmonie des Waſſers und der Erde. Wie Erde und Waſſer die unterſte Stelle in der Welt einnehmen, ſo ſind die Glöckchen, Blüthen und Granatäpfel unten am Saum des מְעִיל u. ſ. w. Etwas anders Joſephus, Ant. III, 7. 7., mit Philo wetteifernd in der Sucht, alles Iſraelitiſche der heidniſchen Weltweisheit zu empfehlen, beſonders durch Paralleli-

Digitized by Google

ſtrung mit griech. Myſterien, in welchen die Naturgötter durch verkleidete Prieſter dramatiſch dargeſtellt wurden (*Euseb.* praepar. evang. 3. p. 117. Creuzer, Symbol. III, 446 f. Macrob. I, 18). Das *χιτων*, weil von Linnen, einem Produkt der Erde, iſt Bild der Erde, der מְעִיל, weil blau, Bild des *πολος* oder Himmels, die Glöckchen bedeuten den Donner, die Granatäpfel den Blitz, das vierfarbige Ephod die aus vier Elementen beſtehende Natur, das eingewobene Gold den Alles in ihr erleuchtenden Glanz, das חֹשֶׁן in der Mitte des Ephod bedeutet die Erde, als in der Mitte des Weltalls befindlich, der Gürtel den das Univerſum umſchließenden Ocean, die Sardonyche auf den Schultern Sonne und Mond, die zwölf Edelſteine die zwölf Monate oder Zeichen des Thierkreiſes, die hohe Mütze, weil blau und den Namen Gottes tragend, den *οὐρανος*, der goldene Kranz daran den Glanz, deſſen ſich Gott am meiſten erfreut. Die Kirchenväter adoptiren zum Theil dieſe kosmiſche Ausdeutung, fügen aber ökonomiſche Motive hinzu, wie z. B. Clemens von Alex. Strom. V, p. 564 in den 360 Glöckchen, die er dem מְעִיל gibt, bald die Tage des natürlichen Jahrs, bald das angenehme Jahr des Herrn ſieht u. ſ. w. (vgl. auch *Origenes*, homil. 6 in Levit. August. in Exod. quaest. 116 sq. *Hieron.* ad Fab. *Greg.* Nyss. de vita Mos. *Theodor.* in Exod. Quaest. 60).

Daß der nicht auf dem Standpunkt des Offenbarungsglaubens ſtehenden Betrachtungsweiſe des alten Teſt. dieſe den iſraelitiſchen Cult mit den ägyptiſchen und andern Naturculten in eine Kategorie ſtellende Symbolik beſonders einleuchte (Görres, Mythengeſchichte S. 526. Creuzer, Symbolik. Bohlen, Geneſis u. And.), läßt ſich erwarten. Doch erkennt jede, wenn auch noch weſentlich auf rationaliſtiſchem Standpunkt ſtehende, doch tiefer den originellen, ethiſchen Karakter des Moſaismus und der ganzen Geſchichte Iſraels erfaſſende Betrachtungsweiſe, daß Heiligung des Volks durch den Dienſt Jehova's die Centralidee des iſraelitiſchen Cultus ſey, von welchem aus das Einzelne zu erklären ſey, und beſonders an derjenigen Perſon, in welcher das heilige prieſterliche Volk gleichſam culminirte und ſich concentrirte (2 Moſ. 28, 30. 38.), am Hoheprieſter. Steht ſie ihm ja gleichſam als ein Wegweiſer zur Deutung der ganzen prieſterlichen Amtstracht leſerlich genug an der ausgezeichnetſten und ſichtbarſten Stelle ſeines Körpers, an der Stirne, geſchrieben. Das negative Moment dieſer Idee, die Sühnung, wird von der rabbin. Deutung einſeitig hervorgehoben (Gemara Hieros. Jorn. 7.). Nach dieſer iſt auch die heilige Kleidung ein כפר, eine Bedeckung der Sünde, eine Sühnung wie die Opfer. Die Bedeckung der Blöße iſt allerdings ein ſinnbildliches Wegthun der ſündlichen Befleckung vor den Augen Gottes. Aber die Berechtigung zu ſolcher Deutung ſucht Gem. Bab. sevach. 9. darin, daß der Abſchnitt von den Sühnopfern auf den von den heiligen Kleidern folge. So wird nun mit derſelben rabbiniſchen Spitzfindigkeit, mit welcher dieſe Symbolik vom Talmud motivirt wird, dieſelbe im Einzelnen durchgeführt. Die כתנת ſühnt diejenigen, welche שעטנז tragen, nach Einigen auch den Todtſchlag wegen 1 Moſ. 37, 31; die מכנסים die Unzucht, die Mütze den Stolz, der Gürtel den Diebſtahl, Betrug und Liſt, das חֹשֶׁן, wegen des Beiſatzes משפט, die Verkehrung des Rechts, das אֵפוֹד die Abgötterei (nach Hoſ. 3, 4!), die Glöckchen des מעיל den, der mit ſeiner Zunge Böſes redet (קוֹל durch קוֹל), das צִיץ, weil der Name Gottes darauf ſteht, die Gotteslästerung (mit Berufung auf 1 Sam. 17, 49!) oder die Frechheit (mit Berufung auf Jer. 3, 3.). Dieſer rabbin. Symbolik entſpricht in der chriſtlichen Theologie jene Art der Typik, wie ſie beſonders von der Coccejaniſchen Schule in der reformirten Theologie repräſentirt wird. Indem dieſe die Vorbildlichkeit des iſraelitiſchen Prieſterthums und Hoheprieſterthums auf Chriſtum und die chriſtliche Gemeinde mit beſonderer Vorliebe gerade in den Aeußerlichkeiten und Einzelheiten des Cultapparats ſucht, verfällt ſie, bei allem Streben, das Aeußerliche zu verinnerlichen, doch in eine veräußerlichende Betrachtungsweiſe, wie Oetinger ſagt, im bibl. Wört. unter Bund: ſie will die Sache allzu deutlich machen und fällt damit in's Gezwungene. Dazu gibt ſie bei der möglichen Vieldeutigkeit der Symbole und der unbegrenzt weiten Sphäre des Vorgebildeten (denn wie vielſeitig können die weitſchichtigen Fundamentallehrſtücke:

Digitized by Google

Chriſtus und die chriſtliche Gemeinde, aufgefaßt werden) der größten Willkür und darum oft widerſprechenden Deutungen Raum. So ſind z. B. die vier Stücke der gemeinen Prieſterkleidung nach 1 Kor. 1, 30. Vorbilder von Chriſtus, als dem, der uns gemacht iſt zur Weisheit (Mütze), Gerechtigkeit (Rock, weil dieſer vom Kopf bis zu den Füßen geht, wie die Gerechtigkeit Chriſti uns vor Gottes Angeſicht ganz und gar bedeckt), Heiligung (Hüftkleid, wie durch dieſes das Fleiſch bedeckt wird, ſo wird durch den Geiſt Chriſti, wenn wir ihn anziehen, nach Röm. 13, 14., unſer Fleiſch ſammt den Lüſten und Begierden getödtet) und Erlöſung (Gürtel). Dann aber ſoll die Mütze auch voraus darſtellen die Ehre und den Ruhm Chriſti, als des Herrn und Königs der Kirche und hinwiederum die Dienſtbarkeit, in der die Prieſter in Beziehung auf das Ritualgeſetz ſtehen, in welche aber Chriſtus ſich begab, um uns aus der Knechtſchaft zu erlöſen; der Gürtel ſoll die Prieſter zugleich an die ſtete Bereitſchaft zum Geſchäft der Sühne erinnern, das Chriſtus wahrhaft verrichtete u. A. m. Die vier Stücke der hoheprieſterlichen Kleidung werden auch auf Chriſtus bezogen. Aber eben ſo verkehrt iſt es, wenn man, wofür *Spencer*, de leg. Hebr. rit. den Ton angegeben hat, im ganzen Cultapparat, ſo insbeſondere auch in den heiligen Kleidern, nichts anderes zu finden ſich bemüht, als ein von dieſen oder jenen heidniſchen Culten (z. B. den Rock von Aegypten, die Granatäpfel und Glöckchen von der perſiſchen Königstracht, nach einem unkrit. Citat aus dem Targ. Scheni, ſ. Bähr II, 163.; das Urim und Thummim von dem Wahrheitsbild des ägypt. Oberprieſters, das er an einer goldnen Kette trug, Diod. Sic. I, c. 3. Aelian. var. hist. 14, 34. u. ſ. w.) klug zuſammengeſuchtes Gepränge, das imponiren ſollte. Man ſpricht von einer »kleinmeiſteriſchen Anordnung der levit. Amtskleidung« (Ammon, Fortbildung des Chriſtenthums I, 171.), einem »Putzkleid« (Züllig, Offenb. 277. 413.). Aehnliche Betrachtungsweiſe in Hartmann's Hebräerin am Putztiſch; Roſenmüller's archäol. u. exeget. Schriften; Lor. Bauer's Alterth. der hebr. Nation, bibl. Theol. u. ſ. w.; Gramberg, krit. Geſch. der Religionsideen des alten Teſt. u. And. Nachdem, in Folge des von Herder gegebenen Anſtoßes, die Theologie angefangen hat, überhaupt wieder Chriſtum zu finden als den unter der Hülle und Schale verborgenen Kern aller Verheißungen, Bilder und Erfolge des alten Teſtaments (Herder, Briefe über d. Stud. d. Theol. 18. De Wette: das ganze alte Teſtament iſt eine große Weiſſagung, ein großer Typus von dem, was da kommen ſollte und gekommen iſt), wurde auch eines jener mit ſo ſichtbarer Sorgfältigkeit gezeichneten Bilder, die heilige Kleidung, nicht mehr bloß gleichſam als eine wunderliche, vielleicht dem Auge wohlgefällige, übrigens ſinnloſe Arabeske angeſchaut, ſondern als eine tieferen Sinn bergende Hieroglyphe zum Gegenſtand des Nachſinnens gemacht. So iſt denn an die Stelle der einſeitig typiſchen Deutung der heil. Kleidung die ſymboliſche getreten, wie wir ſie beſonders bei Bähr, auch Ewald finden. S. darüber den Art. Hoherprieſter, Bd. VI, S. 201. 202.

Daraus, daß die Amtskleider ſich forterben ſollten (2 Moſ. 29, 29.), kann man nicht wohl mit Fug ſchließen, daß ſie nach dem erſten Gebrauch bei der Einweihung wenig gebraucht wurden (Ewald, Alt. S. 321), weil ſie nämlich, wenn ſie allzu häufig getragen worden wären, als zu abgetragen nicht hätten von Aaron auf ſeine Nachkommen vererbt werden können*). 2 Moſ. 28, 35. 38. ſpricht vielmehr ausdrücklich dagegen. Es ſoll an dieſer Stelle bloß geſagt werden, daß die Uebergabe der Amtsinſignien (vgl. 4 Moſ. 20, 25—28.) Symbol der Uebertragung der hoheprieſterlichen Würde ſey. Allerdings trug der Hoheprieſter ſeine Amtstracht nur, wenn er in Funktion war. Außerdem wurden ſeine Kleider, wie die Kleider der gemeinen Prieſter, im Tempel verwahrt (vgl. Ezech. 42, 14; 44, 19.). Nach der rabbin. Tradition (tr. Midd. I, 4. und L'Empereur

*) Nach Joſephus ſoll Salomo 1000 hoheprieſterliche und 10,000 prieſterliche Kleider, jedoch kein goldenes Stirnblatt, in den Tempel geſtiftet haben. Das erſte Stirnblatt ſoll ſich bis auf ſeine Zeit erhalten haben (Ant. VIII, 3. 8. *Roland*, de spol. Templi p. 132.). Auch nach dem Exil wurden Prieſterröcke geſtiftet, Esra 2, 69. Nehem. 7, 70.

Digitized by Google

Gloss. n. 7. R. Juda Leo de templo II, 18.) wurden die Kleider der Prieſter in einer an's öſtliche Thor des Prieſtervorhofs mittagwärts angebauten Kleiderkammer verwahrt, in der ſich 96 Kaſten, für jede der 24 Prieſterordnungen 4, je einer für ein Kleidungsſtück, befunden haben ſollen. Daß die צֶלָעוֹת in den Seitenſtockwerken des ſalomoniſchen Tempels (1 Kön. 7, 51.) unter Anderem dazu gedient haben, läßt ſich vermuthen. Auch wird ein שְׁמֶר הַבְּגָדִים 2 Kön. 22, 14. 2 Chr. 34, 22. erwähnt. Die hoheprieſterlichen Kleider ſeyen in einer der am Tempel angebauten Zellen an einem goldenen Balken gehangen, ſpäter in dem Saal, in dem der hohe Rath ſeine Sitzungen hielt. Was die Aufbewahrung der Kleider ſeit den Herodianern betrifft, ſ. den Art. Hoherprieſter, Bd. VI, S. 201. Aus den abgetragenen Prieſterkleidern wurden Dochte für den heil. Leuchter und die Illumination des Tempelvorhofs am Feſt des Waſſerausgießens gemacht (*R. Juda*, Leo de templo I, 9; II, 6. 19. *Lightfoot*, hor. hebr. ad Joh. 7, 2.).

Literatur: *Braun*, vestitus sacerdotum hebraeorum. Amstel. 1698 (mit manchen noch heutzutag brauchbaren Specialunterſuchungen über die res vestiaria der Alten überhaupt). *Carpzov*, de pontif. hebr. vest. sacr. und andere Monographien in Ugolin. thes. Bd. XII. XIII. Lundius, die alten jüdiſchen Heiligthümer S. 418—445. Winer unter Prieſter und Hoheprieſter. Bähr, Symbolik II, S. 61—165. Ewald, Alterth. S. 317 ff. 334 ff. De Wette, Archäol. §. 198 f. Jahn, heil. Alterth. §. 88—90.

Leyrer.

Kleider und Geſchmeide der Hebräer. Der Collectivname für Kleider iſt im Hebräiſchen per meton. partis pro toto בְּגָדִים (בֶּגֶד comm. häufiger masc. im Sing. vorzugsweiſe das Oberkleid, das als Bettdecke in der Nacht diente 2 Moſ. 22, 27. Am. 2, 8. 1 Sam. 19, 13. 1 Kön. 1, 1., daher Decke überhaupt 4 Moſ. 4, 6 ff., von בָּגַד nach Geſen. bedecken, nach Meier Wurzelw. ſich trennen, ausbreiten). Auch מַד, 3 Moſ. 6, 8. Pſ. 109, 18. מַדָּה Pſ. 133, 2. מַדָּו 2 Sam. 10, 4. 1 Chr. 19, 4. ſteht für Kleider überhaupt, und in poetiſcher Sprache und für Prachtgewänder auch לְבוּשׁ, Hiob 24, 7. 10; 31, 19; 38, 14. Eſth. 6, 9 ff. Jeſ. 63, 1. מַלְבּוּשׁ 2 Kön. 10, 22. תַּלְבֹּשֶׁת Jeſ. 59, 17.

I. Aus der Geneſis erſehen wir, daß die Kleidungsſtoffe ſchon von den älteſten Zeiten an ſowohl aus dem Pflanzenreich, als aus dem Thierreich genommen worden ſind, und zwar bildeten Thierfelle, zuerſt unverarbeitete, ſpäter wohl geſchmeidig gemachte und über den Schultern zuſammengeheftete, die erſte ordentliche Bekleidung. Schafwolle (1 Moſ. 31, 19; 38, 12 f.) oder Ziegenhaar wurde jedenfalls ſchon in den Zeiten der Patriarchen zu Kleidern gewoben, wohl auch Flachs פִּשְׁתָּה, zuerſt erwähnt zur Zeit Moſis, 2 Moſ. 9, 31. Nach einer Ueberlieferung in 1 Chron. 4, 21. widmete ſich ein Geſchlecht des Stamms Juda in Aegypten, dem Land des Flachsbaus (*Rosell.* mon. civ. I, 333 sq. *Wilkinson* III, 137 sq.), vorzugsweiſe der Linnenweberei. Wie frühe neben Flachs auch Baumwolle gebraucht wurde, iſt noch nicht ermittelt. Die פִּשְׁתֵּי הָעֵץ, Joſ. 2, 6., ſind nicht Baumwolle (Geſen.), ſondern Flachsſtengel LXX λινοκαλαμη. Das 2 Moſ. 28, 42; 39, 28. 3 Moſ. 6, 3. vorkommende בַּד iſt feines Linnen ὀθονη; שֵׁשׁ und das ſpätere (1 Chr. 15, 27. 2 Chr. 2, 13; 3, 14; 5, 12. Eſth. 1, 6; 8, 15. Ezech. 27, 16.) בּוּץ, woher byssus, ſcheinen promiscue für Linnen und Baumwolle zu ſtehen und bezeichnen ihrer Etymologie nach die weiße Farbe, vgl. Sprüchw. 31, 22. Der Verkehr (1 Moſ. 12, 10; 13, 10; 16, 1; 37, 25.) mit dem früh civiliſirten Aegypten (ſ. Bd. V, 512. 514) macht glaublich, daß ſchon in den Patriarchenfamilien, wie im Tragen des Geſchmeides (1 Moſ. 24, 22. 30. 53.), ſo in den Kleidungsſtoffen eine gewiſſe Mannigfaltigkeit und Koſtbarkeit herrſchte. Joſephs langes Aermelkleid 1 Moſ. 37, 3. (כְּתֹנֶת פַּסִּים = Kleid der Enden, bis zu den Enden der Arme und Beine reichend; Meier ähnlich: Kleid der Ausdehnung. Luther: bunter Rock nach LXX χιτων ποικιλος, welche Ueberſetzung zu rechtfertigen Saalſchütz, Archäol. I, 3 an das Griech. ποικιλειν hineinſticken erinnert. Vulg. tunica polymita, geſprenkelt; Hartmann: geſtreift) mag neben dem vornehmen (2 Sam. 13, 18.) Schnitt noch durch ſeinen feinen Stoff

Digitized by Google

ausgezeichnet geweſen ſeyn, möglicher Weiſe auch durch die Farbe, wie wir denn auch ſehen, daß mehrere Stücke der feinlinnenen iſrael. Prieſterkleidung durch Hineinweben blauer und rother Fäden bunt gemacht wurden. Feine, weiß linnene (auch baumwollene, nach *Champollion Figeac*, Egypte anc. V, 192 sq.) Kleidung trugen die ägyptiſchen Prieſter 1 Moſ. 41, 42. Wolle, überhaupt Thierſtoffe durften ſie nicht an den Leib bringen (*Herod.* II, 37.). Ueber das Linnentragen der iſraelitiſchen Prieſter ſ. d. vorhergeh. Art. Zu allen Zeiten und auch bei andern Völkern waren feine, weißlinnene Kleider wegen ihrer Reinlichkeit und ihres Glanzes Feſt- und Ehrenkleider, Sinnbilder des Lichts, des Glücks, der Reinheit und Heiligkeit, vgl. Pred. 9, 8. 2 Makk. 11, 8. Luk. 23, 11. Joh. 20, 12. Ap.-G. 1, 10; 10, 30. Off. 3, 4. 18; 4, 4; 6, 11. Vgl. *Joseph.* bell. jud. II, 1. 1. — Bunte, purpurblaue, purpurrothe und karmeſinfarbene Gewänder (בִּגְדֵי אַרְגָּמָן, שָׁנִי, לְבוּשׁ תְּכֵלֶת) von Wolle, Leinwand und Baumwolle waren bei den Handelsvölkern, Midianitern, Phöniziern, Kanaanitern, Aſſyrern, Babyloniern, ſpäter auch Perſern häufig, und übliche Tracht der Könige, Vornehmen und Krieger Richt. 5, 30. (צֶבַע farbiges רִקְמָה buntgewobenes Kleid); 8, 26. 2 Sam. 1, 24. Eſth. 8, 15. Jer. 4, 30. Ezech. 23, 6. Jon. 3, 6. Nah. 2, 4. (מְחֻלָּצִים mit Coccusmänteln bekleidete Krieger, vgl. *Aelian* var. hist. 6, 6.) Dan. 5, 7. 16. 29. 1 Makk. 10, 20. 62. 64; 11, 58; 14, 43. Luk. 16, 19. Kleider mit eingewirkten Goldfäden werden erwähnt 2 Moſ. 39, 3. Pſ. 45, 10. 14. 1 Makk. 6, 2., vgl. *Virg. Aen.* I, 646 sqq. XI, 72. Ueber die von den Phöniziern (Ezech. 27, 16. 24. *Virg. Georg.* III, 307. *Tib.* II, 3. 58. *Plin.* XXI, 22.) und Lydern (Ap.-G. 16, 14. vgl. Val. Flacc. 4, 369. Eustath. ad Iliad. 4, 141.) hauptſächlich betriebene Bereitung der rothen und blauen Purpurfarbe und der Coccusfarbe und Handel mit derlei Manufakturen vgl. Hartmann, Hebräerin I, 367 ff. III, 126 ff. Heeren, Id. I, 2. 88 ff. *Bochart*, hieroz. III, 665 sqq. *Braun*, vest. sac. hebr. §. 171—217. Ueber die Kunſt der Buntweberei ſ. Bd. V, 515 und Hartmann a. a. O. Seide, *σηρικον* wird neben *βυσσινον*, weißer Leinwand, *κοκκινον*, karmeſinfarbnen Gewändern und *πορφυρα*, rothem und blauem Purpur, zuerſt genannt Off. 18, 12. Nach Einigen ſchon Ezech. 16, 10. 13., wo die hebr. Ausleger unter מְשִׁי (von מָשָׁה herausziehen) Seide verſtehen. Nach *Plin.* h. n. 6, 20. ſoll die Seide in halbſeidnen Gewändern aus Oſtaſien gekommen und in Griechenland wieder herausgezogen und zu feinen, ganz ſeidnen Gewändern zuſammengewebt worden ſeyn, vgl. *Schröder*, vest. mul. p. 320 sq. Ob aber dieſe Notiz ſchon auf Ezechiels Zeit anzuwenden iſt, iſt ſehr zweifelhaft. Hitzig: gefärbter Zeug nach dem arab. وَشَى coloravit. LXX *τριχαπτον* aus Haaren gewebt, vgl. Hartmann, Hebr. II, 126 ff. III, 406 ff. 2 Moſ. 25, 4 u. ö. hat der Grundtext שֵׁשׁ, Byſſus; Klagl. 4, 5. תּוֹלַע, Coccus. Einige wollten gar in den שְׁרִיקוֹת Jeſ. 19, 9. (= die Flachs brechenden oder hechelnden Weiber) wegen der zufälligen Namensähnlichkeit mit *σηρικον* Seide finden. — Das Geſetz verordnet hinſichtlich der Kleidungsſtoffe: 1) aus Linnen und Wolle gemiſchter Zeug שַׁעַטְנֵז (Geſen. u. A. kopt. Wort schont-nes = byssus fimbriatus, nach And. *Boch.* hieroz. I, 486 semit. Meier Wurzelw. Steigerungsform von שעט zuſammenbringen, miſchen, in's kopt. schontnes umgebildet, LXX *κιβδηλον*, lautähnlich mit כִּלְאַיִם) darf nicht getragen werden 3 Moſ. 19, 19. 5 Moſ. 22, 11. vgl. *Jos.* Ant. IV, 8. 20. Grund des Verbots, nicht weil ſolcher Miſchzeug Prieſtertracht geweſen ſey (*Jos.* Ant. IV, 8. 11.), auch nicht, um eine ſittliche Mahnung, z. B. Gott verlangt das Herz ungetheilt, Iſrael halte ſich unvermiſcht von heidniſchem Weſen u. ſ. w. ſinnbildlich darzuſtellen, ſondern es ſoll durch dieſes und die damit verwandten Verbote des כִּלְאַיִם, Verſchiedenartigen — ausgedrückt werden, daß alle Verwirrung der Gattungen, alles Künſteln an der Natur, alle Abweichungen vom Einfachen vom Uebel ſeyen. Auch in der Kleidung ſoll der Iſraelite alle »unnütze Künſtelei vermeiden und in der Einfachheit der Stoffe die Achtung vor Gottes Schöpfung beweiſen«. 2) Die Prieſter ſollen linnene Kleider tragen. Die eingewobenen farbigen Fäden waren ſchwerlich (wie Joſephus meint, Ant. IV, 8. 11.) von Wolle, ſondern von

Digitized by Google

Flachs oder Baumwolle. Vgl. Ez. 44, 17., wo beſtimmt geſagt wird, daß die Prieſter nichts Wollenes anhaben ſollen.

II. Der Schnitt oder die Form der Kleider war 1) zwiſchen dem männlichen und weiblichen Geſchlecht nicht ſehr verſchieden, nur bei dem weiblichen Geſchlecht in der Regel etwas länger, wohl auch bunter. Das Verbot 5 Moſ. 22, 5.: ein Mann ſoll nicht שִׂמְלַת אִשָּׁה tragen und ein Weib nicht כְּלֵי גֶבֶר, Mannsgeräthe, war vermuthlich (Maimonides, Clericus u. A.) gegen eine abgöttiſche Unſitte des ägyptiſchen und cypriſchen Mondsdienſtes, wo Weiber in männlicher, Männer in weiblicher Kleidung, jene der als männlich, dieſe der als weiblich dargeſtellten Gottheit Opfer darbrachten; doch liegt auch die allgemeinere Mahnung darin, die göttliche Ordnung nicht zu verwirren, was geſchieden ſeyn ſoll, nicht zu vermiſchen (vgl. *Maimon.* more neboch. 3, 27. Michaelis moſ. Recht IV, 349 f. *Pezold*, de promiscua vest. utriusque sex. usurp. Lips. 1702. in Ugol. thes. XXIX. Creuzer, Symb. II, 34 f. Movers, Phön. I, 455 f.). 2) Im Allgemeinen iſt der Schnitt der Kleider der Morgenländer weit und faltenreich (Olearius, Reiſ. 307) wegen der Hitze, was auch für die Kleider der alten Hebräer gilt, denn 3) wie alle Sitten, ſo haben ſich auch die Kleiderſitten ſeit Jahrtauſenden im Morgenlande ohne bedeutende Aenderung erhalten, wie wir das auch aus den Denkmälern von Ninive, Perſepolis u. ſ. w. ſehen können. Hebräiſche Denkmäler fehlen uns freilich, und daß die auf den ägyptiſchen Denkmälern von Beni Haſſan und Bab el Meluk oder den aſſyriſchen von Beſitun für Hebräer gehaltenen Figuren wirklich ſolche ſind, iſt noch zu beweiſen. Darum gibt die heutige Sitte, beſonders bei den Beduinen-Arabern zuſammengehalten mit den zerſtreuten Andeutungen der h. Schrift, die ſicherſten Anhaltspunkte für die Beſchreibung der althebräiſchen Tracht. Die Veränderungen aus der urſprünglichen Einfachheit und Schmuckloſigkeit in die Mannigfaltigkeit des Putzes, der Trachten und Moden ſind mehr eine Folge der geſteigerten Ueppigkeit und überhandnehmenden Hoffart, auch des Verkehrs mit heidniſchen Nationen, als des natürlichen Bedürfniſſes. Namentlich ſcheint in der ſpätern Königszeit Kleiderluxus und Modeſucht überhandgenommen zu haben, Jeſ. 3, 16 ff. Jer. 4, 30. Klagl. 4, 5. Ezech. 16, 10 ff. Zeph. 1, 8. wird Nachahmung ausländiſcher Moden gerügt. Auch ſonſt rügt die h. Schrift Kleidereitelkeit und Ueppigkeit und mahnt an die ſprüchwörtlich gewordene Vergänglichkeit derſelben, Hiob 13, 28; 27, 16 f. Jeſ. 50, 9; 51, 6. 8. Sir. 11, 4; 14, 18; 42, 13. Zu Chriſti und der Apoſtel Zeiten war ohnehin Kleiderluxus wie unter allen Völkern, ſo auch bei den unter den Heiden zerſtreuten Juden verbreitet, 1 Tim. 2, 9. 1 Petr. 3, 3. Jac. 5, 2.

III. Was nun die einzelnen Kleidungsſtücke betrifft, ſo gehört zur vollſtändigen Kleidung (עֶרֶךְ בְּגָדִים Richt. 17, 10. Maximum nach dem Talmud 18 Kleidungsſtücke, vgl. Talm. Hieros. Sabb. f. 15. Bab. Sabb. f. 120. Gem. zu M. Schabb. 16, 4.) 1) eines Mannes (כְּלֵי גֶבֶר, ein Ausdruck, der wohl auch Waffen, Stock u. ſ. w. mit einſchließt) bei den Hebräern, wie noch jetzt bei den Morgenländern a) das Unterkleid, Luth. Rock, כְּתֹנֶת, auch כֻּתֹּנֶת LXX *χιτων*, im Latein. durch Verſetzung in tunica umgewandelt, im Deutſchen noch in Kutte, Kittel erkennbar (nach Meier Wurzelw. von einer mit dem arab. كَتَمَ celavit verwandten hebr. Wurzel, während Geſen. das äthiop. cadana, bedecken und das arab. كَتَّانٌ, lein. Zeug, und قُطْنٌ, Baumwolle vergleicht, weil dieſes Kleid gewöhnlich aus Linnen oder Baumwolle beſtand, und es unentſchieden läßt, ob das Kleid vom Stoff oder der Stoff vom Kleid den Namen hatte. *Jos.* Ant. III, 72: *χεθονη μεν καλειται, λινεον τουτο σημαινει*). Es war dies eine Art Hemd von Wolle, Leinwand oder Baumwolle, weiß, blau oder bunt geſtreift, nicht genäht, ſondern im Ganzen gewoben, auf dem bloßen Leib getragen, dem es auch genauer angepaßt war, als die oberen Kleidungsſtücke, anfangs wohl ohne, ſpäter mit bald engeren bald weiteren Aermeln, gewöhnlich bis an die Kniee (2 Sam. 6, 20., auch auf den perſepol. Ruinen und heutzutage bei den gemeinen Arabern, Niebuhr, Reiſ. I, 282. 336. T. 56. 64.), bei Vornehmeren in ſpäterer Zeit (wie in Babylon nach Herod. I, 195.) bis an

Digitized by Google

die Knöchel reichend. Wie an die Stelle der Feigenblätterſchürzen der erſten Menſchen die vollſtändigeren Thierfellröcke, ſo trat dieſe vollſtändigere Schamverhüllung an die Stelle desjenigen allereinfachſten Kleidungsſtücks, welches die Araber jetzt احرام, Ihram nennen, das als gewöhnliche Tracht der Araber in Hedjas, auch der Weiber innerhalb der Zelte, noch vorkommt (Niebuhr, Beſchr. v. Ar. 364. vgl. T. 15 f. R. I, 268. T. 54. II, 132.), ein um die Hüfte gebundenes, bis an die Kniee reichendes, wohl auch zwiſchen den Füßen zuſammengeheftetes Stück Tuch, der erſte Anfang zu Unterbeinkleidern, die wir in dieſer ihrer einfachſten Geſtalt in den מִכְנָסִים der Prieſter (ſ. d. f. Art.) finden. Eine perſiſch-mediſche Tracht (*Strabo* XV, 734. *Herod.* V, 49. *Xen.* Cyr. VIII, 3. 13.) und nicht mit den מִכְנָסִים der Prieſter zu verwechſeln ſind die סַרְבָּלִין Dan. 3, 21. 27. Pluderhoſen, wie man ſie an den Figuren auf den Ruinen von Perſepolis ſieht. סרבלין, wurzelverwandt mit dem engl. shawl durch das ſanſcrit. Çal Decken, çarava Decke; im Zend, Vendid. XIV, 418. sâravâro = große Hoſen, in's Griechiſche σαραβαρα, neugriech. σαρβαριδες, neuperſ. شَلْوَار, kalmük. schalbar, poln. scharmvari übergegangen. — Ein Gürtel (ſ. Bd. V, S. 407) hielt das Unterkleid, um durch daſſelbe im Gehen nicht gehindert zu ſeyn, um die Lenden zuſammen. Wer nichts als das Unterkleid (nach Jahn, häusl. Alt. II, 73 f. die Schambinde, die übrigens ſonſt nirgends erwähnt wird) trug, hieß γυμνος Joh. 21, 7. (das ἐπενδυτης hier iſt ein leinener Fiſcherkittel oder Ueberwurf über das kurze Unterkleid. *Theophyl.* λινουν τι ὀθονιον, ὁ οἱ τε φοινικες και οἱ συριοι ἁλιεις περιελιττουσιν ἑαυτοις, daher auch LXX 2 Sam. 13, 18. ἐπενδυτης für מְעִיל ſetzen), עֵרוֹם, 1 Sam. 19, 24. vgl. 2 Sam. 6, 20. Jeſ. 20, 2; 58, 7. Hiob 22, 6; 24, 7. 10., wie wir ja auch einen bloß mit einem Hemd bekleideten als einen Halbnackten anſehen. Tragen von feinen leinenen Hemden (סָדִין LXX σινδων) ſcheint bei den Philiſtern ſchon früher (Richt. 14, 12 f.), bei den Hebräern ſpäter als Luxus, Jeſ. 3, 23. Sprüchw. 31, 24. vorgekommen zu ſeyn. Saalſchütz hält סָדִין nicht für den Namen eines Kleidungsſtückes, ſondern vielmehr eines feinen, leinenen oder baumwollenen Zeugs, wie das griech. σινδων, das nichts als ein leichter, linnener Umwurf war, in den man ſich, wie in ein Oberkleid, bei Nacht einhüllte, Marc. 14, 51 f., auch Leichname wickelte Matth. 27, 59. Marc. 15, 4. 6. Luk. 13, 53. Jedenfalls ſcheint סָדִין nicht ſowohl unſerem Hemd (wie Schröder zu beweiſen ſucht a. a. O. 339—361: סדינים esse interulas), das im Talmud חָלוּק heißt „ob mollitiem interioris tunicae“ (ſ. *Bartenora* ad tr. Schabb. 16, 4.) zu entſprechen, vielmehr ein über dem einfacheren כְּתֹנֶת getragenes, leichteres feines Kleidungsſtück zu ſeyn. Entſchieden iſt ein ſolches oberes Unterkleid, beziehungsweiſe unteres Oberkleid der מְעִיל (nach Geſen. rad. מָעַל Decken, oder עִיל, woher arab. غَيْلٌ ampla vestis, nach Meier Wurzelw. von מעל, das wie בגד von der Grundbedeutung trennen in die 2 abgeleiteten Bedeutungen abtrünnig werden und ſich ausbreiten übergehe). Es war dies ein längerer (daher bildlich für vollſtändige Umhüllung Pſ. 109, 29. Jeſ. 59, 17. Hiob 29, 14.) Talar ohne Aermel, mit einer Oeffnung für den Kopf, durch die er angezogen wurde. In früherer Zeit wohl nur von den Vornehmeren getragen (Hiob 1, 20; 2, 12.), ein Stück des königlichen (1 Sam. 15, 27; 18, 4; 24, 5. 12. 1 Chron. 15, 27. Ezech. 26, 16.) und prieſterlichen (ſ. d. vor. Art.) Anzugs, ſcheint er zur Zeit Jeſu zwar allgemeiner geworden, doch das Tragen deſſelben noch für Luxus gehalten worden zu ſeyn (Matth. 10, 10. Luk. 3, 11.). Bei Perſern und Babyloniern (*Herod.* I, 195. χιτων ἐιρινεος = d. chald. פַּסִּיסָא Dan. 3, 21. das Ausgedehnte, das ſyr. ܦܣܝܣܐ) gehörten dieſe Talare zur gewöhnlichen Tracht; ſpäter kamen ſie auch bei den die aſiatiſche Weichlichkeit nachahmenden Griechen und Römern in die Mode. Ueber das Ephod (אֵפוֹד), welches Saalſchüz, Arch. I, 14 f. für das dem obern כְּתֹנֶת der Weiber entſprechende Stück der ſpätern Männertracht hält, mit Berufung auf 1 Sam. 2, 18. 2 Sam. 6, 14. ſ. d. Art. Ebenſo wenig

kann mit dem אֵפוֹד oder Schulterkleid des Hoheprieſters verglichen werden die ἐπωμις, ein griech. Frauenkleid mit Aermeln (wie Hartmann will, weil LXX אֵפוֹד mit ἐπωμις-ιδιον überſetzt; eher noch die ärmelloſe ἐξωμις). Zu dem, häufig an den Säumen und der Halsöffnung geſtickten oder mit Purpurſtreifen beſetzten Luxusunterkleid gehörte natürlich auch ein koſtbarer (oft golddurchwirkter Dan. 10, 5.) Prachtgürtel. 6) Das Oberkleid, ein weiter, faltiger Mantel, nach Stoff, Farbe (bei den Babyloniern weiß, bei den Perſern im Sommer dunkelblau, im Winter bunt, bei den Beduinen-Arabern ſchwarz oder mit breiten Streifen, weiß und ſchwarz oder blau u. ſ. w. als Abzeichen des Stamms) und Form verſchieden, urſprünglich bloß ein viereckiges Stück Tuch, wie das griech. ἱματιον, entſprechend dem حَيْك, Heik, und dem Abba (der jedoch auch mit dem ärmelloſen מְעִיל verglichen werden kann) der heutigen Araber, etwa 6 Ellen lang und bis 3 Ellen breit (vgl. Shaw 196 f. Niebuhr B. 62. R. I, 126 ff. T. 29. *Chardin* II, p. 100. T. 64). Die hebr. Namen dafür, die ſämmtlich ihrer Etymologie nach Bedeckung oder Umhüllung bezeichnen und von Luther bald durch Mantel, bald allgemein durch Kleid überſetzt werden, ſind: בֶּגֶד (1 Moſ. 37, 29; 39, 12 u. ö.), שִׂמְלָה (1 Moſ. 9, 23; 37, 33; 44, 13. Joſ. 7, 6; 9, 5 u. ö.) und שַׂלְמָה (2 Moſ. 22, 8. Micha 2, 8.), גְּלוֹם (Ezech. 27, 24. etymol. verwandt mit χλαμυς?), כְּסוּת (bloß 5 Moſ. 22, 12.), סוּת (poet. 1 Moſ. 49, 11. LXX περιβολη, Vulg. pallium, nach Geſen. durch aphaeres. von כ = כְּסוּת, nach Meier von סאת = etwas Dichtes, Deckendes). Durch die Beiwörter מְחֻבָּשָׁה, 1 Kön. 11, 29 f., und עֲטָה, Pſ. 104, 2. iſt das Oberkleid bezeichnet als lang herabwallend und dicht verhüllend, ſo daß man ſich daſſelbe wohl mehrmals um den Leib wickeln kann. Das Anziehen deſſelben heißt περιβαλλειν, Bar. 5, 2. Luk. 23, 11. Joh. 19, 2. Ap.-G. 12, 8. Off. 10, 1., das Anziehen des χιτων im Griechiſchen gewöhnlich ἐνδυειν. Man wirft dieſes Kleid (ähnlich den Longſhawls unſerer Damen) um den Leib in der Weiſe, daß man zwei entgegengeſetzte Zipfel (כְּנָפוֹת, πτερυγες-υγια, 4 Moſ. 15, 38. 5 Moſ. 22, 12. 1 Sam. 24, 5. 12. Ezech. 16, 8. Sach. 8, 23.) in beide Arme einwärts ſchlägt und das Kleid mit den beiden andern Zipfeln über den Rücken hinabhängen läßt. Oder man hängt es an die linke Schulter, zieht den hintern Zipfel über den Rücken, den vordern über die Bruſt und den Unterleib unter dem rechten Arm zuſammen und bindet beide Zipfel da zuſammen, oder befeſtigt ſie durch Haken oder Spangen (ſ. bei Chardin die Abbild. auf perſep. Ruinen, bei Niebuhr Tracht der heutigen Araber). Prachtmäntel wurden nicht zuſammengebunden, ſondern durch koſtbare goldene Agraffen (πορπη 1 Makk. 10, 89; 11, 58.) angeheftet. Auch der Kopf kann (was bei beſonderen Veranlaſſungen geſchieht, 2 Sam. 15, 30. 1 Kön. 19, 13. Eſth. 6, 12.) wie in einen Burnus darein eingehüllt werden. Selbſt der Arme ging nicht ohne dieſen Umwurf aus; er diente bei Nacht als Decke und durfte daher nicht als Pfand über Nacht behalten werden, 5 Moſ. 22, 17. 25; 24, 12 f. 2 Moſ. 22, 27. (daß hier בֶּגֶד die einzige Decke der Haut heißt, iſt noch kein Beweis, wie Saalſchütz, Arch. I, 9. meint, daß der Aermere kein כְּתֹנֶת getragen habe; nur war letzterer eine dürftige Schamverhüllung, keine genügende Bedeckung für die kühlen Nächte), vgl. Ruth 3, 9. Ezech. 16, 8; 18, 7. 16. Hiob 22, 6; 24, 7. 10. Am. 2, 8. Die bauſchige Falte vorn an der Bruſt חֵיק diente als Taſche oder Sack, worin man Getreide, Brod, Fleiſch und andere Nahrungsmittel barg, 2 Moſ. 12, 34. Ruth 3, 15. 2 Kön. 4, 39. Hagg. 2, 12. Luk. 6, 38. (häufig bildlich Pſ. 79, 12. Sprüchw. 16, 33; 21, 14.). Des abgelegten Mantels bediente man ſich ſtatt eines Gefäſſes, Sacks (Sprüchw. 30, 4. Richt. 8, 25. 1 Sam. 21, 9.), Reitſattels (Matth. 21, 7.), Umhangs, Zeltteppichs, Segels, einer Hängmatte (die Weinberghüter Hiob 27, 18 f. Jeſ. 1, 8.?), man breitete ihn auch als Teppich auf den Weg beim Einzug von Fürſten (2 Kön. 9, 13. Matth. 21, 8.). Beim Arbeiten oder ſchnellen Gehen wurde er abgelegt (Matth. 24, 18. Marci 10, 50. Joh. 13, 4. 12. Ap.-G. 7, 58; 22, 23.), beim Reiſen als Bündel getragen. Eine beſondere Art von Mantel hieß אַדֶּרֶת Mich. 2, 8., אַדֶּרֶת 1 Kön. 19, 13. 19. Sach. 13, 4. 1 Moſ.

Digitized by Google

25, 25., urſprünglich nicht ſowohl ein Prachtmantel (von אדר, in der urſprünglichen Bedeutung weit ſeyn, nicht in der abgeleiteten herrlich ſeyn; nach Saalſchüz, Arch. I, 19. von einer verlornen Wurzel, die ſich im Griech. *δερω, δερρις* wiederfinde!), ſondern ein kunſtlos aus Thierfellen (daher אַדֶּרֶת שֵׂעָר) zuſammengeſetzter Mantel (bei den Propheten, die ſich wohl nicht durch Prachtmäntel, ſondern eher durch Rückkehr zu der früheſten, von Gott den Menſchen angewieſenen Bekleidungsart auszeichneten); dann aber auch ein künſtlich gefertigter Pelzmantel, wie ihn die Könige und Großen in Aſſyrien (Jon. 3, 6.) und Babylonien (Jeſ. 5, 21. אַדֶּרֶת שִׁנְעָר) trugen, und wie die heutigen Orientalen (Arvieux III, 240 ff. Ruſſel, Nat.-G. von Aleppo I, 127. Niebuhr, R. I, 158. II, 235, 317. Rauhwolf, R. 299) ſelbſt im Sommer tragen. Auf den perſepol. Ruinen tragen die Figuren (bei *Chardin*, voy. II, 144. t. 58, vgl. III, 245) lange Schafpelze, mit der Wolle nach außen gekehrt. Dan. 3, 21. iſt der chald. Name für Mantel בִּרְבְּלָא (= Umhüllung von בִּרְבֵּל rad. כבל umgeben, umbinden); ein mediſcher Königsmantel von feiner Leinwand und Purpur heißt Eſth. 8, 15. תְּכְרִיךְ (rad. im Aram. כרך = umhüllen). In den Apokryphen und im neuen Teſt. kommen noch einige bei den Griechen und Römern übliche männliche Kleidungsſtücke vor, nämlich der dem בֶּגֶד entſprechende *χλαμυς*, der griech. Soldatenmantel, 2 Makk. 12, 35., an der Bruſt oder rechten Seite zuſammengeheftet und bis an die Kniee reichend (der gewöhnliche Mantel im Griech. *χλαινα*). Die *χλαμυς κοκκινη* Matth. 27, 28. iſt ein karmeſinrother Mantel, wie ihn die römiſchen Imperatoren, Feldherrn und Offiziere trugen. Der *φαιλονης*, paenula talmud. פלנא, 2 Tim. 4, 13., iſt ein Reiſe- und Regenmantel, hinten mit einer Kapuze, die man über den Kopf herziehen konnte, auch rings geſchloſſen und über den Kopf angezogen. Lamprid. Alex. Lev. 27. Sueton. in Cal. 52. Cic. p. Mil. C. 20. Juv. 5, 78. Senec. ep. 87. Hor. ep. 1, 11. 18. *Stosch* de pallio Pauli. Lugd. 1709. 2) Zur weiblichen Kleidung gehören a) als Unterkleider das etwas längere כְּתֹנֶת, Hohesl. 5, 3., über dem die Vornehmeren noch das כְּתֹנֶת פַּסִּים, 2 Sam. 13, 18. (LXX hier *καρπωτος*), ein langes Aermelkleid, oder den ärmelloſen מְעִיל trugen. b) Als Oberkleider, außer dem gemeinen בֶּגֶד oder שִׂמְלָה, 5 Moſ. 21, 13; 22, 5., noch verſchiedene Arten von Mantillen, modiſche Umformungen des שִׂמְלָה, z. B. Jeſ. 3, 22. das מִטְפַּחַת = das Ausgebreitete, vielleicht beſonders faltenreich und bauſchig; nach Ruth 3, 15., wie es ſcheint, ein ſhawlartiger, viereckiger Umwurf, den man auch gebrauchte, etwas darein zu binden (verſchiedene Anſichten ſ. bei *Schröder*, vest. mul. 247 sqq.). Das Jeſ. 3, 22. danebenſtehende מַעֲטָפָה, arab. مِعْطَف = die Umhüllung, nach Hartmann den Begriff eines in mehrfachen Umſchlägen dem Körper bequem ſich anſchließenden Gewands ausdrückend, nach Saalſchüz ein mantelartiger Umwurf, wie der צָעִיף. Andere, wie Schröder a. a. O. S. 226 ff., Geſen., de Wette, halten es nicht für ein Oberkleid, ſondern für eine andere, modiſche Form der obern tunica, wie das מְעִיל oder כְּתֹנֶת פַּסִּים. Doch da in redneriſchen Aufzählungen oft Synonymen gehäuft werden, könnte es wohl ſynonym mit מִטְפַּחַת ſeyn, vielleicht nur ein Modename. Gibt ja auch jetzt die Mode denſelben Stücken, namentlich des weiblichen Anzugs, nach kleinen Nuancen der Form verſchiedene Namen. Das פְּתִיגִיל Jeſ. 3, 23. LXX *χιτων μεσοπορφυρος*, Vulg. fascia pectoralis, Buſengürtel; Luth. Mantel. Nach Geſen. vox compos. aus פְּתִי Weite und גִּיל = גֹּלָא Mantel oder aus dem chald. פְּתַג Linnen und פְּתִיל Band, alſo entweder weiter Mantel oder Byſſusgürtel. Saalſchüz bemerkt mit Recht, daß das Wort, wenn es dieſe Bedeutung hätte, außer dem Zuſammenhang ſtünde, und ſucht im Gegenſatz gegen das folgende מְחֻגֶרֶת שָׂק den Begriff eines Zuſtands ungezügelter Luſt darin (גִּיל frohlocken, פְּתִי weit, unbändig, thöricht oder ſchamlos von פתה?); aber eben dieſer Gegenſatz, ſo wie der ganze Parallelismus läßt doch eher an ein Kleid als an einen Zuſtand denken, allerdings ein ſolches, das für die Ueppigkeit jener Zeit am meiſten karakteriſtiſch war und deſſen Name zugleich eine freche Luſt oder ſchamloſe Enthüllung andeutende Etymologie zuließ.

Digitized by Google

Leichtere, aus feinem Stoff gewobene Mäntel, Schleierkleider, Flormäntel waren die רְדִידִים Jeſ. 3, 23. (Luth. Kittel). Hohesl. 5, 7. (Luth. Schleier) LXX *θεριστρα καταχλιτα*, von רָדַד ausbreiten, nach Andern רָדַד = רָדָה herrſchen, Zeichen der Herrſchaft des Mannes, ſo daß *ἐξουσια*, nach 1 Kor. 11, 10. ein Name für Schleier, Ueberſetzung von רָדִיד wäre. Jetzt noch werfen die Frauen im Orient ſolche leichten Mäntel (Schröder a. a. O. 368 ff. palliola) über ihren ganzen Anzug. Zur vollſtändigen Bekleidung einer Frau gehörten überhaupt mehrfache Schleier (Buckingham R. II, 383). Ohne einen Schleier wagen nur Sklavinnen, Jeſ. 47, 2., und gemeine Weiber öffentlich zu erſcheinen; auch öffentliche Sängerinnen (Niebuhr R. I, 184. II, 162) und Buhlerinnen *). Auch zu Haus hält ſich das Weib nach morgenländiſcher Sitte (Koran 33, 56) verſchleiert, wenn Fremde da ſind; es entſchleiert ſich nur vor denjenigen nächſten Verwandten, mit denen nach moſaiſchem Geſetz die Ehe verboten iſt. Der רַעַל (arab. رِعْل = das beweglich Herabhängende von רעל beben, zittern) Jeſ. 3, 19. iſt ein vom Kopf aus an den Schläfen herabwallender, den Augen das Durchſehen geſtattender Schleier (Schröder a. a. O. S. 62—94). Eine Abart deſſelben iſt der am Kopfputz befeſtigte über den Rücken herabwallende Hausſchleier, den die heutigen Orientalinnen tragen. Der Bruſt, Hals und Kinn bedeckende Schleier, wie er in Syrien und Aegypten jetzt noch getragen wird und, wie aus den perſepol. Figuren erhellt, auch von Perſerinnen getragen wurde, iſt wohl zu verſtehen unter dem צָעִיף (= das Verhüllende), Hohesl. 4, 1. 3; 6, 6. Jeſ. 47, 2.; während das צָעִיף (1 Moſ. 24, 65; 38, 14. 19.), das Geſen. und And. ebenfalls durch Schleier überſetzen, ein Schleierkleid, dem רָדִיד ähnlich, zu ſeyn ſcheint, das am Hinterhaupt befeſtigt über den Nacken herabfiel und um den ganzen Körper geſchlagen werden konnte, wie denn auch der Targum. Jonathan es durch רדידא wiedergibt und die LXX durch *θερισμον*, Sommerkleid. In Betreff der Schleiermoden iſt überhaupt die heutige Sitte der Morgenländer weniger maßgebend für die ältere Zeit des hebr. Volkes, in welcher die Frauen mehr Freiheit hatten. Rebekka reist unverſchleiert, Thamar verſchleiert ſich nicht der Ehrbarkeit halber, ſondern im Gegentheil der ſonſtigen Sitte zuwider. Die jetzt bei den Frauen des Morgenlands gewöhnlichen Hoſen (Niebuhr R. I, 304. 336. T. 59. 64) kamen im hebr. Alterthum nicht vor, ſonſt wären ſie gewiß Jeſ. 3, 16 ff. mitgenannt. Die גְּלִיֹנִים Jeſ. 3, 23. ſind nach LXX, denen Schröder S. 302 ff., das arab. جَلَوَّز vergleichend, folgt, vestes pellucidae, feine Gewänder, die den Körper gleichſam enthüllen, nach Chald. Vulg., Geſen. u. A. Spiegel.

IV. Zur vollſtändigen Kleidung im weitern Sinn gehört ferner 1) die Kopfbedeckung beider Geſchlechter. Dieſe war ſchon bei den alten Hebräern, wie bei den heutigen Orientalen, bei Männern und Frauen der Kopfbund (Turban, Tulband), mannigfaltig in Stoff und Form, vom einfachſten Umwinden des Kopfs mit einem Tuch oder auch nur mit einem Band oder einer Schnur (Niebuhr B. 64. R. I, 292) an bis zu den künſtlichſten und koſtbarſten Turbanen, bald mehr in hoher, ſpitziger (ſo beſonders bei den Perſern die tiara recta, Herod. VII, 61. Xen. Cyr. VIII, 3. 7. Jos. Arch. XX, 3.), bald in mehr abgerundeter Form. Für jene hält Jahn, häusl. Alt. II, 118 f., den תַּכְרִיךְ Eſth. 8, 15., für dieſe, indem er das griech. *κυρβασις* vergleicht, das גֻּבְּעָא Dan. 3, 21., ſ. dagegen oben. Babyloniſche Turbane heißen Ezech. 23, 15. צְבוּלִים (die Farbigen oder die Gewundenen, nach der doppelten Bedeutung von טבל eintauchen und umwinden, welch letztere im Aethiop. erhalten iſt), näher karakteriſirt durch das epith. רְקוּחֵי, hervorragend an Turbanen; denn nach vorhandenen Denkmälern waren ſie ſehr hoch. Von der Pracht, die vorzüglich ſich an dieſem Kleidungsſtück zeigte, erhielt es *κατ' ἐξοχην* den Namen פְּאֵר (Jeſ. 3, 20; 61, 3. 10. Ezech. 24, 17. 23.), der zunächſt (nach Einigen, wogegen freilich die פַּאֲרֵי פִשְׁתִּים Ezech. 44, 18. ſpricht) einen metall-

*) Anders in der Patriarchenzeit, 1 Moſ. 38, 15.

Digitized by Google

nen Kranz von durchbrochener Arbeit, nach Saalſchütz, Arch. I, 28 die Mütze bezeichnen ſoll, welche mit dem Bund umwunden wird (verſchiedene Anſichten ſ. Schröder a. a. O. S. 94—115). Der Kopfbund ſelbſt heißt צָנִיף, Hiob 29, 14. Jeſ. 3, 23; 62, 3. (מִצְנֶפֶת vom königlichen Turban Ezech. 21, 31.; ſonſt vom hoheprieſterlichen, ſ. d. f. Art.), von צָנַף nach Jeſ. 22, 18. knäuelförmig zuſammenwickeln (Schröder S. 362 ff. vittae). Eine vollſtändige Kopfbedeckung, als Schutz gegen den Sonnenſtich, war von jeher im Orient gebräuchlich; doch konnte zu dieſem Zweck auch das Bedecken des Haupts mit dem בֶּגֶד genügen (Niebuhr R. II, 130. T. 22. 2. 4. Figuren auf den perſepol. Ruinen). Die haubenartigen Kopfbedeckungen wurden mit einer am Hinterkopf zuſammengeknüpften Schnur oder Band rings um den Kopf gebunden (חֶבֶשׁ 2 Moſ. 29, 9. 3 Moſ. 8, 13. Jon. 2, 6. Ezech. 16, 10.). Die jetzigen Orientalen umwinden ſie mit einem feinen, langen Neſſeltuch in mancherlei Geſtalten; Niebuhr R. I, T. 14—23 hat deren 44 abgebildet. Der die Könige auszeichnende Kopfſchmuck war das Diadem (נֵזֶר, עֲטָרָה, כֶּתֶר, die perſ. *κιδαρις*) und die Kopfbedeckung der Krieger war der קֻבַּע, כּוֹבַע. Den Kopf in Gegenwart Anderer zu entblößen hält der Orientale für ebenſo unſchicklich, als der Abendländer ihn im Zimmer bedeckt zu laſſen (ſ. Bd. V, 401). Nur zu Hauſe machen ſie ſich's bequem durch Ablegen des Turbans. 2) Auch Handſchuhe, als Luxustracht, welche Einige gar in den מִטְפָּחוֹת Jeſ. 3, 22. finden wollten, kommen im hebr. Alterthum nicht vor. Der Talmud (Mischn. Chel. 16, 6; 24, 15; 26, 3.) nennt einen כַּף קַסְיָה zum Schutz gegen Verletzung oder Beſchmutzung der Hand, von Arbeitern getragen; der Targ. zu Ruth 4, 7. einen Mannshandſchuh מַרְחֵק, den der ſeine Schwagerrechte Cedirende (ſ. d. Art. Leviratsehe) ausgezogen habe. 3) Die Fußbekleidung. Die נְעָלַיִם Am. 2, 6; 8, 6.; נְעָלוֹת bloß Joſ. 9, 5. (der Etymol. nach die Verſchließenden, Schirmenden, نَعْلٌ omne munimentum pedis, ne offendatur solo, solea, calceus etc.) ſind, wie die griech. *ὑποδηματα, σανδαλια* (Targ. überſ. נַעַל durch סנדלא) bloß Sohlen von Leder, durch zwei Riemen שְׂרוֹךְ, *ἱμας* (1 Moſ. 14, 23. Jeſ. 5, 27. Marci 1, 7. Luk. 3, 16.) am Fuß feſtgebunden, wie man es auch an den perſepolit. Figuren (Niebuhr R. II, 132. T. 23, 6. B. 63. T. 2. Harmar, Beob. III, 304 f.) und noch heut zu Tage im Morgenland findet. Vornehme ließen ſich durch ihre Sklaven dieſe Sandalen feſtbinden, anlegen (הֵשִׂים Ezech. 24, 17. נָעַל denom. 16, 10.) und losbinden (חָלַץ 5 Moſ. 25, 9 f. Jeſ. 20, 2. שָׁלַף Ruth 4, 7 f. נָשַׁל 2 Moſ. 3, 5. Joſ. 5, 15.) und nachtragen Matth. 3, 11. Marci 1, 7. Joh. 1, 27. Ap.-G. 13, 25. Die Schüler ſchätzten ſich's zur Ehre, ihren Lehrern die Sandalen an- und loszubinden (vgl. Talm. kiddusch. 22, 2. *Ch. W. Volland*, de sandaligerulis Hebr. Viteb. 1712). Man zog nämlich die Sandalen immer vor dem Betreten des Zimmers aus, beim Ausgehen dagegen wieder an, 2 Moſ. 12, 11. Ap.-G. 12, 8. Auch beim Betreten heiliger Orte mußten ſie abgelegt werden, 2 Moſ. 3, 5. Joſ. 5, 15. Ueber die *ἀνυποδησια* der Prieſter ſ. d. vor. Art. Barfuß (חָלוּץ הַנַּעַל) gehen gehörte auch zu den Zeichen der Trauer, 2 Sam. 15, 30. Ezech. 24, 17. 23. Jeſ. 20, 2. — Auch an dieſem ſonſt verachteten (Am. 2, 6; 8, 6. Sir. 46, 21.) Theil der Bekleidung zeigte ſich beſonders beim weiblichen Geſchlecht die Prachtliebe, Hohesl. 7, 1. Judith 10, 4; 16, 9. Die Schuhe von תַּחַשׁ ſind nach Geſen. u. And. von Seehundsleder (im arab. دخس und تخس für Delphin, überhaupt das Phokengeſchlecht), das nach Burkhardt heut zu Tag von den Arabern zu Schuhſohlen gebraucht wird; nach Andern Bezeichnung einer Farbe, LXX dunkelblau, Aquila, Symm. violett, Chald. Syr. Karmeſin. Vers. arab. Bochart, E. Meier, Wurzelw. dunkelfarbig. Die Phönizier (Virg. Aen. I, 336 sq.), Babylonier und Perſer (Xen. Cyr. 8, 1. 41. Strabo XV, 734. XVI, 746), ſpäter auch Griechen und Römer trugen eigentliche Schuhe, mit Oberleder (auch Halbſtiefel nach perſiſchen Denkmälern, Niebuhr R. II, 130. T. 22. Ker Porter trav. I, T. 39) farbig, gelb u. ſ. w. Moden, welche in ſpäterer Zeit ohne Zweifel auch von den Hebräern nachgeahmt wurden. Schuhmacher erwähnt der Talmud (ſ. Bd. V, 514). Vgl. *Bynaei*, de

Digitized by Google

calceis vet. Hebr. in Ugolini thes. XXIX. *Rottböll*, de vest. et calceis Isr. Hafn. 1755. 4) Das Geſchmeide, Schmuck עֶדִי, Jer. 4, 30., beſonders dem weiblichen Geſchlechte eigenthümlich. Armbänder, brachialia, צָמִיד (1 Moſ. 24, 22. Ezech. 16, 11; 23, 42. Jud. 10, 4.), trugen nicht nur Frauen, ſondern auch Männer (אֶצְעָדָה 2 Sam. 1, 10. 4 Moſ. 31, 50.) als Auszeichnung, wahrſcheinlich bloß am rechten Arm, Sir. 21, 23. So ſieht man ſie auf ägypt. Denkmälern an Königen. Man hatte ſie in verſchiedener Form, Größe (oft von der Handwurzel bis zum Ellbogen), Koſtbarkeit und Zuſammenſetzung (den goldenen, ſilbernen, elfenbeinernen Ring durch eine Spange zuſammengehalten oder Schnüre von Perlen und Edelſteinen oder goldne Kettchen שַׁרְשֹׁת, Jeſ. 3, 19. Schröder a. a. O. S. 56 ff.), vielleicht auch, wie jetzt die Beduinenſtämme es haben, nur Ringe von edlem Metall aus einem Stück, ohne Schloß, ſo daß die Enden gegeneinander gebogen ſich berühren und geöffnet werden, indem man ſie mit Gewalt auseinanderreißt. In Aegypten findet man noch Armſpangen verſchiedener Form aus Joſephs und Moſis Zeit, zum Theil in Geſtalt von Schlangen oder mit eingegrabenen Hieroglyphen; denn ſie dienten zugleich als Amulete (vgl. *Bartholin*, de armillis vet. Amst. 1626. Niebuhr R. I, 164). Ebenſo die Ohrenringe, wie Jonathan zu 1 Moſ. 35, 4. *Maimonides*, idol. 7, 10. *Augustin*, ep. 73 bezeugen. Die Ohrenringe נֶזֶם (1 Moſ. 35, 4. 2 Moſ. 32, 2. Richt. 8, 24 f.? Hiob 42, 11.? ſonſt Naſenring), auch עָגִיל (Ezech. 16, 12. 4 Moſ. 31, 50. ἐνώτια Jud. 10, 4.) aus Horn oder Metall, größer oder kleiner, bald einer, bald mehrere (neuere Reiſende zählen 15—20. Arvieux, Nachr. III, 250. Wellſted R. I, 224. Rußegger II, 2. 180. Niebuhr R. 164 f. B. 65) in einem Ohr ſind im Morgenland in alter und neuer Zeit bei Frauen und Kindern allgemein. Doch wurden ſie bei den Iſraeliten ſchwerlich wie bei den Midianiten und andern morgenländiſchen Völkern (Richt. 8, 24. Plin. XI, 50. Juven. I, 104. Xen. Anab, III, 1. 31. Petron. Satyr. 102., ſ. d. Ruinenbilder von Ninive in journ. asiat. 1843. 8. T. 17) auch von Männern getragen. Gehänge von Perlen, σταλαγματα — μια — נְטִיפוֹת pflegte man daran zu hängen, Richt. 8, 26. Jeſ. 3, 19. (Schröder a. a. O. S. 45 ff.). Der Naſenring נֶזֶם הָאַף 1 Moſ. 24, 22. 47. Jeſ. 3, 21. Ezech. 16, 12. Sprüchw. 11, 22. (חַח 2 Moſ. 35, 22.?), ebenfalls von edlem Metall oder Elfenbein, 2—3″ im Durchmeſſer wurde (vielleicht auch vom männlichen Geſchlecht Hiob 42, 11.? 2 Moſ. 35, 22.? vgl. Rußegger II, 2. 180), ſo daß er den Mund einſchloß, in der am untern Knorpel durchbohrten linken oder rechten Naſenwand oder im mittleren Knorpel getragen. Der Talmud erlaubt den Frauen am Sabbath nur die Ohrenringe, nicht die Naſenringe (Arvieux, Nachr. III, 252. Harmar III, 310 f. Marili R. 216. Niebuhr B. 65. Hartmann, Hebr. II, 166 ff. 292. Schröder dagegen 187 ff.). Fingerringe trug man bei Aegyptern und Perſern (1 Moſ. 41, 42. Eſth. 3, 10; 8, 2.) als Siegelringe (חוֹתָם, טַבַּעַת, beide Namen das Eindrücken bezeichnend). Durch Uebergabe des mit ſeinem Namenszug verſehenen Siegelrings erhob der König einen zum Vezir (vgl. 1 Makk. 6, 15. Curtius 10, 5. 4.) oder beſtimmte ſeinen Nachfolger (*Joseph.*, Ant. 20, 2. 3.). Auch bei den Hebräern waren Siegelringe als Ehrenzeichen üblich, Jer. 22, 24. Hagg. 2, 24., vgl. Luk. 15, 23. Daß ſie auch von Frauen getragen wurden, ſehen wir aus Jeſ. 3, 21. M. Schabb. 6, 1. 3. Sola 1, 6. Schon in der Patriarchenfamilie kommt der Siegelring vor, aber an einer Schnur פְּתִיל auf der Bruſt zwiſchen Oberkleid und Unterkleid getragen (Chardin IV, 23. V, 454 ff. Robinſon I, 58. *G. Longus*, de annul. signat. Mail. 1615). Halsbänder, כּוֹמָז genannt (wahrſcheinlich einfach an einander gereihte Goldkügelchen, wie ſie in Arabien gediegen gefunden werden), trugen die Iſraeliten 2 Moſ. 35, 22. und Midianiten 4 Moſ. 31, 50. Andere Namen und Formen רָבִיד 1 Moſ. 41, 42. (in Aegypten Abzeichen hoher Würde; der Oberrichter mit dem Bild der Wahrheit an einer goldenen Halskette) Ezech. 16, 11. עָנָק (arab. عُنُق collum, cervix) Sprüchw. 1, 9. Hohesl. 4, 9. auch von Kameelen getragen Richt. 8, 26. חֲלִי Sprüchw. 25, 12. Hohesl. 7, 2. חֲלָיָה Hoſ. 2. 15. (arab.

حَلَى decoravit). Ueber Form und Material ſagen dieſe verſchiedenen Namen Nichts aus. חֲלִי זָהָב Sprüchw. 25, 12. iſt eine Halskette vom feinſten Gold. Die חֲרוּזִים (arab. خَرَز) ſind Schnüre von Edelſteinen, Perlen, Korallen in gefälliger Abwechslung Hohesl. 1, 10. An dieſen meiſt mehrfachen Halsſchnüren hängen allerlei Zierrathen herab שַׂהֲרֹנִים Jeſ. 3, 18. LXX *μηνισκοι*, lunulae Tertull. cult. fem. 2, 10. Schröder a. a. O. S. 33 ff. Halbmonde aus Goldblech (auch an den Hälſen der Kameele Richt. 8, 21. 26.); ferner Riechbüchschen בָּתֵּי הַנֶּפֶשׁ, olfactoriola Jeſ. 3, 20. (die der heutigen Orientalinnen nach Chardin III, 72. durchbrochene Goldbüchschen gegen eine Hand breit, mit einer ſchwarzen Miſchung von Muskus und Ambra gefüllt, vgl. *le Brayn*, voy. I, 217. Bei Schröder a. a. O. 142 ff. verſchiedene andere Ueberſetzungen); Amulete in Form kleiner Schlangen לְחָשִׁים (Schröder S. 164 ff. Saalſchütz, Arch. I, 30 vermuthet Schleppkleider, wie ſie allerdings ſchon damals Jeſ. 47, 2. auch von Iſraelitinnen Jer. 13, 22. 26. Klagl. 1, 9. Nah. 3, 5., vgl. Jeſ. 6, 1. getragen worden ſind; aber Schleppe heißt שׁוּל), wie denn in jener Zeit die Verehrung der Schlange, die auch ſonſt im Alterthum als Symbol der Heilkraft vorkommt, nach 2 Kön. 18, 4. im Schwange ging. שְׁבִיסִים kleine Sonnen Jeſ. 3, 18. als Medaillons, entſprechend den שַׂהֲרֹנִים ſ. Schröder S. 18 ff. (nach Andern: Netzhauben, reticula, LXX *ἐμπλοκια*). Bei Perſern und Medern (Xen. Cyrop. 1, 3. 2. 2, 4. 6. Anab. 1, 5. 8. Curt. 3, 3. 13. Strabo 4, 197) trugen auch vornehme Männer und Krieger Halsketten. Die perſiſchen Könige pflegten ſolche (הַמְנִיכָא Dan. 5, 7; 16, 29. der chald. Name für Halskette überhaupt, daher im Targ. für ענק und רביד) als beſonderes Ehrenzeichen zu verleihen, vgl. Xen. Anab. 1, 2. 27. Cyr. 8, 5. 18. Endlich ſind die Fußfeſſeln עֲכָסִים *περισφυρια*, *περιπεζιδες*, *περισκελιδες* eine dem alten (Tert. cult. fem. 7. Clem. Al. paed. II, 89. Koran 24, 32. Gem. zu Schabb. 6, 4) und neuen (Arvieux VI, 251 f. Niebuhr R. I, 164. Ruſſel, N.G. von Aleppo II, 130. Harmar II, 400. III, 468. Rüppell, Abyſſ. I, 201. II, 53. 179. Roſenm., Morgenl. IV, 212) Morgenland eigenthümliche Zierde der Frauen, Jeſ. 3, 18. Jud. 10, 4. Sie ſind verbunden durch צְעָדוֹת, Talm. כבלים, Schrittkettchen (Jeſ. 3, 20.), durch welches ſie beim Gehen ein taktmäßiges Geklingel hervorbringen (1 Kön. 14, 6.?), wie man meint, um damit ihre Nähe anzukündigen und das männliche Geſchlecht zu verſcheuchen oder anzuziehen, nach Andern um die Füße an einen zierlichen, trippelnden Gang zu gewöhnen. Einen andern Zweck, den Hymen zu ſchützen, ſ. Talm. tr. Sabb. f. 63, 2. Michael., moſ. R. II, 156. S. *C. G. Blumberg*, de עכסים Lips. 1683 in Ugol. thes. XXIX. *Schröder*, de vest. mul. p. 1—17. 116—130. — In größter Schönheit und Vollkommenheit trägt die Braut dieſe mannigfaltigen Stücke des weiblichen Putzes (כְּלֵי כַלָּה Jeſ. 61, 10. Pſ. 45, 10. Eſth. 2, 12.), aber auch die Buhlerin (Jud. 10, 4. Bar. 6, 8. vgl. Off. 17, 4.). Dagegen wird in der Trauer aller Schmuck abgelegt, 2 Moſ. 33, 4 ff. 2 Sam. 1, 24. Jeſ. 3, 17. 24. Ezech. 24, 17. Weiteres ſ. in Hartmann's Hebräerin am Putztiſch.

V. Die Verfertigung (Weben, Wirken, Nähen) der Kleider war Geſchäft der Frauen, 1 Sam. 2, 19. Sprüchw. 31, 22 f. Ap.-G. 9, 39. Schneider ſind erſt im Talmud erwähnt (Bd. V, 516). Die Reinigung (Waſchen, Walken) geſchah mit Anwendung von Lauge aus Saifenpflanzen בֹּרִית oder Mineralkali נֶתֶר, und wurde durch beſondere Wäſcher, Walker (Bd. V, 515) beſorgt. Ueber den Kleiderausſatz und deſſen Reinigung ſ. Bd. I, 630.

VI. Eigenthümliche Sitten und Gebräuche in Beziehung auf Kleider. Wie dem Orientalen überhaupt eine eben ſo mannigfaltige als ausdrucksvolle und lebhafte Symbolik im Ausdruck ſeiner Gefühle, der Freude, des Schmerzes, der Trauer eigen iſt, ſo prägt ſich dieſe Eigenthümlichkeit beſonders auch in verſchiedenen, auf die Kleider ſich beziehenden Sitten und Gebräuchen aus. 1) Im Gefühl leidenſchaftlichen Schmerzes, der Entrüſtung, des Schreckens u. ſ. w. zerreißt (קָרַע 1 Moſ. 37, 29. u. ö. קֶרַע

Digitized by Google

3 Moſ. 10, 6; 13, 45; 21, 10.) er ſein Oberkleid (בֶּגֶד 1 Moſ. 37, 29. Richt. 11, 35. 2 Sam. 1, 2. 11; 3, 31; 13, 31. 1 Kön. 21, 27. 2 Kön. 5, 8; 6, 30; 11, 14; 19, 1; 22, 11. 19. Esr. 9, 3. Eſth. 4, 1. Jer. 41, 5. שִׂמְלָה 1 Moſ. 44, 13. מְעִיל 1 Sam. 4, 12.; nie das כְּתֹנֶת). Im neuen Teſt. Matth. 26, 65. Ap.-G. 14, 14. Dieſes Zerreißen der Kleider wurde ſtehendes Zeichen der Trauer, daher bei allgemeiner Landestrauer vom König förmlich befohlen 2 Sam. 3, 31. Nur der Hoheprieſter durfte ſeine Kleider nicht zerreißen 3 Moſ. 21, 10. Die rabb. Satzung (Mischna moed katon 3, 7. Schabb. 13, 3) hat ſehr minutiöſe Beſtimmungen darüber, ſ. *Othon.*, Lex. rabb. p. 360: laceratio vestium fieri potest excepto pallio extero et interula in omnibus reliquis vestis partibus, etiamsi decem essent, sed vix ultra palmae longitudinem lacerant. Laceratio, quae propter parentes fit, nunquam resuitur, quae autem propter alios, post trigesimum diem. Auch Ausſätzige mußten die Kleider zerreißen 3 Moſ. 13, 45., nicht bloß um deſto eher kenntlich zu ſeyn, ſondern um ihren traurigen Zuſtand auch hiedurch zu verſinnbildlichen (Bd. I, 628). S. *J. G. Heidenus*, de scissione vestium Ebr. ac gentib. usit. Jen. 1663. *Wichmannshausen*, de lacer. vest. ap. Hebr. Viteb. 1716. 2) Das Gefühl tiefer Trauer ſtellt ſich ferner äußerlich dar durch Anziehen des שַׂק, σακκος, σακκιον (1 Moſ. 37, 34. 2 Sam. 3, 31. 1 Kön. 20, 31; 21, 27. 2 Kön. 6, 30; 19, 1 f. Eſth. 4, 2. Jeſ. 3, 24. Ezech. 7, 18. Jon. 3, 6. Hiob 16, 15. 2 Makk. 3, 19. Matth. 11, 21. Off. 6, 12.), eines ſackähnlichen, ärmelloſen Trauerkleids (Niebuhr B. 340) aus grobem Zeug, wahrſcheinlich verfertigt von ſchwarzen (Jeſ. 50, 3.) Ziegenhaaren, mit einem Strick um die Lenden gegürtet (Jeſ. 3, 24. Ezech. 7, 18. 2 Sam. 3, 31.), von beiden Geſchlechtern getragen Joel 1, 8. 2 Makk. 3, 15. Auch während der Nacht wurde es nicht abgelegt 1 Kön. 21, 27. Die Wittwen trugen ſchon in der Patriarchenzeit 1 Moſ. 38, 14. 19. ein ſie als ſolche auszeichnendes Obergewand, vgl. Jud. 8, 6. Propheten trugen ſolche Sackkleider Jeſ. 20, 2., auch rauhe, härene Mäntel 1 Kön. 19, 13. 19. 2 Kön. 1, 8; 2, 8. Sach. 13, 4. Matth. 3, 4; 7, 15. Hebr. 11, 37. als Zeichen ihrer Trauer über die Sünden des Volks und in die Augen fallendes Zeugniß wieder dieſelben. In ſchmutzigen Kleidern erſchienen Angeklagte vor Gericht Sach. 3, 3., vgl. Jeſ. 64, 6. Auch bei Griechen (Eurip. Alcest. 440. Orest. 458. Helen. 1088) und Römern (Ovid Met. 6, 568. Tac. ann. III, 2) waren ſchwarze Trauerkleider, atrae vestes, gebräuchlich. 3) Bei fröhlichen Gelegenheiten dagegen ſtellt auch das Kleid (vorzugsweiſe das Oberkleid, Kaftan) die Freude äußerlich dar. Weiße Kleider waren Feſt- und Freudenkleider Pred. 9, 8. (*J. Schmid*, de usu vest. alb. in Ugol. thes. XXIX). Putzkleider, מְכֻלָּלִים Ezech. 27, 24. Feierkleider מַחֲלָצוֹת, arab. خَلْعَة, Jeſ. 3, 22. Sach. 3, 4. (von חָלַץ, خلع ausziehen genannt, weil man ſie daheim auszieht; Schröder S. 206 ff. dagegen chlamys auro variisque signis plumata; Hartmann feine Prachtgewänder von חלץ = hell glänzen?); Wechſelkleider חֲלִיפוֹת בגדים 2 Kön. 5, 5. 22 f. Richt. 14, 12 f. 19. ח שִׂמְלוֹת 1 Moſ. 45, 22. (ἱματα ἐξημοιβα Odyss. VIII, 249. XIV, 514) wurden bei feierlichen Gelegenheiten, Hochzeiten (ἐνδυμα γαμου Matth. 22, 11.), Gaſtmahlen u. ſ. w. angezogen, wie noch im heutigen Morgenland (Olearius, perſ. R.-B. IV, 280. Tavernier I, 207. 272). Könige und Vornehme haben eine reiche, unter einem Garderobeverwalter, שֹׂמֵר הַבְּגָדִים 2 Chron. 34, 22. ſtehende Garderobe, מַלְתָּחָה 2 Kön. 10, 22. (rad. לתח, לَثَّ, umhüllen), von ſolchen Prachtkleidern, die häufig zu Ehrengeſchenken dienten (1 Moſ. 45, 22. Richt. 14, 12. 19. 1 Sam. 18, 4. 1 Kön. 10, 25. 2 Kön. 5, 5. 26. Eſth. 5, 7 f. Matth. 22, 11. Luk. 15, 22.), und einen namhaften Theil des Reichthums bildeten, Sprüchw. 31, 21. Hiob 27, 16. Auch waren Kleider ein vorzüglicher Theil der Kriegsbeute, Richt. 5, 30. 2 Kön. 7, 8. 2 Chron. 20, 25; 28, 15. und pflegten als Geſchenke von den Siegern vertheilt zu werden, 2 Sam. 1, 24. Solche Kleidervorräthe ſind die Schätze, die von Motten gefreſſen werden, Matth. 6, 19 f. Jak. 5, 2. Dieſe Sitte erhielt ſich im Morgenland.

Digitized by Google

Bohteri, ein berühmter arab. Dichter, erhielt in seinem Leben so viel Geschenke an Kleidern, daß er bei seinem Tod 100 ganze Kleider, 200 Hemden und 500 Turbane hinterließ. Häufiges Wechseln und Waschen der Kleider ist überhaupt dem Morgenländer eigenthümlich (Niebuhr R. I, 182. Burkhardt, Arab. 272. Harmar II, 112. III, 447. Rosenm., Morgenl. III, 49). Auch levitische Verunreinigung machte bei den Israeliten öfteres Waschen und Wechseln der Kleider nothwendig, 1 Mos. 35, 2. 2 Mos. 19, 10. 14. 3 Mos. 6, 11. 27; 11, 25; 14, 8; 15, 13. 17; 16, 28; 17, 15 f. 4 Mos. 19, 7 ff.; 31, 24. 2 Sam. 12, 20. Sach. 3, 4. wird der Hohepriester Josua, nachdem er von der Anklage Satans durch die Gnade Gottes losgesprochen ist und ihm die unreinen Kleider ausgezogen sind, mit Feierkleidern angethan, d. h. mit dem hohepriesterlichen Prachtgewand, zum Zeichen der vollständigen Entsündigung des Priesteramts und der Wiedereinsetzung in sein heiliges Amt. 4) Wie die Morgenländer überhaupt die Wohlgerüche lieben, so suchen sie auch ihre Kleider mit denselben zu durchdringen, indem sie dieselben mit wohlriechenden Oelen besprengen, mit köstlichem Räuchwerk und wohlriechendem Holz durchräuchern, auch Aloeholz in die Kleider nähen, vgl. 1 Mos. 27, 15. 27. Ps. 45, 9. Hohesl. 4, 11., vgl. Plato Symp. I, 6. 1. Odyss. V, 264. XXI, 52. 5) Der Huldigungsjubel äußerte sich, wie auch bei den Griechen (Aeschyl. Agam. 909) und Römern (Plut. cat. min. 12), durch Breiten der Oberkleider auf den Weg (2 Kön. 9, 13. Matth. 21, 8., vgl. Talm. Chtub. f. 66, 2), was nach Robinson II, 383 noch heut zu Tage vorkommt. 6) Die Frömmigkeit trägt ihre Abzeichen an den Kleidern, das צִיצִת (*κρασπεδον* Matth. 9, 20; 14, 36; 23, 5.), die purpurblauen Quasten oder Troddeln (Luth. Säume, Saalschüz: Schaufäden) an den 4 כְּנָפוֹת des Oberkleids, die nach 4 Mos. 15, 37. 5 Mos. 6, 8. ein mahnendes Erinnerungszeichen an die göttlichen Gebote seyn sollten. Die Pharisäer symbolisirten die Größe ihrer Frömmigkeit durch die Größe ihrer *κρασπεδα*. Durch gläubiges Anrühren dieser Troddeln wurde jenes blutflüssige Weib gesund, Matth. 9, 20., vgl. 14, 36. Luk. 8, 44. (s. *Hiller*, de Hebr. vestib. fimbriatis. Tub. 1701) *). Auch bei den Persern kommen Quasten als heilige Abzeichen vor (Niebuhr R. II, 130. 150. T. 22. 30). 7) Ausschütteln der Kleider vor einem ist sinnbildliche Geberde des Abscheus vor ihm, Ap.-G. 18, 6. 8) Zeichen besonderer Freundschaft ist das Wechseln der Kleider mit einem, 1 Sam. 18, 4. 9) Zu einem Ehrenamt erhobene Personen werden feierlichst in die Amtstracht investirt, 1 Mos. 41, 42. 4 Mos. 20, 28. Esth. 8, 15. Jes. 22, 21. Dan. 5, 29. 10) Eine große Beschimpfung war halbes Abschneiden der Kleider, 1 Chron. 20, 4. Bei den Römern wurden die zum Tod Verurtheilten ganz entkleidet. Die Kleider derselben (spolia sontium) fielen den Soldaten zu, die das Todesurtheil vollzogen, Matth. 27, 35., was jedoch (Ulpian VI, 12) Hadrian verbot.

Monographieen: *Schröder*, comm. philos. crit. de vest. mulier. hebr. ad Jes. III, 16—24. Lugd. Batav. 1745. A. T. Hartmann, Hebräerin am Putztische. Amsterd. 1809. 3 Bde. *Ugolino*, thesaur. t. XXIX. Die Archäologie von Jahn, häusl. Alterth. II, S. 61—166. de Wette S. 157—164. Saalschüz I, 3—32. Gesenius, Comm. zu Jesaj. III, 16 ff. und thesaurus. Winer, Realwörterbuch unter Kleidung, Mantel, Schleier, Schuhe, Turban u. s. w. Leyrer.

Kleider und Insignien, geistliche. Dem Gebote Gottes gemäß erhielten Aaron und seine Söhne priesterliche Kleidung (2 Mos. 40, 13. 14. 3 Mos. 8, 7 folg.),

---

*) Anm. Die heutigen Juden tragen diese „Schaufäden" an ihren breiten Gebetsmäntelchen, dem großen und kleinen Tallith, einem verkleinerten שִׂמְלָה. S. Jahn, häusl. Alterth. II, 90. Bodenschaz, kirchl. Verf. der heutigen Juden IV, 9—14: das Gebot von dem Zizith ist so groß, daß derjenige, welcher dieses Gebot fleißig in Acht nimmt, eben so anzusehen ist, als hätte er das ganze Gesetz gehalten, dahingegen von dem, der dieses Gebot unterläßt oder hochmüthig verachtet, gilt Hiob 38, 13: daß die Ecken der Erde geschüttelt und die Gottlosen herausgeschüttelt werden, vgl. Orach chajim 25. §. 6.

Digitized by Google

welche in der Synagoge stets beibehalten wurde und von den Judenchristen auch in die Kirche überging, wenn gleich Abänderungen natürlich waren. Im gemeinen Verkehr unterschieden sich aber in den ersten Jahrhunderten die Beamten, dann der Klerus von dem Volke in der Kleidung nicht, wogegen dies ohne Zweifel bei Amtsverrichtungen geschah: denn wenn schon zeitig der Gemeinde zur Pflicht gemacht wurde, dem Gottesdienste in Festgewanden beizuwohnen (Clemens Alexandrin. [† 220] Paedagogus lib. III. cap. XI.), so verstand sich dies um so mehr bei den Klerikern von selbst. Seit der Reception der Kirche durch Constantin fand Pracht und Kunst Eingang in dieselbe und den glänzenden Kirchengebäuden mußte auch die Kleidung der Priester entsprechen (Zeugnisse bei *Thomassin*, vetus ac nova ecclesiae disciplina P. I. lib. II. cap. XLIV.). Außerdem verbreitete sich aber schon zeitig der Gebrauch des heidnischen Philosophenmantels (τρίβων, pallium), welchen von den christlichen Asceten die Kleriker annahmen. Dagegen einzuschreiten fand sich im Jahre 428 Cölestin von Rom veranlaßt. Er rügt es, daß Priester „amicti pallio et lumbis praecincti" das Gebot der Schrift (Luk. 12, 35.) nach dem Buchstaben und nicht nach dem Geiste zu erfüllen suchten: denn der Klerus müsse sich vom Volke unterscheiden „doctrina, non veste; conversatione, non habitu; mentis puritate, non cultu (Epistolae Pontificum Romanorum und Constant-Schoenemann pag. 762, verb. *Thomassin* a. a. O. cap. XLIII. Nr. 1.). Cölestin verlangt demnach, daß die Priester im gemeinen Leben sich des allgemein üblichen kürzeren Untergewandes, der Tunika, und des längeren Obergewandes, der Toga, bedienen sollten. Das Tragen der abweichenden Mönchskleidung wurde beim Klerus eben so gemißbilligt, als das eines ungewöhnlichen Schmuckes (c. ult. Conc. Gangrens. a. 355 in c. 5. dist. XLI. c. 45. Conc. Carth. IV. a. 398, in c. 8. eod.). Seit dem Eindringen der Germanen änderte sich jedoch die Volkstracht, indem das engere zu Reisen und im Kriege passendere kurze Sagum allgemeiner üblich wurde. Dieses anzunehmen schien für Geistliche aber so unpassend, als das Tragen der Waffen, und es ergingen nun bald besondere kirchliche Satzungen, welche dem Klerus einschärften, die bisher gebrauchten Tuniken und Togen beizubehalten, zugleich mit Berücksichtigung der im Alten Testamente gegebenen Vorschrift. So bestimmte das Conc. Agathense 506 c. 20. (c. 22. dist. XXIII.): „vestimenta vel calceamenta eis (clericis), nisi quae religionem deceant, uti aut habere non liceat", das Conc. Bracarense I. a. 561 (c. 32. dist. XXIII.): „... oportet clericos ... secundum Aaron talarem vestem (d. h. ein bis auf die Knöchel gehendes Gewand) induere, ut sint in habitu ornato", das Concil. Matiscon. I. a. 581, c. 5.: „Ut nullus clericus sagum, aut vestimenta vel calceamenta saecularia, nisi quae religioni deceant, induere praesumat" bei Strafe von dreißigtägigem Gefängniß bei Wasser und Brod. Deßgleichen die Verordnung Karlmanns 742 c. 7. (*Pertz*, Monumenta Germaniae Tom. III. Fol. 17.): „... non sagis, laicorum more, sed casulis utantur, ritu servorum Dei." Casula erklärt schon Orydorus durch vestis cucullata, quasi minor casa, eo quod totum hominem tegat, unde cuculla quasi minor ulla (origines lib. XIX. cap. 24.). Es ist dasselbe Kleid, das auch nach dem Griechischen planeta genannt wird (s. *Du Fresne*, s. v. casula und planeta). Auf einer römischen Synode verordnete in ähnlicher Weise Zacharias 743 (c. 3. Can. XXI. qu. IV.) den Gebrauch der tunica sacerdotalis und nicht der indumenta saecularia. — Das Verbot der Prachtgewande mußte aber nach der andern Seite hin eben so später wiederholt werden, wie schon die Synode zu Narbonne von 589 in c. 1. (*Bruns*, canones II, 59): „Ut nullus clericorum vestimenta purpurea induat, quae ad jactantiam pertinent mundialem, non ad religiosorum dignitatem .... quia purpura maxime laicorum potestate praeditis debetur, non religiosis." Hierbei blieb man auch stehen und fand oft genug Anlaß, diese Gebote auf's Neue einzuschärfen. Das Lateranconcil unter Innocenz III. von 1216 in c. 16. (c. 15. X. de vita et honestate clericorum III. 1.) bestimmte insbesondere: „Clausa deferant desuper indumenta nimia brevitate vel longitudine non notanda. Pannis rubeis aut viridibus, nec non manicis aut sotularibus consutitiis seu rostratis, frenis, sellis, pectoralibus et calca-

Digitized by Google

ribus deauratis, aut aliam superfluitatem gerentibus non utantur. Cappas manicatas ad divinum officium intra ecclesiam non gerant, sed nec alibi .... nisi justa causa timoris exegerit habitum transformari. Fibulas omnino non ferant, neque corrigias auri vel argenti ornatum habentes, sed nec annulos, nisi quibus competit ex officio dignitatis. Pontifices autem in publico et in ecclesia superindumentis lineis omnes utantur, nisi monachi fuerint, quos oportet ferre habitum monachalem. Palliis diffibulatis non utantur in publico, sed vel post collum, vel ante pectus hinc inde connexis" (m. s. zur Erklärung des Einzelnen Gonzalez Tellez im Commentar zu dieser Stelle). Hierzu fügte, unter Erneuerung des Verbots weltliche Kleider zu tragen, das Concil zu Vienne 1311 genaue Strafbestimmungen (Clem. 2. de vita et honest. clericorum III. 1.). Daran schließt sich eine bis in die neueste Zeit reichende Menge allgemeiner und besonderer Kanones; namentlich stützen sich dieselben auch auf das Tridentinische Concil, welches sess. XIV. cap. 6. de ref. die zu Vienne verhängten Strafen erneuert und ergänzt, als Prinzip aussprechend: „oportet clericos vestes proprio congruentes ordini semper deferre, ut per decentiam habitus extrinseci morum honestatem intrinsecam ostendant." Das Strafrecht der Bischöfe gegen die Uebertreter dieser Vorschrift ist auch ausdrücklich im österreichischen Concordate vom 18. August 1855 Art. XI. anerkannt. Gerade für Oesterreich scheint dies besonders nothwendig geworden zu seyn, wie aus den groben Mißbräuchen erhellt, welche die dortigen Bischöfe rücksichtlich der Kleidung des Klerus zu rügen haben (m. s. Berliner allgemeine Kirchenzeitung 1850 S. 358, 1851 S. 37). Das Tridentinum sess. 23. cap. 6. de ref. macht auch insbesondere von dem Tragen der geistlichen Kleidung das Privilegium des geistlichen Gerichtsstandes abhängig. Daß die Weltgeistlichen nicht Mönchskleidung tragen, die Mönche aber ihre Ordenstracht beibehalten, selbst wenn sie zum Besitze eines Bisthums gelangt seyn sollten, ist ebenfalls wiederholentlich vorgeschrieben, namentlich durch die Constitution Benedikts XIII.: Custodes super muros von 1725 (*Ferraris*, bibliotheca canonica s. v. habitus nr. 26.).

Von der im gewöhnlichen Leben zu brauchenden, dem geistlichen Stande und der Sitte des Landes angemessenen Kleidung der Kleriker unterscheiden sich die Gewande und Insignien, deren sich die Geistlichen im Amte zu bedienen haben, wobei wieder gewisse Amtshandlungen und bestimmte Zeiten des Kirchenjahres die Anwendung eigenthümlicher Kleider erfordern. Das Allgemeinere erhellt aus dem Abschnitte des Pontificale Romanum de ordinibus conferendis rücksichtlich der einzelnen Ordines selbst, für welche sich nach und nach eine feste Einrichtung gebildet hat. Noch im 7. Jahrhunderte war dieselbe einfach, wie namentlich aus dem Concil. Toletan. IV. a. 633 c. 28. (in c. 65. Can. XI. qu. III. erhellt), bald darauf wurde sie sehr vermehrt. Dasjenige Gewand, welches jeder Kleriker als solcher erhält, ist das *superpelliceum* (cotta, Kutte), ein bis zu den Knieen reichendes nicht offenes Obergewand, mit langen weiten Aermeln, von weißer Leinwand. Nach ertheilter Tonsur übergibt es der Ordinirende dem Kleriker mit den Worten: Induat te Dominus novum hominem, qui secundum Deum creatus est, in justitia et sanctitate veritatis. Dieses ist das ordentliche Amtskleid der niederen Kleriker (m. s. über dasselbe *Du Fresne*, s. v. superpelliceum und cot.). Dem Subdiakonus werden bei der Ordination amictus, manipulus und tunica gegeben. *Amictus*, anabolagium, humerale, das alttestamentliche Ephod, ist das Gewand, welches den Hals und die Schultern, eigentlich auch das Haupt bedeckt und aus Leinen bestehen soll; eine Abbildung seiner alten Form s. in Gefften, der Bilderkatechismus des 15. Jahrh. Tabula 11. u. 12. Nach dem Pontificale wird durch dasselbe: castigatio vocis designatur (Du Fresne unter den angegebenen Wörtern, Gonzalez Tellez zum c. 1. X. de sacra auctione [I. 15.] nr. 28. geben vollständig die älteren Zeugnisse darüber). *Manipulus*, sudarium, fano, das Schweißtuch, welches am linken Arme befestigt wird, „per quem designantur fructus bonorum operum" (Gonzalez Tellez a. a. O. Nr. 31.). *Tunica*, alba, camisia, das linnene Gewand, welches bis zu den

Digitized by Google

Füßen hinabreicht, daher ποδήρης, talaris, im Pontificale tunica jucunditatis, indumentum laetitiae genannt (*Du Fresne* s. h. v. Gonzalez Tellez a. a. O. Nr. 29.). Zur Befestigung der Tunika dient das *Cingulum*, baltheus, zona, ein Gürtel (die cit. a. a. O.). Dazu kommt beim Diakonus die Stola und Dalmatika. *Stola*, das alte orarium, welches schon die Synode von Laodicea (nach 347) den Subdiakonen und niederem Klerus zu tragen verbietet (c. 27. 28. dist. XXIII.), ist ursprünglich ein langes Gewand, welches mystisch das Joch Christi bezeichnet (s. Gonzalez Tellez zum cap. 9. X. de aetate et qualit. I. 14. nr. 7.). Seit der Einführung der Tunika wurde das orarium überflüssig, man behielt aber die Einfassung bei und diese trägt als eine breite Binde der Diakonus über der linken Schulter und befestigt beide Enden unter dem rechten Arm (Pontificale). Wie die Stola, ist auch die *Dalmatica* von kostbarem Stoffe, ein Obergewand, dessen Ursprung nach Dalmatien verlegt wird und welches Sylvester I. (seit 314) zuerst den römischen Diakonen verlieh (*Du Fresne* s. h. v.). Im Pontificale heißt es: indumentum salutis, vestimentum laetitiae, dalmatica justitiae. Dem Presbyter wird bei der Ordination die Stola zugleich über die rechte Schulter gelegt und an der Brust in Kreuzesform befestigt, mit den Worten: Accipe jugum Domini u. s. w. Außerdem erhält er noch die *Casula* „vestis sacerdotalis, per quam caritas intelligitur." Die *Casula*, planeta (s. oben) ist das weite den ganzen Körper bedeckende Obergewand, ohne Aermel. Ihre Form änderte sich im Laufe der Zeit. Im 10. Jahrhundert war sie bereits an beiden Seiten unter den Armen aufgeschlitzt (utrinque sub brachiis erat aperta et ex antica posticaque parte in angulum desinebat, ita ut brachiis adhibendis nulla plicatura opus esset, nach einer Beschreibung eines Bildes Johannes XII., bei Benedikt XIV. de sacrificio missae cap. 50.), noch später erhielt sie einen runden Zuschnitt und wurde verkürzt. Auf der Brust, wie auf dem Rücken erhielt sie das Kreuz eingestickt.

Bereits die älteren Ritualbücher enthalten genaue Bestimmungen über den Gebrauch dieser Kleider bei der Messe. Das römische Missale gibt in den Rubriken (d. h. in den gewöhnlich mit rother Farbe gedruckten Vorschriften) über die Anlegung der Meßgewande folgende Ordnung: P. II. rubr. 3.: „Ac primum sacerdos celebraturus missam accipiens *Amictum* circa extremitates et cordulas, osculatur illum in medio, ubi est Crux, et ponit super caput, et mox declinat ad collum, et eo vestium collaria circumtegens, ducit cordulas sub brachiis, et circumducens per dorsum ante pectus reducit et ligat. Tum *Alba* inducitur, caput submittens; deinde manicam dextram brachio dextro, et sinistram sinistro imponens Albam ipsam corpori adaptat, elevat ante et a lateribus, hinc inde, et *Cingulo* per ministrum a tergo sibi porrecto se cingit. Minister elevat Albam supra singulum circumcirca, ut honeste dependeat, et tegat vestes; ac ejus fimbrias diligenter aptat, ut ad latitudinem digiti, vel circiter supra terram aequaliter fluat. Sacerdos accipit *Manipulum*, osculatur crucem in medio, et imponit brachio sinistro: deinde ambabus manibus accipiens *Stolam* simili modo deosculatur, et imponit medium ejus collo: ac transversando eam ante pectus in modum crucis, ducit partem se sinistro humero pendentem ad dextram; et partem a dextro humero pendentem ad sinistram; sicque ad sinistram partem stolae extremitatibus cinguli hinc inde ipsi cingulo conjungit. rubr. 5. Postremo sacerdos accipit *Planetam* (vergl. dazu *Gavanti*, thesaurus sacrorum rituum ed. Merati T. I. pag. 135 seq. Probst, Verwaltung der hochheiligen Eucharistie. Tübingen 1853).

Mit einigen Modifikationen geschieht dies beim Bischofe. Zur Consekration desselben gehören als Pontificalkleidung (paramenta pontificalia): sandalia, amictus, alba, cingulum, crux pectoralis, stola, tunicella, dalmatica, chirothecae, planeta, mitra auri phrigiata, annulus pontificalis, baculus pastoralis, manipulus, gremiale. Außer den schon oben berührten Gewanden kommen hier also noch in Betracht: *Sandalia*, finden sich als bischöflicher Fußornat seit dem 8. Jahrhundert (s. Gonzalez Tellez zum c. 7. de authoritate et usu pallii [I. 8.] nr. 2. Binterim, die vorzüglichsten Denk-

Digitized by Google

würdigkeiten der christkatholischen Kirche I. 2, 359—361). Bei der Consekration haben die Akoluthen sie dem Bischofe anzulegen. *Crux pectoralis*, das Brustkreuz, scheint aus dem Tragen von Reliquien entstanden zu seyn, doch läßt sich die Zeit, seit welcher dasselbe allgemein zum bischöflichen Ornate gehöre, nicht genau bestimmen (s. Thomassin a. a. O. P. I. lib. II. cap. LVIII. §. IV. V.). *Chirothecae*, manicae, Handschuhe, deren Ursprung römische Schriftsteller auf die Apostel zurückführen (Gonzalez Tellez zum c. 1. X. I. 15. nr. 34. verb. *Du Fresne* s. h. v.). *Mitra*, cidaris (κίδαρις — Turban), bicornis, infula, birretum, die Bischofsmütze, ursprünglich einfach, seit dem 11. Jahrhunderte mit zwei Hörnern; nach der mystischen Deutung „utriusque testamenti scientiam significat: nam duo cornua duo sunt testamenta“ (Gonzalez Tellez a. a. O. Nr. 37. Thomassin a. a. O. §. XI. XII. *A. M. Calcagni* de mitra episcoporum. Venetiis 1829). Einfache Mitren haben auch andere Geistliche, doppelte kraft besonderer päbstlicher Verleihung höhere Dignitarien. *Annulus*, der Ring als Zeichen der Herrschaft, dann als Symbol der Befestigung oder auch als besonderes Zeichen der geistlichen Ehe des Bischofs mit der Kirche (s. Gonzalez Tellez a. a. O. Nr. 35. Thomassin a. a. O. §. I. III. *Du Fresne* s. h. v.). Beide Auffassungen waren statthaft, bis seit dem Investiturstreite die letztere durchdrang. Beim *baculus pastoralis*, dem Hirtenstabe, ist die Bezugnahme auf das geistliche Hirtenamt offenbar die näher liegende und auch die ursprüngliche. Nachdem diese auf Anlaß der Bischöfe selbst, welche lieber den Scepter führen wollten, zurückgetreten war und die Kirche ihre Freiheit verloren hatte, erfolgte beim Investiturstreite ebenfalls die Herstellung der älteren Auffassung (s. Gonzalez Tellez a. a. O. Nr. 39. Thomassin a. a. O. §. II. *J. A. Schmid*, de annulo pastorali. Helmstad. 1705. 4. Desselben de baculo pastorali. Helmstad. 1726. 4.). Der Stab des Bischofs ist oben gekrümmt (incurvatura), daher heißt er Krummstab und unterscheidet sich von dem pedum rectum des Pabstes (vgl. *J. H. Boehmer*, jus eccl. Protest. lib. III. tit. XX. §. XXIV.). Das im Pontificale Rom. erwähnte *Gremiale* ist ein dem Bischofe, sobald er während der Funktion sitzt, über den Schooß gebreitetes seidenes Tuch, das ihm, sobald er sich erhebt, der Subdiakonus abnimmt und, sobald er sich setzt, der Diakonus wieder hinbreitet (s. *Du Fresne* s. h. v.). Statt des gewöhnlichen superpelliceum hat der Bischof das *rochettum*, mit engeren Aermeln (m. s. über den Unterschied beider Melanges theologiques ... par des ecclésiastiques Belges. V Série. Liége 1852. pag. 152 seq.). Von anderen Insignien s. m. die betr. Artikel, wie Erzbischof Bd. IV. S. 153, Pallium u. s. w. Ueber den Gebrauch der verschiedenen Kleider bei den besonderen Akten enthalten die Ritualbücher das Nähere, wie auch insbesondere bei Prozessionen, auf Synoden (Benedict XIV. de synodo dioecesana lib. III. cap. XI.) u. s. w. Darnach, so wie nach den heiligen Zeiten, richten sich auch die Farben der Gewänder. Ursprünglich war die weiße Farbe die allgemeine, von der nur ausnahmsweise abgewichen wurde, später finden sich genauere Bestimmungen über die anzuwendenden Farben. Innocenz III. (de sacrificio Missae lib. I. cap. 65) unterscheidet fünf Farben, die weiße zu dem Gedächtnisse der Confessoren und Jungfrauen, die rothe für die Apostel und Märtyrer, die grüne an Sonn- und Festtagen, die schwarze für die Zeit der Fasten, Todtenfeier, violette am Sonntage Laetare und dem Fest der unschuldigen Kinder. Später sind zum Theil davon abweichende Bestimmungen getroffen. Vgl. *Gavanti*, thesaurus P. I. tit. 18. de coloribus paramentorum, nebst *Merati*, observationes P. I. pag. 162 seq.; s. auch *Portal*, des coleurs symboliques dans l'antiquité, le moyen age et les temps modernes. Paris 1837. Ueber die Weihe der Gewänder s. m. den Art. Benediktionen Bd. II. S. 47.

Die Kleidung der griechischen Geistlichen, über deren Entstehung Thomassin a. a. O. spezielle Mittheilungen macht, sind in der Hauptsache der der römischen ähnlich, wie der Alba die πόδηρις (talaris), das στοιχάριον (στιχάριον) entspricht, das ὡράριον (orarium), nach Anderen ὡράριον (s. Balsamon zum c. 22. Conc. Laodic. ἀπὸ τοῦ ὁρῶ) der Stola und das ἐπιτραχήλιον (collarium), das Doppelorar des Prie-

Digitized by Google

sters, das φε(αι)λώνιον der Casula, die ζώνη dem Cingulum u. a. Suicer im thesaurus gibt bei den einzelnen Wörtern die darüber sprechenden Zeugnisse.

In der evangelischen Kirche mußte mit der veränderten Einrichtung des Cultus, insbesondere der Abschaffung der römischen Messe, so wie mit der Beseitigung der Hierarchie der Weihen von selbst die Mannigfaltigkeit der bisherigen Kleider und Insignien fortfallen. Dies geschah aber weder überall gleichzeitig, noch in völliger Uebereinstimmung. In der Formula Missae von 1523 sagt Luther: „Vestes praeterivimus. Sed de his ut de aliis ritibus sentimus. Permittamus illis uti libere, modo pompa et luxus absit. Neque enim magis places, si in vestibus benedixeris. Nec minus places, si sine vestibus benedixeris. Neque enim vestes etiam nos Deo commendant. Sed nec eas consecrari velim aut benedici, velut sacrum aliquod futurae sint prae aliis vestibus, nisi generali illa benedictione, qua per verbum et orationem omnis bona Creatura dei sanctificari docetur, alioqui mera superstitio et impietas est, per abominationis pontifices introducta, sicut et alia“ (Richter, Kirchenordnungen I. 5.). In der deudschen Messe und ordnung Gottis diensts von 1526 erklärt dann Luther in Bezug auf den Gottesdienst des Sonntags: „Da lassen wyr die Messegewand, altar, liechter noch blyben, bis sie alle werden, odder was gefellet zu endern, wer aber sie anders wil farn, lassen wyr geschehen“ (a. a. O. 38). Nach diesem Prinzip der Freiheit wurde seitdem verfahren. Während die Brandenburg-Nürnberger Kirchenordnung von 1533 es noch beim Alten lassen will; „Darum, diewyl sie (Meßgewandt etc.) sie vorhyn verhanden vnd gezeuget sein, soll man sie behalten vnd brauchen, sunderlich die klayder, darumb, das die diener der Kyrchen, nicht allweg inn jren eygen klaidern also gestalt sein, das sie darinnen dapffer vnd eerlich der gemein möchten dienen“ (a. a. O. 201), schafft die Württemberger Kirchenordnung von 1536 sie ab. „Dieweil wir den schwachen zu wilfarn, yetzund ein gute zeit den Chorrock ... gedult, haben wir doch yetzund, damit auch inn diesem eine gleichförmigkeit sey, für besser angesehn, vnd wöllen, das sie nun fürohin in solchen kirchenübungen den Chorrock fallen lassen, daneben aber sonst allweg, wie jene gezimpt ansenlich vnd züchtig bekleidt seyn, denn wie wir gar lange Phariseische röck nit achten, also mißfallt vns dagegen die kurtz vnd zuuil beschniten vnd belgische kleidung, vnd wöllen hierinn mittelmassen gehalten werden“ (a. a. O. 267). Auch in der Schweiz ließ man es, um Aergerniß zu vermeiden, zuvörderst beim Alten (s. Berner Reformation von 1528; vgl. Basler Kirchenordnung von 1529, a. a. O. 106, 127). Die durch das Interim 1548 versuchte Wiedervereinigung der evangelischen mit der römischen Kirche führte zu der Forderung, den Chorrock überall wieder anzunehmen. Hie und da fügte man sich, eben so häufig aber erklärte man sich dagegen. Johannes a Lasco, welcher des Interims wegen die Superintendentur in Ostfriesland aufgegeben hatte, bestimmte deßhalb in der Kirchenordnung für die Niederländer in London 1550 cap. XIV.: Altar .... Kleider, denen etwas geheimnuß zugeschrieben wird, sind abgeschafft (a. a. O. II. 106), und man entschied sich im Allgemeinen in Betreff dieses Punkts, wie bei den adiaphoristischen Händeln überhaupt. So dekretirte die reformirte Bergische Synode von 1595 auf die Frage: Ob ein Prediger in einem weißen Röcklein predigen möge? Als nothgedrungene Ceremonie kann es nicht geduldet werden, als ein Mittelding kann es aber geschehen (Jacobson, Geschichte des Kirchenrechts von Rheinland-Westphalen. Urkundenbuch S. 90). In Württemberg erfolgte aber eine Modifikation der Bestimmung von 1536 (s. vorhin) in der Kirchenordnung von 1553, indem bis auf ferneren Bescheid gelitten werden sollte, „das die kirchendiener in allen ämptern, so sie in der kirchen verrichten sollen, den gewonlichen Chorrock ... gebrauchen, vnd sonst auch in allweg sich einer ehrlichen, gebürlichen kleidung fleissigen“ (Richter a. a. O. II. 138, 139), wie sich auch andere Kirchenordnungen aussprechen (m. s. z. B. die von Waldeck 1556, die sächsischen Generalartikel von 1557 u. a. bei Richter a. a. O. S. 173, 183 u. a.). Hierbei ist es auch späterhin als Regel in der lutherischen Kirche geblieben, wogegen in der reformirten Kirche sehr oft jede Amtstracht abgeschafft wurde, obgleich

Digitized by Google

dies dem Sinne Calvin's und anderer geachteter reformirter Geistlichen keineswegs entsprach (vgl. *Binghami* opera ed. Grischovius. Tom. XI. pag. 495 seq., welcher Auszüge aus deren Schriften mittheilt). Außer dem Chorrock, für welchen man gleich Anfangs die schwarze Farbe annahm, wurde aber öfter auch die Casula in weißer Farbe, als Chorhemd, beibehalten oder wieder eingeführt. Namentlich geschah dies auch in Preußen, wo unterm 12. September und 23. Dezember 1737 König Friedrich Wilhelm I. das Chorhemd verbot, Friedrich II. aber unterm 4. Juli 1740 dasselbe wieder erlaubte, so daß es sich in vielen Gemeinden bis jetzt erhalten hat. Außerdem wurden auch weiße Kragen (Halskrausen, collaria depressa) oder Bäffchen (zweitheilige weiße Läppchen, Hälschen) üblich (vgl. *Caspar Calvoes*, rituale ecclesiasticum P. II. pag. 515 sq.: de vestibus sacerdotum ecclesiae evangelicae; s. auch *J. H. Boehmer*, jus eccl. Prot. lib. III. tit. XLI. §. XLI.). Uebrigens hat die evangelische Geistlichkeit während des 17. und 18. Jahrhunderts bei dem Mangel bindender Gesetze sich nicht selten auch dem Wechsel der Mode gefügt, wie die Auszüge aus kirchlichen Erlassen in Spörl's vollständiger Pastoral-Theologie (Nürnberg 1714) S. 17 folg. ergeben. So verbietet die Coburger Kirchenordnung von 1626 S. 351 den Gebrauch von »allen leichtfertigen kurzen, zerhackten, zerschnittenen Kleidungen und Verbremungen, so mit Sammet und dergleichen geschieht«, und andere Gesetze schärfen das decorum clericale ein. Auch die Kopfbedeckung hat sich oft geändert als Calotte, dreieckiger Hut, Barett u. s. w. M. s. die Abbildungen vor dem zweiten Bande von (Nicolai's) Sebaldus Nothanker Leben und Meinungen (Berlin u. Stettin 1775), wo sich auch zugleich die allmählige Veränderung des Genfer Mantels dargestellt findet, der zuletzt nur zu einem einfachen Streifen verkürzt auf dem Rücken befestigt wurde und bisweilen noch von niederen Kirchendienern gebraucht wird.

Für die einzelnen Landeskirchen besteht noch immer große Verschiedenheit, ja dieselbe findet sich nicht selten inmitten der Landeskirche selbst. Man hat daher in neuerer Zeit darauf Bedacht genommen, es zu einer gewissen Gleichförmigkeit zu bringen, und das Beispiel Preußens ist von vielen befolgt worden. Durch die Erlasse vom 20. März 1811, 14. Oktober 1816 u. a. ist allgemein der Talar (Chorrock), Bäffchen und Barett vorgeschrieben, und für die Bischöfe und Generalsuperintendenten bestimmt, daß sie sich von der übrigen Geistlichkeit nur dadurch unterscheiden, daß der Talar von schwarzem Seidenzeuge sey, und die Bischöfe über demselben ein glattes goldenes Kreuz an einem schwarzseidenen gewässerten Bande um den Hals bis auf die Mitte der Brust herabhängend tragen sollen. Aehnlich ist's in Kurhessen, Nassau (Otto, Handbuch des Kirchenrechts S. 198 folg.), im Großherzogthum Sachsen-Weimar (Erlaß vom 3. Juli 1854, in v. Moser, allg. Kirchenblatt 1854 S. 413) u. a. Das Gesetz für die lutherische Kirche in Rußland von 1832, §. 220. folgt auch der preußischen Einrichtung. In Schweden wird außer den Bäffchen (Prästkragen) und dem langen Mantel (Prästkappa) bei feierlichen Gelegenheiten statt des letzteren ein weißes Meßhemd (Mässkjorta) mit weiten Aermeln, von feiner Leinwand, und darüber das Meßgewand (Mässhake) von schwarzem Sammet, ohne Aermel, getragen; vorn ist in Silber gestickt eine Sonne, in deren Mitte mit hebräischen Buchstaben Jehovah, hinten in Silber gestickt das Bild des Erlösers oder ein Kreuz; bei der Verwaltung des Abendmahls pflegt ein nicht sammtenes Meßgewand mit gleicher Stickerei gebraucht zu werden. Unter dem Mantel oder Hemde tragen die Geistlichen den Kaftan, den Chorrock, welchen sie bei allen Amtsverrichtungen anlegen, auch wohl sonst benutzen. Bei den Bischöfen und Erzbischöfen kommt noch dazu ein goldenes Kreuz und bei feierlichen Gelegenheiten ein Bischofsmantel (Chorkåpa), hinten mit einem bis zu den Hüften herabhängenden Kragen von hellrothem Seidenzeug, dicht mit Gold durchwebt (F. W. v. Schubert, Schwedens Kirchenverfassung Bd. I. [Greifswald 1820] S. 373 folg.). In der niederländischen reformirten Kirche ist erst durch die Synode von 1854 die Einführung der Toga bei Abhaltung des öffentlichen Gottesdienstes beschlossen, jedoch nicht befohlen, sondern nur dringend empfohlen. Sonst

Digitized by Google

erscheint als Amtstracht Mantel und Kragen, von welchem aber nach dem Staatsgesetz über die kirchlichen Gesellschaften von 1853 außerhalb der Kirchengebäude kein Gebrauch gemacht werden darf.

Ueber die allmählige Umwandelung der geistlichen Kleider und Insignien verspricht ein Werk, dessen Anfang eben erschienen ist, sehr befriedigende Aufschlüsse: Fr. Bock, Geschichte der liturgischen Gewänder des Mittelalters oder Entstehung und Entwickelung der kirchlichen Ornamente und Paramente in Rücksicht auf Stoff, Gewebe, Farbe, Zeichnung, Schnitt und rituelle Bedeutung nachgewiesen und durch 110 Abbildungen in Farbendruck erläutert, mit einem Vorwort von Bischof Dr. Ger. Müller. Bonn. 2 Bde. (erste Lieferung 1856). H. F. Jacobson.

Kleophas. *Κλεόπας* Luk. 24, 18. Der Eine von den beiden sogenannten Emmaus-Jüngern. Nach dem Onomastikon des Eusebius unter Emmaus war er von dort zu Hause. Es knüpfen sich an diesen Namen verschiedene Fragen: 1) Wie verhält sich der Name *Κλεόπας* Luk. 24, 18. zu dem Namen *Κλωπᾶς* Joh. 12, 25.? 2) Wie verhält sich die eine Persönlichkeit zu der andern? 3) Wer war der Begleiter des Kleophas? Nach Winer u. A. sind beide Namen verschieden, „*Κλεόπας* ist nicht mit *Κλωπᾶς* zu identifiziren, wie viele thun, auch *Rus*, harmon. evangel. III. II. 127? und Wieseler, chronol. Synopse S. 431, indem jener Name griechisch und aus Kleopatros zusammengezogen scheint, wie Antipas aus Antipatros, dieser aber wohl das aramäische חלפי ausdrückt.“ Für diese Unterscheidung scheint zu sprechen, daß auch noch Eusebius III, 11. den Namen des Alphäus, welcher Josephs Bruder war, Klopas schreibt, nicht Kleophas. Dagegen werden von den späteren Vätern und kirchlichen Geschichtschreibern die beiden Namen identifizirt (s. den Euseb. von Heinichen die Note I. zu III, 11. und Vaihinger unter dem Artikel Alphäus). Wäre nun eine Identität der Personen Klopas bei Johannes und Kleophas bei Lukas gewiß, oder nur wahrscheinlich, so wäre man berechtigt anzunehmen, Kleophas sey in Klopas contrahirt, oder umgekehrt Klopas in Kleopas gräcisirt, d. h. einem andern griechischen Namen conformirt worden. Dazu ist jedoch kein Grund vorhanden. Der Bruder des Joseph Alphäus war wahrscheinlich zur Zeit der Emmaus-Wanderung nach der Auferstehung längst gestorben, da wir seine Frau und seine Söhne (s. d. Art. Jakobus) stets im Gefolge der Familie des Joseph finden. Man kann also den verschiedenen Formen ihr volles Recht lassen: Klopas = Alphäus (s. d. Art.) ist ein aramäischer Name, Kleophas ein griechischer Name, der höchst wahrscheinlich einen Hellenisten bezeichnet (s. Leben Jesu II, 3. S. 1685). Nach Epiphanius war der Begleiter des Kleophas Nathanael, nach Origenes (contra Cels.) Simon, nach vielen Alten Lukas (s. Grotius zu Luk. 24.) und nach dem Theophylakt wurden beide zu den 70 Jüngern gerechnet. Jedenfalls widerspricht der Anfang des Lukas-Ev. nicht der Annahme, daß Lukas mit unter den hellenistischen Gläubigen gewesen, welche den Herrn persönlich kennen gelernt, und daraus erklärt sich vollständig der Umstand, daß er allein die Erzählung von den beiden Emmaus-Jüngern hat, und nur den Namen des Einen Jüngers nennt, während er den andern verschweigt, gerade so wie Johannes von den beiden Jüngern, die zu Jesu kamen, nur den Andreas nennt, nicht aber sich selber. Lange.

Klerus, Kleriker. (Vgl. den Art. Geistliche, Geistliches Amt.) — Während der Name Priester, den Luther noch in den liturgischen Schriften v. J. 1524 und 1526, Melanchthon noch in der Apologie d. a. C. stehen läßt, auch in den evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrh. vielfach beibehalten ist (z. B. in der preußischen 1525, in der Braunschweiger 1528, in der Brandenburger und Nürnberger 1533, in der Hannoverschen 1536, der Schleswig-Holsteinischen 1542, der Pommerschen 1542, in den drei kursächsischen 1533, 1539, 1557), und selbst die Basler von 1529 wenigstens noch vom Leutpriester spricht: so ist dagegen der Name Klerus, Kleriker von der evangelischen Kirche nie acceptirt worden. In neueren wissenschaftlichen Construktionen der praktischen Theologie wird er zwar von namhaften Theologen gebraucht, aber mehr nur der Kürze hal-

Digitized by Google

ber, da das deutſche Wort »Geiſtlichkeit« für dieſen Zweck noch weniger ſich eignet; hie und da wird auch in Zeitungen von einem »proteſtantiſchen Klerus« geleſen; Kleriſei dient als Schimpfwort. Dieſe Ablehnung hat darin ihren Grund, daß, noch mehr als am Prieſternamen, am Namen des Klerus der Begriff eines geſpannten Gegenſatzes zwiſchen den Geiſtlichen und der Gemeinde haftet; dem Klerus ſteht der Laie gegenüber, der immer mit dem Attribut des Ungeweihten, des Unfähigen, des Idioten zuſammengedacht wird, wie dem ordo gegenüber die plebs eben plebs iſt. Der Name Prieſter hat ſo lange etwas Unverfängliches, ſo lange er nur auf den funktionirenden Geiſtlichen, auf ſeine Würde während der Vollziehung der gottesdienſtlichen Handlung bezogen wird (man könnte hier eine Parallele finden in der lutheriſchen Abendmahlslehre, ſofern ſie die Einheit des Leibes Chriſti mit dem Brode auf den Moment der Handlung beſchränkt); in dieſer Faſſung widerſpricht jene Bezeichnung dem Grundſatze des allgemeinen Prieſterthums ſo wenig, daß dieſes vielmehr gerade in jenen Amtshandlungen, weil ſie prinzipiell im Namen der Gemeinde geſchehen, ſich manifeſtirt; man hat gerade in der Zeit auch das allgemeine Prieſterthum nach ſeinen poſitiven Rechten und Pflichten am allerwenigſten verſtanden und geübt, als man im Lichte der Aufklärung den Prieſternamen an den Geiſtlichen am unverſöhnlichſten haßte. Anders wird die Sache ſelbſt dadurch noch nicht, daß dem Geiſtlichen auch außer der Amtshandlung eine, ſomit ſeiner Perſon anhaftende, prieſterliche Würde zuerkannt wird, wie dieß inſtinktmäßig vom chriſtlichen Volke geſchieht und gerade bei ſolchen Geiſtlichen um ſo gewiſſer zutrifft, die bei ſtrengſter Amtstreue und muſterhaftem Wandel am wenigſten Standesprätenſionen machen. Es erklärt ſich dies aus dem ſymboliſchen Karakter, den (ſ. den Art. Geiſtliche, Bd. IV. S. 751 f. 760) die Perſon des Geiſtlichen an ſich hat. Nur kann dies proteſtantiſcher Seits nicht ſo weit ausgedehnt werden, daß auch clerici vagantes — wie ſie die römiſche Kirche (vergl. des heiligen Bernhard tractatus contra simoniacos, womit er vornehmlich dieſe clericos sine titulo meinte, und die Lateran-Synode von 1179 unter Alexander III.) zwar immer bekämpfte, aber lange vergeblich bekämpfte, — bei uns möglich wären oder auf irgend welchen Reſpekt rechnen dürften. Nur dem emeritus, der ein wirkliches meritum als rechtſchaffener Paſtor aufzuweiſen hat, wird derſelbe noch zu Theil. Ein noch weiterer Schritt aber iſt es, wenn die dieſen Amtskarakter tragenden Perſonen nicht bloß zu ihrer Gemeinde in dem hiedurch beſtimmten Verhältniſſe ſtehen, ſondern die Geiſtlichen der verſchiedenen Gemeinden unter ſich eine Korporation, einen Stand bilden, wodurch das Bewußtſeyn des Einzelnen eigenthümlich beſtimmt und gehoben wird, ſofern er nun nicht mehr ausſchließlich mit ſeiner Gemeinde, ſondern weit über dieſelbe hinaus mit ſeinen Standesgenoſſen ſich in organiſchem Zuſammenhange weiß, und das Letztere ſogar lähmend, entfremdend auf das erſtere und primitive Verhältniß zurückwirken kann. Und dieſer Punkt iſt es, der ſich im Namen Klerus fixirt hat; der Klerus iſt Korporation, und als ſolche weiß er ſich nicht mehr aus der Gemeinde hervorgewachſen, ſondern als höherer Stand ihr gegenübergeſtellt. Dies liegt nun allerdings in der Nothwendigkeit mit eingeſchloſſen, daß aus den Gemeinden eine Kirche als höhere Einheit ſich bildet; die Geiſtlichen werden ein Klerus, ſobald ſie nicht mehr geiſtliche Gemeindebeamten, ſondern Kirchenbeamte werden. Aber ob nun das Eine oder das Andere vorzugsweiſe betont wird, das macht den Unterſchied aus. Und zu dieſer Unterſcheidung paßt denn auch der Name Klerus ſeiner richtigen Bedeutung nach ganz genau. Die älteren Erklärungen, daß entweder nach 5 Moſ. 10, 9; 18, 2. die Geiſtlichen als chriſtliche Leviten gleich dieſen kein Erbtheil haben ſollen, weil der Herr ſelbſt ihr Erbe ſey (was aber die Nachfolger Petri nicht abgehalten hat, die ſogenannte Schenkung Conſtantins anzunehmen), was denn zugleich ſo umgedeutet wäre, daß ſie ſelber auch das Erbe des Herrn ſeyen (ſo Hieronymus ep. 52.), oder daß das Loos, durch welches Matthias zum Apoſtel erleſen wurde, auch für die Geiſtlichen dieſen Namen zur Folge gehabt habe (ſo Auguſtin, expos. in ps. 67., und ihm nach Iſidor de off. eccl. II. c. 1.) ſind jetzt als antiquirt zu betrach-

Digitized by Google

ten, nachdem von Baur („über den Urſprung des Epiſkopats“ S. 93 f. und „das Chriſtenthum und die chriſtliche Kirche der drei erſten Jahrh.“ S. 245) und von Ritſchl (Entſtehung der altkath. Kirche, S. 372—402 beſ. S. 398) zur vollen Evidenz gebracht iſt, daß κλῆρος, ſynonym mit τάξις, ſoviel iſt als Rang, Rangſtufe. Somit war zunächſt jeder Stand, jede Klaſſe innerhalb der Gemeinde ein κλῆρος, ein ordo; dies ſtimmt nicht nur mit den neuteſtamentlichen Stellen überein, in welchen das Wort gebraucht iſt — Apg. 1, 17. 25., wo es mit einer nähern Beſtimmung vorkommt, um das Apoſtelamt zu bezeichnen, und 1 Petr. 5, 3., wo es mit ποίμνιον ſynonym ſteht, und wo nur mit Zwang die katholiſche Exegeſe das Wort auf die Hierarchie deuten kann, — ſondern auch (ſ. Ritſchl S. 402) in viel ſpäteren Stellen werden noch die fideles und die catechumeni ebenſo als ordines, alſo als κλῆροι, in der Kirche aufgezählt, wie Biſchöfe, Presbyter und Diakonen. Da ſomit ein beſtimmter hiſtoriſcher Punkt nicht nachgewieſen werden kann, von wo die ausſchließliche Uebertragung des Namens „Klerus“ auf die Geiſtlichen ſich datirt, von wo an ſie κατ' ἐξοχήν als „der Rang“ betrachtet wurden, ſo iſt anzunehmen, daß dieſe Uebertragung ebenſo allmählig ging, wie immer, wenn gewiſſe Namen von allgemeiner Bedeutung auf ein engeres Gebiet beſchränkt werden (oder auch, wenn das Umgekehrte ſtatt findet.) Je mehr der Sache nach die Spannung zwiſchen Geiſtlichen und Volk ſich ſteigerte, um ſo näher lag auch die Bezeichnung Jener als der Männer „von Rang;“ je mehr faktiſch der Mann aus dem Volke als Laie, mit dem Nebenbegriff der Unwiſſenheit und Unſelbſtſtändigkeit (den 1 Kor. 12, 16. ſelbſt der ἰδιώτης nicht hat, da er nur Idiot in Bezug auf das iſt, was der Andere „mit der Zunge“ redet), dem Prieſter gegenübergeſtellt wird, und je mehr dieſer mit ſeinen Collegen ſich faktiſch auf Synoden, bei Wahlen ꝛc. als eigentlichen Repräſentanten der Kirche benimmt, um ſo mehr zieht ſich auch die Bedeutung des Namens „Klerus“ auf die Geiſtlichkeit zurück. Wenn daher auch (ſ. Baur, a. a. O. S. 245 Note) ſchon bei Clemens von Alexandrien dieſe engere Bedeutung vorkommt, ſo iſt dieſelbe darum noch lange nicht die allgemein herrſchende. Wenn man dagegen (z. B. Bingham) aus einzelnen Stellen (namentlich dem 3. Kanon der Niceniſchen Synode) ſchließen wollte, daß unter dem Namen Klerus zunächſt nur die niedern Grade verſtanden worden ſeyen, ſo iſt dies ein Mißverſtand jener Stellen, da dort nach Biſchof, Presbyter und Diakonus der Klerus überhaupt (μήτε ὅλως τινὶ τῶν ἐν τῷ κλήρῳ etc.) alle Grade, mit Einſchluß jener, als Collectivname bezeichnet; die Stelle zeigt, daß dieſelbe Sittenſtrenge, wie von jenen, auch vom Lector, Exorciſten ꝛc. gefordert wurde. **Palmer.**

Kleuker, Johann Friedrich, einer der bedeutenderen proteſtantiſchen Theologen der neueren Zeit, welche ſich um die theologiſchen Wiſſenſchaften als Lehrer und Schriftſteller ſehr verdient gemacht haben, wurde am 24. Oktober 1749 zu Oſterode am Harze geboren*). Ungeachtet ſein Vater, ein rechtſchaffener, aber unbemittelter Schuhmachermeiſter, mit Frau und Kindern in äußerſt beſchränkten Umſtänden lebte, ſuchte er doch durch raſtloſe Thätigkeit ſo viel von dem täglichen Lebensunterhalte zu erübrigen, daß er den lernbegierigen Sohn auf deſſen dringendes Bitten frühzeitig in die lateiniſche Schule ſeiner Vaterſtadt ſchicken konnte, in welcher ſich derſelbe bald durch anhaltenden Fleiß und ſittſames Betragen die Achtung ſeiner Mitſchüler, wie die Liebe und das Wohlwollen ſeiner Lehrer Münter, Wentzel, Schwabe und Thospan erwarb. Mit gründlichen Sprachkenntniſſen ausgeſtattet, bezog er hierauf, noch nicht zwanzig Jahre alt, die Univerſität Göttingen, wo er ſich den theologiſchen, philoſophiſchen und hiſtoriſchen Studien mit ſolchem Eifer widmete, daß er während ſeines dortigen Aufenthaltes im Ganzen dreiundvierzig Vorleſungen bei J. D. Michaelis, Heyne, Walch, Zachariä, Miller, Leß, Gatterer, Schlözer und Käſtner hörte und die übrige Zeit größtentheils zurüd-

*) In den meiſten gedruckten Nachrichten über Kleuker wird fälſchlich der 29. Oktober als ſein Geburtstag angegeben. Sein Vater ſchrieb ſich Kleucker, und lange Zeit behielt auch der Sohn dieſe Schreibart bei, bis die einfachere Form Kleuker gewöhnlich wurde.

Digitized by Google

gezogen unter den Büchern zubrachte. Nach seinem eigenen Geständnisse war sein ganzes Streben darauf gerichtet, sich als vielseitig gebildeter Gelehrter auszuzeichnen und in reiferen Jahren zu einem akademischen Lehramte zu gelangen. Da ihm indessen nach beendigten Studien seine Bemühungen um die Stelle eines theologischen Repetenten in Göttingen fehlschlugen, so entschloß er sich im Jahre 1773 vorläufig eine ihm angetragene Hauslehrerstelle in Bückeburg anzunehmen, wo ihm bald das Glück zu Theil ward, mit Herder in ein enges Freundschaftsverhältniß zu treten, welcher daselbst seit dem Jahre 1771 als Hofprediger, Consistorialrath und Superintendent in einer einflußreichen Stellung wirkte und gerade damals seinen Ruf auch als theologischer Schriftsteller begründete (s. d. Art. Herder). Herder, nur fünf Jahre älter als Kleuker, schätzte an ihm das mit warmer Liebe für alles Gute, Wahre und Schöne verbundene, beharrliche Streben nach gründlicher Gelehrsamkeit und bewirkte durch seine nachdrückliche Empfehlung, daß er zum Prorektor des Gymnasiums in Lemgo gewählt wurde. So lange Herder in Bückeburg blieb, nahm er stets den innigsten Antheil an des Freundes Wohlergehen und munterte ihn zu einer großen Anzahl von Schriften auf, welche von ihm theils in Lemgo, theils in Osnabrück, wohin er im Jahre 1778 als Rektor des Raths-Gymnasiums an Wagner's Stelle berufen wurde, ausgearbeitet sind, und die seinen Namen in der gelehrten Welt bald allgemein bekannt machten. Nachdem er die lange Reihe derselben 1775 mit einem lateinischen Programme: „Genius e scriptis antiquitatis monumentis hauriendus" begonnen hatte, folgte demselben schnell nach einander die Herausgabe des Zend-Avesta nach Anquetil du Perron in 3 Theilen, 1776 und 1777; des Anhanges zum Zend-Avesta in 2 Bänden, 1781 u. 1783; des Zend-Avesta im Kleinen, 1789; ferner: Menschlicher Versuch über den Sohn Gottes und der Menschen, in der Zeit wie außer der Zeit, 1776; Gedanken Pascals, 1777; die Uebersetzung und Erklärung der Schriften Salomo's, die Salomonischen Denkwürdigkeiten; die Uebersetzung der Werke Plato's in 6 Bdn., 1778—1797; Johannes, Petrus und Paulus als Christologen betrachtet, 1785; die Preisschrift: Ueber die Natur und den Ursprung der Emanationslehre bei den Kabbalisten, 1785; Hollwells merkwürdige historische Nachrichten von Indostan und Bengalen, nebst einer Beschreibung der Religionslehren, der Mythologie, Kosmogonie, Fasten und Festtage der Gentoos und einer Abhandlung über die Metempsychose, aus dem Englischen, 1778; Abhandlungen über die Geschichte und Alterthümer, die Künste, Wissenschaften und Literatur Asiens von Sir William Jones in 4 Bdn., 1795—1797; nebst einigen weniger bedeutenden Schriften. Wie Kleuker keine Erscheinung auf dem Gebiete der Theologie und Philosophie seiner Zeit an sich vorübergehen ließ, ohne lebhaften Antheil an derselben zu nehmen; so mischte er sich auch in den von Lessing angeregten Fragmentenstreit und ließ 1778 einige Belehrungen über Toleranz, Vernunft, Offenbarung, Wanderung der Israeliten durchs rothe Meer und Auferstehung Christi von den Todten drucken, welche die verschiedensten Beurtheilungen hervorriefen und den Verfasser veranlaßten, sich eifriger als früher den apologetischen Studien zuzuwenden und als Ergebnisse derselben vom Jahre 1788 bis 1798 nicht nur die Neue Prüfung und Erklärung der vorzüglichsten Beweise für die Wahrheit und den göttlichen Ursprung des Christenthums wie der Offenbarung überhaupt in 3 Theilen, sondern auch die Ausführliche Untersuchung der Gründe für die Aechtheit und Glaubwürdigkeit der schriftlichen Urkunden des Christenthums in 5 Bänden, und des Quintus Septimius Florens Tertullianus aus dem Lateinischen übersetzte Vertheidigung der christlichen Sache gegen die Heiden mit erläuternden Anmerkungen herausgab.

Zum Lohne für diese ausdauernde literarische Thätigkeit und als Anerkennung seiner vielseitigen Verdienste um die Wissenschaften verlieh ihm die Universität Helmstädt im

Digitized by Google

Jahre 1791 die theologiſche Doktorwürde*), worauf er im Jahre 1798 den Ruf zur vierten ordentlichen Profeſſur der Theologie in Kiel unter ſehr vortheilhaften Bedingungen erhielt und um ſo bereitwilliger annahm, als ſich ihm daſelbſt ein ſeinen Wünſchen angemeſſenes Feld der Thätigkeit eröffnete. Seine Vorleſungen umfaßten hauptſächlich die Exegeſe des alten und neuen Teſtaments, die chriſtliche Apologetik, die chriſtlichen Alterthümer, die ältere Kirchengeſchichte, die Lehre Jeſu und ſeiner Apoſtel, die alte und neue Symbolik und die Encyklopädie der Theologie oder der chriſtlichen Wiſſenſchaft, zu welcher er 1800 einen gehaltreichen Grundriß in 2 Bänden für ſeine Zuhörer drucken ließ. Außerdem erſchienen von ihm während ſeiner akademiſchen Wirkſamkeit: Briefe an eine chriſtliche Freundin über die Herder'ſche Schrift von Gottes Sohn, 1802; die Schrift über das Ja und Nein der bibliſch-chriſtlichen und der Vernunftheologie, 1819; Bibliſche Sympathien oder erläuternde Bemerkungen und Betrachtungen über die Berichte der Evangeliſten von Jeſu Lehren und Thaten, 1820; und über den alten und neuen Proteſtantismus, 1823.

Kleuker war nicht nur ein gründlich gelehrter, ſondern auch ein ſcharfdenkender und tiefſinniger Theologe, deſſen geiſtige Richtung, ſchon frühzeitig den orientaliſchen Anſichten zugekehrt, dem reinen und unbefangenen Glauben des Evangeliums ſtets treu blieb. Dieſer einfache evangeliſche Glaube, verbunden mit einem kindlich frommen Gemüthe und einem lebhaften Intereſſe für alles Gute, erwarb ihm die Zuneigung vieler edler Menſchen und die innige Freundſchaft mancher ſeiner älteren Zeitgenoſſen, wie Herder's, Hamann's, Fr. H. Jacobi's, der beiden Grafen von Stollberg und Juſtus Möſer's**). Seine ausgezeichnete Gelehrſamkeit, vorzüglich im Fache der Sprachen des Morgenlandes und des klaſſiſchen Alterthums, ſichert ihm für alle Zeiten eine ehrenvolle Stelle in der Geſchichte der theologiſchen Wiſſenſchaften. Er verdankte dieſelbe nicht allein ſeinen natürlichen Anlagen, ſondern zugleich ſeiner bewunderungswürdigen Arbeitskraft und ſeinem unermüdlichen Fleiße, die auch dann nicht nachließen, als ſeine von den äußeren Gaben des Vortrags nur wenig begünſtigte Wirkſamkeit als Lehrer faſt gänzlich aufhörte, und er ſelbſt in ſeinem nächſten Kreiſe gegen den herrſchenden Geiſt des ſchulgelehrten Rationalismus vergebens ankämpfte. Unter dieſen Umſtänden verfloßen ihm die letzten Jahre in ſtiller Zurückgezogenheit, die überdies durch den Tod ſeiner treuen Lebensgefährtin Katharina, geborne von Lengerke aus Melle im Osnabrückſchen, getrübt wurde. Er ſtarb am Abend des 31. Mai 1827 in einem Alter von 78 Jahren, nachdem er 23 Jahre in Lemgo und Osnabrück das Schulamt und beinahe 28 Jahre die theologiſche Profeſſur in Kiel würdig und ehrenvoll bekleidet hatte. Da er keine Kinder hinterließ, ſo beſtimmte er einen Theil ſeines durch Fleiß und Sparſamkeit erworbenen Vermögens zu einem Vermächtniſſe von 3000 Thaler, durch welches er ein Stipendium für ſtudirende Jünglinge gründete, indem er dabei von der durch ſeine eigene Erfahrung gewonnenen Ueberzeugung ausging, „daß nicht Geburt und Reichthum es ſind, wodurch ausgezeichnete Männer, als ſolche, gebildet werden, ſondern Naturgaben, die zu rechter Zeit erkannt und durch milde Unterſtützung nothdürftig gepflegt und zur Entwickelung gebracht, öfter wo nicht in ihrer Art einzige, ſo doch merkwürdige Erfolge gewähren.“ Demgemäß ſollten aus der von ihm gegründeten Stiftung jedes Mal drei dürftige, von der Natur mit vorzüglichen Geiſtes- und Gemüthskräften begabte und danach einer hö-

*) Haſſencamp ſagt in den theologiſchen Annalen v. Jahr 1791 S. 479 bei der Anzeige dieſer Promotion: „Wenn bei einem Manne, wie Herr Kleuker iſt, dergleichen geſchieht, ſo bleibt's zweifelhaft, ob die Univerſität, welche ihm damit ihre Achtung beweist, oder der, welcher davon das Zeichen empfängt, dadurch am meiſten geehrt wird.“

**) Sein freundſchaftliches Verhältniß zu Möſer veranlaßte ihn zu den Aufſätzen: „Möſers 50jährige Amtsjubelfeier den 17. Jan. 1792.“ und „Noch etwas über Möſers Tod“ in der Berliner Monatsſchrift Bd. 19. St. 3. 1792. S. 300–310 u. Bd. 23. 1794. S. 486–491.

Digitized by Google

heren Bildung fähige Jünlinge ſeines Namens und Geſchlechtes zu dem Zwecke unterſtützt werden, daß ſie ſich vermittelſt wiſſenſchaftlicher Schul- und akademiſcher Studien dem gelehrten Stande mit Ehre und anſcheinendem Erfolge widmen könnten.

Vgl. unter den gedruckten Quellen: *H. P. Sextro*, expositio sermonis *Jesu* Joh. V. v. 39 et super ejus sententia de nexu inter scriptorum Mosaicorum argumentum et doctrinam suam nonnulla. (Helmst. 1792. 8.) pag. 79–86. Notiz und Karakteriſtik der iztlebenden theologiſchen Schriftſteller Deutſchlands, 1797. S. 108 ff. Neue Kieliſche gelehrte Zeitung, 2. Jahrg. 1798. S. 282—286. J. O. Thieß, Gelehrtengeſch. der Univerſität zu Kiel, Bd. I. S. 375—447. Ratjen, Joh. Fr. Kleuker und Briefe ſeiner Freunde. Göttingen 1842; neben welchen einige handſchriftliche Nachrichten vom Verfaſſer benutzt ſind. G. H. Klippel.

Klopſtock, Friedrich Gottlieb, nach ſeinem Geniusleben ein chriſtlicher Geiſt von vieler Tiefe und noch größerer Univerſalität, und darum auch den höchſten Zielen zugewandt mit außerordentlicher Wirkung; nach ſeiner geſchichtlichen Entwickelung aber bedeutend hinter ſeiner Aufgabe zurück geblieben, und vielmehr ein Prophet zukünftiger Leiſtungen, als der wirkliche Poet, der ausführende Schöpfer ſeiner ideellen Ahnungen, vielfach ſogar der Idealiſterei und leeren Ueberſchwänglichkeit verfallen; und doch bei allen Fehlern der größte unter den kirchlichen deutſchen Dichtern, ein Mann des Segens für alle Folgezeit, und von der jetzigen Theologie lange nicht genug beachtet. Er wurde geboren zu Quedlinburg am 2. Juli 1724; das älteſte Kind des Commiſſionsrathes und Advokaten Gottlieb Heinrich Klopſtock, reich an Geſchwiſtern, wie ſein Ergänzer und Zeitgenoſſe Gellert. Von den 14 Kindern des Hauſes erreichten 10 ein höheres Alter. Der Vater war ein höchſt origineller Mann, ein Verehrer Friedrichs und wahrhaft fromm zugleich; ſpäter ein begeiſterter Vertheidiger des Meſſias ſeines Sohnes, die Mutter, weniger hervortretend, doch eine treffliche, würdige Hausfrau. Die erſte Erziehung Klopſtocks fällt mit der Ueberſiedelung der Familie nach dem Amte Friedeburg in der Grafſchaft Mansfeld zuſammen, welches ſein Vater gepachtet hatte. Da derſelbe vor Allem auch auf die körperliche Ausbildung des Sohnes Bedacht nahm, ſo wurde der junge Dichter im Reiten, Jagen und Schlittſchuhlaufen — wofür er bekanntlich auch ſpäter noch ſchwärmte, der Gewandteſte unter den Jünglingen ſeiner Gegend. Alſo gekräftigt, und durch einen tüchtigen Hauslehrer vorbereitet, bezog Klopſtock das Gymnaſium zu Quedlinburg, gleichzeitig mit der Rückkehr ſeiner Eltern nach der heimathlichen Stadt. Von 1739 bis 45 beſuchte er dann das berühmte Gymnaſium Schulpforta. Hier erlangte ſein Fleiß für alle Folgezeit die klaſſiſche Schulweihe; allein er faßte auch ſchon den großen Gedanken, ein Homer der Deutſchen zu werden, und es war ſehr natürlich daß dem jungen Quedlinburger zuerſt Kaiſer Heinrich der Städteerbauer einfiel, deſſen Stiftungen, deſſen Vogelheerd man in Quedlinburg dem Knaben gezeigt, deſſen ſagenhaftes Siegesfeld bei Friedeburg er beſucht hatte. Allein wie vor ihm Milton an die Stelle des Königs Arthur das verlorne Paradies ſetzte, ſo Klopſtock an die Stelle des deutſchen Befreiers den Meſſias. Und nicht ohne Einfluß des Miltonſchen Epos; obſchon ſein veränderter Entſchluß ſchon früher da war, und auch ein religiöſer Traum an demſelben Antheil gehabt haben ſoll. Mit einem ſo ungeheuren Projekt in der jugendlichen Bruſt beſuchte er Jena, um Theologie zu ſtudiren. Kein Wunder, wenn der Poet dem Theologen zu ſtark wurde; ſo daß er beſchloß, fortan nur der Poeſie zu leben. Zwar hatte er ſich zuerſt vorgeſetzt, erſt mit 30 Jahren ſeine Dichtung zu beginnen; allein ſein poetiſcher Drang durchbrach die kanoniſche Satzung. Schon in Schulpforta entſtanden die drei erſten Geſänge, zunächſt in Proſa, weil ihm anfangs kein Versmaaß für den unendlichen Gegenſtand zu genügen ſchien. Der Aufenthalt in Jena ſagte ihm nicht zu; nach dem erſten Semeſter ging er nach Leipzig, um mit ſeinem Verwandten und Freunde Schmidt aus Langenſalza (geſtorben als Geheimrath und Kanzler zu Weimar 1784) zuſammen zu leben. In Leipzig war eben damals Gottſcheds Macht durch die Angriffe von Bodmer und Breitinger in Zürich erſchüttert worden. Dort fand er, was er zu-

Digitized by Google

nächst suchte, Freunde; demnächst auch die Form für seine epische Prosa, den Hexameter. Später schloß er sich dem Kreise der dortigen jungen Dichter an, welche Anfangs mit Gottsched gegangen waren, dann aber mit der Gründung der sogenannten »Bremer Beiträge« sich emancipirt hatten, namentlich Gärtner, Joh. Andr. Cramer, Adolph Schlegel u. A. Die Veranlassung des Anschlusses lag in dem Umstand, daß sein Freund Schmidt in ihrem Kreise die fertigen Gesänge aus dem Wäschkoffer herausriß, und trotz Klopstocks Widerstreben vorlas. Nun erschienen 1748 seine ersten lyrischen Gedichte, und die ersten Gesänge des Messias in den Bremer Beiträgen. In demselben Jahre verließ er Leipzig, um in dem Hause eines Verwandten Weiß in Langensalza eine Hauslehrerstelle anzunehmen. In Leipzig hatte die Freundschaft ihn glücklich gemacht, in Langensalza machte die Liebe ihn unglücklich. Schmidts Schwester Sophie, unter dem Namen Fanny besungen und unsterblich geworden, erwiederte seine Neigung nicht, obschon sie dieselbe einigermaßen hingehalten zu haben scheint. Das deutsche Volk verhielt sich einstweilen gegen den Aufgang der Messiade ziemlich gleichgültig; die hervorragenden Geister aber wurden auf's Tiefste erregt; die Gottschedianer verwarfen und verschrieen das Werk, ihre Gegner begrüßten mit schwärmerischem Enthusiasmus ein neues Gestirn, vor allem die Bremer und die Züricher Dichterschule. Auch die Theologen theilten sich, soweit sie in das Interesse hineingezogen wurden, in zwei Parteien; die Einen fürchteten für die Orthodoxie, die andern hofften für den Glauben, die Belebung der Religion; und unter dem Präsidium von A. F. W. Sack entstand sogar in Magdeburg eine theologische Verwendung zu Gunsten des Abbadona. Pfarrer Heß in Altstetten bei Zürich begrüßte 1749 die Messiade in einer eigenen Schrift, Bodmer lud den Dichter ein nach Zürich, und so wurde Klopstock im Jahre 1750 eine Zeit lang ein Schweizer; zuvörderst als Gast jenes Bodmerschen Hauses, welches auf der nordöstlichen Seite von Zürich nahe bei der Blindenanstalt auf der ersten Anhöhe liegt, welches später auch Wieland beherbergt, Göthe als Gast aufgenommen hat; eine gefeierte Pilgerhütte der deutschen klassischen Literatur wie Pempelfort. Ueber den Aufenthalt Klopstocks in Zürich, wo er erst recht aus der Schule in's Leben trat, und seine Heiterkeit wiederfand, ist die interessante Schrift von Mörikofer: Klopstock in Zürich im Jahre 1750—51 (Zürich 1851) zu vergleichen. In Zürich wurde der Dichter der Messiade überschwänglich gefeiert, und namentlich von Freunden und Verehrerinnen hoch gehalten; doch blieb das Verhältniß zu Bodmer nicht ungetrübt. Bodmer fand bei seinem jungen Freunde nicht strenge Haltung und gelehrten Fleiß genug; Klopstock dagegen vermißte bei seinem Gönner die volle Hingebung und Freiheit. Indessen retteten beide das Band des Wohlvernehmens aus dem Schiffbruch der überschwänglichen Freundschaft. Unterdeß ist Klopstocks Ruf auch in der entgegengesetzten Richtung über Deutschland hinausgeflogen. Auf Veranlassung der Grafen Bernstorff und Moltke erhielt er von König Friedrich V. von Dänemark die Einladung, sich mit einem Gehalt von 400 Thalern in Kopenhagen niederzulassen, um die Messiade zu vollenden. Auf der Reise dorthin im Jahr 1751 lernte er in Hamburg seine Verehrerin Margaretha (Meta) Moller kennen, welche er später, da Fanny unbewegt blieb, unter dem Namen Cidli besang. Die glückliche Ehe, im Jahre 1754 geschlossen, endigte der Tod seiner Cidli schon nach vier Jahren. Langsam rückte indessen in seiner dänischen Mußezeit die Messiade vorwärts, indem das Werk von anderen Arbeiten vielfach unterbrochen wurde. Im Jahr 1763 erhielt Klopstock den Titel eines dänischen Legationsraths; 1771 aber verließ er mit Bernstorff, der aus dem Ministerium schied, Kopenhagen, lebte erst auf dessen Gütern, und ließ sich dann in Hamburg nieder, wo er den Messias vollendete 1773. Ein Jahr darauf berief ihn der Markgraf Karl Friedrich von Baden nach Karlsruhe, wo er zum Hofrath ernannt wurde mit einem lebenslänglichen Gehalt. Doch erhielt er ein Jahr nachher die Erlaubniß, seinem Heimweh nach Hamburg zu folgen, wo er auf der Höhe seines Ruhms von Vielen besucht wurde, und am 14. März 1803 starb, nachdem er seit dem Jahre 1791 in zweiter Ehe mit der verwittweten Frau von Winthem gelebt hatte. Unter außerordent-

Digitized by Google

lichen Feierlichkeiten wurde er auf dem Friedhofe zu Ottensen unter der Linde, neben seiner Meta, begraben.

Klopstock arbeitete an seiner Messiade mit großer Unterbrechung über 25 Jahre. Die ersten drei Gesänge erschienen zu Bremen 1748; die ersten fünf Halle 1751; zehn Kopenhagen 1755; der eilfte bis fünfzehnte Kopenhagen 1768 (Halle 1769); der sechszehnte bis zwanzigste Gesang Halle 1773. Das ganze Gedicht erschien zu Altona mit veränderter Rechtschreibung 1780. Es wurde übersetzt in's Lateinische, Englische, Französische, Italienische, Holländische und Schwedische. Zunächst gehen der Messiade die geistlichen Lieder zur Seite, 2 Thle. Kopenh. 1758 u. 69. Seine Oden und Lieder erschienen zuerst in den Bremer Beiträgen, in Cramers nordischem Aufseher, darauf gesammelt als Oden und Elegieen, Hamburg 1771. Die dramatischen Werke des Dichters theilen sich in biblische und patriotische, Bardiete genannt. Die ersteren sind: der Tod Adams, Kopenh. u. Lpz. 1757—58. Salomo, Magdeb. 1764. David, Hamburg 1772; die letzteren: die Hermannsschlacht 1769; Hermann und die Fürsten 1784; Hermanns Tod 1787. Klopstock hat außerdem als Reformator auf dem Gebiete der Literatur, der Poesie und Sprache seine Grundsätze in prosaischen Schriften bekannt gemacht. Hieher gehören: die deutsche Gelehrten-Republik, Hamb. 1774 (nur der erste Band erschienen); Fragmente über Sprache und Dichtkunst 1779; Grammatische Gespräche 1794. Eine der neuesten Gesammtausgaben seiner Werke erschien Leipzig 1844. 10 Bände nebst 3 Supplementbänden.

Das Uebergewicht des idealistischen Zugs über den Sinn für die volle Wirklichkeit, oder auch über den vollkommen geistig realen Sinn, welcher das Göttliche in der Wirklichkeit mit Hingebung erkennt, gibt sich zuerst zu erkennen in seinem Vorsatz, ein Homer der Deutschen zu werden, ohne daß er das Maß seiner Kräfte genau geprüft, oder das Wesen des Epos gründlich studirt hat. Dies ist der erste Ausdruck seiner unverkennbaren Selbstüberschätzung, welche bei verschiedenen Gelegenheiten hervortritt und selbst in der Messiade, mehr als einmal, zum Worte kommt. Freilich ist diese Selbstüberschätzung weit entfernt von gemeiner Eitelkeit, selbst von unfrommem Stolz, sondern mehr eine idealistische Verrechnung im Bewußtseyn seiner Würde. Daher seine Werke vielfach hinter ihrer Idee zurückgeblieben. Klopstock, der klassisch gebildete, der gelehrte Geist hat es sich doch mit den Vorbedingungen des glücklichen Erfolgs, den Vorstudien zu leicht gemacht. Er will das größte Epos dichten, und hat sich nicht hinlänglich vertraut gemacht mit den Gesetzen dieser Dichtungsart, nicht einmal überall mit dem Terrain, dem Stoff, den Karakteren. Daher kann z. B. in der Messiade der Satan von Jerusalem über das todte Meer nach dem Karmel fliegen, hat der Oelberg zwei Gipfel, heißt die Mutter der Zebedäiden Maria, und erscheint Christus nach der Auferstehung speziell dem Zebedäiden Jakobus. Eben so wenig hat er die Natur des Drama gründlich erfaßt, denn die Anlage des Dramatikers beurkundet er in der That hinlänglich, ebenso wie die des Epikers. Sogar mit der lyrischen Poesie ist er mehr vertraut nach dem Reichthum ihrer Formen und nach ihrem allgemeinen Geiste, als nach den scharfen Gesetzen ihrer Gliederung und individuellen Gestaltung; sonst würde sich nicht so oft das didaktische Gedicht oder auch die dithyrambische Ekstase in die Odenform verirren. Im Allgemeinen aber äußert sich jener idealistische Zug durchweg darin, daß der Dichter sein Vorgefühl von dem Gegenstande an die Stelle des Gegenstandes selbst treten läßt, daß er den Gegenstand aus seiner subjektiven Empfindung heraus construirt, statt ihn aus der objektiven Wirklichkeit hervortreten zu lassen, daß er den Gegenstand mit seiner Empfindung schmückt oder überströmt, aus seiner Empfindung heraus reden läßt, statt ihn als Individualität zu zeichnen, und seinem Karakter gemäß reden zu lassen. Dieses idealistische Vorurtheil hat er am meisten gebüßt, indem er die französische Revolution bei ihrem Beginn als die Morgenröthe einer neuen Zeit begrüßte, wofür ihm die französische Nation das Bürgerrecht ertheilte. In seinen späteren donnernden Strafgesängen über die Gräuel der Revolution ließ er dann ebenso unbedingt seine Empfindung walten,

Digitized by Google

und verlor die historische Vergeltung aus dem Auge, obschon sein Gericht über die bösen Könige und Verfolger der Evangelisten in der Messiade nicht undeutlich an die Bluthochzeit und an Ludwig XIV. erinnert. Weil aber sein Empfindungsleben wirklich ein reiches, tiefquellendes ist, so ist sein ganzes Dichten nach Schillers Unterscheidung wenigstens in einem gewissen Sinne ein vorwaltend musikalisches geworden, während ihr das plastische, gestaltende Element in dem gleichen Maße abgeht. Als der subjektive Dichter ist er ein ächt evangelischer, und er hat nicht nur die freie Herzensfreude des Glaubens, sondern auch den Patriotismus, die geweihte Freundschaft und Liebe verherrlicht, d. h. die Religion in's Leben, oder das Leben in die Religion eingeführt.

Das Grundgebrechen in Klopstocks Dichtungsweise ist also offenbar ein ächt deutsches: idealistischer Subjektivismus. Bei ihm aber hängt dieser Zug mit den größten Gaben deutscher Geistesart zusammen. Er ist offenbar ein poetischer Genius erster Größe, und seine dichterische Genialität hat der Geist des Christenthums, der lebendige Offenbarungsglaube dem Dienste der Kirche geweiht. Daher seine tiefe ahnungsvollen Geistesblicke und Geistesblitze, die ihm so vielfach die mysteriöse Gestalt eines prophetischen Karakters geben; das Gewicht seines Zeugnisses, dem Unglauben seiner Zeit gegenüber. Daher auch jene großartige Universalität, womit er mehr als ein deutscher Dichter den germanisch-deutschen Patriotismus mit der griechisch-römischen Formbildung und mit dem lebendigen Gehalt der biblischen Offenbarung zusammengefaßt hat in Eins.

Klopstock hat als der vorzugsweise deutsche Dichter die deutsche Poesie auf ihre klassische Höhe emporgehoben, die deutsche Sprache nach ihrer originalen Kraft und Fülle zum Sprechen gebracht, und das deutsche Bewußtseyn auf seine Ursprünge, die alte Heldengeschichte und die altnordische Mythologie zurückgeführt. Unter diesem Gesichtspunkte haben seine vaterländischen Schauspiele und Oden eine hohe Bedeutung, und ohne Zweifel haben sie auch in reichem Maße gewirkt zur Erweckung des deutschen nationalen Bewußtseyns. Die zweite große Sendung des Dichters bestand in der Vermählung des deutschen, christlichen Glaubensgehaltes mit der klassischen Formbildung der griechisch-römischen Welt. So unvollkommen sein Hexameter noch seyn mag, so schwerfällig vielfach seine Odenversmaße: das Verdienst bleibt ihm, die protestantische Versöhnung zwischen Humanismus und Christenthum, welche die Stellung Melanchthons zu Luther, Zwinglis zu Calvin eingeleitet hat, thatsächlich vollzogen zu haben. Auf dieser Bahn sind Lessing, Göthe und viele andere mit einseitig humanistischem Verhalten weiter gegangen. Die mystische Vermählung aber zwischen dem deutschen Faust und der griechischen Helena, welche Göthe im II. Thl. des Faust veranstaltet hat, ist schon durch Klopstock hinlänglich vorbereitet, sogar in der höheren Fassung, daß hier die deutsche Sionitin mit der hellenischen Muse (die er nur nach ihrem religiösen Inhalt und als Dekoration und Satzung verschmähte, nicht als Meisterin der Formen) verschwistert ist.

Für uns hier hat die christliche poetische Sendung Klopstocks die größte Bedeutung. Auch in dieser Beziehung allein wieder ist sein Geist sehr umfassend; er ist der Schöpfer eines christlichen Epos; Urheber einer höheren religiösen Odenform; Kirchenlieder-Dichter und Bearbeiter des vorgefundenen Kirchenlieds, und in alledem vertritt er einen bestimmten theologischen Standpunkt. Dieser Standpunkt will als theologisches Moment in der Dogmengeschichte des vorigen Jahrhunderts von unsrer Theologie erst noch gewürdigt werden. Weßhalb ist nicht ebenso von Klopstocks Theologie und Christologie die Rede, wie man verhandelt über die Dogmatik und Ethik des Dante? wenn auch zugegeben werden muß, daß Klopstock viel weniger spekulative Tiefe hat als Dante, viel weniger theologische Bildung als Milton, und weniger dogmatische Bestimmtheit als Beide. Bei einer näheren Betrachtung wird sich dann wohl ergeben, daß Klopstock den Glauben in ächt lutherischer Anschauung repräsentirte. Das tief christologische, aber an den Monophysitismus anstreifende Element der lutherischen Theologie ist in seinem Christusbilde, worin selbst Vilmar etwas Dyotheistisches findet, leicht nachzuweisen. In-

Digitized by Google

deſſen fängt Klopſtock an, die menſchliche Natur Chriſti ſtärker hervorzuheben. Und dieſes Element iſt eben das Neue in ihm, womit er der Hervorhebung der humanen Seite des Chriſtenthums bei Herder und den neuern Chriſtologen entſchieden vorgearbeitet hat. Es tritt jedoch noch weniger ein Centrum in der Perſönlichkeit und Geſchichte Chriſti ſelber hervor, als in der Peripherie: in der Karakteriſtik der Jünger, der Maria, in ſeiner Schilderung des Gerichtes Chriſti, beſonders in der bekannten Begnadigung des gefallenen Engels Abbadona. Ueberhaupt treten auf der anthropologiſchen Seite der Theologie mehrfach die Zeichen der neuen Zeit hervor; namentlich auch in der Verbreitung der himmliſchen Gebiete durch die Sternwelt, in der Darſtellung der Seligkeit als eines Aufſteigens von Stern zu Stern, oder von Stufe zu Stufe (Origenes). Sogar ein treues Hündlein läßt der Dichter auf einem der unteren Sterne des Himmels unſterblich fortleben, den Materialiſten zum Trotz, welche die Unſterblichkeit der menſchlichen Seele ſelbſt läugnen. Doch finden auch edlere Zweifler an der Unſterblichkeit noch Gnade im Gericht, während das härteſte Gericht über die Gottesverächter, die Heuchler, die religiöſen Verfolger der Bekenner des Evangeliums und die böſen Könige und Eroberer ergeht. Die Trinitätslehre und Satisfaktionstheorie des Dichters dagegen gehört noch der alten Schule an. In dieſer Geſtalt bildet ſeine Meſſiade die letzte Verklärung der lutheriſchen Orthodoxie des 17. Jahrh., wie ſie im Uebergange in den chriſtlichen Humanismus des 18. Jahrh. begriffen iſt. Auch in dem Abſtoß der pietiſtiſchen Ascetik, des Puritanismus, in ſeiner lebensfreudigen Würdigung des geweihten Bechers, der geweihten Liebe, Freundſchaft und heiteren Geſelligkeit iſt Klopſtock ein ächter, aber auch verjüngter und verklärter Lutheraner. Ein verklärter: daher iſt denn auch bei ihm die Union der evangeliſchen Chriſten ſeine ſtillſchweigende Vorausſetzung. Er geht nach Zürich, und weiß ſich unter den Züricher Zwinglianern geiſtig wohlgeborgen, wie ſpäter bei den Lutheranern in Dänemark. Bei allem Reichthum ſeines Ahnungsvermögens hat ihm von dem neuen lutheriſchen Separatismus nichts geahndet. So ſehr aber auch der Lehrgehalt ſeiner Schriften durch die ewigen Stürme ſeiner Empfindung und ſeines Pathos: Donner, Blitze, Felſenſturz und Thränenſtröme verſprengt und verwaſchen iſt, er erſchließt uns dennoch eine Fülle tiefer theologiſch-religiöſer, dogmatiſcher und ethiſcher Ideen. Am meiſten tritt bei ihm zurück die Idee der Kirche und die Würdigung des Mittelalters, und das iſt ſeine proteſtantiſche ſchwache Seite. Die altteſtamentliche Theokratie ſteht nur wie ein Nebelbild hinter den altteſtamentlichen Frommen; ebenſo die Stiftung der Kirche hinter den Auferſtehungs- und Gerichtsſcenen, welche der Auferſtehung folgen, überhaupt alſo das Reich Gottes hinter den Thatſachen der Erlöſung. Für die Verkennung des Mittelalters ſoll nur Eins angeführt werden, die Anerkennung des Reims in ſeiner höheren Bedeutung; ſo fruchtbringend die Bekämpfung der herkömmlichen geiſtloſen Reimerei geweſen ſeyn mag. Es ſind das aber proteſtantiſche Gebrechen, welche durch den ächt poſitiven Proteſtantismus der ſubjektiven Glaubenswahrheit, Fülle, Friſche und Freiheit reichlich aufgewogen werden. Ja, gerade in ſeiner ſubjektiven Verklärung des chriſtlichen Offenbarungsglaubens bildet Klopſtock neben Hamann den Ausgangspunkt der neueren chriſtlichen Apologetik. Er ſuchte die Apologie des Chriſtenthums namentlich in der Darſtellung ſeiner geiſtigen Schönheit, und er hat damit jedenfalls Großes gewirkt, wenn gleich ſeine Dichtung ſich am Ende in der Darſtellung der ſeraphiniſchen Seligkeiten und Hallelujahs überſtürzt hat, weil ſeine Chriſtlichkeit nicht gehörig mit der Wirklichkeit des Reiches Gottes geſättigt war. Als Dichter der Meſſiade bildet Klopſtock mit Milton und Dante ein Trio: er hat das *lutheriſche* Epos der Offenbarungsgeſchichte zu dem *puritaniſch-reformirten* und zu dem *ghibelliniſch-katholiſchen* hinzugefügt. Es iſt eine Aufgabe der comparativen Dogmengeſchichte, die drei großen epiſchen Dichtungen unter dieſem Geſichtspunkt zu vergleichen. Man hat der Meſſiade den großen Mangel an Handlung vorgeworfen. So begründet dieſer Vorwurf im Allgemeinen iſt, ſo wird er doch in hohem Maße übertrieben, indem man den gewöhnlichen Begriff der heroiſchen Handlung zum abſoluten

Digitized by Google

Maßstab macht, und dabei vergißt, daß gerade das Leiden Christi das höchste Thun ist, und so auch sein geistiges Wirken. Klopstock hat sich offenbar bei seiner Concentrirung der ganzen evangelischen Geschichte in wenige Tage die Ilias zum Muster genommen, welche ebenfalls den trojanischen Krieg in wenigen großen Tagen zur Erscheinung kommen läßt. Daß aber allerdings die abstrakt göttlichen Wirkungen über die menschlichen Thatsachen so sehr vorwalten, hat zum Theil seinen Grund darin, daß das Menschliche noch nicht zu seinem vollen Rechte gekommen ist in der Idee des Gottmenschen; zum Theil in dem Uebergewicht der lyrischen Stimmung des Dichters über das plastisch-epische Bilden. Die stärkste Seite der Messiade sind die durch das Werk verstreuten Einzelschönheiten.

Die vollendetsten Dichtungen Klopstocks sind seine Oden, unter denen also hier seine geistlichen Oden hervorzuheben sind: dem Allgegenwärtigen; die Frühlingsfeier; die Glückseligkeit Aller u. s. w. Bald sind allerdings die reinen Klänge durch Reflexion gestört, bald durch Deklamation getrübt, und Letzteres gilt auch von den geistlichen Liedern des Dichters. Gleichwohl sind unter ihnen kostbare Laute des Heiligthums, und wenn gleich Vilmar ihnen den kirchlichen Karakter absprechen will, so sind einzelne doch mit großer Erbauung in vielen Kirchen gesungen worden, an ihrer Spitze der reine Silberlaut: Auferstehn, ja auferstehn wirst Du. Die undankbarsten Arbeiten lieferte Klopstock mit seiner Umarbeitung älterer Kirchenlieder und hier trat seine Unterschätzung der objektiven und volksthümlichen Seite des kirchlichen Lebens, sein einseitig literarisch-subjektiver Standpunkt am stärksten hervor. Gleichwohl weiß man heut zu Tage das Motiv solcher Arbeiten kaum mehr zu würdigen. Die Gesangbuchsnoth jener Tage bestand eben in der Thatsache, daß die gebildete Gemeine an manchen veralteten Formen und Ausdrücken der alten liturgisch gewordenen Lieder Anstoß nahm, und daß es galt, die Zeitbildung auch in ihrer krankhaften Bildungslust durch neue Ausdrucksweisen bei der Kirche festzuhalten. Ueber die Einseitigkeit in jenen Reformen hat die Zeit gerichtet; die neuesten paläologischen Bestrebungen auf diesem Gebiet werden aber auch ihren Prüfungstag zu bestehen haben.

Wir übergehen billig hier die theoretischen Bestrebungen Klopstocks für die Fortbildung unsrer Sprache und Poesie. Ueber seine allgemeine literarische Bedeutung verweisen wir auf die bekannten literaturgeschichtlichen Werke. Wie sich Klopstock als Grundleger unserer klassischen Literatur mit Hamann, Lessing, Herder und Gellert zusammenschließt, wie er eine bedeutende Schule auf der nordöstlichen Grenze von Deutschland, in Dänemark, in der Schweiz und in Deutschland selbst zurückläßt, wie sich der von ihm ausgehende große Impuls in verschiedene Richtungen verzweigt, und wie auf der von ihm besonders gelegten Grundlage die Blüthezeit unsrer klassischen Literatur mit Schiller, Göthe u. A. hervortritt, ist hier nur anzudeuten. Mit gebührendem Ruhm dagegen ist hervorzuheben die nachhaltige Wirkung, welche er auf die Apologetik, die Christologie, die religiöse Poesie, die Homiletik und das christliche Leben ausgeübt hat. Die Theologie ist durch Klopstock entschieden gefördert worden in ihrer Regeneration, der apologetische Zeugenmuth hat sich an seiner großartigen Bekenntnißfreudigkeit heller entzündet, die Nachtheile des deklamatorischen Pathos, welche sich besonders von ihm aus über unsere geistliche Reden und Gesänge verbreiteten, sind mehr als aufgewogen worden durch die frische, feurige Begeisterung, welche er dem kirchlichen Wort in einer Zeit der absterbenden Orthodoxie, des frömmelnden ascetischen Ausdruckes und der skeptischen Verstandesreflexion einhauchte, und wie er vielen christlichen Jünglingen zu einem gesegneten Anhalt geworden, so hat er auch der Abweichung der schönen Literatur von der Bahn des Glaubens unter uns zu einem ehrwürdigen Widerhalt gedient. Das deutsche christliche Geistesleben aber hat seine prophetischen Anregungen noch lange nicht erschöpft.

Ueber die Nachwirkung der Klopstockschen Poesie vgl. man Gervinus, besonders aber Löbell, die Entwickelung der deutschen Poesie von Klopstocks erstem Auftreten bis

Digitized by Google

zu Göthes Tode, 1 Bd. (Braunſchw. 1856). Mit reicher Gelehrſamkeit und ſcharfem, gediegenem Urtheil hat Löbell Klopſtocks Bild und Wirkſamkeit gezeichnet, und beſonders neu und intereſſant iſt das zugleich gezeichnete Spiegelbild der Klopſtockſchen Poeſie, wie es ſich dargeſtellt hat in der ſpäteren und neueren Literatur und Kritik. Zu den Quellen über Klopſtock gehören namentlich: Klopſtock, er und über ihn von K. F. Cramer, 3 Thle. Lpz. u. Altona, 1774; Klopſtock und ſeine Freunde, herausg. von Klamer-Schmidt. Halberſt. 1810. Auswahl aus Klopſtocks nachgelaſſenem Briefwechſel, herausgegeben von Clodius, 2 Thle. Lpz. 1821. Klopſtocks Leben von H. Döring, Weimar 1825. Dazu die früher angeführten Werke von Mörikofer u. Löbell. Lange.

Klöſter als Wohnſitze und Anſtalten für gemeinſchaftliches und geregeltes Mönchsleben, mögen hier dergeſtalt betrachtet werden, daß die innere Karakteriſtik der mönchiſchen Lebensrichtung und ihrer Geſchichte einem anderen Artikel überlaſſen bleibt. Es iſt ſchwierig, muß aber doch verſucht werden, die Erſcheinungsform vom Geiſt und Zweck des Gegenſtandes zu ſcheiden, namentlich wo dieſer den Anſpruch macht, über alles Aeußerliche ſeinem Weſen nach erhaben zu ſeyn. Klöſter im weiteſten Sinne und Kloſterzellen entſtanden ſehr bald nach den erſten Anfängen des Mönchthums. Bekanntlich ſtiftete Pachomius auf der Nilinſel Tabenna um 340 die erſten Mönchswohnungen; andere wurden gleichzeitig durch den älteren Makarius in der Sketiſchen Wüſte angelegt und bald von Tauſenden bevölkert. Der Verſuch gelang ſo vollſtändig, daß die cönobitiſche Richtung des Mönchthums die ältere anachoretiſche größtentheils verdrängte und nach zwei Jahrhunderten das Kloſterweſen zu den wichtigſten, wirkſamſten und unentbehrlichſten Beſtandtheilen der Kirche und Chriſtenheit gehörte. Ueber die Namen iſt Folgendes zu bemerken. Die gewöhnlichſten griechiſchen Benennungen ſind: *μοναστήριον* und *κοινόβιον*, jener von der Iſolirung des Zuſtandes, dieſer von der Gemeinſamkeit hergenommen. Nach Cassian. Collat. XVIII. cap. 18. bedeutete *μοναστήριον* eigentlich den Aufenthaltsort und die Wohnung, *κοινόβιον* aber zunächſt die Mönchsgeſellſchaft ſelber, dann erſt deren Behauſungen. Auf die Beſchäftigung und Tendenz der Bewohner deuten *φροντιστήριον*, *ἀσκητήριον*, *εὐκτήριον*, *ἡσυχαστήριον*. Der Name *μάνδρα* (*πνευματική*, *ἁγία*, *θεία*, *ἱερα*), eigentlich Stall, Hürde, erklärt ſich aus dem einſamen Nomadenleben der orientaliſchen Einſiedler. Häufig findet ſich auch der Name *λαῦρα* (daher *λαυρίτης*), eigentlich Platz oder Straße, dann Dorf mit zerſtreuten Wohnungen. Nach Cyrill. Scytop. in Vita Euthym. n. 89. wurden *λαῦρα* und *κοινόβιον* ſo unterſchieden, daß jenes eine Anzahl kleiner einzeln ſtehender Zellen (*σκηνή*), dieſes dagegen eine größere Anſtalt mit zuſammenhängenden Gebäuden bezeichnete; das Cönobium konnte alsdann einen Theil der ganzen Laura oder deren Mittelpunkt ausmachen (conf. Evagr. hist. eccl. I. cp. 21. Socrat. IV, 23. Theophyl. in Marc. cp. 4. Justinian. Nov. V, 1. vide Suic. et du Cang. Lexica). Zuweilen findet ſich auch *σεμνεῖον* (conf. Euseb. II, 17.) von den geweihten Orten und Wohnungen, wo Mönche *τὰ τοῦ σεμνοῦ βίου μυστήρια τελοῦνται* (ſ. die Stellen in Steph. Thes. edit. noviss.). Die Bedeutung dieſer Namen wechſelte mit der verſchiedenen Geſtalt des Benannten, nach und nach aber wurden ſie gleichgeltend. Die lateiniſchen Schriftſteller gebrauchen: monasteria, coenobia, claustra, diversoria sanctorum, mansiones, conventus (vergl. Auguſti, Denkwürdigkeiten Bd. XI. S. 456).

Die Vervielfältigung der Klöſter iſt, wie bemerkt, mit reißender Schnelligkeit erfolgt. Von dem Heimathlande Aegypten verbreiteten ſie ſich nach Paläſtina, Syrien, Kleinaſien, mit weniger Glück nach Nordafrika. Im Abendlande ging Italien mit Mailand und Rom voran, dann folgten die Küſteninſeln von Italien und Dalmatien, dann Südgallien, wo ſich bei Turonum, Maſſilia, Pictarium und auf der Inſel Lerina und den Stoechaden ausgezeichnete Mönchſitze erhoben. Im 6. Jahrhundert gab die Gründung von Monte Caſſino einen neuen, den Verhältniſſen des Abendlandes angepaßten und daher durchgreifenden Anſtoß, welcher in allen weſtlichen Ländern die zahlreichſte Nachahmung fand. Von nun an ſchlägt die Ausbreitung der Kloſterſtiftungen einen

Digitized by Google

doppelten Weg ein; ſie folgt erſtens den Fortſchritten der chriſtlichen Miſſionsthätigkeit und Cultur, und ſie dient zweitens den unaufhörlich ſich erneuernden Beſtrebungen des Mönchsgeiſtes im Inneren der Chriſtenheit. Klöſter bezeichnen daher ebenſo nach Außen hin die Grenzen und den Umfang der Kirche, indem ſie z. B. in England, Irland, Deutſchland und im Orient gleich Feſtungen das Eroberte beſchützen und gleich Pflanzſtätten den gewonnenen Boden anbauen und pflegen, wie ſie andererſeits im Inneren dem mönchiſchen Triebe Befriedigung geben und eine eigenthümliche religiöſe und kirchliche Aufgabe übernehmen. Sie haben nach beiden Richtungen Großes geleiſtet.

Verſuchen wir jetzt, die Entwicklung des Kloſterweſens ohne Rückſicht auf die inneren Angelegenheiten und auf die Mönchsregeln ſelber im Allgemeinen zu verfolgen. Die Rückwirkung auf das Mönchthum war bedeutend. Das klöſterliche Band und Geſetz verwandelte die ſelbſtgewählten Tugenden der Mönche in Pflichten und diente dazu, daß individuelle Willkür und Ueberſpannung der Einzelnen gemäßigt, die Maſſe der Rohen und Trägen in Zucht genommen und überhaupt ein gewiſſer ſittlicher und religiöſer Standeskarakter ausgeprägt wurde. Das Alles gelang aber nur zum Theil, ſo daß mit den Vorzügen dieſer Lebensweiſe auch deren Gebrechen und Ausartungen durch die Gemeinſchaft mehr in's Große getrieben wurden. Noch wichtiger wurde die durch die Klöſter herbeigeführte kirchlich-bürgerliche Stellung des Mönchſtandes. Die Wirkſamkeit dieſer Anſtalten nach Außen war zu groß, ſie wurden vom Volke zu ſehr geſchätzt und von den Klerikern zu ſtark hervorgehoben und benutzt, um auf die Länge in einem ungewiſſen Verhältniß zum öffentlichen Leben verharren zu können. Sie rückten in die Nähe der Städte und wurden Beſtandtheile des kirchlichen wie des bürgerlichen und ſtaatlichen Organismus; und da ſie Keinem ganz angehörten, mit Beiden aber ihrer Natur nach Etwas gemein hatten: ſo fiel ihnen jene Mittelſtellung zu, aus welcher ihre wechſelvolle Geſchichte erſt verſtändlich wird. Sie in dieſer Stellung, die freilich dem geiſtlichen Verbande ungleich mehr als dem weltlichen angehörte, zu ſchützen, aber auch zu bewachen und in Schranken zu halten, iſt der Zweck zahlreicher kirchlicher Vorſchriften, an welchen beſonders die abendländiſchen Synoden reich ſind. Schon das Concil zu Chalcedon ſtellt can. 4. jedes Kloſter und deſſen Vorſtand unter die Aufſicht ſeines Parochialbiſchofs; dieſer überwacht den Abt und zieht ihn zur Rechenſchaft (Conc. Aurelian. I. can. 19.), verrichtet auch im Kloſter die ihm allein zuſtehenden Handlungen der Confirmation, Ordination und der Weihe des Chrisma. Ohne ſeine Zuſtimmung dürfen keine Gebetshäuſer oder Mönchswohnungen errichtet werden (Chalc. ibid. can. 4, 8. Cassian. Collat. XVIII. cp. 7. 8.), die vorhandenen aber verbleiben ihrer Beſtimmung, es iſt nicht erlaubt, ſie weltlichen Zwecken einzuräumen (Chalc. can. 24. Conc. Nic. II. c. 13.). Schon der Abt ſoll ſein Kloſter nicht beliebig verlaſſen, viel weniger dürfen Mönche ohne deſſen Willen und ohne Empfehlungsſchreiben wandern, vagiren oder ſich in einzelnen von der Geſellſchaft entfernten Zellen niederlaſſen (Conc. Venet. can. 6. 7.). Die letzte häufig wiederholte Beſtimmung war um ſo nöthiger, je mehr anfänglich die Ordnung unter dem Unfug der wild umherſchweifenden Mönchshorden gelitten hatte. Daher werden ſolche Herumtreiber (gyrovagi ſ. d. Art.) als Flüchtige angeſehen, und was ſie etwa erworben, wird zum Beſten des Kloſters eingezogen. Der Abt, deſſen Wahl den Mönchen ſelber in der Regel zuſteht, iſt nicht berechtigt, mehreren Kloſtergeſellſchaften zugleich vorzuſtehen (Conc. Agath. c. 39. Venet. c. 8.). Der Unterſchied zwiſchen dem freien formloſen Anachoretenthum und dem geregelten Kloſterthum ſoll auch im Einzelnen gewahrt bleiben. Eremiten alſo, die in ſchwarzen Kleidern und mit langen Haaren in den Städten umherziehend durch unſtäten Verkehr mit Männern, Frauen und Laien ihren Stand in Verruf bringen, haben entweder förmliche Aufnahme im Kloſter nachzuſuchen, oder ſie müſſen in die Einöde zurückkehren, von der ſie den Namen tragen (Conc. quinis. c. 42.). Wer dagegen in Städten oder auf dem Lande einſiedleriſch (ἐν ἐγκλείστραις) für ſich leben will, muß zuvor zwei Jahre im Kloſter zubringen, um durch Gehorſam auf ſeine ſchwierige Aufgabe vorbereitet zu werden (ibid.

Digitized by Google

can. 41.). Andere Satzungen haben ein durchaus militäriſches Gepräge; es gleicht militäriſcher Ordnung, wenn zuweilen die ganze Mönchsſchaar in Cohorten zu je zehn unter einem Decane (ſ. *Du Cange* s. v.) oder hundert, von denen Einer ein Aufſichtsrecht beſaß, eingetheilt wurde (Hieron. ep. ad Eustoch.). Doch galt im Ganzen das Prinzip der Gleichſtellung ſämmtlicher Brüder oder Schweſtern ſowie der ſtrengſten Unterordnung unter den Abt, die Aebtiſſin (*ἀββᾶς, μανδρίτης, ἀρχιμανδρίτης, -δρίτις, ἡγούμενος, -μένη, ἔξάρχων*, superior, prior, praepositus, abbas, pater, mater, abbatissa, domina). Doppelklöſter, wo Religiöſe beiderlei Geſchlechts entweder in derſelben oder in zwei dicht aneinander ſtoßenden Anſtalten lebten, entſtanden ſchon im 4. und 5. Jahrhundert und führten natürlich zum Aergerniß; daher verbietet Conc. Nic. II. can. 20. (cum not. Balsam. Conc. Arelat. VI. can. 8.) deren fernere Gründung, läßt jedoch die ſchon vorhandenen nach der Regel des heil. Baſilius in der Weiſe fortbeſtehen, daß beide Geſchlechter in verſchiedenen Gebäuden wohnen und eſſen und nur für die nöthigen Beſorgungen unter Aufſicht der Aebtiſſin oder einer älteren Nonne mit einander Verkehr haben. Aufenthalt der Frauen im Mannskloſter oder weibliche Bedienung ſind unterſagt (Nic. II. can. 18.). In Bezug auf die Art des Zuſammenwohnens ergaben ſich übrigens in den beiden großen Abtheilungen der Kirche gewiſſe Unterſchiede. In den älteren namentlich griechiſchen und orientaliſchen Klöſtern wurde das Prinzip klöſterlicher Einſchließung und Verbindung nicht vollſtändig zur Darſtellung gebracht. Häufig wohnten die Mönche hier in einzelnen Zellen (*ἐγκλείστρα, σκηνή*, cellula), die ſich um den Mittelpunkt eines größeren Cönobiums, welches als Verſammlungsort und Andachtsſtätte für Alle diente, gruppirten, und dieſe oben ſchon bei dem Namen *λαῦρα* angedeutete Combination des anachoretiſchen mit dem cönobitiſchen Karakter hat ſich an einigen Orten bis auf die neueren Zeiten erhalten. Anders im Abendlande, wo die Gebäude meiſt groß genug angelegt wurden, um alle Mitglieder aufnehmen zu können; dies erleichterte die Clauſur, verhütete das Umherſchweifen, nöthigte aber auch, den Abteien einen ſehr bedeutenden Umfang zu geben. Doch gab es zur Zeit des Caſſianus in Frankreich und Spanien auch einige nach jener älteren Form angelegte Klöſter. Die Wahl des Ortes war nicht lediglich durch das Bedürfniß der Abſonderung bedingt, auch Fruchtbarkeit, ja Schönheit der Gegend wirkten maßgebend, und Jedermann weiß, wie glücklich, mit welchem Naturſinn und Andachtsgefühl oder auch mit welcher klugen Berechnung aller örtlichen Vortheile die Stätten nicht ſelten ausgeſucht worden ſind. Endlich mußte die Schwierigkeit der Verwaltung nach und nach Beamte und Geſchäftsführer nothwendig machen, unter denen ein Oekonom ſchon Conc. Nic. II. can. 11. erwähnt wird. — Dies wären kürzlich die Grundzüge des älteren Kloſterweſens, und ſie wurden auch dann nicht umgeſtaltet, als durch Eintritt Vieler in den geiſtlichen Stand das Mönchthum mit dem Klerus zu verſchmelzen anfing; auch der klerikaliſche Abt blieb dem Biſchof untergeordnet, während er über die Laienmitglieder ſeines Kloſters ſelbſtändig herrſchte.

Zuſammengeſetzter werden alle Verhältniſſe, indem wir uns dem Mittelalter nähern. Die Kirche wird abhängiger vom Staat; Biſchöfe und Synoden unterliegen der Oberleitung deſſelben und werden nach anderer Seite hin zu willkürlichen Ueberſchreitungen verſucht. Zwar wachſen die Klöſter an Zahl wie an Ehren, aber ſie werden in den Wechſel unruhiger und gewaltſamer Zuſtände hineingezogen und in ihren Fortſchritten durch zahlreiche Conflikte mit den zunächſtſtehenden Mächten und Intereſſen ebenſo ſehr wie durch eigenen inneren Verfall gehemmt. Sie beſaßen bald mehr als ſie ihrer Beſtimmung nach bedurften. Zu dem eigenen mühſam errungenen Bodenertrag kamen zahlreiche Schenkungen, die einen großen, ja unermeßlichen Reichthum begründen ſollten. Der irdiſche Beſitz wurde die Quelle zunehmender weltlicher Verwicklungen, das Reizmittel kirchlicher Eiferſucht und Habſucht. Die Biſchöfe, fortdauernd im Beſitz ihrer Aufſichts- und Ordinationsrechte, fingen an, ſich im 6. und 7. Jahrhunderte die ärgſten Mißbräuche zu erlauben, indem ſie Aebte eigenmächtig wählten, Chrisma und Conſe-

Digitized by Google

kration mit unerhörten Forderungen belegten. Es war daher nur gerechte Wiederherſtellung der Ordnung, wenn die Klöſter z. B. Concil. Tolet. X. can. 3. von dieſen ungebührlichen Laſten (commoda inhonesta) befreit und mit der Befugniß der freien Abtswahl auf's Neue begabt wurden (Planck, Geſchichte der kirchl. Geſellſchafts-Verfaſſg. Bd. II. S. 487 ff.). Allerdings wurde das Verhältniß des Epiſkopats zu den Klöſtern in den einzelnen Ländern durch hiſtoriſche Verhältniſſe verſchieden modifizirt. Auf dem britiſchen und germaniſchen Boden war alle chriſtliche Bekehrung und Bildung von den Klöſtern ſelber ausgegangen; das Volk verehrte dieſelben als Heiligthümer und natürliche Inhaber aller geiſtlichen Mittel und Rechte, welche daher nicht ohne Schwierigkeit an das erſt ſpäter erſtarkende Epiſkopat übergehen konnten, wie die Geſchichte der deutſchen und engliſchen Miſſionen beweist. Umgekehrt hatte in Frankreich und Spanien die Hierarchie den Vorzug der Priorität, der ſie das in ihren Verband eingetretene Mönchthum leichter beherrſchen oder doch überwachen ließ (Rettberg, Kirchengeſch. Deutſchlands, Bd. I. S. 303—307). Indeß der feſtgewurzelte Zuſammenhang des biſchöflichen Regiments überwand dieſe Ungleichheiten, und wenn ausgezeichnete Klöſter wie St. Gallen, Reichenau, St. Emmeran lange mit ihren Biſchöfen rivaliſirt haben: ſo glückte es doch nicht, ſie ihrer Oberhoheit wirklich zu entziehen. Statt kirchlicher Unabhängigkeit erlangten die Klöſter zunächſt manche einzelne Vortheile auf dem Wege jener bekannten weitſchichtigen Exemtionen und Privilegien. Könige und Fürſten waren zum Theil ihre Stifter oder Beförderer, ſtellten ſie daher unter ihren beſonderen Schutz, leiſteten Gewähr für die Sicherheit der Beſitzungen, verliehen Freiheit von der nächſtſtehenden weltlichen Gerichtsbehörde, ſteuerten den biſchöflichen Uebergriffen, erlaubten ſich aber auch als Patrone die Abtswahlen zu leiten. Man unterſchied daher nach Maßgabe der Stiftung oder der übernommenen Schutzherrlichkeit oder der verliehenen Freiheiten gewiſſe Arten: monasteria regia sive regalia, episcopalia, patriarchalia, libera i. e. a jurisdictione. Wie früh die römiſchen Biſchöfe ihrerſeits ſich der Klöſter durch beſondere Vergünſtigungen angenommen haben, iſt lange ſtreitig geweſen, da die Kritik zuvor über eine ganze Anzahl verdächtiger oder erdichteter Urkunden, dergleichen in den Mönchsvereinen ſelbſt gemacht wurden, zu entſcheiden hatte. Gregor I. war ihr ausgeſprochener Freund, der ihren Vortheil und die Unantaſtbarkeit ihres Eigenthums durch mehrere Verordnungen zu wahren ſuchte. Dagegen iſt das ihm beigelegte Privilegium S. Medardi von 594 wie manche ähnliche Urkunde entſchieden untergeſchoben (*Launoji* Opp. III. part. II. p. 90. Planck a. a. O. S. 529). Selbſt das verdient keinen Glauben, daß Pabſt Zacharias auf Antrag des heil. Bonifacius das Kloſter Fulda ſeiner eigenen geiſtlichen Aufſicht unterworfen und von jeder andern losgeſprochen habe, wie ein vorhandenes Schreiben beſagt (*Schannat*, Dioeces. et hierarch. Fuld. p. 233, vgl. Rettberg a. a. O. S. 613); denn obgleich in dieſem Falle, da Bonifacius Biſchof von Fulda war, keine fremden Rechte gekränkt worden wären: ſo war doch die Bitte des Bonifacius viel zu allgemein gehalten und gar nicht von der Art, um dieſes damals noch unerhörte Privilegium zur Folge zu haben. Erſt ſpäter finden ſich ſichere Beiſpiele dieſer Art; um 989 gab Johann XV. den Abteien Herford und Corvey ungewöhnliche Schutzrechte, es ward ausgeſprochen, daß, ſobald ein Kloſter ſich dem Pabſt unmittelbar unterwerfe, die Ordinariatsrechte ſeines Biſchofs aufhören müſſen, und nach einem früheren vergeblichen Verſuch gelang es endlich 1063, das berühmte Clugny der regelrechten Metropolitangewalt zu entrücken (vergl. Gieſeler, Kirchengeſch. II. 1. Abth. S. 305, 6). Dieſen Fortſchritten ſtanden jedoch auf der andern Seite ebenſo große und größere Gefahren und Verluſte gegenüber. Wie Karl Martell ſchon eigenmächtig Klöſter antaſtete, um die ſeiner Partei ergebenen Krieger an ſich zu feſſeln: ſo ſind ſie im 9. Jahrhundert und unter dem ſchwachen Ludwig häufig von weltlichen Machthabern ohne Weiteres geraubt worden. Wenn vornehme Laien ein ſolches Gelüſte äußerten oder für Dienſte belohnt werden ſollten, kam es vor, daß ihnen der König ein Kloſter zur Verfügung ſtellte oder ſie einem ſolchen als Abba-comites vorordnete, wodurch ſie zu-

Digitized by Google

gleich zum Genuß und Beſitz der Güter gelangten. Namentlich wurden die monasteria regalia in dieſer Weiſe geopfert, und wenn nicht die Kirche mehr Schonung gezeigt, wenn nicht die Klöſter aus ihrer Entartung ſich zu neuem Anſehen emporgehoben hätten, ſo hätte dieſes mehrſeitige gewaltſame Andringen auf das gleichſam neutrale Gebiet des Mönchthums damals leicht zu einer Säculariſation im großen Umfange hinführen können. Von der Verfaſſung ſey nur bemerkt, daß ſie im Ganzen dieſelbe blieb, obgleich zuweilen der Fall eintrat, daß mehrere Stifter von demſelben Abt verwaltet wurden.

Wir gehen zu der folgenden Hauptepoche über, welche, wenn wir erſchöpfend verfahren dürften, uns eine unendliche Menge hiſtoriſcher Einzelheiten darbieten würde, ſo mannigfaltig entwickelte ſich das Kloſterweſen in einer Zeit, welche zugleich die Blüthezeit des Mittelalters und des Pabſtthums war. Staunen erregt zunächſt die ungeheure Vermehrung der klöſterlichen Stiftungen. Jedes Land war allmählich mit ihnen beſäet, jede große Stadt mußte dieſe Anſtalten in ihre Mitte oder Nähe aufnehmen, in England allein entſtanden in der Zeit von Wilhelm I. bis Johann ohne Land 156 Klöſter (Raumer, Hohenſt. Bd. VI. S. 328). Der großartige Aufſchwung war weſentlich durch die Ordensſtiftungen hervorgebracht. Nachdem bisher jedes einzelne Kloſter nur ſich ſelbſt, ſeiner Regel und ſeiner Parochie angehört hatte, gründeten ſich die Cluniacenſer als ein viele gleichartige Sitze umfaſſender und darum beliebiger Ausdehnung fähiger Mönchsverein. Dieſelbe Einrichtung ging auf die Ciſtercienſer und nächſtfolgenden Orden, die Bettelmönche und zum Theil die Ritterorden über, und gewiſſermaßen war damit der erſte Anfang des Cönobitenlebens wieder aufgenommen, wo unter deſſelben Pachomius Leitung zahlreiche Mönchswohnungen mit einander in Verbindung geſtanden hatten. Jetzt erwuchſen alſo bedeutende in ſich gegliederte Körperſchaften, die ſich kolonieenartig in alle Länder verpflanzten, ohne den Zuſammenhang mit ſich ſelbſt und ihrem Ausgangspunkt oder Stammkloſter zu verlieren. Die Gleichheit der Regel und Verwaltung erzeugte eine gewiſſe Richtung des Geiſtes und der Beſtrebungen. Welche Wirkſamkeit konnten ſich dieſe Korporationen geben, welche Kräfte des kirchlichen Geiſtes in ſich hineinziehen, welcher Wettſtreit, aber auch welche Eiferſucht mußte unter ihnen erwachen (vgl. Planck, Bd. IV. Abth. 2. S. 516)! Die Verfaſſung geſtaltete ſich in den verſchiedenen Orden nicht auf dieſelbe Weiſe. Die älteren wie die Ciſtercienſer vereinigten mit der nöthigen Einheit eine gewiſſe ariſtokratiſche Gleichſtellung aller Theile. Das Stammkloſter genoß den Vorzug des Alters, von ihm wurden die Viſitationen verfügt, in ihm verſammelten ſich die regelmäßigen Generalcapitel, während jedoch die allgemeinen Beſchlüſſe aus dem gleichen Stimmrecht aller Aebte und Deputirten hervorgingen. Weit monarchiſcher erſcheint die Regierung der Bettelorden, da ſich dieſe nicht um den Mittelpunkt ihres lokalen Urſprungs gruppirten, ſondern im Ordensgeneral ihre Spitze hatten, der gewöhnlich zu Rom umgeben von einem Collegium von Beiſitzern reſidirte. Unter dieſem ſtanden dann die Provinzialen der Länder und die Prioren der einzelnen Abteien, welche wieder durch Deputationen, Generalverſammlungen und einen gewiſſen Antheil an den Wahlen zu einander in's Gleichgewicht gebracht und in lebendiger Gemeinſchaft erhalten wurden. Es erhellt leicht, welchen höheren Grad von Zuſammenwirkung dieſe ariſtokratiſch abgeſtufte Monarchie erlaubte. Wie ein ſo verwalteter Mönchsſtaat die damalige Verfaſſung der Kirche ſelber in ſich abbildete: ſo konnte er ſich auch deren Richtung enger anſchließen, zumal da zwiſchen dem Pabſt und dem Ordensgeneral der leichteſte Verkehr entſtehen mußte. Davon gibt die Geſchichte der Bettelmönche Zeugniß, und daſſelbe Verfaſſungsprinzip iſt in ſeiner einſeitigſten Folgerichtigkeit auf die Jeſuiten übergegangen, ſo beſtimmt dieſe auch von den überlieferten Formen des Kloſterlebens ſich ablöſten. Indem übrigens jede Congregation ein Ganzes für ſich bildete, wollte ſie von allen Vermiſchungen mit anderen frei bleiben. Die Quellen des wachſenden Reichthums, welchen nur die Mendikanten zurückwieſen, waren die ſchon angegebenen, nur daß ſie jetzt noch reichlicher floßen, alſo Schenkung im ausgedehnteſten Maß, Ankauf und Tauſch, ſogar Erbſchaften, denn unter Beſchränkungen

Digitized by Google

wurde es den Klöſtern verſtattet, gleich weltlichen Perſonen zu erben, dazu Zehnten und ſonſtige Privilegien. Manche Vermächtniſſe bezogen ſich auf ganz ſpezielle Vortheile oder Genüſſe, z. B. des Weines. Fügen wir die Verleihung von Kirchen hinzu, ſo führt dies auf das nunmehrige Verhältniß zum Klerus. Die Biſchöfe behaupteten fortdauernd den Standpunkt ihrer höheren Regierungsgewalt, mußten ſich aber, wiewohl ſie im Einzelnen zur Schadloshaltung viele Gelegenheit hatten, doch immer mehr Ausnahmen und Abzüge gefallen laſſen. Nachdem noch Calixt II. 1122 den Mönchen die Befugniß zum Beichtehören, Krankenbeſuch und zur öffentlichen Abhaltung der Meſſe abgeſprochen hatte, wurden doch bald Pfarreien mit Mönchen beſetzt und Kirchen den Klöſtern zugewieſen, mit oder ohne Schonung der biſchöflichen Rechte. Dies geſchah theils durch päbſtliche Schutzbriefe, theils durch weltliche Patrone, zumal bei Kloſterdörfern. Die Biſchöfe duldeten dieſen Raub, verſchmähten aber auch nicht, den Klöſtern gewiſſe Altäre ihrer Kirchen gegen Entſchädigung abzutreten (Planck a. a. O. S. 537 ff.). Die unerhörten klerikaliſchen Freiheiten der Bettelmönche veranlaßten neue Angriffe auf die beſtehende Ordnung. Auf dieſem Wege drohte die Kirche von den Klöſtern abſorbirt zu werden, wenigſtens doch der geſammte Klerus in zwei ſelbſtändige und gleichberechtigte Hälften auseinander zu gehen. Man vergeſſe jedoch, um dieſe Mißverhältniſſe nicht zu überſchätzen, Zweierlei nicht, erſtens daß einzelne Orden ſich den kirchlichen Gehorſam ausdrücklich zur Pflicht machten, wie denn der heil. Bernhard (De considerat. III. cap. 4. De officio episc. cap. 9.) ein Gegner der Emancipation war, dann aber auch, daß die großen Päbſte den hierarchiſchen Verband zu ſchonen und die beiderſeitigen Intereſſen mit kluger Vorſicht abzumeſſen wußten. Im Allgemeinen wurden, ſeitdem die Cluniacenſer ſich dem römiſchen Stuhle unmittelbar angeſchloſſen hatten, allerdings die Päbſte die natürlichen Schutzherrn der Orden; wie hätten ſie ihr Vorrecht der Ordensbeſtätigung unterſchätzen und karg ſeyn ſollen gegen ihre treueſten Bundesgenoſſen? Einen großen Theil deſſen, was dieſe an Vortheilen und Auszeichnungen erlangt haben, verdankten ſie jener mächtigen Hand. Von den Privilegien, welche die Päbſte ertheilten, betreffen einige wieder das Verhältniß zum Epiſkopat; der Biſchof ſoll ſich nicht in die Abtswahl miſchen, die ihm obliegenden Funktionen unentgeltlich verrichten u. ſ. w. Dazu kam ferner Unverletzlichkeit der Güter, Baubefugniß, Erbfähigkeit, Freiheit von Zehnten und ſelbſt von weltlicher Jurisdiktion und Abläſſe (Raumer a. a. O. S. 374). Wenn einzelne Klöſter im 12. und 13. Jahrhundert von den Folgen des ihrer Gegend auferlegten Interdikts losgeſprochen wurden, ſo bezeichnet dies ſchon einen hohen Grad kirchlicher Bevorzugung. Indeſſen vergaßen dabei die Päbſte den eigenen Vortheil keineswegs, ſie erlaubten ſich dafür Eingriffe aller Art, verlangten Gehorſam im weiteſten Sinn, nahmen Opfer und Beiſteuern an. Als die Energie des Kloſterlebens abnahm und ſich in ſpäteren Stiftungen nur der Karakter der früheren in ſchwächlicher Nachbildung wiederholte, empfand auch das Pabſtthum dieſen Verluſt, und es blieb ihm dann nichts übrig, als ſich ſelbſt und immer nur ſich ſelbſt zu privilegiren. Mit der Welt und dem Adel blieben die Klöſter durch gegenſeitige Gunſt und Unterſtützung ſo wie als Zufluchtsſtätten für vornehme Söhne und Töchter in Verbindung. Zum Schutz gegen räuberiſche Anfälle und zur Ausführung der Kriegs- und Lehnpflichten diente das Inſtitut der Kaſt- oder Kloſtervögte; dieſe Stellen ſollten durch freie Wahl und nie erblich beſetzt werden, aber ſie waren zu reichlich dotirt, um nicht zu habſüchtiger Zudringlichkeit zu verlocken. Zuweilen wurden Schutz und Obhut vom Landesherrn übernommen, ſo daß in demſelben Kloſter kaiſerliche und päbſtliche Privilegien ſich vereinigen konnten. Von der allgemeingültigen Lehnsverbindlichkeit und von Steuern ſind jedoch die Klöſter niemals entbunden geweſen und die ihnen bewilligte eigene Gerichtsbarkeit erſtreckte ſich ſelten auf die ſchweren Verbrechen. Auch wurden ſie durch verwickelte Geldprozeſſe ſtets wieder in die weltliche Rechtspflege hineingezogen. Endlich iſt leicht einzuſehen, daß bei der Weitläuftigkeit der Geſchäftsführung und der zunehmenden Ueppigkeit eine immer größere Anzahl von Aemtern üblich werden mußte. Neben dem Abt und Prior werden der

Digitized by Google

Oekonom, der Kämmerer, Cantor, Schatzmeiſter, Kellermeiſter, Küſter genannt, geringere Dienſte wurden von Laien geübt, und ſchon darum hörten die Laienbrüder niemals auf, in gewiſſer Anzahl jedem Kloſter beigeordnet zu ſeyn.

Kürzer dürfen wir uns in Bezug auf die griechiſche Kirche faſſen. Bei gleicher wenn nicht größerer Wichtigkeit und Wirkſamkeit der Klöſter konnten dieſelben darum nicht die beſtimmt umſchriebene Stellung einnehmen wie im Abendland, weil der ganze Organismus der Kirche und Hierarchie weit lockerer war und von keinem Centrum des Pabſtthums zuſammengehalten wurde. Auch das Kaiſerthum hatte zu wenig Kraft, um eine einſeitige Richtung des kirchlichen Lebens in Schranken zu halten. Anzahl, Macht und volksthümlicher Einfluß der Klöſter waren ſchon zu den Zeiten des Bilderſtreits ungemein groß, und vergeblich widerſtanden ihnen die bilderfeindlichen Kaiſer. Mönchiſche Wohnungen, Cellen und Lauren und Beſitzungen aller Art überdeckten das Land. Zwar verbot am Ende des 10. Jahrhunderts der Kaiſer Nicephorus Phokas die Vermehrung der Kloſtergüter durch neue Schenkungen (Nicet. Choniat. VII, 3.), aber ſchon der jüngere Conſtantinus Porphyrogenetus mußte, unfähig dieſem kirchlich-volksthümlichen Hange Halt zu gebieten, die Verordnung wieder aufheben. Es kam dahin, daß die Zahl der Klöſter die der Dörfer und Städte überwog, daß ſie Alles in ihrer Nähe ſich zinsbar machten, den Ackerbau beherrſchten, dem Kriegsdienſt und Bürgerthum die nöthigen Kräfte entzogen. Die Kaiſer ſelbſt waren Urheber dieſes wuchernden Uebermaßes, bald durch verſchwenderiſche Spenden, bald durch regelmäßigen Unterhalt aus dem eigenen Schatz. Eine Kloſterherrſchaft, wie ſie ſchon im Zeitalter der Komnenen beſtand, iſt in der weſtlichen Kirche nicht erreicht worden. Zwar kam es auf Seiten der Griechen, wie im Orient überhaupt, nicht zu eigentlichen Ordensbildungen; die einzelnen Lauren und Cönobien ſtanden für ſich oder wurden nur durch örtliche Zuſammengehörigkeit zu einem größeren Ganzen verbunden, aber deſto willkürlicher konnten ſie ſich bewegen. Die biſchöfliche Aufſicht, welcher ſie unterlagen, war geſetzlich ungefähr dieſelbe wie anderwärts, hinderte ſie jedoch nicht, gegen den Erzbiſchof, wie des Euſtathius Beiſpiel beweiſt, zu conſpiriren (vgl. Tafels Vorrede zu Euſt. Betrachtungen über den Mönchsſtand). In ſpäteren Jahrhunderten finden wir ſie bei jeder kirchlich-politiſchen Parteiung betheiligt, zuweilen im Intereſſe der Hierarchie, wie während der arſenianiſchen Spaltung, öfter aber mit den Kaiſern verbunden und von ihnen zu politiſchen Geſchäften benutzt. Im Allgemeinen haben die Klöſter den Standpunkt der griechiſchen Orthodoxie gegen alle Unionsverſuche hartnäckig feſtgehalten, ſo daß auch nach der türkiſchen Eroberung ſich in ihnen das engherzigſte Bewußtſeyn der einzig wahren Kirchlichkeit und des rechten Glaubens fortpflanzte.

Mit der Reformation entſtand ein gewaltiger Riß auch in dieſer Richtung des kirchlichen Lebens. Es beginnt das Zeitalter der Säculariſationen, durch welche die lang bewahrten klöſterlichen Güter den gemeinnützigen Zwecken des Unterrichts und der Wiſſenſchaft zugewieſen, vielfach aber auch der Welt und den Fürſten zu beliebigem Gebrauche überlaſſen und von dieſen ſogar zur Ausgleichung politiſcher Schwierigkeiten verwendet wurden. Die Gebäude mußten andere Bewohner in ſich aufnehmen oder ſie zerfielen in Ruinen, die noch heute an eine vergangene Herrlichkeit erinnern. Aber auch innerhalb der katholiſchen Kirche verliert von nun an die Geſchichte der Klöſter an ſelbſtändigem Intereſſe. Die römiſchen Dekrete erneuerten das Aufſichtsrecht der Biſchöfe über die Klöſter, ſtellten dieſelben aber ſämmtlich unter päbſtliche Oberhoheit, und das Tridentinum beſtimmte, daß alle unabhängigen Klöſter zu gegenſeitiger Oberaufſicht in Congregationen zuſammentreten ſollten (cf. Libri symb. eccl. cath. ed. Klener et Streitw. II. p. 178 sqq.). Aus ſolcher Vereinigung erwuchſen in Frankreich die neueren Benediktiner und Mauriner und Väter des Oratoriums mit ihren außerordentlichen literariſchen Verdienſten. Abgeſehen von ihnen und von den Jeſuiten, die an eigentliche Klöſter nicht gebunden waren, haben die jüngeren Orden nur hier und da im größeren Umfange gewirkt. Indem die römiſche Kirche ſich hierarchiſch wieder herſtellte und in den Jeſuiten

Digitized by Google

ein gewaltiges Werkzeug der Vertheidigung und des Angriffs empfing, traten übrigens die Klöſter in eine beſcheidene Stellung zurück, obgleich ſie fortfuhren in ihrem Geſchäft und ſich den Pflichten des Unterrichts, der Volkserbauung und Predigt wie der Krankenpflege zuweilen mit Glück widmeten. Die ideale Größe und der romantiſche Reiz waren von ihnen gewichen; die Welt, beſonders der höheren Stände, erwartete nichts Großes von ihnen, daher hörte ſie auf, zu ſpenden und zu opfern und das Liebſte ihnen anzuvertrauen. Moderne Begriffe von Bildung, Thätigkeit und Wohlſtand ſchwächten ſelbſt in der katholiſchen Chriſtenheit die ihnen zugewendeten Neigungen. Je nach dem Geiſte der Regierungen und Volksintereſſen iſt ihr Schickſal in den einzelnen Ländern ein verſchiedenes geweſen, überall aber haben ſie ſich erſt nach ſchweren Gefahren und Verluſten mit Hülfe der Kirche, die ſie niemals aufgab, wieder zu einiger Exiſtenz und Feſtigkeit emporgearbeitet. In Frankreich folgte auf die glänzendſte Thätigkeit der Congregationen die zunehmende öffentliche Geringſchätzung aller derartigen Inſtitute. Die Revolution dekretirte 1789 die Aufhebung der Klöſter und Orden, und dieſes Beiſpiel mußte in mehreren nachher dem franzöſiſchen Reich einverleibten Ländern nachgeahmt werden. Allein Napoleon reſtituirte 1807 die barmherzigen Schweſtern, und Pius VII. ſetzte nach ſeiner Rückkehr (1814) Alles daran, um mit den Jeſuiten auch die entweder aufgelöſten oder beträchtlich verminderten Stifter in ihre Rechte zurückzuführen. Dies geſchah durch Concordate mit Frankreich, Bayern, Neapel, obgleich nicht in dem Grade, wie es verheißen war, da die Wiedererſtattung der Güter große Schwierigkeiten bot. Liebesdienſt und Krankenpflege haben am meiſten dazu gedient, von ihrer Unentbehrlichkeit zu überzeugen. In Frankreich wurde ihnen an einigen Orten ein Theil ihres alten Glanzes zurückgegeben, ebenſo in Bayern. In Oeſterreich haben ſie ſich von dem empfindlichen durch die Reformen Joſeph II. erlittenen Abbruch an Zahl und Mitteln einigermaßen erholt. Im Kirchenſtaate befinden ſich noch ungefähr 1800 Mönchs- und 600 Nonnenklöſter der verſchiedenen Orden. Rom ſelbſt, der Sitz der meiſten Generalate und Congregationen, hat deren 30, Neapel mehr als 100, ihre Einkünfte ſind gemindert, ihr Anſehen ſteht feſt im Volk. In Spanien hatten die Klöſter ſchon unter der franzöſiſchen Herrſchaft zahlreiche Gebäude und Einkünfte eingebüßt. Später verhängte ein Dekret Dom Pedro's 1835 die Säculariſation aller Mönchsklöſter, deren Convente weniger als zwölf Mitglieder umfaſſen, womit 900 geiſtliche Häuſer eingezogen wurden. Dieſelbe Maßregel wurde bald nachher noch auf viele andere Convente, Collegien und Congregationen dergeſtalt ausgedehnt, daß das Edikt von 1836 nur einer beſchränkten Zahl von Anſtalten für Miſſion und geiſtlichen Unterricht Schonung gewährte. Ein gleiches Verfahren ſprach in Portugal, wo 1821 noch 360 Mönchs- und 126 Nonnenklöſter vorhanden waren, im Jahre 1834 über ſämmtliche Häuſer und Güter die Einziehung aus. Allein auch dieſen in jenen Ländern höchſt unvermittelten Gewaltſchritt hat die kirchliche Reaktion zum Theil wieder rückgängig gemacht. Pabſt Gregor XVI. annullirte 1841 den begangenen Kirchenraub, und obgleich er anfangs keinen Gehorſam fand, ſo gelang es doch dem gegenwärtigen Pabſt nach langen Kämpfen durch das ſpaniſche Concordat von 1847, die Wiedererſtattung des noch vorhandenen Kloſterguts auszuwirken, und in Portugal war ſchon früher ein Abkommen getroffen worden. Selbſt neue Klöſter wurden in einigen katholiſchen und proteſtantiſchen Ländern errichtet.

Was die griechiſche Kirche betrifft, ſo ſind in Rußland die Klöſter der höheren Klaſſen eng mit der Geiſtlichkeit verbunden und werden ſeit der Einziehung des Kirchenguts vom Staate unterhalten; zu ihnen, deren Zahl beſchränkt iſt, kommen noch viele klöſterliche Privatanſtalten. Dem Volke ſind ſie heilig als Inhaber koſtbarer Reliquien und Wunderbilder. In Griechenland hat die permanente Synode von 1835 nur wenige dieſer Anſtalten übrig gelaſſen. Wer Klöſter im antiken Stile ſucht, der wende ſich nach dem Orient, Aegypten, Armenien, Syrien, der Levante und dem gelobten Lande. Hier beſtehen ſie noch, zwar arm an Geiſt und Geſinnung, meiſt entleert von ihrem früheren Beſitz an Handſchriften und Koſtbarkeiten, oft nur todte Hüllen und ſchwache

Digitized by Google

Träger beschränkter Mönchstradition, aber in unveränderten Formen festhaltend an der Gewohnheit des Daseyns und wohlthätig durch Gastfreundschaft und Pflege heiliger Stätten. Die Athosklöster (s. d. Art.) sind die merkwürdigste Reliquie dieser Art. Außerdem erinnern wir an die koptischen Klöster nahe der Gegend, aus welcher das Klosterleben stammt, und von wo neuerlich die werthvollen syrischen Manuskripte nach England gebracht wurden, das lateinische und die griechischen Klöster in Jerusalem, das Sinaikloster, die abyssinischen, jakobitischen, die albanesischen (wie Meterra und Barlaam) und das berühmte Etschmiazin in Armenien (vgl. *Curzon*, Visits to monasteries in the Levant. Lond. 1850, deutsch von Meißner. Lpz. 1851. Ueber die älteren syrischen und nestorianischen Klöster siehe *Assemanni*, Bibl. orient. III. p. II. pag. 847 sqq., außerdem in statistischer Beziehung Binterim, kathol. Denkwürd. Bd. III. Th. 2. S. 447—482).

Der Klosterbau läßt die allgemeinen Unterschiede der byzantinischen, römischen und deutschen Kirchenbaukunst erkennen, ist aber durchaus von den Lebensbedingungen der Bewohner abhängig gewesen. Das Bedürfniß des Schutzes und der Abschließung machte eine Umfriedigung aller Gebäude sowie des Hofraumes und Gartens durch Mauern nöthig. Im unteren Stockwerk pflegte das Sprachzimmer und das Refectorium und der Versammlungssaal angebracht zu seyn, im oberen die Zellen, welche durch einen Gang unmittelbar mit dem Chor der Kirche in Verbindung standen. In vielen älteren Klöstern waren keine Zellen, sondern ein allgemeiner Schlafsaal, in dessen Mitte das Bett des Abtes stand. Dieser Saal hieß *dormitorium* (dortoir). Vgl. *Du Cange* s. v. Andere Räume, wie Schatzkammer, Bibliothek, Unterrichtszimmer, Fremdenzimmer, Wirthschaftshäuser und Keller waren in ihrer Ausdehnung von den Mitteln und dem Karakter des Klosters abhängig. Einiges in der äußeren Einrichtung, wie der in der Mitte angebrachte Brunnen oder die Fontäne, ist den griechischen Klöstern eigenthümlich. Schmuck und feine künstlerische Ausführung so wie reiner Baustil konnte hauptsächlich an der Klosterkirche, den unteren Gängen, dem Kreuzgang, welcher allein schon manche Ruine noch heute besuchenswerth macht, und dem Eingangsthor hervortreten. Da die Baukunst sich auch in den Händen der klösterlichen Laienbrüder befunden, da kirchlicher und klösterlicher Kunstsinn lange verbunden waren, dürfen wir uns nicht wundern, wenn neben den Kirchen des Mittelalters auch manche herrliche Benediktinerabtei Studium und Bewunderung der Nachwelt auf sich gezogen hat. Uebrigens vgl. Mönchthum, wo sich auch die hier nicht erwähnte allgemeine Literatur besser zusammenstellen läßt. Gaß.

Klostergelübde, s. Gelübde.

Klosterschulen. Die Verbindung pädagogischer Zwecke mit der ascetischen Tendenz des Klosterlebens ist so alt wie das letztere selbst; der Zusammenhang beider aber ist ein doppelter. Schon die Regel des Pachomius stellt §. 80. den Grundsatz auf: Omnino nullus erit in monasterio, qui non discat literas et de scripturis aliquid teneat; deßhalb soll nach §. 26. jeder Novize zuerst außerhalb des Klosters das Vater Unser und etliche Psalmen lernen, dann aber nach §. 80.: si literas ignoraverit, hora 1. 3. et 6. vadat ad eum, qui docere potest... postea scribentur ei elementa, syllabae, verba ac nomina, et etiam nolens, legere compellatur. Also hier schon tritt der Grundsatz hervor, daß im Kloster Bildung seyn und daher jeder, der als rudis eingetreten, unterrichtet werden müsse. Ist hiebei noch nicht speziell auf Knaben Rücksicht genommen (wiewohl die Regel des Pachomius §. 90. 96. das Daseyn derselben bereits annimmt, auch §. 97. Schläge für dieselben als Disciplinarmittel anordnet, wogegen in §. 82. die puellae nicht Mädchen, sondern Nonnen sind): so hat dagegen Chrysostomus in seiner Schrift *πρὸς τοὺς πολεμοῦντας τοῖς ἐπὶ τὸ μονάζειν ἐνάγουσιν* vom Standpunkte des christlichen Erziehungszweckes aus das Kloster als bestes Asyl, als Rettungsanstalt gegenüber den Verderbnissen der Welt und namentlich des Stadtlebens (dieses Aegyptens, dieses Heerlagers des Satan, lib. 3) empfohlen. Spezielle Anweisungen für den Unterricht und die Erziehung der dem Kloster übergebenen jungen Leute, überhaupt eine Organi-

Digitized by Google

ſation dieſes Zweiges der mönchiſchen Thätigkeit finden wir bei Baſilius d. Gr., regula fusior cap. 15. Der erſte große Ordensſtifter hat dieſen Punkt ebenfalls nicht überſehen; und wenn auch er ſelbſt dabei nicht gerade der Wiſſenſchaft einen Dienſt zu leiſten gedachte, ſo war doch durch die auf Kinder bezüglichen Paragraphen der Regel der Raum gegeben, auf dem hernach der Benediktinerorden ſeine große wiſſenſchaftlich-pädagogiſche Thätigkeit entwickeln konnte. Ob dieſe pädagogiſche Seite des Mönchthums blühend und fruchtbar war oder nicht, hing begreiflich von der Fähigkeit und dem Eifer ab, der in den einzelnen Klöſtern, zumal bei den Aebten ſich fand; deſto gleichmäßiger herrſcht bis auf Karl d. Gr. die Vorſtellung, daß wer im Kloſter beſchult wird, ſelbſt wieder in den Mönchsſtand oder in den Klerus eintritt; daher dieſe Schulen vorzugsweiſe als Prieſterſeminarien betrachtet werden können. (Vgl. Theiner, Geſchichte der geiſtlichen Bildungsanſtalten S. 21 ff.) Um ihre Bedeutung für die Kirche, wie für die chriſtliche Cultur überhaupt erkennen zu laſſen, darf nur an Namen wie Beda und Bonifacius errinnert werden. Karl d. Gr. wollte, im Zuſammenhange mit ſeinen umfaſſenden Volksbildungsplanen, den Laien den Genuß ſolcher Anſtalten ermöglichen (vgl. die Mainzer Verordnung vom J. 813; auch ſ. Cramer, Geſchichte des Unterrichts und der Erziehung in den Niederlanden während des Mittelalters S. 63); allein man fand es bald unthunlich, Laien, die es bleiben wollten, und künftige Mönche oder Kleriker im Kloſter beiſammen zu haben; man ſchied die scholas exteriores von den scholis interioribus (claustralibus). Auch jene übrigens öffneten ſich vornehmlich nur Junkern und Herren. Weniger excluſiv verfuhren die Nonnen, die ebenfalls in vielen Klöſtern ſich mit dem Unterricht von Mädchen abgaben; vielfach ſandten ihnen in den Städten die angeſeheneren Familien ihre Töchter, ohne dieſe darum zu Nonnen beſtimmen zu wollen. Was in den Klöſtern gelehrt wurde, war das trivium (Grammatik, Rhetorik, Dialektik) und nach dieſem das quadrivium (Arithmetik, Geometrie, Aſtronomie und Muſik); die Methode war wohl ſehr ſtabil (diente doch der alte Donatus durch's ganze Mittelalter als lateiniſche Sprachlehre!); aber wie ungemein viel geiſtiges Leben ſich doch auch in dieſen engen Formen entwickeln konnte, davon gibt das Kloſter Fulda unter Rhabanus (ſ. die Abhandlung des Verfaſſers über ihn als Schulmann im ſüddeutſchen Schulboten 1856, Nr. 2—4. und das Programm des Gymnaſiums zu Fulda von Karl Schwarz, März 1856.) ein glänzendes Zeugniß. Ebenſo ſind die Schulen in St. Gallen, Hirſchau, Corvey u. a. zu hohem Ruhme gelangt (ſ. d. Artt.) Die Nonnen lehrten wohl zumeiſt nur das, was wir den Katechismus nennen, das credo, pater noster etc. und Geſang; daneben auch weibliche Arbeiten in verſchiedenen Graden der Kunſt; wo gelehrtere Kloſterfrauen waren, kam auch das Latein vor. — Mit dem Anbruche der neuern Zeit mußte auch dieſes Gebiet mittelalterlichen Lebens ſich umgeſtalten. In der katholiſchen Kirche traten die Lehranſtalten der gleichmäßig fortwirkenden Benediktiner und der neu auftretenden Barnabiten und Piariſten zurück vor dem ſtrahlenden Glanze, den die Jeſuitencollegien verbreiteten, neben deren raffinirter Pädagogik die alten Kloſterſchulen ſelbſt ausſehen wie unſchuldige Kinder. (Ueber die Pädagogik der Jeſuiten ſ. Raumer, Geſch. der Päd. Bd. I. und die ev. Päd. des Unterzeichneten, 2 Aufl. S. 143 ff.) In den proteſtantiſchen Landen wurden theilweiſe aus den eingezogenen Kloſtergütern beſondere Lehranſtalten errichtet, wie die ſogenannten Fürſtenſchulen in Sachſen (ſ. über Grimma das Programm von Palm v. J. 1850 de pristina illustris Moldani disciplina; über Pforta die Schilderung in der »pädagogiſchen Revue« 1856 März S. 208 ff.; über eine ähnliche Anſtalt, die Kloſterſchule in Roßleben ſ. die Geſchichte derſelben von Herold, Halle 1854.). Am treueſten ſich an die alten Inſtitute anſchließend und doch ächt evangeliſch reformirend verfuhr Herzog Chriſtoph von Württemberg, der eine große Anzahl Klöſter geradezu als evangeliſche Kloſterſchulen einrichtete, um darin die künftigen Geiſtlichen in den Jahren zwiſchen der Trivialſchule und der Univerſität bilden zu laſſen. Ihre Zahl iſt auf vier reducirt worden, die noch beſtehen, auch im Munde des Volkes heute noch einfach den Namen Klöſter

Digitized by Google

führen. Eine Kloſterſchule höheren Rangs, mit der Univerſität verbunden, iſt das Tübinger Stift. Die Disciplin war noch bis in's gegenwärtige Jahrhundert buchſtäblich klöſterlich (Kuttentragen, wenig Ausgangsfreiheit, Predigt während jeder Mahlzeit, Andachts-Uebungen ꝛc.); jetzt iſt der Mönchsgeiſt längſt vertrieben, der Segen aber geblieben. Palmer.

Klüpfel, Engelbert, ward geboren am 18. Januar 1733 zu Wipfelda, einem Dorfe in Unterfranken zwiſchen Würzburg und Schweinfurt. Sein Vater Michael Klüpfel war Schreiber, ſpäter Zolleinnehmer. In einem Alter von 10 Jahren ward Engelbert in die Schule zu Würzburg geſchickt, wo er unter der Aufſicht eines älteren Bruders Joſeph ſtand. Im Jahre 1750 trat er in den Orden Auguſtiner-Eremiten zu Würzburg, legte im folgenden Jahr 1751 zu Oberndorf das Gelübde ab und begab ſich dann nach Freiburg (Schweiz), Philoſophie zu ſtudiren; ging aber von Freiburg bald nach Erfurt, ſtudirte hierauf in Freiburg (Breisgau) Theologie und ward 1756 zu Conſtanz zum Prieſter geweiht. Nach einem Aufenthalt von zwei Jahren zu Conſtanz wurde Klüpfel bei dem Gymnaſium zu Männerſtadt angeſtellt, nach einer fünfjährigen Arbeit daſelbſt aber nach Oberndorf geſchickt, um Philoſophie zu lehren. Von hier kam er, um Theologie zu lehren, zuerſt nach Mainz, dann nach Conſtanz. Um den Jeſuiten den Unterricht zu entziehen, ward von dem Oeſterreichiſchen Hofe, denn der Breisgau gehörte damals zu Oeſterreich, ein Auguſtiner geſucht. Die Wahl fiel auf Klüpfel, und dieſer nahm die ihm angebotene Profeſſur zu Freiburg 1767 gern an. Weil die Jeſuiten aber die Beſetzung der Lehrerſtellen durch Auguſtiner ſchwer ertrugen, ſo wurde Klüpfel gleich im folgenden Jahr wegen ſeiner theses de statu naturae purae impossibili von dem Profeſſor Waldner angegriffen, als zeige ſich in ihnen eine Janſeniſtiſche Richtung. Klüpfel bewies ſich, wie bei allen Streitigkeiten, ſanftmüthig und hatte die Regierung auf ſeiner Seite. Nach dem Sturz der Jeſuiten gab Klüpfel ein kirchliches Journal heraus, nova bibliotheca ecclesiastica in 7 Bänden, vom Jahr 1775 bis 1790; auch hierbei wurde er von der Regierung begünſtigt, in welcher damals der Abt Rautenſtrauch in theologicis den Haupteinfluß hatte. Die katholiſchen Gemeinden, ſelbſt zu Freiburg, waren wenig mit dieſer Joſephiniſchen Richtung zufrieden; dies zeigte ſich in Beziehung auf Klüpfel beſonders, als er 1776 einen gründlichen Unterricht über das Jubiläum herausgab, in welchem er dem Ablaßweſen entgegentrat, man wies öffentlich auf der Straße mit Fingern auf ihn, nannte ihn Martin Luther, den Verächter des Ablaſſes. Auf der andern Seite kam Klüpfel aber auch mit der aufklärenden Richtung unter den Proteſtanten in Streit, als er Semlers Werk: Institutio ad christianam doctrinam liberaliter discendam in der Freiburger Bibliothek recenſirte. Sein Hauptwerk war ſeine Dogmatik Institutiones theologiae dogmaticae 1789, ein Handbuch, das auf vielen Univerſitäten benutzt worden iſt, weil es aber im Geiſt der Aufklärung abgefaßt war, in ſeiner vierten Auflage durch Ziegler eine ganz neue Geſtalt bekommen hat. Das Mönchskleid hatte Klüpfel zwar lange abgelegt, ſeine Lebensweiſe aber blieb höchſt einfach und ſparſam; er verließ ſein Haus faſt nur, um in die Vorleſungen und in ſeinen Garten zu gehen, dieſen Garten vermachte er nach ſeinem Tode den Armen. Er bekam wiederholt einen Ruf nach Würzburg und nach Wien, allein Freiburg war ihm ſo lieb geworden, daß er es nicht verlaſſen wollte. Als er ſeine Kräfte abnehmen fühlte, bat er um ſeine Entlaſſung. Er erhielt dieſelbe im Jahre 1805 und beſchäftigte ſich ſeitdem mit literariſchen Arbeiten. Er ſtarb am 8. Juli 1811 in einem Alter von 78 Jahren.

Vgl. De vita et scriptis Conradi Celtis opus posthumum Engelberti Kluepfelii, herausgegeben von Joh. Caſp. Ruef und Karl Zell, Friburgi 1827. Dem erſten Theil dieſes Werkes nämlich iſt eine Memoria Kluepfelii beigefügt. *J. L. Hug*, Elogium Kluepfelii Friburgi. Kloſe.

Klugheit — etymologiſch zuſammenhängend mit lugen, ſehen — iſt Einſicht, Umſicht und Vorſicht (prudentia-providentia) in Beziehung auf die Verhältniſſe des Lebens, alſo praktiſche Verſtändigkeit. Da nun die Weisheit des A. T. ſich vorzugs-

Digitized by Google

weiſe innerhalb der praktiſchen Sphäre bewegt, ſo hat auch die Klugheit in ihm große Bedeutung, beſonders in den Proverbien, welche überwiegend dem äußern Leben zugewandt ſind; Weisheit und Klugheit fließen in ihnen vielfach in einander; vgl. 1, 2. dennoch wäre es ungerecht, ſie oder gar das A. T. überhaupt einer ordinären Klugheitslehre zu bezüchtigen, als deren karakteriſtiſches Merkmal die bloße Legalität verbunden mit Eudämonismus daſtehn würde. Vielmehr wird nach altteſtamentiſcher Grundanſchauung immer die Furcht Jehovahs als Prinzip der Weisheit dargeſtellt, Spr. 1, 7; 9, 10. Pſ. 111, 10. Hiob 28, 28. Aus ihr fließt in ſteter Vergegenwärtigung ſeiner Allwiſſenheit die Heiligung des Herzens, Spr. 4, 23; 16, 2; 17, 3. Während die Weisheit gemäß der im Geſetz des Herrn ausgedrückten ſittlichen Weltordnung die höchſten Zwecke des Lebens erkennt, und im Auge behält, zeigt ſich die wahre Klugheit in der Wahl der rechten ihnen entſprechenden Mittel. Das Gegentheil von Beidem iſt Thorheit, im Grunde mit Mangel an Gottesfurcht, ja mit Gottloſigkeit behaftet; Pſ. 14, 1; 94, 8. Spr. 10, 21. Vgl. Bruch, Weisheitslehre der Hebräer, 1851; Oehler, die Grundzüge der altteſtamentlichen Weisheit, Tübingen 1854.

Da im Neuen Bunde die Erfüllung des Alten kömmt und die das ganze chriſtliche Leben beherrſchende Idee, das in ihm zu verwirklichende höchſte Gut das Reich Gottes iſt, ruhend auf der Offenbarung ſeiner Gnade und Wahrheit (Joh. 1, 17.); da die chriſtliche Tugend weſentlich in der Tüchtigkeit für dieſes Reich oder darin beſteht, daß Chriſtus kraft des vom Vater durch ihn ausgehenden heiligen Geiſtes in den Gliedern deſſelben Geſtalt gewinnt (Gal. 4, 19.), ſo iſt er ihnen auch zur Weisheit geſetzt (1 Kor. 1, 30.). Sie empfangen dieſelbe als die Weisheit von oben her (Jak. 3, 17.), vermöge deren ſie ihr ganzes Leben auf jenes Reich beziehen und nach demſelben vor allen Dingen trachten, Matth. 6, 33. Damit wird aber auch von ihnen ſofort die Klugheit gefordert, welche als klarer, praktiſch gebildeter Verſtand und doch mit Einfalt und Lauterkeit des Herzens gepaart (Matth. 10, 16.) die Verhältniſſe und Bedingungen, unter welchen und die Kräfte, mit welchen die Verwirklichung des höchſten Gutes zu Stande kommen ſoll und kann, überſieht und erwägt, als ſicherer Takt das Richtige trifft, aus verſchiedenen an ſich möglichen Mitteln das beſte wählt, ſich frei von thörichter Uebereilung (Apg. 16, 6 f.) in die Zeit und Umſtände fügt, wie Gott ſie geordnet oder zugelaſſen, und namentlich den Menſchen gegenüber, um deren Kenntniß ſie ſich ſorgſam bemüht, vorſichtig wandelt, theils, um ihnen nicht ohne Noth Anſtoß, theils, um das Gute nicht Preis zu geben, wo abſolut kein Erfolg, ſondern nur das Gegentheil zu erwarten iſt, theils, um bei ihnen an dem rechten Punkte anzuknüpfen. Matth. 7, 6. Eph. 5, 15. Wie nun Chriſtus, die höchſte Weisheit, zugleich als die höchſte Klugheit in dieſem Sinne daſteht und dieſelbe auch unter den verwickeltſten Verhältniſſen bewährt (Matth. 22, 21. Joh. 2, 24.), ſo unter den Apoſteln vor Allem Paulus, der gerade dadurch geeignet war, Allen Alles zu werden, ohne ſich doch im ſchlimmen Sinn zum Knechte der Menſchen zu machen und die Freiheit Preis zu geben, zu welcher ihn Chriſtus befreit hatte, 1 Kor. 9, 19 f.; vgl. Apg. 21, 20 f. Ja, die altproteſtantiſche Ethik nannte Chriſtum wohl mit der alten Kirche geradezu *πολύτροπος* und verglich ihn mit dem Polypen, der der Sage zu Folge immer die Farbe des Gegenſtandes annehmen ſoll, mit welchem er gerade in Berührung kömmt, zugleich um dadurch die innige Verbindung anzudeuten, in welcher die chriſtliche Klugheit mit der ſelbſtverleugnenden Liebe ſteht, die ſtets auch erfinderiſch macht. Vgl. *Thom. Venatorius*, de virtute christiana, Nürnberg 1529, Bd. I. Fol. 66.

Dieſe aus dem Glauben kommende Liebe als die befruchtende und beſeelende Tugend im chriſtlichen Leben ſo wie die aus ihm ſtammende Demuth bewirkt dann weiter, daß die chriſtliche Klugheit frei von ſelbſtſüchtigem Dünkel bleibt (Röm. 12, 16. vgl. 1 Kor. 4, 10.), und dieſelbe unterſcheidet ſich auch dadurch von der nur auf das Irdiſche und den eignen Vortheil bedachten weltlichen Klugheit, welche vor Gott Thorheit iſt. Wenn Chriſtus die letztere dennoch an dem ungerechten Haushalter lobt (Luk. 16, 8.), ſo klingt

Digitized by Google

das zwar paradox, ſchließt aber den tiefen Sinn ein, daß die Klugheit an ſich noch von der frommen, ſittlichen Geſinnung zu unterſcheiden iſt, welcher ſie dienen und die daher bemüht ſeyn ſoll, ſie zu erwerben, damit ſie in dieſem Punkte von der weltlichen Geſinnung nicht beſchämt und überflügelt werde. Denn »das bloße gut Meinen macht viel Weinen.« Als Vorſicht und Beſonnenheit in Beziehung auf die ganze Lebensführung wird ſie zu der Wachſamkeit, welche, mit der rechten Treue im Großen wie im Kleinen verknüpft, ſogleich für das eigne Heil beſorgt und des höheren Lohnes gewiß iſt, wie dies in den Gleichniſſen vom treuen und klugen Knechte (Matth. 24, 44 f.) und von den zehn Jungfrauen (Matth. 25, 1 ff.) ausgeführt wird. Vgl. Matth. 7, 24. — Das iſt denn die geiſtliche Klugheit im engern Sinn, welche von jedem Chriſten ohne Unterſchied verlangt und für ihn, wie auch der Liederſchatz der evangeliſchen Kirche beweist, zum Gegenſtand des Gebetes wird. Im engſten Sinne verſtand man darunter längere Zeit die ſogenannte Paſtoralklugheit (*Buddeus*, Institutiones Theol. Moral. L. III.), während die Caſuiſtik ſich die Darſtellung der chriſtlichen Klugheitslehre für die verſchiedenen Verhältniſſe bei'm Handeln überhaupt zur Aufgabe machte. Wie aber ſie (ſ. d. betr. Art.) als ſolche nicht haltbar iſt, ſo iſt es auch jene Disciplin nicht, wenn ſie zu einem beſonderen Zweige der praktiſchen Theologie gemacht werden ſoll. Umgekehrt erſcheint es als ein Mangel der neueren Ethik, daß die Lehre von der chriſtlichen Klugheit verhältnißmäßig in ihr zurücktritt. Vgl. jedoch de Wette, chriſtl. Sittenlehre I, 276 ff. u. III, 16 ff. E. Schwarz.

Knapp, Georg Chriſtian. Ein Theologe, welcher, als letzter Sprößling der alten Halliſchen Glaubensſchule, ſeiner Zeit eine Zierde der Halliſchen theologiſchen Fakultät bildete. Sohn von Johann Georg Knapp, theologiſchem Profeſſor und Direktor der Frankeſchen Stiftungen, einem von ſeinen Zeitgenoſſen als ein Heiliger gefeierten, aber auch in der Enge und Aengſtlichkeit des ſpäteren Halliſchen Pietismus befangenen Manne, ſpäter in den Univerſitätsjahren als Schüler eines Semler und Gruner, hatte der jüngere Knapp einerſeits die Stärke und die Schwäche des Pietismus überkommen, andererſeits manche Einflüſſe der Aufklärungstheologie der Zeit an ſich erfahren. Geboren 1753 zu Glaucha bei Halle, beſuchte er die Halliſchen Schulen, vom Jahr 1770 an die Univerſität daſelbſt, ſpäter ein halb Jahr Göttingen. Vom Jahr 1775 an begann er ſeine akademiſche Laufbahn als Magiſter der Philoſophie, erhielt bereits 1777 vermöge ſeines großen Beifalls eine außerordentliche, 1782 eine ordentliche Profeſſur. Neben mehreren Vorleſungen über das alte Teſtament waren die über die Schriften des neuen Teſtaments in einem zweijährigen Kurſus und über die Dogmatik ſeine Hauptvorleſungen. Vom Jahre 1785 an trat er in das Direktorat der Frankeſchen Stiftungen, welches er neben Niemeyer 40 Jahre lang verwaltete, bei welcher Leitung ihm vorzugsweiſe die Waiſenanſtalt, die lateiniſche Schule, die Bibel- und Miſſionsanſtalt anheim fiel. Er gehörte zu den beliebteſten Docenten und, obwohl fortgeſetzt im Kampf mit einer hinfälligen Geſundheit, wußte er es durch ſtrengſte Regelmäßigkeit der Lebensweiſe doch möglich zu machen, faſt ohne Unterbrechung ſowohl ſeinen akademiſchen Arbeiten, als den Laſten des Direktorats faſt ein halbes Jahrhundert lang vorzuſtehn. Am 1. Mai 1825 erlebte er ſeine Amtsjubelfeier; nicht lange darauf fing er jedoch zu kränkeln an und beſchloß ſein ſtilles, aber thätiges Leben am 14. Oktober deſſelben Jahres.

Von dem kränklichen und aſcetiſch ernſten Vater hatte ſich eine ungewöhnliche Schüchternheit und Aengſtlichkeit auch auf den kränklichen Sohn vererbt, durch welche ſeinem ganzen Wirken und Auftreten ein eigenthümliches Gepräge aufgedrückt worden iſt. Wie ein Mann, in welchem — wenn auch während der achtziger Jahre noch durch die herrſchende Zeitrichtung etwas geſchwächt — der alte Halleſche Glaubensgeiſt fortlebte, dennoch verhältnißmäßig einen ſo wenig eingreifenden Einfluß auf die damalige ſtudirende Jugend auszuüben im Stande geweſen, findet vorzüglich in dieſer Schüchternheit ſeine Erklärung. Wie zahlreich nämlich auch ſeine Vorleſungen beſucht wurden — wie es unter den Studenten hieß, »um ihrer praktiſchen Brauchbarkeit im Amte willen« — ſo

Digitized by Google

iſt ihm doch niemals gelungen, gegenüber ſeinen rationaliſtiſchen Collegen einen Gegenſatz hervorzurufen und eine eigentlich gläubige Schule unter den Halliſchen Theologen zu gründen. In einem Briefe aus den neunziger Jahren, welchen das homiletiſche Correſpondenzblatt vom Jahr 1838 Nr. 38 mittheilt, lieſt man die rührende Aeußerung, welche für die kindliche Innigkeit ſeines damaligen Gebetslebens ein ſchönes Zeugniß ablegt: »Doch hat es mir ſehr zur Aufmunterung gedient, daß unſer lieber Herr mir die Bitte gewährt hat, die ich am letzten Oſterfeſte in Einfalt des Herzens an ihn that, mir unter den neu ankommenden Zuhörern doch nur Einen Zuhörer zu ſchenken, von dem ich wüßte, daß er für ſein ſüßes Evangelium Empfänglichkeit hätte ... So etwas könnte einem Muth machen, um mehr als Einen zu bitten, aber dazu habe ich doch noch keine Freudigkeit gehabt, ſondern für jetzt bleibt es dabei, daß ich um die Bewahrung und Erhaltung dieſes Einen bitte.« Und dieſer Eine war auch nicht in Halle zu dieſem Glauben geführt worden, ſondern mit demſelben von einem frommen Freunde nach Halle geſendet! Wie konnte es aber auch anders ſeyn, da der ängſtliche Mann, wie unverhohlen er ſich auch in ſeinen Vorleſungen für ſeinen Herrn und deſſen Evangelium bekannte, dennoch — wie uns aus perſönlichen Mittheilungen der Betreffenden bekannt iſt — ſich ſcheu in ſich ſelbſt zurückzog, ſobald ein Studirender auf ſeinem Zimmer die Auflöſung von theologiſchen Zweifeln von ihm zu erhalten ſuchte und höchſtens durch Mittheilung eines belehrenden Buches den Zweifeln und Bedenken zu begegnen bemüht war. Dieſelbe Zurückhaltung leitete ihn im Umgange mit ſeinen andersgläubigen Collegen, ſo daß, bei allem Gegenſatze der Ueberzeugungen, der collegialiſche Friede — ſelbſt einem Geſenius und Wegſcheider gegenüber — nie eine Störung erlitten, ja ſogar ein Bahrdt ſich ſeiner Freundlichkeit rühmen konnte. Karakteriſtiſch für die milde Art, wie er ſich allenfalls mit ſeinen Gegnern im Glauben in Gegenſatz zu treten erlaubte, iſt folgende Anekdote. Ein noch jetzt lebender Halleſcher Docent machte in den zwanziger Jahren ſein Licentiatenexamen vor der Fakultät. Von einem der Examinatoren mit Beweiſen für die Gottheit Chriſti bedrängt, fühlte er ſich am Rockſchooße gezogen: es war der alte Knapp, welcher ihm freundlich zulächelnd auf einem Zettel etliche Beweisſtellen zur Hülfe im Streit zuſteckte! — Dennoch iſt das von dem frommen Theologen ausgeſtreute Wort der Wahrheit nicht ganz unfruchtbar geblieben, ſondern hat bei manchem dankbaren Zuhörer unter ſpäteren praktiſchen Erfahrungen im Amte Frucht getragen. Als Schreiber dieſes den ehrwürdigen Greis in ſeinen letzten Lebenstagen zu ſprechen und über die Früchte ſeiner Wirkſamkeit zu fragen Gelegenheit hatte, erhob ſich derſelbe ſchweigend, um einen Pack mit Briefen zu holen, und auf dieſen zeigend erwiderte er: »Hier iſt mein Troſt, in den Briefen von Solchen, bei denen erſt unter ihren Amtserfahrungen der ausgeſtreute Samen aufgegangen iſt.«

Die Geiſtesgemeinſchaft, welche in ſeiner nächſten Umgebung ihm zu finden verſagt war, ſuchte er in derjenigen Gemeinde, welche zu der anſpruchsloſen Zurückgezogenheit ſeines Weſens am beſten paßte, in der Brüdergemeinde, welche in jener Zeit der Verläugnung des Evangeliums innerhalb der Kirche für ſo Manchen ein Aſyl geworden. Zwei Mal hat er in den Brüdergemeinden der Lauſitz und Schleſiens Beſuche gemacht, mit mehreren ihrer Mitglieder ſtand er in vertrautem Briefwechſel und häufig ſuchte er an den Feſttagen Erholung und Erbauung in dem nahe gelegenen Gnadau. — Durch Scheibel iſt nach mündlichen Mittheilungen eines Halliſchen Geiſtlichen die Nachricht verbreitet worden, daß der ſel. Knapp erſt im Jahre 1794 der damaligen aufgeklärten Theologie abhold geworden und den Glauben ergriffen habe. Von Thilo in der Vorrede zu Knapp's »Vorleſungen über die chriſtliche Glaubenslehre« iſt indeß dargethan worden, daß dieſe Nachricht weder in den Schriften des Verewigten, noch auch in ſeinen nachgelaſſenen Papieren Beſtätigung finde. Nur in Bezug auf einzelne Lehrpunkte hatten ſich eine Zeit lang die freieren Anſichten ſeiner rationaliſtiſchen Lehrer Semler und Gruner bei ihm erhalten, waren indeß auch allmählig einer conſequenteren, zwar keineswegs kirchlich ſtrengen, doch bibliſch offenbarungsgläubigen Ueberzeugung ge-

Digitized by Google

wichen, welcher gemäß er in jenen Vorleſungen §. 65. das Bekenntniß ausſpricht: „Wer Jeſum für einen untrüglichen göttlichen Lehrer hält, wie ihn das neue Teſtament für einen ſolchen erklärt, der muß in allen Stücken ſeinem Urtheile beitreten, der muß den Muth haben, dies auch zu bekennen, geſetzt, daß er noch ſo viele Schwierigkeiten bei der Sache fände, geſetzt, daß alle philoſophiſche Schulen und alle Aufgeklärten widerſprächen und alle Spötter ihn mit Schmach und Hohngelächter empfangen ſollten.“ Gewiß nicht ohne Kampf und Selbſtüberwindung hat er dieſem Bekenntniß getreu in ſeinen Vorleſungen ſeine Ueberzeugung ausgeſprochen, und, wie die Nachweiſungen ſich dafür geben laſſen, frühere in ſeinen Heften vorgekommene, der herrſchenden Aufklärung ſich annähernde Aeußerungen mehr und mehr getilgt.

Es mag mit auf Rechnung jener Schüchternheit und Aengſtlichkeit zu ſetzen ſeyn, daß Knapp auch auf den literariſchen Schauplatz nur mit wenigen, wenn gleich gediegenen Erzeugniſſen hervorgetreten iſt. Von geringerem Werthe ſind ſeine „Pſalmen überſetzt und mit Anmerkungen“. 3. Ausg. 1789. Ein Werk des ſorgfältigſten Fleißes iſt ſeine Ausgabe des griechiſchen neuen Teſtaments 3. Ausg. 1824. Höchſt ſchätzbare und gelehrte Abhandlungen enthalten ſeine 2 Bände scripta varii argumenti, 2. Ausg. 1823. Nach ſeinem Tode wurden von ſeinem Schwiegerſohne Thilo die erwähnten „Vorleſungen über die Glaubenslehre“, 1836, 2 Thle. herausgegeben; von Guerike die „bibliſche Glaubenslehre zum praktiſchen Gebrauch“ 1840. — Auch einige praktiſch-chriſtliche Schriften wurden von ihm — karakteriſtiſch genug ohne Nennung ſeines Namens — herausgegeben: ein mehrmals aufgelegter kleiner Traktat über die Frage: was ſoll ich thun, daß ich ſelig werde? 1806, und eine „Anleitung zu einem gottſeligen Leben“ 1811. Einige ſehr ſchätzbare biographiſche Mittheilungen von ihm finden ſich in der Zeitſchrift „Francke's Stiftungen“, aus welcher ſie beſonders abgedruckt wurden unter dem Titel „Leben und Karakter einiger gelehrten und frommen Männer des vorigen Jahrhunderts“, 1829.

Quellen: Niemeyer's Epicedien zum Andenken auf Knapp 1825. Die Vorrede zu den von Thilo herausgegebenen Vorleſungen über die Glaubenslehre. Tholuck.

Kniebeugungsſtreit, ſ. Bayern.

Knipperdolling, ſ. Münſter, die Wiedertäufer in.

Knipſtro, Johann (ſo ſchreibt er ſich ſelbſt in allen öffentlichen Dokumenten, Knipſtrovius auf dem Titel ſeiner Bücher, nicht wie man gewöhnlich lieſt Knipſtrow, oder, wie Jöcher ſchreibt, Kniepſtroh), iſt nach Art vieler Männer aus der Reformationszeit, mehr dem mündlichen Worte, als der Schrift zugewandt, obwohl, wo es erforderlich iſt, der letzteren in hohem Grade mächtig.

Ein paar Monate nach Melanchthon ward er am 1. Mai 1497 zu Sandow, einem Städtchen in der Altmark geboren. Von ſeiner Familie iſt nichts bekannt; ſchon früh trat er in den Franziskanerorden. Da er ſich in einem ſchleſiſchen Kloſter durch Talent und frommen Eifer auszeichnete, ward er zur weitern Ausbildung auf die vom Kurfürſten in Brandenburg neu gegründete Univerſität Frankfurt a. O. geſchickt, wo er ſich bei der am 20. Januar 1518 von dem Ablaßkrämer Tetzel gehaltenen Disputation gegen Luthers 95 Theſen ſehr hervorthat. Nachdem die von Wimpina verfaßten von Tetzel vertheidigten Sätze von der glänzenden Verſammlung, worunter allein über 300 Mönche, faſt ſchon allgemein gebilligt worden, trat der junge Student, welcher Luthers Theſen mit ſeinen Commilitonen ernſtlich durchgearbeitet hatte und von ihrer Wahrheit überzeugt worden, ſo mannhaft und kräftig dagegen auf, daß der Ablaßkrämer verſtummen mußte.

Um ihn von der Verbindung mit Luthers Anhängern und von der Leſung der Schriften deſſelben abzuhalten, ward Knipſtro von ſeinen Obern in ein Franziskanerkloſter nach Pyritz in Hinterpommern geſchickt, wo er aber gerade erſt recht mit Luthers Schriften bekannt wurde, die er ſich zu verſchaffen wußte und eifrigſt ſtudirte, mit der Bibel verglich und ſo zu immer völligerer Erkenntniß der Wahrheit gelangte, für welche er auch das ganze

Digitized by Google

Kloſter gewann. Auch predigte er im Kloſter wie in der Stadt mit großem Beifall, und ſtimmte letztere gleichfalls für das Evangelium. Da der neue Biſchof von Cammin Erasmus Manteufel die Lehre Luthers verfolgte und viele Anhänger des Evangeliums vertrieb, mußte Knipſtro nach Stettin fliehen (wo er 1523 ſich mit Agnes Steinwehr verheirathete, mit der er lange in glücklicher, doch kinderloſer Ehe lebte), predigte dort, und da er hier nicht mehr ſicher war, in Stargard, worauf er ſich dann weiter nach Stralſund begab, in welcher ſehr ſelbſtändigen Stadt das Evangelium bereits feſten Fuß gefaßt und, nicht ohne vielfache Kämpfe, immermehr durchdrang. Hier ward er 1525 Hülfsprediger an St. Marien, aber in ſo beſchränkter Lage, daß er nicht mehr als 20 Mark Sundiſch hatte, und mit ſeiner Frau nur leben konnte, indem dieſe durch Handarbeiten das Nöthige erwarb. Erſt nach vier Jahren kam er aus dieſer bedrängten Lage, indem er Paſtor zu St. Nikolai und bald auch erſter Superintendent der Stadt Stralſund wurde. Nach Greifswald zur Reformation berufen, verfuhr er ſo milde als kräftig, trug viel bei zur Befeſtigung derſelben und zur Gewinnung der Mönche des Kloſters Eldena. — Nach Stralſund zurückgekehrt, überwand er die Hinneigung eines um die Reformation dort ſehr verdienten Geiſtlichen Ketelhut zur reformirten Abendmahlslehre durch Sanftmuth und Beharrlichkeit, ſchrieb gegen den Mißbrauch der Verſchleuderung des Kirchenvermögens eine ungedruckt, aber nicht unwirkſam gebliebene Schrift vom Gebrauch der Kirchengüter. Als 1534 die beiden Pommerſchen Herzöge, der zu Stettin und der zu Wolgaſt reſidirende, eine Synode zu Treptow hielten, um die Reformation in ihren Landen durchzuführen, ward Knipſtro mit dazu berufen, wo er mit Bugenhagen zuſammentraf, und im folgenden Jahre zum General-Superintendenten des Wolgaſtiſchen Antheils ernannt, worauf alsbald eine General-Viſitation gehalten ward, der ſich jedoch Stralſund mit Erfolg widerſetzte, weil es vormals unter dem Schweriniſchen Bisthum geſtanden. Knipſtro hatte nun ſeinen Wohnſitz abwechſelnd in Greifswald, wo er auch Profeſſor und Doktor der Theologie ward, und in Wolgaſt, wo er zuletzt blieb und nach einem ſegensreichen kirchlichen Wirken am 4. Oktober 1556 im feſten Glauben an ſeinen Erlöſer ſtarb. Das Heil ſeiner Landeskirche beſchäftigte ihn bis zum letzten Hauche und noch auf dem Sterbebette ließ er ſeinem gütigen Landesherrn Philipp durch vier Räthe, die er zu ſich entbot, ſagen, er möge ja eine General-Viſitation halten laſſen, damit Gottes Zorn nicht über ihm entbrenne. — Sein Grabmal in Wolgaſt — 1713 zerſtört — nannte ihn restitutae purioris doctrinae praeco.

Sein kirchliches Wirken hatte ſich beſonders durch erfolgreiche Theilnahme an vielen Synoden betheiligt (über welche Joh. Friedr. Mayer zu Greifswald eine Reihe von Programmen geſchrieben hat, die auch geſammelt mit Knipſtro's Leben erſchienen 1703. 4.). Ueber Lehre, Ceremonien, Kirchenregiment u. ſ. w. wurden hier zwar ziemlich allgemeine, aber eben darum um ſo leichter recipirte Beſtimmungen getroffen. Mit dem Stettiner Superintendenten Paul von Rhoda ſetzte Knipſtro auch eine von Bugenhagen revidirte und gebilligte Agende auf, welche auf einer Synode 1544 angenommen ward. Während des Interims behauptete die Pommerſche Kirche durch ſein Verdienſt eine ſehr würdige Haltung, friedliebend ohne der Wahrheit auch nur das Mindeſte zu vergeben. Da Johann Freder, ein gelehrter Mann, aber ein unklarer Kopf und unlauterer Karakter, früher Luthers Hausgenoſſe und Flacianer, wegen der Ordination Unruhen erregte, ließ Knipſtro ſich von ſeiner gewohnten Mäßigung leiten und wehrte ſo ſchlimmeres Aergerniß ab, welches Freders Behauptung, die ordinatio ſey laqueus conscientiae, leicht hätte geben können; er benutzte dieſe Kämpfe nur, um die Pommerſche Kirchenverfaſſung deſto feſter zu begründen (Synode von 1551). 1554 ward ein Streit mit Jakob Tiele, Coadjutor in Treptow, de descensu Christi ad Inferos beigelegt. Hier wird auch darein gewilligt, daß das ſechste Hauptſtück von Beicht und Schlüſſeln des Himmelreichs, wie es im Catechismo verfaßt, den Gemeinen und Kindern ſoll vorgelegt und erklärt werden.

Bekanntlich iſt es ſtreitig, ob daſſelbe von Knipſtro verfaßt ſey, wie vom berühmten Rango freilich erſt 1697, aber doch unglaubwürdig bezeugt wird und in ſich nicht un-

Digitized by Google

wahrscheinlich ist (bes. *Gregor Langemack*, Histor. catechetic. II, 1733. S. 107 ff.), wenn gleich Andre es bezweifeln, indem Manche dieses Hauptstück Luthern, Andre Andern zuschreiben (*Hase*, ed. lib. Symb. in Prolog.). Es gibt verschiedne Gestalten dieses Hauptstücks; die seit 1564 in vielen Katechismen enthaltene, verbreitetste, ist aber doch wohl von Knipstro (vgl. Dr. Eduard Köllner, Symbolik der luth. Kirche. Hamb. 1837. §. 121. S. 502 ff.). J. H. Balthaser, Sammlungen einiger zur Pommerschen Kirchenhistor. gehör. Schr. I. S. 93, II. S. 317—86 wird Knipstro's Leben gründlich aus den Quellen dargestellt.

Seine übrigen, wenig zahlreichen Schriften, die auch alle gedruckt sind, erscheinen gründlich und einfach, aber etwas trocken. Eine epistola ad Melanchthonem ist der Repetitio Conf. August. beigefügt, welche eine Pommersche Synode einstimmig angenommen hatte. — Widerlegung des Bekenntnisses A. Ostandri von der Rechtfertigung. Wittenb. 1552. 4. Forma repetendi Catechismi, wie derselbe in Predigten zu erklären — nicht gedruckt. L. Pelt.

Knox, John. Ueber seine Geburt und Abstammung hat man keine genaue Nachrichten. Nur das Jahr der Geburt läßt sich bestimmt angeben: 1505. Als Geburtsstätte wird Haddington in der schottischen Landschaft Ost-Lothian von der alten Ueberlieferung bezeichnet. Er scheint aus dem Mittelstande der ländlichen Bevölkerung entsprungen zu seyn: seine Eltern waren im Stand, ihm eine gelehrte Erziehung zu geben. Er studirte Theologie in St. Andrews; vorher jedoch scheint er wenigstens auf kurze Zeit auch auf der Glasgower Universität gewesen zu seyn: denn 1520 erscheint dort unter den immatrikulirten Studenten ein John Knox. Aber der Stand der Wissenschaften war damals auf den schottischen Hochschulen ein solcher, daß er eine positive theologische oder auch allgemeine humane Vorbildung für den Beruf, der ihm von Gott zugetheilt war, dort gerade nicht finden konnte; gerade das, daß eine solche ihm von vorn herein fehlte, wurde von Wichtigkeit. Das Griechische war damals in Schottland beinahe ganz unbekannt, das Hebräische ganz; Jenes lernte Knox später noch; als des Hebräischen unkundig bekennt er sich noch im Jahre 1550. Andere, auf immer für ihn wichtige positive Wirkungen scheint dagegen der Unterricht des Theologen und Philosophen John Mair oder Major in St. Andrews auf ihn geübt zu haben. Dieser, im Uebrigen ein nicht eben geistvoller Scholastiker, schloß sich in seinen kirchlichen Grundsätzen an die Richtung eines Gerson und P. d'Ailly an; er stellte die in Concilien vertretene allgemeine Kirche über den Pabst. Und hiezu gesellte sich bei ihm eine politische Anschauung, nach welcher das Volk in seiner Gesammtheit über dem Monarchen steht, dieser von jenem seine Vollmacht erhält und vom Volk, wenn er gegen dessen Interesse handelt, auch wieder abgesetzt, ja sogar von einem einzelnen Vertreter des gesammten Volkes ermordet werden darf. Knox soll sich als Student ausgezeichnet, schon vor dem kanonischen Alter die Priesterweihe erhalten, auch selbst in St. Andrews zu dociren begonnen haben.

Es war aber, als Knox zum Manne wurde, eine Zeit, in welcher reformatorische Bewegungen unter den Schotten schon reichlich angeregt waren, und zwar besonders unter dem schottischen Adel. 1528 war der erste Märtyrer der schottischen Reformation, P. Hamilton, verbrannt worden. Knox's Biograph Mac Crie gibt an, bei Knox habe der Umschwung zum evangelischen Glauben um's Jahr 1535 begonnen, man ersehe jedoch vor 1542 nicht, daß er schon als Protestanten sich bekannt hätte. Allein es scheinen auch für diese Data sichere Zeugnisse nicht vorzuliegen. Das erste Datum, das nach dem Jahr seiner Geburt sicher sich feststellen läßt, ist, daß er 1545 bereits offen im Kreise der entschiedensten Vorkämpfer der Reformation auftritt. Jedenfalls einige Zeit vorher schon war er zu diesen übergetreten; nach einer Angabe von Beza war er als Häretiker verurtheilt worden; er hält sich so vor 1545 in Südschottland auf, unter dem Schutz von Adeligen, in deren Häusern er als Lehrer wirkt und wo er auch schon öffentlich in einer Kapelle die Schrift auslegt. Damals wirkten für die Reformation und so auch auf Knox besonders der frühere Mönch Thomas Williams, der Geistliche John Rough und

Digitized by Google

der als edle Persönlichkeit noch über alle Andere gestellte Georg Wishart (dieser seit 1543 oder 44). Knox tritt 1545 in der Landschaft Lothian unter der vertrautesten Umgebung Wisharts auf; es pflegten diesem, da er viele Nachstellungen erlitt, seine Freunde ein großes Schwert voranzutragen: am Abende, ehe er gefangen genommen wurde, trug dasselbe Knox.

Wenn Knox der Reformator Schottlands genannt wird, so kann dies schon dem Bisherigen zufolge nicht in dem Sinne geschehen, als ob er das Werk der Reformation auf Schottland übertragen hätte; er gehörte nicht einmal unter die Ersten, welche als Verkündiger der neu hergestellten evangelischen Lehre dort wirkten, und zum ersten Ausstreuen einer neuen Saat und zum ersten Pflegen derselben hatte er ohne Zweifel auch nicht die Begabung. Aber er war es, dessen Energie das von Andern begonnene Werk durchführen, dessen Feuereifer dasselbe auch mit aller Kraft und Schärfe durchkämpfen sollte. Er hat dann auch demselben die eigenthümliche Gestalt gegeben, welche es in Schottland annahm, nicht in Hinsicht auf Auffassung der Lehre (in dieser Hinsicht fehlte es, wie ihm, so dann auch der durch ihn vertretenen Kirche an Originalität), desto mehr aber in Hinsicht auf den praktischen Karakter. Er hat in die schottische protestantische Kirche das sogenannte puritanische Element gebracht, darin freilich wohl einer allgemeineren natürlichen Disposition seines Volkes entsprechend, an welcher er selbst eben auch Theil hatte. Sein Eifer ist vor Allem ein heiliger und unbeugsam strenger Eifer für Gottes Gesetz; von Schwärmerei und Phantasterei hat derselbe Nichts in sich, vielmehr dringt er von Anfang an gerade auf Zucht und feste objektive Ordnung; das aber, was er als von Gott verordnet oder auch nur als vor Gott zulässig betrachtet, beschränkt er auf den unmittelbaren Inhalt des göttlichen Wortes, das ihm auch im Neuen Bunde eben wesentlich noch Gesetz ist; und wo es Durchführung dieses einen höchsten Willens gilt, da allerdings muß jede andere Ordnung, die sich etwa auf bürgerlichem Gebiete entgegenstellt, auch die Autorität der höchsten bürgerlichen Obrigkeiten, weichen; das zu Gottes Gesetz sich bekennende Volk hat kraft eigenen Rechts oder vielmehr kraft eigener Pflicht im Nothfall selber und gewaltsam die Durchführung zu übernehmen, und wo einem Gottesvolk im Ganzen gemeinsames Handeln zu diesem Zwecke nicht möglich ist, da tritt Zelotenrecht oder vielmehr Zelotenpflicht auch für den Einzelnen ein. Wir konnten diese Karakteristik seines Wirkens der Ausführung des Einzelnen voranschicken; denn schon in seinem ersten Auftreten ist dieser gesammte Karakter seines Wirkens zu ersehen.

Die Gegner der Reformation hatten während der Minderjährigkeit der Königin Maria Stuart unter der Regentschaft des Grafen Arran, nachdem dieser selbst erst mehr zur reformatorischen Bewegung und zu dem evangelischen König Englands, Edward VI., sich hingeneigt hat, bald wieder die Oberhand bekommen. Georg Wishart war am 1. März 1546 durch den mächtigen Cardinal Beatoun hingerichtet worden. Da fiel vier Wochen nachher Beatoun in seinem festen Schlosse zu St. Andrews durch die Hand einiger kühnen Verschwornen aus der Zahl des Adels. Persönliche Rachsucht und Eifer um Rache für Wishart hatten dabei zusammengewirkt. Die Verschworenen behaupteten sich in St. Andrews, indem sogleich andere protestantisch gesinnte Gegner der Regentschaft um sie sich sammelten. Unter ihnen tritt auch Knox auf. Die dort versammelte Gemeinde beruft ihn zum Predigtamte; Rough gebietet, den Ruf der Gemeinde als göttlichen anzunehmen; durch solchen Ruf, nicht etwa durch bloßen subjektiven Trieb erkennt sich Knox in ernster, gewissenhafter innerer Bewegung für gebunden und jetzt tritt er als der erste in Schottland offen und bestimmt mit der Predigt auf, daß der Pabst der Antichrist selbst sey; der römische Katholizismus ist ihm einfacher Götzendienst. Schon jetzt spricht er auch aus, daß der Gottesdienst bloß nach den Satzungen der Schrift, ohne Abthun noch Dazuthun, geregelt werden müsse. Dabei hat er die an Beatoun verübte That schon durch sein Kommen nach St. Andrews gebilligt, so wie er nachher in seiner Geschichte der Reformation durch den ganzen Ton, in welchem er sie erzählt, entschiedene Billigung derselben ausspricht.

Digitized by Google

Aber die Protestanten in St. Andrews erlagen der französischen Hülfe, welche der regierenden Partei zu Theil wurde. Knox kam mit den andern Gefangenen auf französische Galeeren; seine Ueberzeugung, sein Muth, sein Eifer wurde unter Krankheit und den Schmerzen des Galeerendienstes nicht gebeugt, sondern vertiefte sich noch; er schrieb auf den Galeeren ein Bekenntniß seines Glaubens und seiner Lehre. Im Februar 1549 befreit (wahrscheinlich durch Fürsprache Edwards VI.) stellte er sich dem Werke der Reformation in England zu Diensten. Er war zwei Jahre lang als Prediger in der Stadt Berwick thätig, wo er sich verehelichte. Die Regierung zog ihn bei zur Abfassung von Edwards VI. Common prayer book; die Gegner warfen ihm vor, daß er hauptsächlich auch mit dazu beigetragen habe, daß die Anbetung des Sakramentes abgeschafft wurde. Aber eine höhere und bleibende Stellung in der englischen Kirche (er selbst sagt später von sich, daß er hätte Bischof werden können) lehnte er deswegen ab, weil er den Mangel an Kirchenzucht und die im Gottesdienst beibehaltenen, nicht auf Schriftgrund ruhenden Ceremonien mißbilligte. Ehe es jedoch zu Folgen eines solchen Widerspruchs kam, vertrieb ihn die Thronbesteigung der Maria aus England, im Januar 1554. Er ging nach Genf. Ein langes Ermunterungsschreiben, das er nach seinem Abgang an »die wahren Bekenner des Evangeliums in England« richtete, bezeugt, mit welch warmer Theilnahme, welch festem, getrostem Glauben und zugleich welch strengem Ernste er ihrer Sache zugethan blieb. Andererseits bezeugt ein »Trompetenstoß wider das Regiment von Weibern,« welchen er gegen Maria ausgehen ließ, die ganze Schroffheit und Herbheit des Mannes; eine solche Herrschaft ist ihm an sich etwas »Monströses,« ein Widerspruch gegen Gottes klare Ordnungen, wegen der Unterthänigkeit gegen den Mann, zu welcher das Weib bestimmt ist, und wegen des Weibes »Unvollkommenheiten, natürlicher Schwachheit und unordentlichen Begierden.« Maria aber ist ihm eine Jesabel; er hatte sie so auch schon in jenem Ermahnungsschreiben bezeichnet und dazu den Kaiser Karl als einen Nero.

Der Aufenthalt in Genf brachte Knox in vertrauten Umgang mit Calvin; seine dogmatische Richtung erscheint nachher immer als calvinische: er hat die Prädestinationslehre später in einer eigenen Schrift vertheidigt. Dort erst hat er auch recht als evangelischer Theologe studirt.

Zwischen den Genfer Aufenthalt hinein wurde er zu einer aus französischen und englischen Flüchtlingen gemischten reformirten Gemeinde nach Frankfurt a. M. berufen. Er traf dort im November 1554 die Engländer im Zwiespalt über der Frage, wieweit sie Beibehaltung der anglikanischen Ceremonien fordern müßten; unter Beirath von Calvin wurde eine Vereinbarung erreicht; als aber Dr. Cox, Edwards VI. Lehrer, mit noch Andern auch nach Frankfurt kam, drang dieser sogleich auf Wiederherstellung der Responsorien, und da Knox alle solche Gebräuche zwar nicht als widergöttlich, wohl aber als „unprofitable“ beharrlich verwarf, benützten jene Gegner seine Aeußerung über den Kaiser zur Anklage gegen ihn und er mußte die Stadt räumen. Die Gleichgesinnten folgten ihm nach Genf. Es ist das der erste förmliche Ausbruch der Spaltung, die nachher in England selbst zwischen den Puritanern und dem anglikanischen Kirchenthum sich festsetzte. Von solchem Einfluß ist hierauf Knox gewesen.

Die Regentschaft Schottlands war unterdessen an die Königin Mutter, Maria von Guise, übertragen worden. Die Umstände waren aber für die Reformation, so sehr diese feindlich gegen sie gesinnt war, günstiger geworden, erst weil die Regentin durch Nachsicht gegen den protestantischen Adel ihre Stellung befestigen mußte, dann weil nunmehr der katholischen, mit Spanien verbündeten englischen Königin gegenüber die französisch-schottische Politik in solcher Nachsicht gegen die Reformirten eine Waffe fand. Da kam denn Knox im Herbst 1555, nachdem er erst einen kecken heimlichen Besuch bei seinen Verwandten in Berwick gemacht, wieder nach Edinburg. Er forderte sogleich, daß die Protestanten von jeder äußern Gemeinschaft mit dem »Götzendienst«, besonders der Messe, offen sich lossagten. Adelige schützten ihn wieder und er hielt ihnen Abendmahl

Digitized by Google

in evangelischer Weise. Als Botschafter Gottes wandte er sich offen, in würdigem, aber streng mahnendem Tone mit einem Schreiben an die Regentin. Vor das geistliche Gericht nach Edinburg geladen, erschien er dort am Termin, aber mit einem Geleite, angesichts dessen der Gerichtshof die Sache zu vertagen für gut hielt. Nach solchem Auftreten könnte es freilich auffallend scheinen, daß er im Juli 1556 sich berufen fühlt, wieder zu seiner englischen Gemeinde nach Genf sich zurückzuziehen; aber der Vorwurf der Feigheit, der ihm deshalb von Geschichtschreibern gemacht wurde, hat schwerlich je eben diesen Mann treffen können; wir haben die Erklärung darin zu suchen, daß er die einfache Predigt des Evangeliums in Schottland auch schon durch Andere vertreten sah, daß dagegen für ein durchgreifendes, auch gewaltsames Wirken, das in seinem Sinne lag und zu welchem auch schon sein bisheriges Auftreten hätte treiben müssen, er und seine Beschützer die Umstände noch nicht geeignet fanden und er es nicht als seine Pflicht betrachten konnte, in einem unzeitigen Versuch sein und der Seinigen Leben auf's Spiel zu setzen. Nur desto bereitwilliger brach er, nachdem er auch von Genf aus den Verkehr fortwährend unterhalten hatte, im Herbst 1557 auf die erste neue Einladung hin wieder von dort auf; bis nach Dieppe gelangt, mußte er freilich in Folge entgegengesetzt lautender Mittheilungen wieder umkehren, hielt dann aber in einem Brief an die schottischen Adeligen diesen ernstlich die Pflicht kräftigeren Auftretens vor, da ihnen vermöge ihrer von Gott verliehenen Stellung und Würde der Schutz ihrer Unterthanen und Brüder gegen jede Unterdrückung obliege, auch die Reformation der Religion nicht bloß dem Könige und Klerus, sondern ihnen mit zugehöre und sie hiebei auch die schrecklichen Unruhen, die allerdings aus ihrem Unternehmen folgen werden, nicht scheuen dürfen.

Wirklich schloßen die protestantischen Adeligen, ganz nach seinem Sinn, am 3. Dec. 1557 als «Gemeinde Christi» einen Bund, um mit ihrer Macht und ihrem Leben das Evangelium und die evangelische Kirche zu schützen. Die Regentin antwortete, indem sie unbedingt den römischen Gebräuchen treu zu bleiben gebot. Die Parteien standen, zum Bürgerkriege bereit, sich gegenüber. Am 5. Mai 1559 betrat Knox den schottischen Boden wieder. Nach einer Predigt, die er in Perth gegen den Götzendienst hielt, brach dort ein wilder Sturm gegen Heiligenbilder und Klöster, gegen alle Stätten und Abbilder jenes Götzendienstes los; derselbe verbreitete sich von jetzt an beinahe überall hin, wohin das reformatorische Wort drang; man kann nicht sagen, daß Knox dazu aufforderte, wohl aber, daß er auch das, was ein ihm selbst verächtlicher Pöbel that, doch nicht ohne eine gewisse Freude als gerechtes göttliches Gericht betrachtete. Der Krieg mit der Regentin brach aus und die Gegner derselben schafften jetzt auf ihren Gebieten allen katholischen Gottesdienst ab. Für Knox war es eine Zeit der angestrengtesten, wirklich außerordentlich großen, auch vielseitigen Thätigkeit. Während ein Preis auf seinen Kopf gesetzt ist, predigt er nicht bloß und reformirt, sondern auch in den äußern Angelegenheiten des Kampfes spielt er eine Hauptrolle. Er ist ein Hauptunterhändler zwischen den Verbündeten und zwischen Elisabeth von England, welche in der mit Frankreich verbundenen Maria eine gemeinsame Feindin sehen mußte. Da freilich hatte der Weg, auf dem er Gottes Sache durchsetzen zu müssen vermeinte, ihn in Consequenzen getrieben, bei welchen sein Verhalten schlimmere Blößen als je sonst wo darbietet. Auch jetzt noch mahnt er die verbündeten Lords, nicht Fleisch für ihren Arm zu halten. Aber er kann wenigstens nicht umhin, bei fleischlichem Arm Hülfe zu suchen. Er muß sie suchen am Throne eines Weibes; die Entschuldigungen, welche er jetzt wegen des «Trompetenstoßes» gegen Cecil ausspricht, sind zwar ohne alle unwürdige Schmeichelei, aber immerhin demüthigend; Elisabeth muß ihn zwar respektiren als wichtige Persönlichkeit, aber sie verhehlt ihren Haß gegen ihn nicht, hat ihm auch nie eine Predigt auf englischem Boden, ja in jenen Jahren noch nicht einmal das Betreten dieses Bodens erlaubt. Er muß es sich ferner gefallen lassen, daß bei den Gesuchen um Hülfe, die er für die Religion begehrt, nach dem Willen der Elisabeth gar nicht die Religion, sondern nur die von Frankreich drohende Gefahr erwähnt werde. Er kommt endlich in den Künsten der

Digitized by Google

Klugheit oder Schlauheit so weit, daß er einmal den Vorschlag macht, Elisabeth, welche nicht offen Hilfstruppen schicken wollte, möge solche anweisen, scheinbar eigenmächtig an die Lords sich anzuschließen, und dann zum Scheine sie für Rebellen erklären. — Mit Beistimmung der Prediger sprachen die Verbündeten über die Regentin endlich die Absetzung aus, — etwas in der Geschichte Schottlands und bei den hergebrachten politischen Zuständen dieses Landes freilich keineswegs Unerhörtes oder auch nur Befremdliches; Knox erhielt auch eine Stelle in der provisorischen Regentschaft. Zum Siege jedoch kam es nur durch offene bewaffnete Hilfleistung von Seite Englands. Die in Schottland stehenden Truppen Franz des II. von Frankreich, des Gemahls der Maria Stuart, zogen mit den englischen wieder ab. Die französischen Bevollmächtigten verstanden sich dazu, daß die Reichsstände sofort berufen und ihnen auch die kirchlichen Angelegenheiten zur Berathung vorgelegt werden sollen. Die Regentin war kurz zuvor gestorben; Maria Stuart und Franz verweigerten zwar die Unterzeichnung des (am 8. Juli 1560 geschlossenen) Vertrags; aber schon im Dezember verlor Maria ihren Gemahl durch den Tod; sie mußte gewähren lassen.

Das Parlament trat im August zusammen und nahm ein Glaubensbekenntniß an, das Knox und andere Geistliche entworfen hatten, das indessen in dem Artikel von der Obrigkeit deutlich den Einfluß einer vorsichtigeren Partei und wohl auch die Rücksicht auf die streng monarchisch denkende Elisabeth erkennen läßt. Ein »Disziplinbuch« wurde von einer im Dezember veranstalteten Kirchenversammlung abgefaßt; es stellte den Presbyterianismus fest, mußte übrigens daneben über größere Bezirke Superintendenten setzen, welche besonders den noch herrschenden Mangel an Geistlichen für die einzelnen Gemeinden durch Herumreisen erstatten sollten. Der gesammte katholische Cultus wurde vom Parlament förmlich verboten. Allen diesen Beschlüssen fehlte zwar noch die königliche Bestätigung. Aber die Reformation hatte wenigstens thatsächlich vollständig obgesiegt. Knox, ihrem kräftigsten und zugleich wachsamsten Vorkämpfer, war der erste Predigtstuhl Schottlands an St. Giles in Edinburg zugetheilt worden; nicht minder als bisher für die erste Durchführung der Reformation kämpfte er fortan für die Behauptung und volle Verwirklichung derselben.

Man kann mit Recht sagen, die Umstände seyen für das Wirken von Knox gerade jetzt, als Maria ihren Gemahl und die französische Hülfe verloren hatte, in gewissem Sinne schwieriger geworden. Jetzt sollte er den Adel, dessen Waffen er für Christus in den Kampf gerufen, näher kennen lernen. Viele bewährten sich allerdings als redlich, wollten dann aber im Eifer gegen die Ausrottung des Götzendienstes wenigstens nicht so weit gehen als Knox, sondern wenigstens der Königin die Messe gestatten. Andere aber, befriedigt damit, daß die französische Uebermacht besiegt worden war, fragten nach dem Wohle der Kirche wenig mehr und suchten nur selbst die Einkünfte derselben zu behalten. Auf alle übte Maria mit ihren persönlichen Reizen, ihrem gewandten, auch gefälligen Benehmen und den Genüssen und Lüsten ihres französisch feinen Hofes große Anziehungskraft aus. Und dabei ließen sie es hingehen, daß über die Kirche streng rechtlich so gut wie gar Nichts festgestellt war; denn die Königin verstand sich nie zu Bestätigung des protestantischen Kirchenthums, sondern nur zum Versprechen, in der Religion ohne den Beirath der Stände Nichts zu ändern.

Knox erscheint jetzt erst in seiner ganzen Größe: uneigennützig und unbestechlich im Gegensatze zu fast all den bisher mit ihm verbündeten Herren; nur desto fester bei ihrer Unzuverlässigkeit; der Königin gegenüber sowohl für Drohungen als für schmeichelndes Entgegenkommen, womit sie ihn auch einige Male beehrte, ganz unzugänglich. Aber er zeigt freilich auch wieder die ganze Herbheit seines Karakters und die schroffe Consequenz seiner Grundsätze.

Was Kirche und Religion betrifft, so forderte er schlechthin, daß die Messe, als ein das Volk und Land entheiligender Gräuel, auch aus dem königlichen Palast entfernt werde. Er bestand, besonders auch in persönlicher Verhandlung mit Maria 1561 und

Digitized by Google

auf einer Assembly vor milder gestimmten Adeligen 1564, so streng als möglich auf der Verpflichtung des Volkes, den Götzendienst nicht zu dulden; das Volk sey, und so namentlich in diesem Stücke, für die Sünden eines Regenten, die es zulasse, verantwortlich; er berief sich z. B. auf die That Jehu's im Alten Bunde; im Neuen Bund müsse man bei Röm. 13. die von Gott verordneten Gewalten und die Träger dieser Gewalten unterscheiden, und in Betreff der ersten Christen bedenken, daß sie noch gar kein Volk waren und, als der Macht ermangelnd, auch den Beruf zu gewaltsamer Erhebung gegen den Götzendienst noch nicht hatten. — Eine Berufung der Königin auf's eigene Gewissen ließ er so wenig gelten als diejenigen, welche umgekehrt einer Unterdrückung der Gewissensfreiheit durch einen Regenten selbst das Wort reden; er sagte zu ihr: Gewissen fordere Wissen, Belehrung, und solche habe sie eben noch nie ernstlich am rechten Orte, in der Schrift, gesucht. — Eine Weile tauchte der Gedanke auf, Maria möchte einen ihr von Elisabeth befohlenen Gemahl und mit diesem die anglikanische Kirchenform annehmen; aber Knox's Partei wurde dadurch nur neu beunruhigt; gerade jetzt schlug Knox in einer Predigt nur desto heftiger auf »Kreuze und Lichter« los. — Indeß reizte Maria und ihr Anhang selber immer wieder neu durch Doppelzüngigkeit bei Versprechungen, durch Versuche, die Messe auch öffentlich wieder zu halten, durch Hoffeste zur Feier der Niederlage von französischen Protestanten.

Das Andere, was Knox in beständigem Kampf mit Maria erhielt, war das leichtfertige Leben, das am Hofe herrsche und von da aus im Land verbreitet werde. Freunde der interessanten, reizenden, unglücklichen Maria pflegen sich darauf zu berufen, daß französische Bildung den noch rohen Schotten wohl auch heilsam hätte seyn mögen. Feinere Bildung war nun allerdings Knox's Sache nicht. Aber der Königin gegenüber hatte er denn doch über Excesse zu klagen, bei welchen es gar nicht um Bildung oder unschuldige Lebenslust, sondern um eine mit Rohheit sich nunmehr verbindende Lüderlichkeit sich handelte. — Sodann ärgerte ihn doppelt, wenn gerade z. B. jene Nachrichten aus Frankreich mit Tänzen gefeiert wurden; er sagte da zu Maria: obgleich er das Tanzen in der Schrift nirgends gepriesen und auch bei weltlichen Schriftstellern mehr als Gebärde eines Verrückten, denn als die eines nüchternen Mannes bezeichnet finde, so verdamme er es doch nicht schlechthin, falls einer nicht entweder seinen Hauptberuf darüber versäume oder damit seine Freude am Mißgeschick des Volkes Gottes ausdrücke. — Die Hauptfrage ist nicht, ob er dort gegen erlaubte Dinge zeugte, sondern ob er so offen, heftig und aufregend, wie er es that, wirklich gegen seine Königin zu zeugen verpflichtet war.

Im Ganzen hat Knox, wie er selbst sagt, die Königin schon seit seiner ersten Zusammenkunft mit ihr als eine stolze, schlaue und gegen Gott und die Wahrheit verhärtete Frau betrachtet. In seiner Reformationsgeschichte, die jedoch erst nach seinem Tod gedruckt wurde, ruft er über sie aus: »Herr, erlöse uns von der Tyrannei dieser Hure!« Sein öffentliches Gebet für sie sollte nur ein bedingungsweises seyn: »erleuchte ihr Herz, wenn es dein Wille ist.«

Seine positive Thätigkeit widmete Knox rastlos dem Aufbau des kirchlich-religiösen Lebens in der Gesammtkirche wie in seiner Einzelgemeinde, — dort durch Theilnahme an den Provinzialsynoden und Assemblies und durch Visitationsreisen im Auftrag der letzteren — hier besonders durch Predigen (zweimal jeden Sonntag und dreimal an Wochentagen). Beim Predigen pflegte er erst ruhig und gemäßigt zu sprechen, dann aber, wenn er an die Anwendung kam, mit gewaltiger Kraft; in den Predigten und praktischen Schriften, die wir von ihm haben, zeigt er nicht Weichheit im Gefühl und Ausdruck, wohl aber innere Wärme, Klarheit und Bestimmtheit, Sicherheit und Kraft. Durch gedruckte Schriften zu wirken sah er nicht als seinen Beruf an; das Erste, was er als Schriftausleger veröffentlichte, war eine Predigt, welche ihm den Vorwurf der Majestätsbeleidigung zugezogen hatte, 1565. Die Geschichte der schottischen Reformation hat er während oder kurz nach dem Verlauf der Ereignisse, daher mit Mangel an geordneter,

Digitized by Google

durchsichtiger Zusammenfassung sowie ohne Kunst und Feinheit des Ausdrucks und in einem meist von innerer Erregung zeugenden, oft bitteren, mitunter höhnischen, ja fast schadenfrohen Tone, aber in sehr lebendiger, anschaulicher Ausführung, in einer natürlich kräftigen, kernigen Sprache, mit offener, ja absichtlicher Hervorkehrung der Härten seines eigenen Auftretens niedergeschrieben; die Abfassung der bis 1564 reichenden vier ersten Bücher durch ihn ist genügend bezeugt; für das noch drei Jahre weiter reichende fünfte hatte er wenigstens reiche Aufzeichnungen hinterlassen. — Auch außerhalb seines eigentlichen Amtes und Berufes genoß Knox bei Hohen und Niederen großes Ansehen. Hin und wieder sollte er vermitteln zwischen schottischen Großen. Maria selbst erwies ihm einmal die Artigkeit, ihn um Hülfe zu bitten für die Schlichtung von ehelichem Hader zwischen dem Grafen von Argyle und seiner Gemahlin. — Der Kraft und Rastlosigkeit, mit welcher Knox wirkte, entsprach sein Körperbau keineswegs; seine Statur war klein, seine Constitution schwach. Sein Geist alterte und ermüdete nie, aber seine Leibeskräfte wurden aufgezehrt. — Seine Frau starb 1560. Briefe von ihm an die Mutter derselben zeugen am meisten unter dem Schriftlichen, was von ihm auf die Nachwelt kam, für Wärme und Tiefe seines Gemüthes. 1564 heirathete er noch einmal, — die Tochter eines angesehenen adeligen Hauses.

Besonders bewegt wurden für Knox wieder die sieben letzten Jahre seines Lebens. Als Maria ihren Vetter Darnley 1565 heirathete, mißbilligte er dies der Königin in's Angesicht, weil Darnley für papistisch galt, und mahnte dann auch Darnley von der Kanzel aus. Bald aber erschien als Hauptstütze des Papismus vielmehr der Italiener Rizzio; die Adeligen, welche ihn im Bunde mit Darnley 1566 ermordeten, warfen eben auch dies ihm vor. Und da soll denn selbst Knox im Einverständniß mit den Verschworenen gewesen seyn. Der Sachverhalt ist dieser: Es findet sich in London unter den Staatspapieren noch ein Brief des Grafen von Bedford, Gouverneurs von Berwick, an Cecil vom 21. März, worin dieser auf einen, die Namen der geflüchteten Verschworenen enthaltenden Brief des englischen Agenten Randolf verweist, und angeheftet an Bedfords Brief eine nicht von Bedford, doch scheint's von einem Sekretär desselben geschriebene Liste, auf welcher neben den andern Verschworenen auch Knox und sein Edinburger Amtsgenosse Craig stehen; ferner hat auch Knox, als Maria zur Rache sich erhob, erst nach Kyle in Schottland, dann nach Berwick sich zurückgezogen; endlich nennt er beiläufig im ersten Buch seiner Reformations-Geschichte den Rath, nach welchem Rizzio zu gerechter Strafe gezogen worden sey, einen klugen. Allein man hat auch noch jenen Brief von Randolf selbst, der richtig viele Namen anführt, aber den von Knox nicht; es existirt noch eine, vom 27. März datirte, scheint's von Randolfs eigener Hand geschriebene Liste, welche den Knox und Craig (ob nur aus Rücksicht für sie?) nicht nennt; zwei Mitverschworene, Morton und Ruthven, versichern (der Wahrheit getreu?) in einer für Cecil und Elisabeth bestimmten Rechtfertigungsschrift, daß keiner der Prediger Theil nahm; endlich ist Craig ruhig und unangefochten in Edinburg geblieben. Erwiesen ist hiernach Knox's Theilnahme nicht. — Knox war, wie gesagt, nach Berwick gegangen, und zwar mit einem Schreiben der Assembly an die anglikanischen Kirchenmänner, welches für die bedrückten Gegner der anglikanischen Kirchengebräuche Fürsprache einlegte, freilich in einer für die Anhänger dieser Gebräuche selbst ziemlich verletzenden Sprache. Als nun Maria gefangen genommen worden war, kehrte er zurück. Er predigte bei der Krönung des jungen Jakob VI., nachdem er gegen die jüdische, unter dem Pabstthum mißbrauchte Ceremonie der Salbung eine, jedoch vergebliche Einsprache erhoben hatte. Er forderte die Hinrichtung der Maria wegen Ehebruchs und Gattenmords. Nachdem sie in die Hände der Elisabeth gefallen war, schrieb er, schon »mit einem Fuß im Grabe stehend«, 1570 an Cecil: »wenn ihr nicht die Wurzel umhauet, werden die Zweige rasch und stärker wieder ausschlagen.«

Der definitive Sieg, d. h. die förmliche gesetzliche Anerkennung der Reformation war damit eingetreten, daß Graf Murray, der zum Regenten eingesetzte Bastardbruder der

Digitized by Google

Maria, in Gemeinschaft mit den Ständen die Parlamentsbeschlüsse von 1560 bestätigte; beharrliche Götzendiener wurden, wie Knox forderte, mit der Todesstrafe bedroht. Doch für Knox war Ruhe noch nicht gekommen. 1570 erschütterte ihn die Ermordung des Regenten, dann der Abfall seines Freundes Kirkaldy, der 1546 zuerst in Beatouns Schloß gedrungen war, zur Partei der Maria. Unter solchen Eindrücken traf ihn im Oktober 1570 ein Schlaganfall. Er fuhr fort, auf seiner Kanzel in Edinburg zu eifern, obgleich Kirkaldy das Edinburger Schloß inne hatte; da aber sein Leben durch die Gegner bedroht war, gestattete er den Seinen, ihn nach St. Andrews zu bringen.

Noch zu Knox's Lebzeiten erhob sich auch diejenige Frage, welche nachher zur zweiten Periode in den Kämpfen der schottischen Kirche führte, — ob nämlich, wie es der Presbyterianismus forderte, wirklich die Bischofswürde in Schottland nicht mehr bestehen solle. Bisher waren die alten Bischöfe noch im Besitz ihrer Pfründen geblieben; jetzt war durch Hinrichtung des bei Murrays Mord betheiligten Erzbischofs von St. Andrews diese Stelle erledigt. Die Frage war zugleich für die ständische Verfassung sehr wichtig, in welcher die Bischöfe ein wesentliches Glied waren. Unter dem Adel wurde der Wunsch gehegt, eine solche Pfründe zwar wieder zu vergeben, aber mit vermindertem Einkommen, und den Gewinn hieraus einzuziehen; in solcher Weise wurde der Geistliche Douglas für St. Andrews präsentirt. Der Regent, Graf Mar, traf 1572 mit den Superintendenten und andern von ihm berufenen Geistlichen die Uebereinkunft, jene Aemter sollen während der Minderjährigkeit des Königs fortbestehen, jedoch als den Assemblies unterworfen. Knox, — hier minder streng als die späteren schottischen Presbyterianer, — fügte sich den Umständen; er beschränkte sich darauf, vor Mißbräuchen bei Wahl und Einsetzung zu warnen, wie er denn deßhalb auch bei Douglas' Einsetzung jede Mitwirkung versagte.

Im August 1572 konnte Knox nach Edinburg zurückkehren. Dort sprach er noch auf die Nachricht von der Bartholomäusnacht hin über den französischen König einen solchen Bannfluch aus, daß dessen Gesandter zürnend Schottland verließ. Dort besuchte ihn auch noch Cecils Botschafter Killigrew, welcher den geheimen Vorschlag mitbrachte, Maria solle den Schotten ausgeliefert und ihr von diesen der Prozeß gemacht werden. — Seinen Tod nahe fühlend, führte er am 9. Nov. selbst noch seinen Nachfolger bei seiner Gemeinde ein. In seinen letzten Tagen und Stunden rief er Gott zum Zeugen an, daß er nur für's Evangelium gewirkt und auch in denen, gegen welche er „Gottes Gerichte donnerte", nicht die Personen, sondern bloß die Sünden gehaßt habe; er hinterließ seinen verschiedenen Freunden angelegentliche Ermahnungen; Lob, das ihm Jemand spenden wollte, wies er zurück: das Fleisch sey von selbst schon überstolz; mit großer Freudigkeit erwartete er das Ende, ja fühlte schon vorher in die himmlischen Freuden sich versetzt; als seine letzte und schwerste Anfechtung bezeichnete er die, daß der Teufel ihn bereden wolle, er habe durch eigenen treuen Dienst den Himmel verdient. Er starb am 24. November. Als treffendes Zeugniß pflegen seine Landsleute das Wort anzuführen, welches der neu erwählte Regent Morton an seinem Grabe sprach: „Hier liegt er, welcher nie das Angesicht eines Menschen fürchtete."

Knox, history of the reformation of religion in Scotland (erste, unvollständige Ausg., London 1586; vollständige durch Buchanan ebend. 1644; nach dem zuverlässigsten Manuscripte, mit einem Anhang anderer Schriften von Knox, durch Mac Gavin, Glasgow 1831); *Knox, select practical writings*, Edinb. 1845. *Mac Crie*, life of J. Knox. Edinb. 3. Aufl. 1814 (nach dem Tod des Verf. weitere, theilweis vermehrte Ausgaben bis auf die neueste Zeit); deutsch, verkürzt, von G. J. Planck, Göttingen 1817. — Vgl. ferner *P. F. Tytler*, history of Scotland Vol. VI. VII. Weber, die akathol. Kirchen und Sekten von Großbritannien. Bd. I. II. Die Schriften über die Geschichte der schott. Kirche überhaupt.

Julius Köstlin.

Köln. Die Urgeschichte des Erzstifts Köln ist unbekannt und die mannigfachen Legenden der spätern Jahrhunderte (vergl. *Aegidius Gelenius*, de admiranda, sacra et

Digitized by Google

civili magnitudine Coloniae Claudiae Agrippinensis Augustae Ubiorum urbis libri IV. Coloniae Agripp. 1645. 4. u. a.) sind zur sichern Feststellung älterer Thatsachen nicht geeignet. Die Stadt Köln, der Hauptsitz der Ubier (Caesar de bello Gallico, IV, 3), emporgehoben durch die Kolonie der Agrippina, Tochter des Germanikus und Gemahlin des Kaisers Claudius (Tacit. Annal. XII, 27; histor. IV, 28), die Metropole von Germania Secunda, erhielt ohne Zweifel die ersten Verkünder des Evangeliums von Gallien her und war schon am Anfange des 4. Jahrhunderts Sitz eines Bischofs. Daß aber bereits Helena, Constantins Mutter (s. d. Art. Bd. V. S. 698), hier die Kirche des heiligen Gereon, in Bonn die Kirche der Märtyrer Cassius und Florentius, sowie in Xanten und an andern Orten Gotteshäuser gegründet habe, ist eben so unerweislich, als die Behauptung, an die Stelle des Tempels des Mars Gradivus innerhalb der Marspforte in Köln sey im Jahre 310 die Kapelle des heiligen Michael getreten (Gelenius, a. a. O. S. 643), und an die Stelle des Tempels der Paphischen Venus an der nördlichen Pforte der alten Stadt (Paffenporzen) die Kapelle der heiligen Margarethe (Gelenius, a. a. O. S. 627). Durch den alten Namen Paffenporze ist ohne Zweifel Gelenius zu dieser durch nichts weiter begründeten Ansicht verleitet; dieser Ausdruck heißt aber nicht porta Paphiae (Deae), sondern wie die Urkunde von 1231 (Eichhof): Materialien zur geistlichen und weltlichen Statistik des niederrheinischen und westphälischen Kreises. Erlangen 1781. Bd. I. H. 12. S. 515) angibt, porta clericorum, Pfaffenpforte.

Der erste Bischof von Köln, den wir erwähnt finden, ist Maternus. Es gedenkt seiner Constantin im Jahr 313 bei Gelegenheit der Donatistischen Streitigkeiten (*Mansi*, Collectio Concil. T. II. Fol. 436); auch findet sich sein Name unter denen, welche die Akten des Concils zu Arles 314 unterschrieben haben (Manfi, a. a. O. Fol. 486). M. s. über ihn Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands, Bd. I. S. 74 f. u. 200 f. — Nächstdem wird Bischof Euphrates auf dem Concil zu Sardika 344 erwähnt; die angeblich im Jahre 346 um seinetwillen zu Köln gehaltene Synode ist aber offenbar ein späteres Machwerk (Rettberg, a. a. O. Bd. I. S. 123 f.). Das Christenthum konnte zu ruhiger und gedeihlicher Entwicklung unter den Germanen in den Rheingegenden vor dem Ende des 5. Jahrhunderts nicht gelangen: denn theils hinderten die fortwährenden Kämpfe der Römer mit den Franken, theils die offenbare Abneigung der letzteren gegen das Evangelium, dessen Einrichtungen sie mit Feuer und Schwert vernichteten (vergl. Roth, Geschichte des Benefizialwesens. Erlangen 1850. S. 51 f.). Dies änderte sich indessen mit der Bekehrung Chlodwigs (s. d. Art. Bd. II. S. 671), seit welcher auch Köln, die Hauptstadt der Ribuarier, dem großen Frankenreiche zugehörte. Ueber die Reihenfolge der ältesten Bischöfe bis zum 8. Jahrhunderte besitzen wir eben so wenig verbürgte Nachrichten, wie über die ersten kirchlichen Stiftungen; daher weichen auch die zum Theil auf bloßen Hypothesen beruhenden Verzeichnisse der Bischöfe sehr von einander ab. M. s. dieselben bei *Merssaeus*, de electorum ecclesiasticorum Archi-Episcoporum ac Episcoporum Coloniensium origine et successione etc. Colon. 1580 und öfter, zuletzt 1736. *Georg Kolb*, series episcoporum, archiepiscoporum Moguntin., Trevir. et Coloniensium. Augustae Vindelic. 1733. 4. *Moerkens*, conatus chronologicus ad catalogum episcoporum, archiepiscoporum etc. Coloniae. Colon. 1745. 4. (Eichhof) Materialien a. a. O. Bd. I. H. 12. S. 543 f. (aus einer alten Handschrift der kurfürstlichen Bibliothek zu Bonn). *Joh. Fr. Boehmer*, Fontes rerum Germanicarum T. II. p. 271 sq. (Caesarii Heisterbacensis u. Levoldi a Northof Catalogi). *E. F. Mooyer*, Onomastikon chronographikon hierarchiae Germanicae (Minden 1854) p. 28. 29. (beginnt das Verzeichniß erst mit Hildebold 784).

Zu den bemerkenswerthen Bischöfen gehören Charentinus, nach der Mitte des 6. Jahrhunderts, von Venantius Fortunatus besungen (Poem. lib. III. 19); Ebregisil († um 600), dessen sich der austrasische Hof zu wiederholten Gesandtschaften bediente (Gregorius Turon. hist. Francorum IX, 28. X, 14); Cunibert (623—663, s. d. Art. Bd. III. S. 202), welcher Erzbischof genannt wird (Rettberg, a. a. O. Bd. II.

Digitized by Google

S. 602). Dieſer Titel konnte mit Rückſicht auf die politiſche Stellung der Stadt Köln als Metropolis dem geiſtlichen Vorſteher beigelegt werden, ohne daß daraus auf die erzbiſchöfliche Würde und dieſer entſprechendes Recht geſchloſſen werden darf; daß die Metropolitanwürde damals noch nicht an Köln geknüpft war, erhellt aus der Thatſache, daß wir ſpäter wieder einfachen Biſchöfen von Köln begegnen. Die Behauptung, daß dieſelben Anfangs den Erzbiſchöfen von Trier unterworfen geweſen, iſt nicht erweislich, wohl aber wurde das Bisthum 745 bei Gelegenheit der von Bonifacius getroffenen Einrichtungen bereits ſelbſt zur Metropole beſtimmt, 748 der Metropole Mainz ſubjicirt, da der Apoſtel der Deutſchen ſtatt des zuerſt gewählten Kölns ſich für Mainz als den Sitz des Erzbiſchofs entſchied. Wie bald Köln von dieſer Abhängigkeit befreit wurde, läßt ſich mit Sicherheit nicht beſtimmen; indeß iſt es nicht unwahrſcheinlich, daß Hildebold (784—819), welchen Karl der Große 794 zu ſeinem Archicapellanus erhob und der ſeit 799 regelmäßig den Titel Erzbiſchof führte, in dieſer Zeit zur Metropolitanwürde gelangte (ſ. *G. L. Boehmer*, de originibus jurium praecipuorum archiepiscopi Colon., in deſſen Electa juris Tom. II. nro. VIII. [Goett. 1787. 4.]. Rettberg, a. a. O. I, 540. II, 601. 602). Die Stiftung mehrerer neuer Bisthümer und die Umgeſtaltung der bisherigen hierarchiſchen Ordnung gab hiezu wohl die nächſte Veranlaſſung. Der Kölner Kirchenprovinz wurden Utrecht, Lüttich, Bremen, Münſter, Osnabrück, Minden zugewieſen; Bremen fiel aber bald fort, da es dem 834 zum Erzbisthum erhobenen Hamburg untergeben ward. Der Sprengel des Kölner Bisthums ſelbſt konnte eine ordentliche Begrenzung erſt da erhalten, als in der Nachbarſchaft Bisthümer geſtiftet waren. Abgeſehen von der weiter gehenden Miſſionsthätigkeit war den Biſchöfen zunächſt das alte Ribuarien zugewieſen, deſſen Metropole die Stadt Köln bildete und welches das linke Rheinufer von Antenacum (Andernach) bis gegen Emmerich und das Land bis zur Maas nach Weſten hin umfaßte. (Roth, a. a. O. S. 54.) Die Südgrenze gegen Trier iſt gewiß uralt, da bis über die Moſel hinaus ſchon zeitig von Trier das Chriſtenthum verbreitet wurde. Andernach gehörte daher auch zu Trier und erſt 1167 erwarb Köln daſſelbe weltlicher Seits (ſ. unten). Im Norden hatte Köln bis zur Stiftung des Bisthums Utrecht am Ende des 7. Jahrhunderts auch dort einen Wirkungskreis: denn als Dagobert I. zu Utrecht eine Kapelle gründete, übergab er dieſelbe dem Biſchofe von Köln mit dem Auftrage einer weiteren Bekehrung der Frieſen (Rettberg, a. a. O. II, 527). Auf dem rechten Rheinufer des vorhin bezeichneten Diſtricts machte längere Zeit die dauernde Begründung chriſtlicher Stationspunkte große Schwierigkeiten, und erſt ſeit dem Einſchreiten Karls des Großen gelang es, eine feſte kirchliche Ordnung zu ſchaffen; ſo konnte auch nach dieſer Seite hin ſich der Sprengel von Köln ausdehnen (Binterim und Mooren, die alte und neue Erzdiözeſe Köln. Theil I. [Mainz 1828] S. 41 f. verb. Mooren, das Dortmunder Archidiakonat. Köln u. Neuß 1852. S. 63 f.).

Das Territorium des Kölner Erzbisthums hat ſich erſt allmählig gebildet. Von beſtimmten Beſitzungen der Kölner Kirche vor dem 7. Jahrhunderte fehlt jede Kunde. Nach ſpäteren Zeugniſſen (Gelenius, a. a. O. S. 65 verb. 278 f.) ſchenkt Cunibert derſelben ſeine Erbgüter in Zeltingen, Rachtig an der Moſel, Renſe, Boppard, Speyer, Oberſpeyer, ſo wie andere ihm vom Könige Dagobert verliehene Güter. Auf Soeſt und Umgegend (Gelenius, a. a. O.) kann dies aber für jene Zeit nicht angenommen werden (Rettberg, a. a. O. II, 420). Nächſtdem ſoll Pipin von Heriſtal und ſeine Gattin Plectrudis die Kirche reichlich begabt, namentlich auch Suidbert zur Stiftung des Kloſters das ſpätere Kaiſerswerth übergeben haben (Gelenius, a. a. O. Rettberg, a. a. O. II, 423). Vorzüglich nahm ſich Karl der Große des Bisthums an und erweiterte deſſen Grenzen am rechten Rheinufer bis zu den neu gegründeten Diöceſen Münſter und Paderborn. Wenn Gelenius a. a. O. ſagt: Carolus M. Coloniensem Metropolitanam aliasque ecclesias .... agris et censibus, immo territoriali jurisdictione auxit, ſo deutet dies auf Ertheilung der Immunität hin, worüber jedoch die Urkunde nicht mehr vorhanden iſt. Ludwig der Fromme ſchenkte der Kirche einen weit ausge-

Digitized by Google

dehnten Wildbann, welchen die späteren Könige wiederholentlich bestätigten (Gelenius, a. a. O. S. 66 f. Lacomblet, Urkundenbuch für die Geschichte des Niederrheins, I, nro. 114). Während des 9. Jahrhunderts erfolgte die weitere Entwicklung des Erzbisthums durch die Gründung neuer Kirchen, Klöster und Stifter, durch die Einführung der vita canonica, die Einsetzung der Archipresbyter und Einrichtung der Dekanate und die regelmäßige Abhaltung von Synoden. Unter Erzbischof Willibert (870—889) wurde auf einer im Jahr 874 zu Köln gehaltenen Nationalsynode (*Hartzheim*, Concilia Germaniae, Tom. II. Fol. 356 sq. Lacomblet, Urkunden I. Nro. 66) der von seinem Vorgänger Günther (850 f., 864 entsetzt) mit seinem Capitel geschlossene Vertrag über die Kirchengüter bestätigt (s. Planck, Geschichte der christlich-kirchlichen Gesellschaftsverfassung, Bd. III. S. 642 f.) und bei der Gelegenheit erfolgte zugleich die feierliche Einweihung der Domkirche. Die hohe Bedeutung des Erzstifts in der Mitte des 10. Jahrhunderts erhellt daraus, daß Kaiser Otto I. seinem Bruder Bruno I. (953—965, s. d. Art. Bd. II. S. 407 f.) dasselbe überwies. Die Behauptung, damals sey das Herzogthum Lothringen der Kirche förmlich geschenkt und widerrechtlich schon 959 entzogen (Gelenius, a. a. O. S. 66, verb. v. Blum, zufällige Gedanken über das mit der Kölnischen Kirche verbunden gewesene Herzogthum Lothringen. Bonn 1786. 4.) ist ungegründet: denn Otto hatte seinem Bruder 953 nur die augenblicklich nothwendige vorübergehende Verwaltung des Herzogthums übertragen. Indessen gewann die Kirche bereits in der nächstfolgenden Zeit nicht wenige neue Besitzungen (Gelenius, a. a. O. S. 69. 70), vorzüglich durch die Hinterlassenschaft der späteren begüterten Erzbischöfe, deren nahe Verbindung mit den deutschen Königen überdies mannigfache Begünstigungen hervorrief. Erzbischof Gero, Markgraf der Lausitz (969—976) war Otto's I. Caplan, Warinus (976—984), Otto's III. Erzieher, Heribert, Graf von Rotenburg an der Tauber (999—1021), desselben Kaisers Kanzler, wurde von Gregor VII. kanonisirt (vgl. Acta Sanctorum d. 16. Maerz. Lacomblet, Urkunden I. nro. 223. verb. 224.).

Kaiser und Päbste beeiferten sich, den Glanz von Köln zu erhöhen. Der Primat bestand bereits im 10. Jahrhunderte und wird in dem Privilegium, welches dem Erzbischof Adalbert von Magdeburg 968 ertheilt wurde, eigentlich schon vorausgesetzt. Im Jahr 1052 bestätigte Leo IX. mehrere ältere, den Kölner Erzbischöfen verliehene Ehrenrechte, Hermann II. (1036—1056), einem Sohne der Tochter Kaiser Otto's II. und des Pfalzgrafen Ezzo, insbesondere „crucem et pallium suo tempore suoque loco ferendum, insigne quoque festivi equi quem Naccum vocant nostri romani.“ Das letztere ist ein mit einer großen weißen Decke (nactum) versehenes Prunkpferd (*Du Fresne* im Glossarium s. v. nactum). In der päbstlichen Urkunde heißt es weiter: „Confirmamus quoque . . . . cancellaturam et ecclesiam S. Joannis evangelistae ante portam Latinam ut te Petrus cancellarium habeat, Joannes hospitium praebeat.“ Dadurch wird also dem Erzbischofe die Kanzlerwürde des apostolischen Stuhls und die Kirche des Evangelisten Johannes vor dem lateinischen Thore als Wohnung für seinen Aufenthalt in Rom überwiesen. Spätere Schriftsteller, wie Gelenius, a. a. O. S. 225, neuerdings Binterim, v. Mering u. a. haben hierin die Verleihung der Cardinalswürde an Erzbischof Hermann und seine Nachfolger finden wollen. Es ist dies aber schon deshalb nicht annehmbar, weil der Cardinaltitel auf die Kirche S. Joannis ante portam Latinam erst später übertragen worden ist (m. s. Braun in der Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie, Heft 79 S. 177 f., vergl. indessen Böhmer in der oben angeführten Abhandlung §. XI. not. y. S. 455. 456.). Uebrigens schweigt auch schon die Urkunde von 1151, durch welche Eugenius III. die Bulle Leo's IX. erneuert, von der Wohnung in St. Johann (s. unten). Die Kanzlerwürde hatte bereits Hermanns Vorgänger Piligrim (1021—1036) bekleidet (Böhmer, a. a. O. §. XII.). Leo IX. selbst gestattet außerdem, daß der Erzbischof bei Functionen an zwei Altären im Dom sieben Cardinalpriester und eben so viele Diakonen und Subdiakonen verwenden dürfe. Bei Synoden, welche im Kölner Sprengel gehalten werden, soll der Erzbischof den Vorsitz

Digitized by Google

haben und nur päbſtlichen Legaten a latere nachſtehen. Er ſoll berechtigt ſeyn, die königliche Krönung zu verrichten, ſobald ſie innerhalb ſeiner Diöceſe erfolgt; auch werden die der Kirche gehörenden Güter und andere Rechte beſonders beſtätigt (die Urkunde bei Lacomblet, I. nro. 187). Seit dem erſten Drittel des 11. hin und wieder, dauernd ſeit der Mitte des 12. Jahrhunderts bekleideten die Erzbiſchöfe auch die Würde eines Erzkanzlers des heiligen römiſchen Reichs durch Italien (*Vitriarius* illustratus Tom. I. p. 1070. Tom. III. p. 754. edit. III. Böhmer, a. a. O. cap. II. §. XIV. sq. verb. mit exercitatio IX. eod.). Der Urſprung der kurfürſtlichen Würde Kölns gehört auch bereits dem 11. Jahrhunderte an (Böhmer, a. a. O. §. XIX.).

Unter dem Nachfolger Hermanns II., Anno II. (1056—1075), dem Heiligen, gelangte das Erzbisthum zu neuem höheren Aufſchwunge. Von ihm ſagt Cäſar von Heiſterbach (Gelenius, a. a. O. S. 95): „Hic flos et nova lux Germaniae, qui cunctos antecessores suos in augmentatione ecclesiae Coloniensis praecessit.“ Es iſt hier nicht der Ort, von ſeinem Einfluſſe zu ſprechen, welchen er als Kanzler Heinrichs III., ſodann als Verweſer des Reichs während der Minderjährigkeit Heinrichs IV. auf politiſchem Gebiete geübt hat. Die Kölner Kirche verdankt ihm den Erwerb bedeutender Beſitzthümer. Durch ſeine Vermittlung ſchenkte die Königin Richezza das Schloß Salfeld mit Zubehör und Orla (Lacomblet, Urkunden I. nro. 192); Luthardus und Bertha von Cleve das Gebiet von Neus; Irmgardis, Gräfin von Zütphen, Rees, Calcar, Aspeln und die Umgegend von Xanten und Sonsbeck (Gelenius, a. a. O. S. 71. vgl. Lacomblet, I. nro. 242). Dazu kamen noch mannigfache andere Gaben von Heinrich IV. u. a. (vgl. Lacomblet, I. nro. 200. 212. 222 u. a. m.). Anno ſelbſt ſtiftete viele Kirchen und Klöſter, wie in Köln Mariae ad gradus 1059 (Lacomblet, Nro. 195. 220), zum heiligen Georg 1067 (a. a. O. Nro. 209), die Benediktinerabtei Siegburg 1064, Grafſchaft 1072 u. a. (a. a. O. Nro. 202. 203 u. a.) und förderte andere durch reiche Geſchenke. Durch ihn iſt wahrſcheinlich das Erzbisthum in Archidiakonate getheilt worden, denn um die Mitte des 11. Jahrhunderts beſtanden dieſelben nach einem ausdrücklichen Zeugniſſe noch nicht, während 1138 bereits ein Rangſtreit der Archidiakonen eintrat, in welchem das Inſtitut als ein ſchon länger vorhandenes bezeichnet wird. (Binterim, die vorzüglichſten Denkwürdigkeiten der chriſt-katholiſchen Kirche, I, 1, 413 f.). Das Stift erhielt vier Archidiakonen, deren Stelle an das Domcapitel, die Collegialkirche zu Bonn, Xanten und Soeſt geknüpft wurde. Dazu kamen noch zwei, von Neuß und Dortmund. Im Jahre 1183 ward Anno kanoniſirt (Lacomblet, a. a. O. Nro. 486) und nebſt Severin, Cunibert, Evirgiſil und Heribert nach dem Gebrauch der Kölniſchen Kirche in der Litanei vor allen Heiligen unter den Biſchöfen namentlich angerufen. Bald nach ſeiner Heiligſprechung, wohl 1185, wurde der Lobgeſang auf den heiligen Anno gedichtet. M. vergl. über ihn Mooyer in der Zeitſchrift für die vaterländiſche Geſchichte, Bd. VII. (Münſter 1845) S. 39 f.

Die Bemühungen der Nachfolger Anno's, Hiltolf (1076—1079), Siegwin (1079—1089), Hermann III. (1089—1099), Friedrich I. (1099—1131), um die Gründung neuer Stiftungen und die Verbeſſerung der vorhandenen wurden durch den Druck der Vögte und Streitigkeiten mit den benachbarten Dynaſten vielfach erſchwert und es mußten die Güter der Kirche ſtark angegriffen werden, um den erlittenen Schaden wieder herzuſtellen. Dazu kamen die politiſchen Wirren, welche die Erzbiſchöfe nicht ſelten hinderten, ſich den kirchlichen Intereſſen ungeſtört hinzugeben. Bruno II. (1131—1137), meiſt in der Begleitung des Königs, war in Italien geſtorben und hatte das Erzbisthum in großer Bedrängniß zurückgelaſſen. Sein Nachfolger Hugo, Graf von Sponheim, regierte kaum einen Monat, Arnold I. (1137—1151) von Randerode wurde wegen Simonie entſetzt, und der nunmehr erkorene Arnold von Wied, Dompropſt (major praepositus) und Kanzler Conrad's III., ſträubte ſich, die Stelle anzunehmen, bis ihn der Kaiſer durch das Verſprechen, der Kirche gründlich zu helfen, dazu bewog. Auf einer Reichsverſammlung wurde demgemäß der Grundſatz anerkannt, daß die er-

Digitized by Google

bischöflichen Tafelgüter nicht verliehen oder verpfändet werden dürften und daß ihre Rückgabe erfolgen müsse, soweit dagegen gefehlt sey. Dies wiederholte König Friedrich I. im zweiten Jahre seiner Regierung, 1153 (Lacomblet, Urkunden, I. Nro. 375; verb. Gelenius a. a. O., S. 71; Seibertz, Urkunden, I. Nro. 52), bestätigte auch die erfolgte Herstellung des Zolles und anderer Gefälle in Köln, die Besitzungen in Odenkirchen, mehrere Güter in Westphalen, die Vogtei in Woringen, Erpell und andere Gerechtsame. Schon vorher hatte unterm 8. Januar 1151 Pabst Eugenius III. die Kölnischen Besitzungen auf's Neue bestätigt und das Privilegium Leo's IX. mit der Anerkennung des Primats wiederholt („adicientes ut nulli primati nisi tantum Romano pontifici debeas esse subjectus". Lacomblet a. a. O. Nro. 372). So wurde Arnold der Hersteller der kirchlichen Rechte, um deren Vergrößerung sich sodann Friedrich II. von Berg (1156—1158), Reinald von Dassel (1159—1167) und Philipp I. von Heinsberg (1167—1191) noch höhere Verdienste erwarben. Kaiser Friedrich verlieh Reinald umfangreiche Besitzungen in Italien „pro immensis et innumerabilibus servitiis, quae nostrae sublimitati excellenter impendit" 1164 (Gelenius a. a. O., S. 72. Lacomblet, I. Nro. 407), desgleichen die Herrlichkeit und den Reichshof Andernach mit der Münze, dem Zolle und der Gerichtsbarkeit, wie auch den Reichshof Eckenhagen mit den Silbergruben und allem Zubehör 1167 (Lacomblet, I. Nro. 426. *Guenther*, Codex Rheno-Mosellanus I, 391), und verzichtete auf das dem Reiche gehörige Spolienrecht an den bischöflichen Gütern 1166 (Lacomblet I. Nro. 417). Die Gräfin Hildegund von Ahr schenkte 1166 der Kirche die Herrschaft Meer (a. a. O. I. Nro. 415). Auch in Westphalen verbesserte der Erzbischof die Lage der Kirche (Beispiele bei Seibertz, Urkunden, I. Nro. 53. 54. 56. 57). Bleibenden Ruhm erwarb sich Reinald noch insbesondere 1164 durch die Ueberbringung höchst kostbarer Reliquien, welche er in Italien erhielt, nämlich die heiligen drei Könige, welche der Tradition nach Kaiser Constantin im Jahr 324 dem Bischof Eustorpius für die Kirche in Mailand geschenkt hatte, die Gebeine der machabäischen Märtyrer, der Märtyrer Felix und Nabor und des heiligen Apollinaris (m. s. Ficker, Reinald von Dassel). Die italischen Besitzungen gingen bald wieder verloren, dagegen erwuchsen dem Erzstift bleibende Vortheile durch die bedeutenden Erwerbungen Philipp's I. im Lande selbst. Außer verschiedenen kleineren Besitzungen (Mörmter 1176, Lacomblet I. Nro. 458; Obereigenthum [Sale] der auf beiden Seiten des Rheins gelegenen Schlösser Beilstein, Wied, Weideck u. a., vom Landgrafen Ludwig und dessen Tochter Jutta für 3,500 Mark gekauft, vgl. a. a. O. Nro. 554. Gelenius a. a. O. S. 72) ist vor allen Westphalens zu gedenken. Die großen Verdienste, welche sich Philipp um Kaiser und Reich erwarb, die großen Opfer, welche er um des Reichsdienstes willen gebracht hatte (m. s. wegen der Versetzung der Stiftshöfe Lacomblet I. Nro. 455; verb. 467. 468 u. a.), vermochten Friedrich I., ihm und seinen Nachfolgern 1180 das Heinrich dem Löwen abgesprochene Herzogthum Westphalen und Engern zu überweisen, soweit sich dasselbe im Erzbisthum Köln und wie es sich durch das ganze Bisthum Paderborn erstreckte (Lacomblet I. Nro. 472. Gelenius a. a. O., S. 73. Seibertz, I. Nro. 81 u. öfter. Vgl. Ficker, Engelbert der Heilige, S. 230 f.). Auch machte Philipp noch verschiedene Erwerbungen in Westphalen (Seibertz, I. Nro. 99. *H. Keussen*, de Philippo Heinsbergensi Archiepiscopo Coloniensi. Crefeld 1856). Auch König Heinrich VI. war dem noch zuletzt mit seinem Vater wegen der Kirchenfreiheit zerfallenen, aber durch das gemeinsame Interesse am Morgenlande wieder versöhnten Erzbischofe geneigt, wie aus der Bestätigung der Zollfreiheit zu Kaiserswerth und des Münzrechts des Erzbischofs 1190 erhellt (Lacomblet I. Nro. 524). Dieser Gunst hatte sich auch Bruno III. (1190—1193) zu erfreuen (a. a. O. Nro. 539); indessen mußten die Kämpfe der Hohenstaufen und Welfen, in welche auch Adolf I. von Altena (1193—1205), Bruno IV. von Sayn (1205—1208) hineingezogen wurden, der Kirche höchst verderblich werden. Durch Bürgerkrieg, Spaltungen unter dem Klerus, der sich gegenseitig befehdete und die Verhängung der höchsten geistlichen Strafen nach sich zog,

Digitized by Google

wurde das Land auf's Aergſte zerrüttet. Adolf, auf Seiten Kaiſer Otto's IV. und Innocenz III., wandte ſich 1204 zu Philipp und wurde deshalb am 19. Juni 1205 entſetzt, ohne aber dem neu gewählten Bruno zu weichen. Nach der Ermordung Philipp's kehrte der inzwiſchen gefangen gehaltene Bruno nach Köln zurück, ſtarb aber bald nachher (2. November) und erhielt Dietrich I. von Heinsberg zum Nachfolger. Dieſer verharrte auch ferner in Treue gegen Otto, nachdem derſelbe mit dem Pabſte zerfallen war, wurde 1212 entſetzt und Adolf I. übernahm auf's Neue die Verwaltung des Erzſtifts, welches erſt 1216 in Engelbert I. von Berg einen wirklichen Vorſteher erhielt. Seiner Thatkraft gelang es, im Ganzen die höchſt verwirrten Verhältniſſe des Landes wieder zu ordnen, die vielen Schulden deſſelben zu tilgen, die früheren Beſitzthümer der Kirche derſelben wieder zuzuwenden und durch neuen Erwerb zu vermehren. Von Heinrich von Vianden erhielt er 1220 deſſen Allod zu Hamm und das Schloß Vianden (Lacomblet II. Nro. 88), von der Abtei Helmershauſen die Hälfte der gleichnamigen Stadt und der Feſte Kruckenberg (Ficker, Engelbert der Heilige. Köln 1853. S. 78), von Chriſtian von Blankenberg 1221 deſſen Allod Crombach (Lacomblet II. Nro. 94), von Heinrich von Brabant 1222 Lumersheim (Lommerſum), Orthen (Eich, Othée), Thilburch, Durmal, Hannut (a. a. O. Nro. 105), vom Grafen von Naſſau 1224 die Hälfte der neu erbauten Stadt Siegen (a. a. O. Nro. 120), von Kaiſer Friedrich II. 1225 das Reichslehn Richterich (a. a. O. Nro. 122). Als Verweſer des Reichs war Engelbert darauf bedacht, unter den ſchwierigſten Verhältniſſen die Intereſſen Deutſchlands gegenüber dem Pabſte und dem Auslande möglichſt zu berückſichtigen; auch war er bemüht, die geſunkene Sittlichkeit unter dem Klerus wieder zu heben und die Freiheit der Kirche gegen die Eingriffe der Großen zu vertheidigen. Durch dieſe Beſtrebungen, welche insbeſondere gegen die Mißbräuche und Uebergriffe der Kirchenvögte gerichtet waren, machte er ſich viele Feinde und fiel als ein Opfer derſelben durch Mörderhand am 7. November 1225 bei Gevelsberg. Während er alsbald für einen Märtyrer und Heiligen erklärt wurde, entgingen die Mörder, ſein Neffe Friedrich Graf von Iſenburg mit ſeinen Verſchworenen, nicht der härteſten Beſtrafung. Bereits acht Tage nach der Frevelthat wählte das Capitel den Probſt zu Bonn, Heinrich von Molenart, zum Oberhirten, die weiteren Folgen des Verbrechens waren aber mannigfache Wirren und Fehden, welche das Land verwüſteten (Ficker, Engelbert, S. 188 f.). Die fortdauernden Conflicte zwiſchen Staat und Kirche, die vollſtändige Vermengung des kirchlichen und bürgerlichen Regiments waren Schuld daran, daß auch der zu den größten kölniſchen Erzbiſchöfen gehörende Conrad von Hochſtaden (1238—1261) im Ganzen mehr auf politiſchem Gebiete wirkſam blieb, und da freilich eine ſehr bedeutende Rolle ſpielte. Seine ganze Regierung iſt faſt nur eine fortlaufende Kette von Fehden mit den Nachbarn, und beſonders mit der Stadt Köln (m. ſ. Jakob Burckhardt, Conrad von Hochſtaden. Bonn 1843). In dem Streite zwiſchen Kaiſer Friedrich II. und Gregor IX. ſtand Conrad auf des letztern Seite und wurde deshalb von dem Grafen Wilhelm IV. von Jülich 1242 gefangen genommen und nur gegen nicht unbedeutende Opfer wieder freigelaſſen (Lacomblet II. Nro. 270; vergl. Burckhardt a. a. O. S. 18, 19). Das erzbiſchöfliche Territorium wußte er durch bedeutende neue Erwerbungen zu vergrößern: ſo erhielt er verſchiedene Lehen, 1239 vom Wildgrafen Conrad das Schloß Schmidburg, 1240 von Walram von Limburg, 1246 von Heinrich von Luxemburg Contz und Habſcheid, 1247 von Sunder von Ringenberg u. v. a. (Lacomblet II. Nro. 250, 300, 322 u. a.); von ſeinem Halbbruder Friedrich von Hochſtaden die gleichnamige Grafſchaft und die Schlöſſer Ahr und Hardt 1246 (a. a. O. Nro. 297), zu deren ruhigem Beſitze das Stift aber erſt nach längeren Streitigkeiten kam (a. a. O. Nro. 342, 404. Burckhardt a. a. O. S. 22, 23, 96); von der Gräfin Mechtild von Sayn Waldenburg, Drolshagen, den Wald Ebbe 1247 (Seibertz, Urkunden, I. Nro. 248), die Schlöſſer Wied, Windeck, Rennenberg, die Orte Reisbach, Linz, Leupsdorf, Neuſtatt, Asbach, Windhagen, Gilſterf, Sechtem, Schloß Breidbach, beide Orte Breidbach und die in den Pfarreien derſelben

Digitized by Google

gelegenen übrigen Orte 1250 (*Guenther*, Codex Rheno-Mosell. II. Nro. 137); von Conrad von Eberſtein die Hälfte von Oſen an der Weſer 1259 (Lacomblet II. Nro. 480) u. v. a. (ſ. auch Gelenius a. a. O. S. 75). Dennoch konnte das Erzbisthum niemals zu vollem Gedeihen kommen, weil ſeine Beſitzungen nicht geſchloſſen waren, ſondern durch die Güter der Grafen von Jülich, Cleve, Berg und Mark zerſtückelt wurden und durch die bald wachſende Macht dieſer Herren große Einbuße erlitten. Das religiöſe und kirchliche Leben konnte bei den faſt allein auf das Aeußere gerichteten Beſtrebungen keinen erfreulichen Aufſchwung nehmen. Selbſt bis nach Rom drang der Ruf von dem Verfall der Disciplin des Klerus und der Mönche, und auf Weiſung Alexanders IV. hielt noch Conrad am Ende ſeines Lebens eine Provinzialſynode zu Köln 1260, deren Beſchlüſſe einen tiefen Einblick in die damaligen verderbten Zuſtände gewähren (die öfter gedruckten Akten der Synode finden ſich bei *Hartzheim*, Concilia Germaniae. Tom III. Fol. 588 sq., in deutſcher Ueberſetzung bei Binterim, pragmatiſche Geſchichte der deutſchen Concilien Bd. 5. S. 162 f., der zugleich S. 74 auszuführen ſucht, daß dieſe Schlüſſe gar nicht auf einer Synode ergangen, ſondern nur eine erzbiſchöfliche Verordnung ſeyen). Bleibenden Ruhm erwarb ſich der Erzbiſchof durch den Beginn des Neubaues des Kölner Doms. Den Entſchluß hatte bereits Engelbert gefaßt, zur Ausführung ſchritt Conrad 1248, nach dem wie es ſcheint von Albert dem Großen entworfenen Plane (ſ. Burckhardt a. a. O. S. 33, 40 f. Lacomblet in dem Aufſatze: der Dom zu Köln iſt 1248 nicht abgebrannt, in dem von ihm herausgegebenen Archiv für die Geſchichte des Niederrheins. Bd. II. Heft 1 (Düſſeldorf 1854) S. 103 f. und die daſelbſt citirte Literatur). Unter ſeinem Nachfolger Engelbert II. von Valkenburg (1261—1274) dauerten die Fehden mit den benachbarten Dynaſten fort und die Conflikte mit der Stadt Köln wiederholten ſich. Der Erzbiſchof ſelbſt gerieth einigemal in Gefangenſchaft der Stadt 1264 und des Grafen von Jülich, der ihn von 1267 bis 1270 feſthielt. Die Folge war mehrfache Verhängung des Interdikts, welches erſt nach Engelbert's Tode aufgehoben wurde (Lacomblet II. Nro. 550, 564, 666, 671 u. a.). Dieſe Streitigkeiten veranlaßten den Erzbiſchof zur Verlegung ſeiner Reſidenz nach Bonn, welches bereits 1243 zur Stadt erhoben war (a. a. O. II. Nro. 484). Wegen der Grafſchaft Hochſtaden (ſ. oben) ſchloß er 1261 und 1265 neue Vergleiche (a. a. O. II. Nro. 558, verb. S. 440 Anm.) und machte einige neue Erwerbungen, nämlich 1264 Unkel und Breitbach (Guenther a. a. O. II. Nro. 204), 1266 Schauenburg (Lacomblet II. Nro. 565), 1271 Kaulen und Grevenbroich (a. a. O. Nro. 617), 1274 Jüchen, Gierath, Priſterath, Gutberath, Otzenrath, Kelzenberg, Belmen, Hackhauſen, Schaan, Dürſelen, Mürmeln, Wald u. a. m. (a. a. O. Nro. 659). Auf einer 1266, nach Andern 1271 oder 1272 gehaltenen Provinzialſynode wurden faſt nur Beſchlüſſe gegen die Verletzer des Klerus und der kirchlichen Freiheiten erlaſſen (bei Hartzheim a. a. O. III. 617 f., überſetzt bei Binterim a. a. O. S. 221 f.). Bald nach ſeiner Rückkehr vom zweiten Lyoner Concil, 1274, ſtarb Engelbert; ihm folgte der auf der Synode bereits deſignirte Siegfried von Weſterburg (1275—1297), welcher die früheren Fehden fortſetzte und vermehrte. In der unglücklichen Schlacht von Worringen 1288 gefangen, ſah er ſich zu großen Opfern genöthigt (Lacomblet II. Nro. 865 f.), welche durch den Erwerb mehrerer Lehen und Ortſchaften, wie Dolledorf und Cronenburg 1278, Vogtei in Herworden, 1283 Eberſtein, Ochſen, Arzen, 1286 Saxter, 1290 Neuburg, 1295 Wittgenſtein und Laasphe u. a. (Lacomblet II. Nro. 718, 755, 787, 816, 890, 955 u. a.), kaum aufgewogen wurden. Sein Nachfolger Wiegbold von Holte (1297—1304) war nicht im Stande, neu ausbrechenden Zwiſt, zuerſt mit dem Grafen Gerhard VI. von Jülich, ſodann mit dem Könige Albrecht und deſſen Bundesgenoſſen, den Grafen von Cleve und von der Mark, zu vermeiden. Im Frieden am 24. Oktober 1302 (Lacomblet III. Nro. 21) mußte der Erzbiſchof auf verſchiedene Ausdehnungen der Zölle u. ſ. w. verzichten. Für die Unterthanen des Erzſtifts erwarb er vom Könige das Privilegium de non evocando an deſſen Hofgericht 1298 (Seibertz, Urkunden, I. Nro. 475). Unter Heinrich II. von Virneburg (1304—1332) wieder-

Digitized by Google

holten ſich die Conflicte, da der Erzbiſchof ſowohl bei der Wahl Heinrich's VII., als Friedrich's von Oeſterreich, ſich große Zugeſtändniſſe ausbedungen hatte (a. a. O. III. Nro. 129). Es glückte ihm nicht nur nicht, dieſelben zu erlangen, ſondern er erlitt noch beſondere Nachtheile durch Ludwig von Bayern und deſſen Bundesgenoſſen, mit welchen er 1325 einen Waffenſtillſtand (a. a. O. Nro. 205) und endlich Frieden ſchloß. Dem Erzſtifte erwarb Heinrich von dem Edelherrn Wilhelm von Ordey Hüſten, Heithauſen, Neheim, Wildshauſen u. a. m. 1310 (Seibertz, Urkunden, II. Nro. 538), desgleichen die Grafſchaft Hülchrath für 30,000 Mark, welche zum Theil durch Sammlungen des Klerus aufgebracht wurden, 1314 (a. a. O. Nr. 134, 192, verb. 209). Während bisher die Erzbiſchöfe nur ſelten ihre Suffraganen verſammelten, hielt Heinrich zwei Provinzialſynoden und viele Diöceſanſynoden (zu den von *Hartzheim* a. a. O. Tom. IV. mitgetheilten kommt noch die zuerſt bei Seibertz, Urkunden II., Nr. 574, gedruckte von 1318); insbeſondere erneuerte er die Statuten Engelbert's II. im Jahre 1322 und weihete bei der Gelegenheit den vollendeten Chor des Doms ein. Auch Walram von Jülich (1332—1349) hielt regelmäßig die Synoden im Frühlinge und Herbſte. Wegen des Geleitsrechts in Weſtphalen war er mit dem Grafen von der Mark in Streit gerathen. Als dieſer 1335 und 1347 ſchiedsrichterlich erledigt wurde (Seibertz a. a. O. II., Nr. 652. 708. 714. 715. Lacomblet a. a. O. III., Nr. 301. 342. 450. u. a.), kam auch der Conflikt wegen des Dorfs (der Grafſchaft) Recklinghauſen zum Austrage, indem märkiſcher Seits auf die Anſprüche verzichtet wurde, welche bisher Köln gegenüber darauf behauptet waren. Von ſeinem Bruder, dem Grafen Wilhelm V. von Jülich, erwarb er 1344 für 10,000 Gulden Honnef, wovon ihm jedoch nur ein Drittheil zufiel (Lacomblet a. a. O. III., Nr. 405. 411. 418 f.; auch Anm. zur letzten Urkunde S. 329); desgleichen 1349 für 20,000 Goldſchilde Oedt, Kempen und Gefälle zu Honnef und Ahrweiler (a. a. O. Nr. 462. 465.). Wie er verwendete auch Wilhelm von Gennep (1349—1362) die großen Schätze der Kirche zur Tilgung von Schulden und Verbeſſerung des Landes (m. ſ. z. B. a. a. O. Nr. 533. 539. 580. 617. 624. u. m. a.). Dies konnte jetzt um ſo leichter geſchehen, als es vornehmlich durch Mitwirkung des Erzbiſchofs gelang, Einigungen zur Erhaltung des Landfriedens zu begründen, ſo daß Austräge (Schiedsgerichte) an die Stelle des bisherigen Fehdeweſens traten und Ausbrüche von Gewalt ſeltener wurden. Dadurch erwarb ſich Wilhelm die vorzügliche Gunſt des Kaiſers Karl IV. (a. a. O. Nr. 527. 530. 546. 550. u. m. a.), der ihm überhaupt ſein volles Vertrauen ſchenkte und ſich ſeiner zur Vollziehung der wichtigſten Aufträge bediente (m. ſ. z. B. a. a. O. Nr. 592. 598. 611. 612. u. a.). Nach ſeinem Tode kam es zu einer zwieſpaltigen Wahl, welche Pabſt Urban V. dadurch erledigte, daß er dem erkorenen Domdechanten Johann von Virneburg das Bisthum Münſter übertrug und den Biſchof dieſes Stuhls, Adolf II. von der Mark, nach Köln verſetzte. Adolf, welcher nur zum Diakonus ordinirt war, verzichtete aber bereits 1364 zu Gunſten ſeines Oheims Engelbert III. von der Mark (1364—1368), und vermählte ſich mit Margarethe, Gräfin von Berg, da ihm die Ausſicht auf den Erwerb von Cleve zugeſichert war. Kölniſcher Seits war man damit um ſo mehr zufrieden, als Adolf nicht nur ſofort dem durch ihn in Schulden geſtürzten und in große Noth gerathenen Erzbisthum durch Vorſchüſſe zu Hülfe kam (Lacomblet III. Nr. 654), ſondern auch einwilligte, daß der Kirche die Grafſchaft Arnsberg von dem Grafen Gottfried und ſeiner Gemahlin Anna von Cleve überlaſſen wurde, 1368 (vgl. Seibertz a. a. O. II., Nr. 773 folg., 801. 805. Lacomblet a. a. O. Nr. 689.). Köln hatte übrigens außer der geiſtlichen Gerichtsbarkeit hier ſchon vorher zum Theil auch weltliche Jurisdiktion erworben (Seibertz a. a. O. II., Nr. 731—734.). Engelbert, alt und kränklich, war unter den damaligen ſchwierigen Verhältniſſen nicht im Stande, allein zu regieren und nahm daher 1366 den Erzbiſchof Cuno von Trier zum Coadjutor an (Lacomblet Nr. 671.). Dieſer unterzog ſich dem mühevollen Amte mit ſo günſtigem Erfolge, daß ihn nach Engelbert's Tode das Capitel zum Nachfolger deſſelben wählte;

Digitized by Google

da er ſich aber weigerte, die Stelle anzunehmen, erhielt dieſelbe ſein Neffe, Friedrich III. von Saarwenden (1370—1414) durch päbſtliche Beſtimmung (ſ. den Erlaß Urban's V. bei Lacomblet a. a. O. Nr. 704). Wie ſein Oheim war auch Friedrich ein kraftvoller Regent und unter den damaligen politiſchen Verhältniſſen von großem Einfluſſe. Daher lag dem Kaiſer viel an ſeiner Freundſchaft, und nachdem er ihm alsbald 1371 die Belehnung mit der Grafſchaft Arnsberg ertheilt hatte (Seibertz a. a. O. II., Nr. 823.), gewährte er ihm wie der Kölniſchen Kirche fortwährend die größten Vortheile (Beiſpiele bei Lacomblet a. a. O. III., Nr. 728. 729. u. a.). Für den Fall, daß die Wahl ſeines Sohnes Wenzel zum deutſchen Könige gelänge, verhieß der Kaiſer dem Erzbiſchofe 1374 zur Abtragung ſeiner Schuld beim Pabſte 30,000 Florin, ſo wie 6000 Schock Prager Schillinge und das nächſte zur Erledigung kommende Bisthum, nach welchem er etwa ſtreben möchte (a. a. O. Nr. 760.); auch nahm er ihn zum täglichen Tiſchgenoſſen mit einem Wochengelde von 100 Florin (a. a. O. Nr. 761.), und machte ihm ebenſo, wie Wenzel ſelbſt, noch viele andere Verſprechungen (a. a. O. Nr. 782. 783. 870. 1017.). Beim Pabſte vermittelte der Kaiſer, daß die Schuld des Erzbisthums von 120,000 Goldflorin, wegen deren ſchon die höchſten geiſtlichen Strafen verhängt waren, auf 30,000 Florin herabgeſetzt werden ſollte, offenbar die von Karl IV. ſelbſt dem Erzbiſchofe für dieſen Zweck verheißene Summe. Allein noch 1378 erging von Urban VI. eine Mahnung wegen dieſer Schuld, zu deren Bezahlung alſo Friedrich damals noch nicht in den Stand geſetzt worden war (a. a. O. Nr. 818.). Als 1378 das Schisma ausgebrochen, ſtand er mit Wenzel auf Seiten Urbans VI. (a. a. O. Nr. 832.), welcher ihn auch zu ſeinem Legaten in der Diöceſe und Provinz Köln ernannte, 1380 (a. a. O. Nr. 850.). Ebenſo hielt er ſich zu Urbans Nachfolger, Bonifaz IX. (a. a. O. Nr. 943.). Der päbſtlichen Ermächtigung ſeines Beichtvaters, ihn bei den ſtattfindenden Kriegen wegen des vergoſſenen Bluts zu abſolviren (a. a. O. Nr. 946. vom Jahre 1390) bedurfte Friedrich nur zu ſehr: denn die Energie, mit welcher er den Landfrieden auszudehnen ſuchte, die Entſchiedenheit, mit der er den Ausbrüchen jeglicher Gewalt entgegentrat, und die vielen Fehden, in welche er mit einzelnen Städten und Herren fortwährend verwickelt wurde, gaben oft genug Anlaß, das kirchliche Verbot des Blutvergießens zu übertreten. Mit dem beſten Erfolge benutzte er übrigens ſeine lange Regierung, die Zahl ſeiner Lehnmannen und Genoſſen zu vergrößern und das Stift von Schulden und andern Verbindlichkeiten frei zu machen. Schon 1373 löste er Rheinberg aus der Pfandſchaft von Cleve durch Zahlung von 55,000 Goldſchilden (a. a. O. Nr. 737.); dann erwarb er 1382 die Hälfte von Neumahr (a. a. O. Nr. 865. 866. 989.), 1392 die Burg, Stadt und das Land Linn, die Rechte Adolf's von Cleve darauf mit 70,000 Gulden ablöſend (a. a. O. Nr. 968.) u. a. m. Auch kam unter ſeiner Regierung 1388 die Stiftung einer Univerſität zu Köln zu Stande (a. a. O. Nr. 924b. vergl. Bianco, die alte Univerſität Köln. Köln 1855). Während dieſer Zeit hatten ſich die Umſtände für die Befeſtigung und Erweiterung der Territorialmacht der Gebieter von Jülich, Berg, Cleve und Mark ſo günſtig geſtaltet, daß dieſelben immer mehr darauf Bedacht nehmen konnten, ihre landesherrlichen Gerechtſame zu vergößern und ebenſo von der Einwirkung des Kaiſers, wie der Geiſtlichkeit, frei zu machen. Wilhelm von Berg, welcher 1380 die herzogliche Würde erworben hatte, ſuchte die Eingriffe des Erzbiſchofs in ſeine Gerichtsbarkeit zu beſeitigen und erwirkte eine Bulle Bonifaz IX. vom 14. December 1401, vermöge deren ſeine Unterthanen in allen weltlichen Civil- und Criminalſachen von den geiſtlichen Gerichten eximirt wurden. Einen gleichen Erlaß wußte ſich Adolf von Cleve-Mark zu verſchaffen und gab darauf unterm 5. September 1402 die Verordnung (Scotti, Cleve-Märkiſche Geſetze I, 13), daß die kirchliche Jurisdiktion nur in vier Punkten, über Nachlaß-, Ehe-, Sendſachen und geiſtliche Einkünfte, in ſeinen Landen zugelaſſen werden ſollte. Als darauf Friedrich das Interdikt über die Grafſchaft verhängte, kam es zur Fehde, welche für Cleve keinen ungünſtigen Ausgang nahm. Dieſer Streit endete aber erſt unter Dietrich II. von Mörs (1414—1463) durch Vermittlung

Digitized by Google

des Königs Sigismund 1416, welcher auch im folgenden Jahre Cleve zum Herzogthum erhob. Dietrich, welcher zugleich Administrator des Bisthums Paderborn war, lebte fast während seiner ganzen langen Verwaltung in bürgerlichen, wie kirchlichen Zerwürfnissen, durch welche das Territorium und die Kirche in den größten Verfall gerathen mußten, da die Kämpfe mit Köln, Soest, den Hussiten und anderen stets mit Niederlagen des Erzbischofs endeten. Die Härte, mit welcher er Soest behandelte, veranlaßte die Stadt, sich in den Schutz von Cleve zu begeben; darüber kam es zu einem fünfjährigen Kriege, welcher die größten Opfer forderte und damit aufhörte, daß die Cleve'sche Vogtei förmlich anerkannt wurde (Friede zu Mastricht vom 27. April 1449. Bei *Teschenmacher*, Annales Cliviae etc. Codex diplomat. pag. 88, ed. Francof. et Lips. 1721 Fol.). Zur Erhöhung seiner Macht wünschte Dietrich die förmliche Incorporation Paderborns in das Kölnische Erzstift, welche auch Martin V. auf Grund der unrichtigen Mittheilungen des Erzbischofs 1429 genehmigte, und auf welche der letztere, Eugen's IV. Entscheidung von 1439 gemäß, erst 1444 aus politischen Motiven verzichtete (*Schaten*, Annales Paderbornenses T. II. ad a. 1429. 1430. 1439.). Bei den damaligen Bestrebungen für eine Reformation der Kirche stand Dietrich auf Seiten des Concils zu Basel und daher auch Felix V., gegenüber Eugen IV. Dieser erklärte ihn deßhalb durch die Bulle: Pastoralis officii vom 16. Januar 1444 für entsetzt und eximirte die Cleve'schen Besitzungen von seiner Jurisdiktion (Teschenmacher a. a. O. Nr. 79., verb. Gieseler, Kirchengeschichte II, 4. 89.); indessen wurde Dietrich in Folge seiner Unterwerfung 1447 restituirt. Unter diesen Wirren verfiel kirchliche Zucht und Ordnung, Synoden wurden seltener gehalten und die auf dem Provinzialconcil zu Köln 1452 von dem Kardinal Nikolaus de Cusa erneuerte ältere Vorschrift über die regelmäßige Wiederkehr der Versammlungen wurde ebenso wenig befolgt, als die stets wiederholten Verbote gegen Kleiderpracht, Concubinate der Kleriker u. s. w. berücksichtigt. Die große Willkür, mit welcher Dietrich regierte, die Verwüstung des Landes, die demselben aufgebürdeten Schulden, bewogen das Domcapitel, die Grafen, Ritter und Städte nach seinem Tode († 14. Februar 1463) zum Abschlusse einer Erblandsvereinigung am 26. März 1463. (Vollständige Sammlung der die Verfassung des Erzstifts Köln betreffenden Stücke Bd. I, Nr. 1. Scotti, Sammlung der Gesetze für Chur-Köln I, 1., Nr. 1), durch welche für die Zukunft dem Uebel gesteuert werden sollte. Die späteren Landesherren wurden dadurch verpflichtet, die geistlichen und weltlichen Gerichte ordentlich zu bestellen, die bestehenden Freiheiten und Privilegien zu erhalten, nicht ohne Wissen und Willen der Stände Krieg anzufangen, Bündnisse einzugehen u. s. w. Der von der Majorität des Capitels gewählte Erzbischof soll allgemein anerkannt werden, sich aber gleich nach der Confirmation zum Priester weihen und consecriren lassen. Die Stände des Herzogthums Westphalen schloßen eine ähnliche Einigung unterm 10. Juni 1463 (Scotti a. a. O. I, 1., Nr. 2.) und derselben trat auch 1515 das Dorf Recklinghausen bei. Diese Erblandseinigung wurde als Staatsgrundgesetz seitdem beibehalten, unterm 12. Mai 1550 erneuert (Vollständige Sammlung I, Nr. 2. Scotti a. a. O. Nr. 20.), und durch die Wahlcapitulation der Erzbischöfe jedesmal anerkannt. Darnach erhielt auch das Erzstift seine bleibende neue Verfassung. Nach derselben bilden die Landstände vier Collegien: 1) Das Domcapitel (status primarius) mit 50 Präbenden (eine besetzt der Pabst, eine der Kaiser, 24 sind Capitular-, 24 Domicellarpfründen); 2) die Grafen (der Erzbischof selbst wegen Odenkirchen, der Herzog von Aremberg-Croy wegen des Thurms bei Ahrweiler, der Erbmarschall Graf von Salm wegen Bedburg, Alster und Hedenbroich, der Graf von Salm zu Bedburg wegen Erp, der Graf von der Mark wegen Saffenburg, der Graf von Bentheim-Teckleburg wegen Wevelinghofen und Helfenstein, der Graf von Bentheim-Bentheim wegen der Erbvogtei Köln, der Graf von Bentheim-Steinfurt wegen Alxen; 3) der Ritterstand, die Besitzer der landtagsfähigen adeligen Güter; 4) die Städte (17 an der Zahl).

Der Nachfolger Dietrich's, Pfalzgraf Robert (1463—1480), wurde zuerst auf die

Digitized by Google

Erblandsvereinigung verpflichtet. Seine Lage war höchſt ſchwierig, da ihm alle Mittel zum Unterhalte fehlten. Geiſtlichkeit und Adel verweigerten die verlangte Beihülfe und Robert trieb dieſelbe, von ſeinem Bruder dem Kurfürſten Friedrich von der Pfalz unterſtützt, mit Gewalt ein. Als es hierauf zu einer förmlichen Empörung kam und das Capitel den Domherrn Landgrafen Hermann von Heſſen zum Adminiſtrator wählte, Kaiſer und Pabſt aber vergebens die Vermittelung übernahmen, rief Robert Karl den Kühnen von Burgund zu Hülfe. Nunmehr rückte der Kaiſer mit einem Heere ein, zwang Karl zum Abzuge (Frieden vom 17. Juni 1475) und beſtätigte Hermann, unter Hinzufügung von Räthen (vergl. die Urkunde bei *Guenther*, Codex Rheno-Mosell. IV. Nr. 339.). Nach Robert's Tode verwaltete Hermann IV. als Erzbiſchof bis 1508 das Land mit vielem Eifer und nicht ohne Erfolg; insbeſondere ließ er auf mehreren Synoden die älteren Statuten wieder einſchärfen und in gedrängtem Auszuge publiciren, damit jeder Geiſtliche dieſelben in Abſchrift beſitze (*Hartzheim*, Concilia Tom V, Fol. 541 seq., vergl. Binterim, Geſchichte 7, 340 folg.). Seit 1496 hatte er auch die Leitung des Bisthums Paderborn übernommen und gleichfalls für Herſtellung guter Disciplin Sorge getragen. Nicht minder war auch Philipp II. von Daun-Oberſtein (1508—1515) thätig. Unter Hermann V. von Wied, 1515—1546 (ſ. d. Art. Bd. V. S. 763 folg.), drang die Reformation in das Erzbisthum ein (ſ. meine Geſchichte der Quellen des Kirchenrechts vom Rheinland-Weſtphalen. Königsberg 1844. verb. Ennen, Geſchichte der Reformation im Bereiche der alten Erzdiöceſe Köln. Köln und Neuß 1849). Hermann, Anfangs ein Gegner, ſpäter ein Beförderer derſelben, verlor ſeine Stelle. Der ihm ſchon vorher als Coadjutor beigeordnete Adolf III. von Schauenburg (1546—1556) und deſſen Bruder Anton von Schauenburg (1556—1558) vermochten es, mit Hülfe der Jeſuiten faſt überall den Katholicismus zu reſtituiren; auch wurde dem ferneren Eindringen der evangeliſchen Lehre durch ſtrenge Verordnungen (m. ſ. die Synodalſchlüſſe von 1548—1551 bei *Hartzheim* a. a. O. Tom. VI. u. a. m.) vorgebeugt, ſo wie durch den Zuſatz in der Landeseinigung, daß, wenn künftig ein Landesherr oder die Seinigen Neuerungen in der Religion verſuchen würden, die Stände mit dem Capitel zur Verſagung des Gehorſams verpflichtet ſeyn ſollten. In den dem Erzbisthum quoad spiritualia untergebenen weltlichen Gebieten konnte indeſſen ein gleicher Erfolg nicht erzielt werden, vielmehr wurde in Jülich, Berg, Cleve, Mark, Mörs, Ravensberg, Sayn, Homburg, in den Städten Soeſt, Dortmund u. a. die Reformation bald neben der alten Kirche eingeführt, ja die letztere hie und da ſogar faſt völlig verdrängt. Die Dekanate Duisburg, Zephlich, Wattenſcheid, Lüdenſcheid, Dortmund, Soeſt gingen größtentheils verloren (Binterim und Mooren, die alte Erzdiöceſe Köln I, 269. 278. 285. 286. 289. 299. 305. Mooren, das Dortmunder Archidiakonat S. 126 folg.). Außerdem wurde der Sprengel des Erzſtifts auch dadurch verkleinert, daß zu dem 1559 errichteten Bisthum Roermonde faſt das ganze Dekanat Geldern nebſt einem Theile von Zephlich und Suchtelen geſchlagen ward (a. a. O. S. 229. 237. 238); auch wurde das Bisthum Utrecht zu einem eigenen Erzbisthume erhoben und von der Subjektion unter Köln befreit. Der Sprengel von Minden ging durch die Reformation gleichfalls faſt ganz verloren. Die Nachfolger Anton's, Johann Gebhard von Mansfeld (1558—1562), und Friedrich IV. von Wied (1562—1567) litten unter dem ſchwerſten Drucke, welcher den letztern zur Reſignation veranlaßte. Unter Salentin von Iſenburg (1567—1577) erholte ſich das Erzbisthum wieder einigermaßen, indem derſelbe viele, zum Theil ſchon lange verpfändete Beſitzungen wieder einlöste, wie namentlich das ſeit 1438 verpfändete Dorf Recklinghauſen (Gelenius a. a. O. S. 76, 77). Da mit ihm, nach dem Tode ſeiner beiden Brüder, ſein Geſchlecht auszuſterben drohte, entſchloß er ſich in den weltlichen Stand zurückzutreten und vermählte ſich mit Antonie Wilhelma, Schweſter des Fürſten Karl von Aremberg, 1577. Den erzbiſchöflichen Stuhl beſtieg darauf Gebhard II., Truchſeß von Waldburg (1577—1583). Sein Verſuch, den Proteſtantismus einzuführen, mißglückte (ſ. d. Art. Bd. IV. S. 696 folg.) und ſein früherer Mitbewerber

Digitized by Google

Ernſt von Bayern (1583—1612), ſo wie deſſen ſchon ſeit 1595 als Coadjutor angenommener Vetter Ferdinand (1612—1650) vermochten es, die wenigen Ueberbleibſel der Evangeliſchen in der Erzdiöceſe faſt völlig zu vernichten. Da während des dreißigjährigen Krieges erſt ſeit 1632 die Schweden den Proteſtantismus an einzelnen Orten reſtituirten, kam nach dem weſtphäliſchen Frieden das Entſcheidungsjahr 1624 derſelben nicht zu Statten, und ſelbſt da, wo dies der Fall war, wie in Odenkirchen, wo ſich die evangeliſche Gemeinde ſeit 1582 behauptet hatte und erſt 1627 ihres Gottesdienſtes beraubt war, machte die Reſtitution nicht wenig Mühe. Durch den Jülich-Cleveſchen Erbfolgeſtreit wurde Köln unmittelbar weniger berührt; nur die Anſprüche auf Neuenahr, welches bis dahin gemeinſames Lehn von Jülich und Köln geweſen, gingen verloren. Ferdinand, zugleich Biſchof von Lüttich, Münſter, Hildesheim, Paderborn, Abt von Stablo und Probſt von Berchtesgaden, entſchloß ſich 1642 zur Annahme eines Coadjutors. Für die Wahl von Maximilian Heinrich von Bayern erließ das Kurhaus Bayern dem Erzbisthume die aus dem Gebhard-Truchſeſſiſchen Kriege noch nicht bezahlte Schuld von 1,600,000 Thalern (Gelenius a. a. O. S. 77). Maximilian übernahm ſpäter, wie ſein Vorgänger, auch die Adminiſtration von Hildesheim, Lüttich, Stablo, Berchtesgaden und zuletzt noch (1683) Münſter. Eine ſeiner erſten Sorgen war darauf gerichtet, die kirchliche Ordnung durch umfaſſende Statuten zu kräftigen, was denn auch durch die Publikation der auf den 1651 und 1662 gehaltenen Synoden gefaßten Beſchlüſſe geſchah (Hartzheim a. a. O. Tom. IX. Fol. 728 folg. 899 folg.). Ebenſo ließ er für die wichtigſten bürgerlichen Inſtitute 1663 eine Rechtsordnung (das Kölniſche Landrecht) ausarbeiten. Durch die damaligen politiſchen Händel war Maximilian fortwährend ſtark in Anſpruch genommen. Seine Verbindung mit Ludwig XIV. war aber für Deutſchland überhaupt und für das Erzſtift insbeſondere höchſt verderblich; das letztere hatte deßhalb die drückendſten Laſten von Seiten des Reichsheeres und der Holländer zu tragen. Dieſe Neigung des Erzbiſchofs für Frankreich wurde von dem den franzöſiſchen Intereſſen gänzlich ergebenen Cardinal Wilhelm Egon von Fürſtenberg, Biſchof zu Straßburg und Decan des Kölner Domcapitels auf's Lebendigſte genährt und dieſe politiſche Verbindung hatte ſogar die Folge, daß Maximilian ein Jahr vor ſeinem Tode in Uebereinſtimmung mit einem Theile des Capitels Fürſtenberg zu ſeinem Coadjutor wählte. Ehe die Beſtätigung erfolgt war, ſtarb indeſſen der Erzbiſchof am 3. Juli 1688, und nun trat zugleich ein neuer Bewerber auf, Joſeph Clemens von Bayern, Biſchof von Freiſingen und Regensburg und Domicellar des Kölner Capitels. Auf den Wunſch des Kaiſers und des Vaters des Petenten, des Kurfürſten von Bayern, hatte Pabſt Innocenz XI. jenem ein breve eligibilitatis ertheilt, ſo daß Fürſtenberg als postulabilis, obgleich ſich dreizehn Domherren für ihn erklärten, durch die neun dem Gegner zugefallenen Stimmen, welche mehr als das für den eligibilis erforderliche Drittheil ausmachten, beſiegt wurde und zurücktreten mußte (m. ſ. die Aktenſtücke über dieſe ganze Angelegenheit bei *Vitriarius* illustratus I. 1053 folg.; verb. auch v. Mering, Geſchichte der vier letzten Kurfürſten von Köln. Köln 1842. S. 1 folg. 32 folg.). Joſeph Clemens (1688—1723), welcher noch nicht das 18. Jahr erreicht hatte, regierte unter Mitwirkung eines Weihbiſchofs unter höchſt ſchwierigen Verhältniſſen: denn Fürſtenberg hatte die großen dem Stifte gehörenden Schätze Maximilians mit ſich genommen und die Franzoſen waren darauf bedacht, ſich der Perſon des Erzbiſchofs zu bemächtigen, und verheerten das Land. Als aber der ſpaniſche Erbfolgekrieg ausgebrochen war, trat Joſeph Clemens, ſeinem Bruder Maximilian Emanuel Kurfürſten von Bayern folgend, auf die Seite Frankreichs, worauf der Kaiſer mit ſeinen Bundesgenoſſen das Erzſtift occupirte. Der Erzbiſchof ſah ſich nunmehr zur Flucht genöthigt, fiel in die Reichsacht und lebte von 1706—1715 in der Verbannung. In Folge des Friedensſchluſſes zu Raſtatt und Baden (4. März und 7. September 1714) wurde er endlich reſtituirt und hatte nunmehr keine größere Sorge, als ſeinem Neffen die Nachfolge zu verſchaffen. Clemens Auguſt I., in einem Alter von 15 Jahren bereits Coadjutor von Regens-

Digitized by Google

burg (1715), vier Jahre ſpäter auch Biſchof von Paderborn und Münſter, verzichtete auf die Stelle in Regensburg, als ihm 1722 dieſelbe in Köln zufiel, deren Verwaltung er auch im folgenden Jahre als Erzbiſchof übernahm. Hierauf wurde er noch 1724 Biſchof von Hildesheim, 1728 von Osnabrück, 1732 Großmeiſter des deutſchen Ordens. Die Einkünfte dieſer vielen Stellen, insbeſondere der Schatz des deutſchen Ordens, boten dem Erzbiſchofe die Mittel, ſeiner Prachtliebe auf's Vollſtändigſte zu genügen; doch verwendete er einen großen Theil ſeiner Einnahme zum Aufbau von Kirchen, Schulen und Schlöſſern, ſo wie zur Verbeſſerung des Landes. Früher verpfändete oder verkaufte Beſitzungen erwarb er auf's Neue dem Erzſtifte, wie Keldenich, Neuenburg, Rhenſe, Odenkirchen. Durch ſeinen Antheil an den politiſchen Verwickelungen der Zeit und ſeine Verbindung mit Frankreich wurde das Erzbisthum wiederholt ſchweren Prüfungen ausgeſetzt und Joſeph Clemens hinterließ († 6. Februar 1761) dem Lande nicht, wie er es wohl gekonnt hätte, eine gefüllte Schatzkammer. 178 Jahre war das Kölner Stift in den Händen deſſelben bayeriſchen Hauſes geblieben; nunmehr wählte das Domcapitel ſeinen Dechanten Maximilian Friedrich von Königseck-Rothenfels (1761—1784), welchen dann im folgenden Jahre auch Münſter erkor. Der Erzbiſchof fand ſich durch ſein Alter (er war 1708 geboren) und durch Schwäche bald bewogen, die Verwaltung beider Diöceſen im Weſentlichen beſonderen Gehülfen zu übertragen. In Köln trat der Freiherr von Balderbuſch, in Münſter Freiherr von Fürſtenberg an die Spitze und mit ihrer Hülfe gelang es, manche gute Einrichtung zu treffen. Nachdem 1773 der Jeſuitenorden aufgehoben war, kam in Münſter die Stiftung einer Univerſität zu Stande und eben ſo in Bonn die Gründung einer Akademie 1777. Für die Rechtspflege ſorgte der Erzbiſchof theils durch Verbeſſerung der Gerichtsordnung, theils durch Veranſtaltung der: Vollſtändigen Sammlung der die Verfaſſung des hohen Erzſtifts Köln betreffenden Stücke und Concordate. Köln 1772. Zwei Bände in Folio. Während der Regierung Maximilian Friedrich's hatten die Eingriffe der Curie in die Angelegenheiten des deutſchen Reichs und in die kirchliche Adminiſtration der deutſchen Bisthümer ſo überhand genommen, daß Abhülfe dringend gewünſcht wurde. Die Darſtellung des Weihbiſchofs Nicolaus von Hontheim (ſ. d. Art. Bd. VI. S. 255) machte tiefen Eindruck und der Erzbiſchof ſchloß ſich daher den beiden anderen geiſtlichen Kurfürſten an, um Remedur zu erwirken. Die am 13. Dezember 1769 zu Coblenz unterzeichneten Schlüſſe mußten indeſſen für den Augenblick zurückgelegt werden. Die Eingriffe der päbſtlichen Nuntien wiederholten ſich ſeitdem, auch in den rheiniſchen Gebieten, wie z. B. im Jahre 1778 in Düſſeldorf (v. Mering, Geſchichte der vier letzten Kurfürſten S. 102, 103), da wegen angeblicher Verletzung der kirchlichen Immunität Pius VI. die Regierung excommunicirte. Unter Maximilians Nachfolger, dem ſowohl in Köln als in Münſter durch kluge Veranſtaltungen des Miniſters von Balderbuſch (vgl. die bei Erhard, Geſchichte Münſters S. 610 citirte Literatur) bereits 1780 zum Coadjutor gewählten Erzherzoge von Oeſterreich Maximilian Franz (1784—1801), Bruder des Kaiſers Joſeph's II., wurden die Verhandlungen wegen Erledigung der Beſchwerden über die Nuntien wieder aufgenommen (m. ſ. den Art. Emſer Congreß und Punktation Bd. III. S. 784 folg.), durch den Ausbruch der franzöſiſchen Revolution aber gehemmt (m. ſ. noch Ennen, Frankreich und der Niederrhein oder Geſchichte von Stadt und Kurſtaat Köln ſeit dem 30jährigen Kriege bis zur franzöſiſchen Occupation, meiſt aus archivaliſchen Documenten. Köln 1855. 2 Bde.). Die Weiterführung mancher Verbeſſerungen, welche der Erzbiſchof begonnen (1786 Erhebung Bonns zur Univerſität u. a.), verhinderte der Einmarſch der Franzoſen, in deſſen Folge Maximilian Franz 1797 ſich zur Flucht entſchließen mußte. Nach ſeinem Tode (28. Juli 1801) wählte das Domcapitel den Sohn Kaiſer Leopolds II., Anton Victor, zum Erzbiſchofe, doch ohne Erfolg: denn auch Köln entging nicht dem Geſchicke der allgemeinen Secularisation. Das linke Rheinufer fiel an Frankreich, die oſtrheiniſch-kölniſchen Lande wurden den Fürſten von Wied und Naſſau-Uſingen überlaſſen, das Herzogthum Weſtphalen kam an Heſſen-Darmſtadt, die Grafſchaft

Digitized by Google

Recklinghauſen an den Herzog von Aremberg. Durch den Wiener Congreß gelangte Preußen zum Beſitze dieſer Gebiete. Durch das von Pius VII. mit dem franzöſiſchen Gouvernement abgeſchloſſene Concordat vom 15. Juli 1801 und das Circumſcriptionsbreve: Qui Christi Domini vices vom 29. November deſſelben Jahres wurden die am linken Rheinufer gelegenen erzſtiftiſchen Pfarreien dem neu gegründeten Bisthum Aachen zugetheilt, für die übrigen Diſtrikte trat Sedisvacanz ein und es wurde vom Domcapitel die geiſtliche Verwaltung der kölniſchen Pfarreien am rechten Rheinufer dem Generalvicar zu Deutz, für das Herzogthum Weſtphalen dem Generalvicar zu Arnsberg und Officialat zu Werl, für Recklinghauſen dem dortigen Officialat überwieſen. Dieſer proviſoriſche Zuſtand wurde durch die Vereinbarung Pius VII. mit dem Könige Friedrich Wilhelm III. von Preußen gemäß der Bulle de salute animarum vom 16. Juli 1821 aufgehoben und die neue Circumſcription des Erzſtifts Köln feſtgeſetzt. Darnach wurden nach Wiederaufhebung des Bisthums Aachen deſſen Beſtandtheile, ſo wie an Preußen gefallene Diſtrikte der Diöceſen Lüttich und Roermonte und die übrigen früher zum Kölner Sprengel gehörigen Kirchen, jedoch mit Ausnahme Recklingshauſens, Weſtphalens und anderer an Münſter gewieſenen Pfarreien, zu dem neu begründeten Erzſtifte geſchlagen und demſelben die Bisthümer Trier, Münſter und Paderborn als Suffragane unterworfen. Darauf wurden unterm 20. Dezember 1824 ein neuer Erzbiſchof in der Perſon des Grafen Ferdinand Auguſt von Spiegel zum Deſenberge ernannt, unter deſſen Verwaltung die Herſtellung der Ordnung in Kirchen und Schulen erfolgte. Das Domcapitel wurde regenerirt, die ganze Erzdiöceſe aber in 44 Dekanate eingetheilt (Erlaß vom 24. Februar 1827, in Podeſta, Sammlung der wichtigſten allgemeinen Verordnungen und Bekanntmachungen ſeit der Wiedererrichtung des Erzbisthums Köln. Köln 1851). Durch die mit der preußiſchen Regierung getroffene Vereinbarung Spiegels über die Behandlung der gemiſchten Ehen wurde aber der Grund zu einem Zwiſte gelegt, welcher nach dem Tode Ferdinand Auguſts († 2. Auguſt 1835) unter Clemens Auguſt II., Freiherrn Droſte zu Viſchering (ſ. den Art. Bd. III. S. 506 folg.) mannigfache Verwirrung veranlaßte und die Entfernung deſſelben herbeiführte. Im Jahre 1842 wurde Johannes von Geiſſel, Biſchof von Speyer, zum Coadjutor von Clemens Auguſt beſtellt und nach deſſen Tode († 19. Oktober 1845) als Erzbiſchof beſtätigt. Am 19. März 1857 iſt demſelben von Pius IX. der Cardinalshut ertheilt worden.

H. F. Jacobſon.

Digitized by Google

Verzeichniß

der im ſiebenten Bande enthaltenen Artikel.

J.

	Seite
Jonas (Juſtus)	1
Jonathan, ſ. David	3
Jonien	—
Jope	4
Joram (Jehoram)	5
Joram	6
Joram	7
Jordan, der	—
Joris (David), ſ. Antitrinitarier	11
Jornandes	—
Joſaphat	15
Joſeph, Sohn Jakobs	17
Joſeph, Mann der Maria, ſ. Jeſus	23
Joſeph von Arimathia	24
Joſeph Barſabas, ſ. Barſabas	—
Joſephus (Flavius)	—
Joſeph II.	29
Joſes	33
Joſias	—
Joſua	38
Joſua, Buch	42
Jotham	43
Jovianus (Flavius Claudius)	44
Jovinianus	45
Irenäus	46
Irene, Kaiſerin, ſ. Bilderſtreitigkeiten	60
Irenik	—
Irland	63
Irregularität	67
Irrthum	72
Irving; Irvingianer	73
Iſaak	81
Iſagogik, bibliſche, ſ. Einleitung in das A. T., in das N. T.	83
Iſai, ſ. Jeſſe	—
Iſboſeth	—
Iſebel	84
Iſidor Mercator, ſ. Pſeudoiſidor	85
Iſidorus von Peluſium	85
Iſidorus von Sevilla	89
Iſidoriſche Sammlungen, ſ. Kanonen- und Dekretalenſammlungen	90
Islam, ſ. Muhammed und der Islam	—
Island	—
Ismael	96
Iſrael, Name Jakobs, ſ. d. Art.	98
Iſrael, Name des Volks, ſ. Volk Gottes, das	—
Iſrael, Name des Reichs, ſ. Volk Gottes	—
Iſſaſchar	—
Itala, ſ. Latein. Bibelüberſetzung	99
Italien, Reformation in	—
Italien, kirchlich-ſtatiſtiſch	110
Italieniſche Bibelüberſetzung, ſ. Romaniſche Bibelüberſetzungen	116
Ithacius, ſ. Priscillianiſten	—
Ituräa	—
Jubeljahr bei den Hebräern, ſ. Sabbathjahr	117
Jubeljahr in der katholiſchen Kirche	—
Juda, Sohn Jakobs	119
Juda, Stamm	—
Juda, das Reich, ſ. Volk Gottes	123
Judä, Leo	—
Judäa, ſ. Paläſtina	126
Judas Barſabas, ſ. Barſabas	—
Judas, Bruder Jeſu, ſ. Jakobus im N. T. und Judas Lebbäus	—
Judas, der Galiläer	—
Judas (Lebbäus oder Thaddäus)	127
Judas Makkabäus, ſ. Hasmonäer	128
Judas, Simons Sohn	128
Jude, der ewige	131
Juden, ſ. Volk Gottes	132
Judenchriſten — Judenchriſtenthum	—
Judenmiſſionen, ſ. Miſſionen unter den Juden	135
Juder, Matthäus, ſ. Magdeburgiſche Centurien	—
Judith	—
Jülich-Cleve-Berg und Mark	142
Jüngſter Tag, ſ. Gericht, das göttliche	146
Julia Mammäa, ſ. Severus, Alexander	—
Julianus Ceſarini	—
Julian von Eclanum, ſ. Pelagius und die Pelagianer	148
Julianus (Flavius Claudius)	—
Julius Africanus	155
Julius I.—III., Päbſte	156
Julius II.	157
Julius III.	158
Julius Echter von Meſpelbrunn	159
Jungfrau von Orleans	165
Jungfrauen, 11,000, ſ. Urſula	174
Jung Stilling, ſ. Stilling	—
Junilius	—
Junius (Franziscus)	176
Jura circa sacra, ſ. Kirche, Verhältniß der Kirche zum Staat	—
Jurieu (Pierre)	—
Jus deportuum, ſ. Abgaben, kirchliche	179
Jus exuviarum, ſ. Spolienrecht	—
Jus gistii oder metatus, ſ. Immunität	—

Digitized by Google

	Seite
Jus primarum precum, ſ. Expectanzen	179
Juſtin, Märtyrer	—
Juſtinian I.	186
Juſtus, St.	188
Juvencus (Cajus Vettius Aquilinus)	—
Ivo, Biſchof von Chartres	189

K.

	Seite
Kabaſilas	190
Kabbala	193
Kades	207
Kärnthen und Krain	208
Kain, ſ. Adam und ſeine Söhne	211
Kainiten	—
Kainiten, ſ. Ophiten	213
Kaiphas	—
Kalande, Kalandsbrüder	214
Kalb, goldenes. Kälberdienſt	—
Kalderon	218
Kaleb	225
Kalender	226
Kameel	233
Kammer, apoſtoliſche	234
Kana	—
Kanaan und die Kananiter	235
Kandace	243
Kanon, ſ. Glaubensregel ꝛc.	—
Kanon des Alten Teſtaments	—
Kanon des Neuen Teſtaments	270
Kanonen- und Dekretalenſammlungen	303
Kanoniker und Kanoniſſen	322
Kanoniſation	326
Kanoniſches Recht, ſ. Kirchenrecht	328
Kanoniſches Rechtsbuch	—
Kant, nebſt Jacobi, Fries, Fichte	333
Kanut d. Gr., ſ. Dänemark	366
Kanzel	—
Kanzlei, päbſtliche, ſ. Curie, römiſche	367
Kapelle	—
Kapernaum	369
Kaphtor	—
Kapitel, ſ. Capitel	371
Kaplan, Kapellan, ſ. Caplan	—
Kappadocien	—
Kappel, Schlacht bei, ſ. Schweizeriſche Reformation	373
Karäer, auch Karaiten ꝛc.	—
Karakter	376
Karena	379
Karg (Georg)	—
Karkemiſch	—
Karl der Große	—
Karl V.	387
Karl IX., ſ. Franzöſiſch-reformirte Kirche ſeit 1559	395
Karlſtadt (Andreas Rudolph)	395
Karmel	410
Karmeliter	411
Karmoiſin, ſ. Roſinfarbe	415
Karoliniſche Bücher	—
Karpokrates	430
Karthäuſer	431
Katafalk	435
Katakomben	—
Kataphrygier, ſ. Montaniſten	441
Katecheſe; Katechetik; Katechumenen	—
Katechismus	454
Katerkamp (Johann Theodor Hermann)	459
Katharer	461
Katharina, Heilige dieſes Namens	470
Katharina von Siena	471
Katharina von Schweden	473
Katharina von Bononien	—
Katharina von Genua	—
Katharina von Ricci	—
Katharina von Medicis	474
Katharinus (Ambroſius)	480
Katholicismus	481
Katholikos, ſ. Armeniſche Kirche	497
Katholiſche Briefe	—
Katholiſche Liga, ſ. Liga, katholiſche	499
Kautz (Jacob)	—
Kebsweib, ſ. Ehe bei den Hebräern	501
Keckermann (Bartholomäus)	—
Kedar, Kedarener, ſ. Arabien	503
Kedes, Kedeſch	—
Keil (Carl Auguſt Gottlieb)	504
Keith (George)	505
Kelch im Abendmahl	506
Keller (Jakob)	508
Kelter	—
Keltiſche Kirche, ſ. Culdeer	509
Kempe, Stephan, ſ. Hamburg	—
Kempis, Thomas v., ſ. Thomas a Kempis	—
Keniſſiter	—
Keniter	510
Kennicott, ſ. Bibeltext des A. T.	511
Kenotiker und Kryptiker	—
Kero	515
Kerzen und Lichter bei dem Gottesdienſte	517
Kesler (Andreas)	518
Keßler (Johann Jakob)	—
Kettenbach (Heinrich von)	519
Kettler, ſ. Liev-, Eſth- und Kurland	524
Ketzer, Ketzerei, ſ. Häreſie	—
Ketzerrichter, ſ. Inquiſition	—
Ketzertaufe und Streit darüber	—
Keuſchheit	541
Khlesl (Melchior)	544
Kidron	547
Kijun, ſ. Kephan	548
Kilian	—
Kinder bei den Hebräern, ſ. Eltern bei den Hebräern	549
Kindercommunion	—
Kindertaufe, ſ. Taufe	551
Kindſchaft Gottes, Kinder Gottes	—
Kir	558
Kirche	560
Kirche, Verhältniß zum Staat	599
Kirche als Gebäude, ſ. Baukunſt, chriſtliche	607
Kirchenagende im Allgemeinen und preußiſche Kirchenagende im Beſondern	—
Kirchenbücher	618
Kirchenfabrik	621
Kirchengeſang, ſ. Geſang, kirchlicher	622
Kirchengeſchichte	—
Kirchengewalt	634
Kirchengut	636
Kircheninventar	642
Kirchenjahr	643
Kirchenkaſten	647
Kirchenlehn	648
Kirchenlehrer, ſ. Kirchenväter	649
Kirchenlied	—
Kirchenmuſik	657
Kirchenordnungen	662
Kirchenpatron	665
Kirchenpfleger, ſ. Kirchenrath	667
Kirchenrath	—
Kirchenraub, Kirchendiebſtahl	668
Kirchenrecht	670
Kirchenregiment, ſ. Kirchenverfaſſung	673
Kirchenſachen	—
Kirchenſchatz, ſ. Kirchenkaſten und Kirchengut	674
Kirchenſchriftſteller, ſ. Kirchenväter	—
Kirchenſpaltung, ſ. Schisma	—
Kirchenſprache	—
Kirchenſtaat	676
Kirchenſtrafen, ſ. Gerichtsbarkeit, geiſtliche	681
Kirchentag, der deutſche evangeliſche	—
Kirchenväter	684

Digitized by Google

	Seite
Kirchenverfassung, Kirchenregiment	686
Kirchenversammlung, s. Synode	690
Kirchenvisitation im Allgemeinen und erste sächsische	690
Kirchenvogt, s. Advocatus	698
Kirchenwürden, s. Dignitäten	—
Kirchenzucht	—
Kirchhof	706
Kirchhofer, Melchior	708
Kirchliche Gesetzgebung, s. Kirchenrecht, Kirchenordnungen, Kirche im Verhältniß zum Staate	709
Kirchspiel, s. Pfarrei	709
Kirchweihe	—
Kiriath, Kirjath	710
Kison	711
Kittim, s. Geographie, biblische	—
Klaglieder, s. Jeremias	—
Klee, Heinrich	—
Kleider, heilige, bei den Hebräern	714
Kleider und Geschmeide bei den Hebräern	772
Kleider und Insignien, geistliche	733
Kleophas	740
Klerus, Kleriker	740
Kleuker, Johann Friedrich	742
Klopstock, Fr. Gottlieb	745
Klöster	751
Klostergelübde, s. Gelübde	759
Klosterschulen	—
Klüpfel, Engelbert	761
Klugheit	—
Knapp, Georg Christian	763
Kniebeugungsstreit, s. Bayern	765
Knipperdolling, s. Münster, die Wiedertäufer in	—
Knipstrow, Johann	—
Knox, John	767
Köln	774

Digitized by Google

Druckfehler.

Im IV. Bande wolle man gef. folgenden Druckfehler verbeſſern:

Seite 790, Zeile 19 von oben lies: hyperboliſche ſtatt ſymboliſche.

Im VI. Bande iſt zu verbeſſern:

Seite 420, Zeile 20 von oben lies: J. P. Lange ſtatt J. C. Lange.
„ 564, „ 2 von oben lies: 748 — 49 ſtatt 749 — 50.
„ 583, „ 28 von oben lies: Verblendete ſtatt Verblendeten.
„ 585, „ 15 von unten lies: welcher ſtatt welches.
735, „ 12 von oben lies: das wird im Art. Offenbarung Joh. gezeigt werden ſtatt „das iſt oben bereits poſitiv gezeigt worden".
„ 797, „ 21 von oben lies: Joh. I — XXIII. ſtatt Joh. I — XVIII.

Im VII. Bande iſt zu verbeſſern:

Seite 4, Zeile 17 von oben lies: يافا ſtatt يافا.
„ 5, „ 17 von oben lies: und ſtatt Und.
„ 415, „ 6 von oben lies: Reurer ſtatt Neurer.
„ 432, letzte Zeile lies: Kanoniker ſtatt Kasmuſiker.
„ 532, letzte Zeile lies: χρισμα ſtatt ρίσμα.

Digitized by Google

Real-Encyklopädie

für

protestantische Theologie und Kirche.

In Verbindung

mit vielen protestantischen Theologen und Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. Herzog,
ordentlichem Professor der Theologie in Erlangen.

Achter Band.

König bis Manna.

Stuttgart und Hamburg.
Rudolf Besser.
1857.

Digitized by

Druck von Blum und Vogel in Stuttgart.

Digitized by Google

König, Johann Friedrich, nimmt in der Reihe der „dogmatischen Virtuosen" des 17. Jahrhunderts eine nicht unbedeutende Stelle ein. Er ist geboren 16. Okt. 1619 zu Dresden, studirte zu Leipzig und Wittenberg, bekleidete dann die Stelle eines schwedischen Hofpredigers, wurde 1651 Prof. der Theologie zu Greifswalde, 1656 Superintendent zu Mekelnburg und Ratzeburg, endlich 1659 Professor der Theologie zu Rostock, wo er den 15. Sept. 1664 starb. Seine Theologia positiva acroamatica. Rost. 1664, die verschiedene neue Auflagen erlebte (Ed. VI. Rost. 1680. 8. Witemb. 1755.), war trotz ihrer Trockenheit ein viel gebrauchtes Lehrbuch der Dogmatik, worüber auf den meisten Universitäten gelesen wurde. Hahn, Richter, Haferung haben es erläutert und commentirt. Ja, es bildete dieses Compendium die Grundlage zu dem berühmtern Werke des Joh. Andr. Quenstädt (s. d. Art.) vgl. *Walch*, Bibl. theol. sel. T. I. p. 39. Heinrich, Versuch einer Geschichte der verschiedenen Lehrarten der christlichen Glaubenswahrheiten und der merkwürdigsten Systeme und Compendien derselben. Lpz. 1790. S. 339 ff. Schröckhs K.G. seit der Ref. VIII. S. 11 und besonders Gaß, Geschichte der prot. Dogmatik I. S. 321 ff. — Nicht zu verwechseln mit Joh. Friedrich ist der etwas ältere Georg König (geb. den 2. Febr. 1590 zu Amberg in der Pfalz, gest. als Professor zu Altorf 1654), der Casus conscientiae schrieb. Altorf 1676. 4. **Hagenbach.**

König, Samuel, eine in der Geschichte des schweizerischen Pietismus und Separatismus nicht unwichtige Persönlichkeit, wurde um 1670 zu Gergensee im Canton Bern geboren, wo sein Vater Pfarrer war. Seine Studien machte er in Bern und Zürich, wozu sich nach damaliger Sitte noch eine Reise nach Holland und England gesellte. Für die orientalischen Sprachen, die überhaupt um diese Zeit stark in der reformirten Kirche betrieben wurden, zeigte König große Vorliebe und Talent, so daß ihn seine Anhänger einen „Orientalisten ersten Ranges" nannten. Nicht nur aber mit der orientalischen Gelehrsamkeit, sondern auch mit den mystischen und chiliastischen Richtungen jener Zeit war er auf dieser Reise bekannt geworden und bald zeigte er sich, nachdem er auch noch mit Petersen's Schriften genauer sich befreundet hatte, als einen begeisterten Anhänger der Lehre vom tausendjährigen Reich. Nach Bern zurückgekehrt ließ er sich in das Predigtamt aufnehmen und bekleidete anfänglich die seinen weitgreifenden Planen wenig zusagende Rolle eines Spitalpredigers an der Kirche zum heil. Geist. Um diese Zeit hatte der Spener'sche Pietismus bereits in Bern einigen Anhang gefunden und wurde besonders durch den geistig hoch begabten Candidaten Sam. Lutz (Lucius) vertreten.

König stand anfänglich diesem Kreise ferne, wurde jedoch immermehr in denselben hineingezogen und so erscheint von da an auch seine Lebensgeschichte in die Geschichte des bernerischen Pietismus verflochten. Wie anderwärts stellte sich dem Pietismus auch in Bern die Orthodoxie der Landeskirche entgegen, den 3. April 1698 ward eine Specialcommission gegen „Quäkerei, unerlaubte Versammlungen und Sonderungen in Lehren" niedergesetzt, und im August desselben Jahres ernannte der große Rath die sogenannte „Religionscommission" mit dem Auftrage, das ganze Pietistenwesen (in Bern) zu untersuchen und darüber Bericht und Anträge zu bringen. Weltliche Patricier standen an der Spitze dieser Commission. Auch König mußte sich vor derselben zu verschiedenen Malen verantworten. Er verhehlte seine chiliastischen Ansichten nicht, setzte vielmehr die-

selben mit freimüthiger Beredtsamkeit auseinander und verantwortete sich auch über seine Predigten, in denen er ernstlich auf Buße und Wiedergeburt drang. Unter seinen theologischen Gegnern erscheinen besonders die theologischen Professoren Wyß und Rudorf. Diese brachten es auch dahin, daß König nicht nur seiner Stelle entsetzt, sondern auch des Landes verwiesen wurde. Auch gegen die übrigen Vertreter dieser Richtung wurde mit größerer oder geringerer Schärfe eingeschritten, und um allem weitern Umsichgreifen separatistischer Richtungen vorzubeugen, wurde (Juli 1699) der sogenannte Associationseid eingeführt, der nicht nur in Zukunft von Allen geleistet werden sollte, die sich um eine geistliche Stelle meldeten, sondern auf den sich auch neben den im Amte stehenden Predigern die Bürger- und Einwohnerschaft der Stadt Bern verpflichten sollte. Dazu kam eine strenge Büchercensur, Verbote religiöser Zusammenkünfte u. s. w. Der des Landes verwiesene König begab sich nach Herborn, wo er an dem dortigen Professor Horch (s. d. Art.) einen Geistesverwandten fand. Bald wurde er aber als ein „schweizerischer Erzverführer und Erzketzer" aus dem Nassauischen ausgewiesen, worauf er sich in die Grafschaft Sayn-Wittgenstein, das bekannte Asyl der um ihres Glaubens willen vertriebenen Pietisten, Inspirirten u. s. w. begab. In Berleburg fand er sehr gute Aufnahme. Er würde bei seiner Empfänglichkeit für das Extravagante im Christenthum, ähnlich seinem Freunde Horch, eine Beute der sinnlosesten Schwärmerei geworden seyn, wenn er nicht zu rechter Zeit aus dieser Atmosphäre wäre herausgerissen worden. Er begab sich 1700 nach Halle, woselbst der reinere Pietismus bekanntlich die nach ihm benannte Schule aufgerichtet hatte; doch vertauschte er auch diesen Aufenthalt bald mit dem in Magdeburg, wo er in dem benachbarten Niederdodeleben eine zweite Heimath fand; denn hier traf er außer dem ihm schon durch seine Schriften theuer gewordenen Petersen und dessen Gattin, Johanna Eleonora von Merlau, auch seine schweizerischen, gleich ihm aus dem Vaterland vertriebenen Glaubensgenossen, seinen frühern Beschützer, Nik. v. Rodt und seinen Schüler Fellenberg, der indessen Rodts Schwiegersohn geworden war. Nach einer fast zwölfjährigen Exulantenzeit, erhielt König endlich wieder eine öffentliche Anstellung am Hofe des Grafen von Isenburg, zu Büdingen, als französischer Prediger. Hier verlebte er 18 Jahre, während welcher Zeit er auch mehrere Schriften herausgab. Kurz vor oder bald nach seiner Anstellung hatte er seine Vaterstadt wieder besucht, aber um so weniger eine freundliche Aufnahme gefunden, als er kurz zuvor durch eine Schrift: „der Weg des Friedens" seine Gegner auf's Neue gereizt hatte. Gleichwohl sollte er nicht in der Verbannung sterben. Nachdem die meisten seiner Gegner gestorben waren und sich auch in Bern manches geändert hatte, und zwar zu Gunsten der früher verfolgten Richtung, durfte König 1730 wieder in seine Vaterstadt zurückkehren, wo ihm sogar der Lehrstuhl der orientalischen Sprachen und der Mathematik anvertraut wurde; doch hatte er nach dem Zeugniß seines Freundes Sam. Lutz vieles von der Rohheit der Studenten zu leiden. Er fuhr fort, religiöse Privatversammlungen zu halten. Um Ostern 1732 wollte er auch in Basel Erbauungsstunden halten, erhielt aber den Befehl, innerhalb 24 Stunden sich von Stadt und Landschaft zu entfernen. Auch nach Deutschland machte er Ausflüge als Reiseprediger und unterhielt überhaupt seine alten Verbindungen. Er starb den 30. Mai 1750. Von seinen Schriften sind zu nennen: Betrachtung des inwendigen Reichs Gottes, wie es im Herzen des Menschen aufgerichtet wird. Basel 1734. Theologia mystica oder geheime Gottesgelehrtheit, darin gezeigt wird, wie alle Stücke der göttlichen Wahrheit im innern Menschen des Herzens müssen erkannt, im göttlichen Lichte eingesehen, angenommen und geglaubt, ja erfahren und geschmeckt werden. Bern 1736. Vgl. F. Trechsel, Samuel König und der Pietismus in Bern, ein Beitrag zur vaterländischen Kirchengeschichte im Berner Taschenbuch 1852, woselbst auch die von dem Verfasser benützten handschriftlichen Quellen angegeben sind. **Hagenbach.**

Könige, Bücher der. Unter dem Titel Bücher der Könige sind uns in dem masoretischen Text und der deutschen Uebersetzung Luthers zwei Bücher überliefert, welche

Digitized by Google

sichtbar und unbestritten ein Ganzes bilden und nur einen Verfasser oder Herausgeber haben. Denn 1 Kön. 22, 54. bricht mitten im Leben des israelitischen Königs Ahasja ab und 2 Kön. 1, 1. 2. fährt an demselben fort. Ebenso ist das 1 Kön. 17. eingeführte Leben des Propheten Elias noch nicht beendigt, und wird 2 Kön. 1, 3. fortgeführt. Man könnte sich auch nicht denken, warum gerade da ein Verfasser mit seinem Werke abgebrochen haben sollte, das dann von einem anderen Verfasser gerade so fortgeführt worden wäre. Die Einerleiheit des Verfassers beider Bücher beweist schon die deutliche Rückbeziehung 2 Kön. 23, 16—18. auf 1 Kön. 13, 2., abgesehen von der steten Zurückweisung auf die Sünde Jerobeams im zweiten Buche gleichmäßig wie im ersten; vgl. 1 Kön. 15, 26. 34; 16, 26. 31; 22, 53. mit 2 Kön. 3, 3; 10, 29; 13, 2; 14, 24; 15, 9. 18. 28., und derselben 'gleichmäßigen Zurückweisung auf David als Vorbild bei den Königen Juda's. Die Abscheidung der beiden Bücher ist demnach ganz willkürlich gemacht und nur zur Bequemlichkeit in zwei Buchrollen zerlegt worden, wie denn nach Josephus, Melito von Sardes, Origenes und Hieronymus auch die Juden die beiden Bücher nur als ein Buch zählen. Allein man findet selbst zwischen dem Ende des zweiten Buches von Samuel und dem Anfang des ersten Buches der Könige keinen Absatz, da sich 1 Kön. 1, 1. ganz an 2 Sam. 20, 26. anschließt und nur die Beilagen 2 Sam. 21—24. zwischen sich hat. Deßwegen hat schon Jahn, Einl. 2, 232 ff. nachgewiesen, daß die Bücher Samuels und der Könige von einem Verfasser herrühren, weil Anlage und Ausführung durch alle vier Bücher ganz einerlei sey, wie man es nur von einem und demselben Verfasser erwarten könne, und weil auch die Sprache und Schreibart nur Einen Verfasser verrathe, wie denn auch gleiche Redensarten in allen diesen Büchern vorkommen. Vgl. 1 Sam. 25, 22. mit 1 Kön. 14, 10; 16, 11; 21, 21. 2 Kön. 9, 8. Zu der Aehnlichkeit der Behandlung kann man 1 Kön. 4, 1—6. rechnen, was ganz mit 2 Sam. 8, 15—18. übereinstimmt. Sachliche Rückbeziehungen aber finden sich 1 Kön. 2, 26. auf 1 Sam. 2, 35. und 1 Kön. 2, 11. auf 2 Sam. 5, 5., besonders aber 1 Kön. 2, 4. auf 2 Sam. 7, 12—16. Wenn aber auch die beiden Bücher Samuels und der Könige nur Einen letzten Verfasser haben, was de Wette, Einl. §. 186. u. Thenius, Comment. zu den Büchern der Könige Einl. §. 1. ohne irgend einleuchtende Begründung läugnen; so ist doch anzunehmen, daß schon der Verfasser sein Werk in verschiedenen Theilen herausgab, worauf die Nachträge 2 Sam. 21—24. deutlich genug hinweisen, und womit übereinstimmt, daß von den ältesten Aufzählern der alttestamentlichen Bücher schon die Bücher Samuels und der Könige als zwei gezählt wurden. Die Siebzig, welchen Vulgata folgt, geben diesen Büchern den einfachen Namen „Könige," und zählen nun, da sie die Abscheidung auch an den gleichen Orten machen, vier Bücher derselben.

Auch das Buch der Richter hat ähnlich wie der Schluß der sogenannten Bücher Samuels Nachträge. Nämlich Kap. 17. u. 18. bildet den ersten, Kap. 19—21. den zweiten und das Buch Ruth nach seiner Stellung in den Siebzig, zu welcher mit gutem Takte Luthers Uebersetzung zurückgekehrt ist, den dritten Nachtrag.

Schon diese Gleichheit der Einrichtung mit der am Ende des zweiten Buches Samuels berechtigt zu der Frage, ob nicht etwa auch das Buch der Richter zu demselben Werke gehöre, das wir hier vor uns haben und denselben Verfasser oder wenigstens Ueberarbeiter und Herausgeber habe. Dadurch erhielten wir auf eine nicht unpassende Weise Ein großes ursprünglich in drei Theile zerlegtes Werk, dessen erster und zweiter Theil Anhänge enthält, welche der Verfasser, der streng historisch zu verfahren suchte, nicht mit Sicherheit einzureihen wußte und deßhalb mit historischer Gewissenhaftigkeit je am Ende des ersten und zweiten Theils als Nachtrag gab; ein Verfahren, das zugleich zu dem gelehrten Bearbeiten der Geschichtsquellen stimmt, das wir in der Zeit kurz vor und während der babylonischen Gefangenschaft wahrnehmen können. Diese Voraussetzung bestätigt sich, wenn wir näher zusehen, durch manche Zeichen, wovon wir nur drei anführen wollen.

Ist es nicht auffallend, daß die drei Anhänge, das Büchlein Ruth mitgerechnet, am

Digitized by Google

Schluſſe des Richterbuches von Bethlehem ausgehen? Will der Verfaſſer nicht durch dieſelben und namentlich den dritten auf David vorbereiten, deſſen Geſchlechtsregiſter am Ende des Büchleins Ruth gegeben wird? Dies iſt um ſo einleuchtender, je mehr wir ſonſt in ſeinem Werke, 1 Sam. 16, 1 ff., die Einleitung zu dem Leben Davids, dem Mittelpunkte ſeines Werkes, mit gerechtem Befremden vermiſſen würden, während er ſich ausführlich über das Geſchlecht Samuels, 1, 1 ff., und die Abkunft Sauls, 9, 1 ff., verbreitet. Dieſe Einleitung konnte der Verfaſſer nur dann entbehrlich finden, wenn ſeinem Werke das Büchlein Ruth einverleibt war, und wenn daſſelbe als Anhang zum Buche der Richter den erſten Theil deſſelben bildete. Wenn es ferner von Simſon heißt: er werde anfahen Iſrael zu erlöſen aus der Philiſter Hand, Richt. 13, 5., ſo hätte der Verfaſſer des Richterbuches dies nicht ſo ſchreiben können, wenn ſein Werk nicht auch die Fortſetzung und Vollendung dieſer Erlöſung enthalten hätte. Dieſe kommt aber erſt in den Büchern Samuels; alſo müſſen dieſelben ein Werk mit dem Buche der Richter ausmachen.

Das ſtärkſte und ſprechendſte Beiſpiel und unverwerfliche Zeugniß, daß eine Hand dieſe drei Werke zuſammengekettet und als ein großes Werk in drei Theilen herausgegeben hat, liegt in der Zuſammenſtimmung von Richt. 2, 1—23. u. 2 Kön. 17, 7—23. vgl. 33—41. Hier finden wir Betrachtungen des Verfaſſers oder vielmehr Bearbeiters, die nach Geſinnung und Sprachfarbe ſich ſo nahe berühren, daß der Schluß kein übereilter iſt, wenn man beide Stellen einem und demſelben Verfaſſer zuweiſt. Faſt in denſelben Worten ſpricht der Verfaſſer in beiden Stellen den Grund des Unglücks aus, das ſowohl in der Richterzeit als in der Zeit der Könige Iſrael betroffen habe, und knüpft daran die geſchichtliche Lehre und Ermahnung, welche den Zeiten des Exils, in denen er dieſes große Werk herausgab, unumgänglich noththat. Wir wollen nur einiges Einzelne hervorheben, was ſich leicht vermehren läßt. In beiden Stellen wird das Heraufführen des Volkes aus Egypten als große, entgegenkommende Gnadenwohlthat Gottes vorangeſtellt, Richt. 2, 1. 2 Kön. 17, 7. In beiden wird auf den Bund hingewieſen, den Jehovah hierauf mit dem Volke gemacht und den es ſchnöde gebrochen habe, Richt. 2, 1. 20. 2 Kön. 17, 15. In beiden Stellen wird auf die Befehle Jehovah's hingewieſen, denen die Iſraeliten zur Zeit der Richter wie zur Zeit der Könige aus dem Wege gingen, Richt. 2, 17. 2 Kön. 17, 13. 16. In beiden wird mit dem Ausdruck הִכְעִיס geſagt, wie ſie in beiden Zeiträumen Jehovah zum Zorne gereizt haben, Richt. 2, 12. 2 Kön. 17, 11. 17. In beiden wird gleichmäßig geſagt, daß ſie dem Baal gedient haben, indem ſie Jehovah verließen, Richt. 2, 13. 2 Kön. 17, 16., nur daß in der letzteren Stelle die größere Verzweigung des Götzendienſtes, der ſpäteren Zeit angemeſſen hervorgehoben werden mußte, der zur Zeit der Richter ſich einfacher nach der geringeren Bekanntſchaft mit den Völkern auf den kanaanitiſchen Götzendienſt beſchränkte. In beiden Stellen findet ſich namentlich das ganz karakteriſtiſche und ſonſt in Proſa völlig ungewöhnliche נָתַן בְּיַד שִׁסִּים Richt. 2, 14. 16. 2 Kön. 17, 20. Im Angeſicht ſolch ſchlagender Uebereinſtimmung gehört doch viel Muth dazu, dem Forſcher der bibliſchen Geſchichtſchreibung zu widerſprechen, der mit ebenſo ſchöpferiſchem Scharfblick als beſonnenem Tiefſinn dieſes Verhältniß zuerſt klar erſchaut und in dem erſten Bande ſeiner in allen Theilen ſo wichtigen und lehrreichen Geſchichte des Volkes Iſrael 1, 164—215 niedergelegt hat. Ich meine den ebenſo viel verkannten als berühmten Heinrich Ewald, deſſen große Verdienſte um die richtige Erkenntniß der heiligen Schrift erſt die leidenſchaftloſe und gerechtere Nachwelt im vollen Maße würdigen wird; und es iſt wirklich unbegreiflich, wie der ſonſt nicht unbeſonnene, fleißige Bearbeiter der Bücher Samuels und der Könige, Otto Thenius, dieſem Ergebniſſe Ewaldſcher Forſchung in §. 1. der Einleitung zu den Büchern der Könige nur widerſprechen konnte, ohne ſich auf nähere Widerlegung einzulaſſen. E. Bertheau aber, der 1845 in der Erklärung zum Buche der Richter S. XXVII ff. die Meinung aufgeſtellt hat, daß die Bücher der Geneſis bis Könige von einem letzten Verfaſſer herrühren, wird ohne Zweifel davon zurückgekommen ſeyn, da er ſehen muß, wie zwar durch die

Digitized by Google

Bücher Mosis und Josua's sich der Einfluß eines zu Jeremia's Zeiten lebenden Schriftstellers wie ein goldner Faden hindurchzieht, daß aber derselbe deßhalb und wegen Aehnlichkeit der Anschauung und Sprache, für welch letztere jedoch Ewald, Israel. Gesch. I, 165 f. bedeutende Unterschiede nachgewiesen hat, noch nicht mit dem Bearbeiter und Herausgeber derjenigen Schrift zu identificiren ist, welche das Buch der Richter nebst seinen drei Anhängen, die mit der Erzählung von der Ruth schließen, als ersten, die zwei durch keinen Abscheid zu trennenden, sondern ursprünglich verbundenen Bücher Samuels mit seinen sechs Nachträgen als zweiten und die beiden ebenso ursprünglich in eins verbundenen Bücher der Könige als dritten Theil eines großen Werkes umfaßt.

Hiemit will natürlich nicht gesagt werden, daß von diesen Schriften vorher nichts vorhanden war; vielmehr fand der Verfasser, welcher in der zweiten Hälfte des babylonischen Exiles schrieb, wie aus 2 Kön. 25, 27—30. hervorgeht, das Buch der Richter, wie auch die Bücher Samuels in schon vorhandenen einzelnen Bearbeitungen vor, und stellte sie nur in der Art zusammen, wie wir sie jetzt noch vor uns haben, abkürzend und einfügend, wie es seinem großen Zwecke, die Herrlichkeit des davidisch-salomonischen Reiches im Gegensatz zu den trübseligen Umständen der Richterzeit vor ihm, und der Zeit der Spaltung nach ihm darzustellen und an der Hand der Verheißung, 2 Sam. 7, von Nathan und 1 Kön. 11, 31 ff., bes. 36. 39. von Ahia ausgesprochen, die sich bis zu Wiedererhebung Jojachins 2 Kön. 25, 27. in ihrer Wahrhaftigkeit durch alle bisherigen, auch die trübsten Zeiten erwiesen und immer wieder erfüllt hatte, zur Wiedererweckung desselben durch ein Jehovah treues, im Schmelztiegel der Trübsal gereinigtes Volk beizutragen.

Dabei ist zu bemerken, wie der Verarbeiter die glückliche Zeit unter David und Salomo als die Mitte seines Werkes am ausführlichsten beschreibt, dagegen die für das Volk im allgemeinen und ganzen trübseligen, der wahren Bestimmung desselben widersprechenden, durch Abfall von Jehovah und National-Unglück befleckten Zeiten der Richter und Könige kürzer abfertigt und auch in ihnen über die düstersten wie die Zeiten nach Simson, wo ihm vielleicht auch genauere Nachrichten über Eli's langes Hohepriesterthum fehlten, und die 55jährige Herrschaft Manasse's am kürzesten hinweggleitet.

Bei dem Buche der Richter lagen ihm zwei Werke ohne Zweifel schon vor, die er in Bruchstücken fast unverändert aufnahm*), und ebenso gewiß auch vom Leben Davids, wo mehrere Spuren, besonders 1 Sam. 17. zeigen, daß er verschiedene Bearbeitungen benützte. Die Bücher der Könige aber waren mehr sein eigenes Werk, da er wohl der erste war, welcher aus dem סֵפֶר דִּבְרֵי שְׁלֹמֹה 1 Kön. 11, 41. dem סֵפֶר דִּבְרֵי הַיָּמִים לְמַלְכֵי יְהוּדָה 1 Kön. 14, 29; 15, 7, 23; 22, 46. 2 Kön. 8, 23; 10, 20. und dem סֵפֶר דִּבְרֵי הַיָּמִים לְמַלְכֵי יִשְׂרָאֵל die ganze Geschichte vor und nach Salomo zusammenarbeitete. Man kann demnach allenfalls auch die Bücher der Könige für sich betrachten, weil der Verfasser derselben das schon vorliegende Buch der Richter wenig verändert und bearbeitet und ebenso die Bücher Samuels, die schon in dem ersten Jahrhundert nach Salomo bis zum Tode dieses Königs bearbeitet vorgelegen haben mögen, worauf neben anderem 1 Sam. 2, 27—36. vgl. mit 1 Kön. 2, 26 f., ferner die Erwähnung 1 Sam. 27, 6. führen dürfte, nur fast seinem eigenen Werke voranstellte und einverleibte. Denn die hebräische Geschichtschreibung hat wie die altarabische das Eigenthümliche, daß immer der nachfolgende Historiograph die Arbeit des vorigen nicht nur benützt, sondern mit der seinigen so verwebt, daß die verschiedenen Theile der verschiedenen Verfasser leicht erkennbar bleiben. Die Abfassung des Werkes, welches wir von 1 Sam. 1 — 1 Kön. 2, 46. lesen, glaubt Ewald, Isr. Gesch. I, 179 f. zwanzig bis dreißig Jahre nach der Spaltung

*) Von diesen nahm nach Ewald I, 190 ff. das erste in K. 1, 17. 18. 19—21. enthaltene einen priesterlichen, das zweite Richt. 3, 7—16, 31. einen politisch-theokratischen Standpunkt ein und reichte vielleicht bis 100 Jahre nach Salomo hinab.

Digitized by Google

des Reiches annehmen zu dürfen. „Der Hauptzweck dieses Werkes war sichtbar, die erhabene Zeit Israels, welche jüngst erlebt, aber schon unwiederbringlich dahin war, zu schildern; also mußte zwar die Einheit und Stärke des Reiches unter David und dessen ganze hohe Erscheinung die Mitte und den Gipfel des Werkes bilden, aber, da Davids Leben und Königthum nur durch das Königthum Sauls, dieses nur durch Samuels Wesen und Wirken verständlich wird, so war dem Verfasser mit Samuel der rechte Anfang seines Werkes gegeben.“ Für uns aber bricht das fortlaufende Werk 1 Kön. 2, 46. ab, und Kap. 3. — Kap. 12. scheint wenigstens stark umgearbeitet zu seyn. Uebrigens führt noch 1 Kön. 12, 16. vgl. mit 2 Sam. 20, 1. auf diesen Verfasser zurück, der, wie man bis zur Zeit Josaphats gewohnt war, den Abfall Israels als reine Empörung betrachtete. Allein um die Zeit Josias, wo wir auch sonst eine bedeutende literarische Thätigkeit in Bezug auf Fassung des Pentateuchs wahrnehmen, muß auch dieses Buch der ersten Könige als neu herausgekommen betrachtet werden, da wir Stellen in demselben finden, welche von dem anderen Theil des Werkes verschieden sich als später eingeschaltet erweisen und mit den deuteronomischen Ansichten ganz verwachsen sind. Diese sind 1 Sam. 7, 3 f. 1 Sam. 8; 10, 18 f. 1 Sam. 12. 1 Kön. 2, 2—4. Da nun auch im Nachfolgenden unzweifelhafte Spuren derselben Hand sich finden, so vermuthet Ewald, Isr. Gesch. I, 198, derselbe Umbildner habe die Geschichte bis zu der großen Reichsverbesserung Josias herabgeführt und das ältere Werk über die Könige, nämlich die Bücher Samuels bis 1 Kön. 3. zu Grunde gelegt. Denn die Worte 1 Kön. 3, 14; 6, 11—13. weisen auf dieselbe Hand hin, wie das lange Gebet Salomo's 1 Kön. 8, 22—61, das nach der ganzen Anlage und besonders 8, 41—43. noch vor der Zerstörung geschrieben seyn muß. Diesem Umbildner dürfte auch die Einschaltung des Liedes der Hanna, 1 Sam. 2, 1—10., mehrere Einschiebsel in Davids vorköniglicher Geschichte in 1 Sam. 17. 18. 21. 24. 26. zugeschrieben werden, wie denn auch damals durch Einfügung des Büchleins Ruth nach dem Buche der Richter die Auslassung der Einleitung zu Davids Geschlecht stattgefunden haben mag.

Dieser Verfasser und Umarbeiter um die Zeit Josias benützte nun die Reichsjahrbücher schon 2 Sam. 21, 15—22. vgl. 1 Chr. 20, 4—8., wo dieser Auszug am rechten Orte steht; ebenso läßt er sie reden 1 Kön. 4, 1—19; 5, 15—7, 51. Von der Spaltung an ist das Werk fast nur ein fortlaufender Auszug aus den Reichsjahrbüchern der Könige Juda's und Israels, wie es denn am Ende des Lebens jedes einzelnen Königs auf diese Reichsjahrbücher entweder des einen oder des anderen Reiches verweist. Eine Ausnahme davon machen einmal der letzte König jedes Reiches, nämlich Hosea 2 Kön. 17, 1—6. und Zedekia 2 Kön. 24, 18 ff., was darauf schließen läßt, daß der Eintrag in die Reichsjahrbücher nur auf ausdrücklichen Befehl des nachfolgenden Königs geschah (Ew. Isr. Gesch. I, 171), und das Leben der beiden Könige Joahas und Jojachin, von denen jeder nur 3 Monate herrschte und wo die Reichsjahrbücher entweder nichts oder nicht mehr von ihnen enthalten mochten, als berichtet wird.

Sein Werk theilte der letzte Verfasser, wenn es nicht schon von dem ebenerwähnten so angelegt war, in drei Theile ab. Der erste enthält die Geschichte Salomo's, 1 Kön. 1—11., welche zwar schon in dem alten Königsbuche stand, das er zu Grund legte, welche er aber auf Grund des Buches der Geschichten von Salomo 1 Kön. 11, 41. neu bearbeitete, und namentlich hervorhob, wie durch den von ihm beschützten Höhendienst 1 Kön. 3, 2. vgl. 11, 7—10. der Grund zum Verderben des Reiches gelegt wurde. Wie wichtig ihm dieser Umstand war, der auch von den Propheten so oft als Ursache des Abfalls von Jehovah hervorgehoben wird, ersieht man daraus, daß er bei jedem auch guten Könige Juda's anmerkt, wie er sich zu diesem verderblichen Höhendienste gehalten habe, weßhalb ihm die Erscheinung des frommen Königes Josia's, der auch hierin durchgriff, der Glanzpunkt dieser ganzen traurigen Geschichte war.

Der zweite Theil enthält die synchronistisch angelegte Geschichte der getrennten Reiche Israel und Juda in drei Stadien. Das erste 12, 1. — 16, 28. beschreibt die Entste-

Digitized by Google

hung der Trennung und die feindselige Stellung beider Reiche bis zu Ahabs Regierungsantritt. Das zweite 1 Kön. 16, 29. — 2 Kön. 10, 36. enthält die Herrschaft des Hauses Ahab, das Bündniß der beiden Königshäuser bis zur Ausrottung des Königs Joram von Israel und Ahasja von Juda durch Jehu. Das dritte 2 Kön. 17, 1. — 17, 41 erzählt die Geschichte der sich wieder feindselig entgegentretenden Reiche von Jehu bis zum Untergang des Reiches Israel. Das eigene, was hier der letzte Verfasser hinzuthut, ist das Urtheil über den religiös-theokratischen Werth der Könige Israels, deren jeden er ohne Ausnahme einen Sünder vor Jehovah nennt, da keiner sich von dem Kälberdienste losmachte, der bei der Entstehung des Reiches demselben den gottmißfälligen Stempel aufdrückte.

Der dritte Theil umfaßt die Geschichte des Reiches Juda von Hiskias an bis zum Untergang des Reiches und bis zum babylonischen Exil, während dessen unser Verfasser lebte, 2 Kön. 18, 1.—25. 30. Der Druck, welcher auf der Nation lastete, theilt sich dem Werke unverkennbar mit, indem der Verfasser von dieser traurigen Zeit aus den ganzen Zeitraum von Salomo an nur als ein fast beständiges Sinken des Volkes betrachten konnte, das selten durch Lichtpunkte erhellt wurde, und als eine fortgehende Versündigung an Jehovah, die solche Folgen haben mußte. Daß dieser letzte zur Zeit der Verbannung lebende Verfasser die Geschichte der Könige von Josias an selbst bearbeitete, ist für sich klar. Wenn wir ihm, der das ganze große Werk in drei Theilen herausgab, an sonstigen größeren Stücken nur Richt. 2. und 2 Kön. 17, 7—41. zuschreiben können; so geht doch daraus nicht hervor, daß er nicht auch sonst vieles abgekürzt und eingeschaltet habe, was sich jetzt nur schwer wieder erkennen läßt. Es sind manche Ausdrücke, die auf ihn zurückweisen, manche Wörter der späteren Sprache eingeführt, die den späteren Abfasser und Herausgeber andeuten, der sich ja auf keine Weise verleugnen will, da er sein Werk selbst bis über die Mitte der Gefangenschaft herabführt.

Als Verfasser unserer Schrift haben die Talmudisten und mehrere Kirchenväter (Carpzov. Introd. I, 422) einen Schüler Jeremias oder gar diesen selbst genannt wegen der Sprach- und Ideen-Verwandtschaft dieses Buches mit Jeremia's Schriften und wegen fast wörtlicher Uebereinstimmung von 2 Kön. 24, 18. — 25, 30. mit Jer. 52. Allein was das erste betrifft, so lag diese Verwandtschaft in dem ganzen Geist der Zeit und was das zweite anbelangt, so ist allerdings diese Verwandtschaft so auffallend, daß sie auf Abhängigkeit des einen Verfassers vom andern schließen läßt. Aber hier ist nun als entschieden zu betrachten, daß Jer. 52. erst später hinzugefügt ist und nicht wesentlich zur Schrift des Propheten gehört. Sollte aber auch der letzte Verfasser unsers Königsbuches ein eigentlicher Schüler Jeremias gewesen seyn, wie Baruch — denn daß er auf gleichem geistigem Standpunkt mit ihm stand, ist natürlich — so sollten wir ihn in Aegypten zu suchen haben. Allein die Stelle 1 Kön. 5, 4. kann nur von einem solchen Bearbeiter geschrieben seyn, der jenseits des Euphrats wohnte, und spricht also entschieden für Babylonien als Abfassungsort.

Aber unser Verfasser steht allerdings auf demselben prophetischen Standpunkte, welchen wir Jeremias einnehmen sehen und sein Werk hat namentlich in den Stellen, welche wir ihm mit Gewißheit als eigene Anschauung und Worte zuschreiben können, einen prophetischen Karakter und unterscheidet sich dadurch genau von dem nachfolgenden Werke der Chronik, welches rein vom levitischen Standpunkt ausgeht.

Die Quellenschriften, auf welche sich der Verfasser beruft, waren zur Zeit der Abfassung noch allerwärts zugänglich; aber da er den Kern derselben ausgezogen hatte und für die übrigen Nachrichten der Reichsjahrbücher Sinn und Neigung immer mehr schwand, so gingen diese endlich verloren. Doch sind uns noch manche schätzbare Bruchstücke derselben in den Büchern der Chronik aufbewahrt, dessen Verfasser alle diese Quellen noch zugänglich waren. Eine besondere und für die Zeitrechnung sehr ersprießliche Eigenthümlichkeit unseres Werkes besteht in dem sorgsamen Bestreben des Verfassers, den Anfang der Regierungszeit eines jeden Königs genau zu bestimmen, und dieselbe mit der

Digitized by Google

früheren Geschichte zu verbinden. Durch die Zeitbestimmung des Tempelbaues, 1 Kön. 6, 1., welche gewiß auf genauester geschichtlicher Erinnerung beruht, wird die Möglichkeit gegeben, sich in dem Labyrinthe der Richterzeit, das sonst undurchdringlich wäre, bis auf die Zeit Davids und Salomo's zurecht zu finden. Von da an wird die Regierungsdauer so wie das Lebensalter jedes Königs von Juda bei seinem Regierungsantritt genau angegeben. Die Probe wird dann erleichtert durch die Angabe, in welchem Jahre des Königs in dem einen Reiche das Königthum des Königs in dem andern Reiche begonnen habe. Die einzelnen Störungen können nicht durch das früher so beliebte Mittel von Zwischenreichen ausgeglichen werden, von welchen unser Buch nirgends die geringste Andeutung gibt, sondern nur durch Verbesserung des Textes, wozu man bei der Genauigkeit des Verfassers in diesem Stücke um so mehr berechtigt und verpflichtet ist, je weniger es wundern darf, daß der ursprüngliche Text unter den Händen der Abschreiber schon frühe Schaden gelitten hat. Ist 1 Sam. 13, 1. eine Lücke im Texte anzuerkennen, welche am besten dadurch ausgefüllt wird, daß man, da der Verfasser, welcher Davids Lebensalter bei seinem Regierungsantritt 2 Kön. 5, 4. genau angibt, gewiß hier ebenso Sauls Lebensalter bei dem seinigen angab, annimmt, er habe ihm 40 Jahre Lebensalter bei seinem Regierungsantritt und 20 Jahre Regierungszeit zugeschrieben, was mit dem Alter Jonathan übereinstimmt, 1 Sam. 13, 3., und nicht gegen 9, 2. verstößt, da die Jugend bis dahin reichte; so wäre es thöricht, sich gegen die Textverbesserungen zu sperren, welche Ewald und Thenius für mehrere Stellen, namentlich 1 Kön. 22, 52. 2 Kön. 1, 17; 3, 1; 15, 1; 14, 23; 15, 27; 16, 2; 17, 1. vorgeschlagen haben, und welche sich meistens auch dadurch rechtfertigen, daß nachgewiesen wird, auf welche Art durch Verwischung oder falsche Schreibung eines Zahlzeichens der spätere Irrthum entstanden ist. Wir würden darüber freilich am besten in's Klare gesetzt werden, wenn der Verfasser oder letzte Bearbeiter am Ende die Zeit der Dauer des gespaltenen Reiches und des Reiches Juda irgenwo angegeben hätte. Wie viel auch an diesen äusseren Dingen in der Bibel gelegen ist, hat namentlich Köppen in seiner Schrift „die Bibel ein Werk der göttlichen Weisheit" bewiesen, der gerade auch in der Erhaltung der Mittel zu einer richtigen Zeitrechnung eine besondere göttliche Vorsehung erblickte und darauf die wichtigsten Ergebnisse gründete. Die neuesten Bearbeitungen dieser zwei Bücher der Könige von Thenius und Keil ergänzen sich gegenseitig und sehr werthvoll ist, was Ewald in seiner Geschichte des Volkes Israel über diesen Zeitraum mit höchst geistvollem Blick aufgehellt und nahe gelegt hat. **Vaihinger.**

Könige, Königthum in Israel. — Die Verfassung des israelitischen Staates ist Gottesherrschaft, *Θεοκρατία* (wie sie Josephus, der dieses Wort gebildet zu haben scheint, c. Ap. II, 16. zuerst bezeichnet). Daher ist Israels eigentlicher König Jehova; sein Königthum hat begonnen an dem Tage, da er durch Promulgation des Gesetzes die Stämme Israels zu einem Gemeinwesen („dem priesterlichen Königreiche, 2 Mos. 19, 6.) verband (5 Mos. 33, 5.*). Vermöge dieses theokratischen Prinzips ruhen alle Gewalten des israelitischen Staats in der Macht des Bundesgottes; die irdischen Träger derselben sind nur Organe Jehova's, des eigentlichen Gesetzgebers, Richters und Königs seines Volkes (Jes. 33, 22.). Nun bietet aber die israelitische Theokratie die eigenthümliche Erscheinung dar, daß sie ursprünglich ein bestimmtes Amt, das Organ Jehova's

*) Die alttestamentliche Idee des göttlichen Königthums drückt nämlich nicht das allgemeine Machtverhältniß Gottes zur Welt, sondern seine besondere Herrschaft über das Bundesvolk aus, welches darum in diesem specifischen Sinne Gott als seinen König anruft, Ps. 44, 5: 68, 25. u. a.; mit andern Worten, König ist Gott als der Heilige Israels, Jes. 43, 15. Ps. 89, 19. Er, der von Alters her (Ps. 74, 12.) König seines Volkes ist und es in Ewigkeit bleibt (2 Mos. 15, 18. Ps. 10, 16.), wird König der heidnischen Nationen erst in der Zukunft, wenn er kommt in seiner letzten Reichsoffenbarung, und jene ihm als dem Gotte Israels sich beugen, Ps. 93. 96. 97. 99. Obad. V. 21. Jes. 24, 23. Sach. 14, 9.

Digitized by Google

für die vollziehende Gewalt im Staate wäre, nicht kennt; denn die Stammfürsten 4 Mos. 1, 16; 7, 2. bilden, wenn sie auch für gewisse Dienstleistungen verwendet werden, doch nicht eine theokratische Behörde. Nach Umständen greift Jehova selbst in unmittelbarer Machterweisung ein, um seinen königlichen Willen zum Vollzug zu bringen und die Bundesordnung aufrecht zu erhalten. Im Uebrigen wird zwar die Zuversicht ausgesprochen 4 Mos. 27, 17., daß er seine Gemeinde nicht wie eine Heerde ohne Hirten lassen, sondern ihr immer wieder Führer bestellen und durch seinen Geist ausrüsten werde, wie er an Mose's Statt den Josua und später die Schopheten erweckt; aber eine geregelte executive Behörde fehlt, wie gesagt, der mosaischen Verfassung. Man hat dies schon (vgl. namentlich Vatke, Religion des A. T. I. S. 207) höchst auffallend gefunden, um so mehr, da das Volk als hartnäckig und widerspenstig geschildert werde. Es scheine unbegreiflich, daß Moses so wenig für die Ausführung seiner detaillirten Gesetzgebung gethan, daß er nicht eingesehen habe, wie ohne diese Hauptgewalt überhaupt kein Staat bestehen könne. Es soll hierin ein Hauptbeweis für den Satz liegen, daß der ganze mosaische Staat, wie ihn der Pentateuch vorführt, lediglich eine unhistorische Abstraktion sey. Allein die theokratische Verfassung beruht eben nicht auf der Berechnung eines klugen Religionsstifters, sondern auf dem göttlichen Rathe, der seiner Realisirung trotz der vermeintlichen Unzulänglichkeit der irdischen Institution gewiß ist; jener Mangel des mosaischen Staates zeigt nur die Stärke des theokratischen Prinzips. Uebrigens ist die ganze Geschichte des Volkes in der Zeit der Richter gerade nur unter Voraussetzung des Fehlens einer festgeordneten Executive zu begreifen. — Doch läßt das Deuteronomium, indem es 17, 14—20. ein Königsgesetz gibt, die Aussicht auf die Einsetzung eines irdischen Königthums offen; das künftige wirkliche Bestehen desselben wird dann 28, 36. vorausgesetzt (vgl. übrigens schon 1 Mos. 17, 6. 16; 35, 11. 4 Mos. 24, 17.). Dieses eventuelle Königthum wird aber streng der theokratischen Ordnung unterworfen. Zum König soll nämlich das Volk über sich nur setzen einen aus seiner Mitte, den Jehova erwählen werde; die königliche Würde soll also zwar an israelitische Abkunft, sonst aber nicht an eine besondere Geburtsprärogative (wie das Priesterthum) gebunden seyn, ebensowenig aber durch freie Wahl des Volkes verliehen werden, wie z. B. die Edomiter ein solches Wahlkönigthum gehabt haben müssen (1 Mos. 36, 31 ff.). Der erwählte König soll „nicht viele Rosse halten", was (vgl. Jes. 31, 1.) auf Stützung seiner Herrschaft durch eine stehende Kriegsmacht geht; deßgleichen soll er Luxus und Vielweiberei meiden. Er hat nicht sich als Gesetzgeber des Volkes zu betrachten, sondern soll das göttliche Gesetz sich zur strengen Richtschnur nehmen, „daß sein Herz sich nicht erhebe über seine Brüder, und er nicht abweiche vom Gebote zur Rechten oder Linken." Von diesem Gehorsam gegen das Gesetz werde dann die Dauer seines Königthums und die Vererbung desselben auf seine Nachkommen abhängen. Daß dieses deuteronomische Königsgesetz, sofern es sich als mosaisch gibt, etwas Auffallendes hat, ist nicht zu leugnen. Und zwar kommt in dieser Hinsicht weniger das in Betracht, daß Moses überhaupt die Möglichkeit der Errichtung eines irdischen Königthums in's Auge gefaßt haben soll, denn dazu war im Hinblick auf die Verfassung „aller Nationen ringsum" V. 14. genügender Anlaß vorhanden; sondern die Hauptschwierigkeit liegt darin, daß, um von Richt. 8, 23. abzusehen, später bei der Einsetzung des Königthums durch Samuel keine ausdrückliche Bezugnahme auf ein bereits vorhandenes mosaisches Königsgesetz stattfindet, wenn gleich ganz im Sinne desselben verfahren wird. Daher betrachten viele der Neueren im Zusammenhang mit der Behauptung des jüngeren Ursprungs der deuteronomischen Gesetzgebung überhaupt das Königsgesetz als ein späteres, dem von Samuel entworfenen Königsrecht unter Berücksichtigung der schlimmen Erfahrungen der salomonischen Herrschaft nachgebildetes Produkt (vgl. Riehm, die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab S. 81 ff. und gegen ihn Keil in Hävernick's Einl. I. 2. 2. Aufl. S. 473 f.). Dabei ist freilich schwer zu erklären, wie ein Späterer V. 16. das Verbot des Pferdehaltens damit motiviren konnte, das Volk solle nicht wieder nach

Digitized by Google

Aegypten zurückgeführt werden. Das war, wie Hengstenberg (Beitr. zur Einl. III. S. 247) bemerkt, wohl in Mosis Zeit an der Stelle, wo eine Anknüpfung des eben erst gelösten Bandes nicht unmöglich erschien, und das Volk bei der leichtesten Veranlassung seine Sehnsucht oder gar seinen Vorsatz nach Aegypten zurückzukehren aussprach; wogegen eben diese Motivirung des Verbots dem Salomo Veranlassung geben konnte, das letztere nur als ein transitorisches, ihn nicht mehr bindendes zu betrachten*).

Die Gründung des israelitischen Königthums selbst kam so zu Stande. Die Drangsale der Richterzeit brachten dem Volk das Bedürfniß eines festen staatlichen Verbandes zum Bewußtseyn, diesen aber glaubte es nur durch ein irdisches Königthum gewinnen zu können. Schon dem Schopheten Gideon wurde die Königswürde und zwar in erblicher Eigenschaft angetragen, von ihm aber unter Hinweisung auf das theokratische Prinzip abgelehnt (Richt. 8, 23.), worauf es später seinem Bastarde Abimelech gelang, von Sichem aus ein Königthum „über Israel" 9, 22. aufzurichten und drei Jahre hindurch zu behaupten. Noch stärker äußerte sich, nachdem das Volk unter Samuel die Vortheile der nationalen Einigung zu erfahren bekommen hatte, um der zunächst von Ammon (1 Sam. 12, 12.), außerdem aber (vgl. 9, 16.) noch immer von den Philistern drohenden Gefahr willen und zugleich aus Besorgniß vor der von Samuels Söhnen drohenden Willkürherrschaft, das Verlangen nach einem Königthum mit seiner geordneten Heerführung und Rechtspflege, „wie es alle Nationen haben" (8, 5. 20.). In dem Sinn, in welchem das Volk seine Forderung an Samuel stellte, war sie eine Verleugnung des Majestätsrechtes Jehova's und der theokratischen Volksherrlichkeit, eine Verkennung der Macht und Treue des Bundesgottes und des wahren Fundaments des Volksglückes, sofern der Grund des bisherigen Unglücks nicht in dem Abfall von Gott und seinem Gesetz, sondern in der mangelhaften Verfassung gesucht und eben darum die Hoffnung einer besseren Zukunft statt auf die Bekehrung des Volkes zu seinem Gott, vielmehr auf die Herstellung einer irdischen Verfassung gebaut wurde. Darum erklärt Jehova in Bezug auf die Forderung des Volkes (8, 7.): „mich haben sie verworfen, daß ich nicht soll König über sie seyn." Auf der andern Seite aber stand ein irdisches Königthum nicht nothwendig im Widerspruch mit der Theokratie, so wenig als durch die göttliche Führung die Verwendung menschlicher Führer als göttlicher Organe ausgeschlossen war; ja nachdem einmal das Volk sich unfähig gezeigt hatte, in einer idealen Einheit sich zusammenzuhalten, konnte das Königthum sogar das Mittel zur Befestigung der Theokratie werden, wenn es dem Prinzip derselben unterworfen wurde, und demnach der König nicht als Autokrat, sondern nur im Namen und nach dem Willen Jehova's seine Herrschaft zu führen hatte. Hiernach verfährt Samuel, nachdem er die göttliche Weisung erhalten hat, die Forderung des Volkes zu erfüllen. Um die Unabhängigkeit der göttlichen Wahl von irdischen Rücksichten in's Licht zu stellen, wird nicht ein angesehener, sondern ein bisher unbekannter Mann „aus dem kleinsten Geschlecht des kleinsten der Stämme" (9, 21.) auf den Thron erhoben. (Aehnlich wird später bei der Erwählung Davids verfahren, 1 Sam. 16, 7. vgl. mit 2 Sam. 7, 8. 18. Ps. 78, 70.) Die Weihe zum Königthum erfolgt nach altem, bereits Richt. 9, 8. 15. vorausgesetztem Brauch durch die Salbung, die Samuel an Saul (1 Sam. 10, 1.) und ebenso später (16, 13.) an David vollzieht; an dem letzteren wird sie nach seinem wirklichen Regie-

*) Nach Riehm S. 100 soll die Stelle auf eine Zeit hinweisen, da die ägyptischen Könige Soldaten brauchten, so daß der israelitische König nur unter der Bedingung Rosse aus Aegypten erhalten konnte, daß er seinerseits israelitisches Fußvolk dahin sandte und dem ägyptischen König zur Verfügung stellte. Das soll auf Psammetichs Zeit gehen. Im Alten Test. hat diese Hypothese keinen Halt. Soll das Königsgesetz ein späteres Produkt seyn, so würde die Combination von 5 Mos. 17, 16; 28, 68. mit den bekannten auf das Verhältniß der israelitischen Reiche zu Aegypten sich beziehenden Stellen des Hosea und Jesaja eine viel einfachere Erklärung an die Hand geben. Allein eben Jesaja setzt das Deuteronomium bereits voraus.

Digitized by Google

rungsantritt von den Volksälteſten wiederholt (2 Sam. 2, 4; 5, 3.). Außerdem wird die königliche Salbung noch erwähnt bei Abſalom 2 Sam. 19, 11., bei Salomo 1 Kön. 1, 39. (durch den Hoheprieſter), bei Joas 2 Kön. 11, 12., Joahas 2 Kön. 23, 30., und im Zehnſtämmereich bei dem durch das Prophetenthum auf den Thron erhobenen Jehu 2 Kön. 9, 3. Sonſt iſt nirgends von der Salbung eines Königs die Rede, und hierauf ſtützt ſich die rabbiniſche Anſicht, daß die königliche Salbung nur entweder bei Begründung einer neuen Dynaſtie oder wenn bei der Thronfolge irgend ein exceptioneller Fall ſtattgefunden hatte, ertheilt, bei regelmäßiger Thronfolge aber nicht wiederholt worden ſey (vgl. *Schickard*, jus regium Hebraeorum c. animadvers. J. B. Carpzovii 1674. p. 77; *J. G. Carpzov*, app. hist. crit. ant. sacr. p. 56). Dieſe Anſicht ſtimmt gut zu der altteſtamentlichen Anſchauung von dem Zuſammenhang der Dynaſtie mit ihrem Begründer. Da die Salbung bei regelmäßiger Erbfolge fortwirkend gedacht wurde, ſo iſt Geſalbter Jehova's die ganz allgemeine Bezeichnung des theokratiſchen Königs (Pſ. 20, 7; 28, 8; 84, 10; 89, 39. 52. u. a.). Ueber die aus dem A. T. nicht ſicher zu beantwortende Frage, ob zu der königlichen Salbung das prieſterliche Salböl oder gewöhnliches Oel verwendet wurde, ſ. Carpzov a. a. O.; der erſteren Anſicht ſind 1 Kön. 1, 39. Pſ. 89, 21. günſtig. Zu beachten iſt, daß der von der hoheprieſterlichen Salbung ſtehende Ausdruck יָצַק (ſ. Bd. VI. S. 202) ein paarmal auch von der königlichen Salbung ſteht 1 Sam. 10, 1. 2 Kön. 9, 3. — Die Salbung iſt theils Symbol der göttlichen Weihe überhaupt, theils im Beſondern Symbol der Ausrüſtung mit dem göttlichen Geiſte (ſ. 1 Sam. 10, 1. in Verbindung mit V. 9. 10; 16, 13.), durch deſſen Gaben, da alle Regierungsordnung nur Ausfluß der göttlichen Weisheit iſt (Spr. 8, 15 f.), die Führung eines weiſen, gerechten und kräftigen Regiments bedingt iſt; (vergl. die Schilderung des Urbildes des iſraelitiſchen Königthums, des Meſſias Jeſ. 11, 1 ff.). Durch die Salbung wird der König heilig und unantaſtbar, 1 Sam. 24, 7; 26, 9. 2 Sam. 19, 22. Mit der Salbung ſcheinen noch andere Ceremonien verbunden worden zu ſeyn, namentlich die Aufſetzung des Krondiadems נֵזֶר 2 Kön. 11, 12., als des Abzeichens der königlichen Würde 2 Sam. 1, 10. Pſ. 89, 4; 132, 18.*) — Bei Saul folgte auf die Königsweihe erſt ſpäter die Einſetzung in die königlichen Funktionen durch öffentliche Darſtellung vor dem Volk (1 Sam. 10, 20 ff.), wobei dann Samuel „das Recht des Königthums“ verkündigt, ſodann in ein Buch ſchreibt und dieſes vor Jehova niederlegt. Dasjenige, was Samuel 8, 11. dem Volke als Recht des Königs auseinandergeſetzt hatte, kann hier nicht gemeint ſeyn, denn das letztere iſt eben das Recht, wie es ein König in dem Sinn, in welchem das Volk einen verlangte, „gleich den Königen der Heidenvölker“, ausüben würde. Ebenſowenig aber iſt an eine Conſtitution in modernem Sinne und an einen Vertrag zwiſchen Fürſt und Volk zu denken. Später, als David auf den Thron von Geſammtiſrael erhoben wird (2 Sam. K. 5.), geht auf Seiten des Volkes — ganz in Uebereinſtimmung mit 5 Moſ. 17, 15. — voran die Anerkennung der göttlichen Berufung: „Jehova ſprach zu dir, du ſollſt weiden mein Volk Iſrael und du ſollſt Fürſt ſeyn über Iſrael.“ Hierauf erſt ſchließt David vor der Salbung einen Bund mit dem Volke vor Jehova, wobei aber der Ausdruck כָּרַת לְ zu beachten iſt, der nicht an reines Vertragsverhältniß, bei dem beide Parteien mit gleicher Berechtigung einander gegenüberſtehen, zu denken geſtattet. Welcher Art der Bund geweſen, läßt ſich aus dem ſpäteren Vorgang 2 Kön. 11, 17. errathen: Der König gelobte, das Volk gemäß dem göttlichen Geſetze, das ihm (V. 12.) bei der Krönung über-

*) Nicht trug der König Diadem und Krone; ſondern die Krone hatte wahrſcheinlich nicht die heutige Form, vielmehr die eines Diadems. In Ezech. 21, 31. iſt מִצְנֶפֶת, wie überall, der hoheprieſterliche Kopfſchmuck, nicht, wie z. B. Geſenius annimmt, der königliche. S. über dieſen Gegenſtand Hengſtenberg, Chriſtol. des A. T. 2. Aufl. II. Bd. S. 566. — Die ſonſtigen königl. Inſignien, das Scepter, ſtatt deſſen Saul die Lanze zu führen ſcheint (1 Sam. 18, 10; 22, 6.), der Thron u. ſ. w. bedürfen keiner Erörterung.

Digitized by Google

geben worden war, zu regieren, das Volk dagegen verpflichtete sich, dem Könige als dem von Gott eingesetzten Herrscher unterthan zu seyn (s. Keil z. d. St.). Daß das Königsgesetz keine todte Satzung bliebe, daß die königliche Willkür in Schranken gehalten würde, dafür hatte nicht eine Volksvertretung, sondern das dem Königthum zur Seite gestellte theokratische Wächteramt des Prophetenthums zu sorgen. Nachdem Saul, der diese Schranke zu durchbrechen gesucht hatte, das Opfer seines Widerstrebens geworden ist, kommt in Davids Sieges- und Salomo's Friedensherrschaft das israelitische Königthum zu seiner ächt theokratischen Entwicklung; es bildet sich die Anschauung des Königthums, auf deren Grund die Weissagung von der urbildlichen Vollendung des Königthums im Messias sich erhebt. Die Grundzüge dieser Anschauung sind folgende. Der theokratische König ist der Sohn Gottes, der Erstgeborene unter den Königen der Erde (2 Sam. 7, 14. Ps. 89, 27. 28. vgl. Ps. 2, 7.). Wie Israel als das erwählte Volk Gottes sein Sohn, sein Erstgeborener heißt (2 Mos. 4, 22 f. Ps. 80, 16. Hos. 11, 1.), so wird dieses Prädikat seit der Erwählung des davidischen Geschlechtes auch auf die Könige aus demselben übergetragen. Da göttliche Erwählung und Sohnschaft correlate Begriffe sind, so prägt sich in der letzteren zunächst das Verhältniß der Liebe und Treue aus, in welchem Gott zu dem Fürsten seines Volkes steht. Doch ist die Bedeutung der Sohnschaft Gottes nicht (wie Hengstenberg zu Ps. 2, 7. will) hierauf zu beschränken, sondern es liegt weiter darin, daß der theokratische König in dieser seiner Eigenschaft durch Jehova hervorgebracht (vgl. Ps. 2, 7.), daß seine Würde göttlichen Ursprungs, seine Majestät ein Abglanz göttlicher Herrlichkeit ist (vgl. Ps. 21, 4. 6.), wie auch die Richter des Volks, weil ihr Amt ein Ausfluß der göttlichen Richtergewalt ist, Götter und Söhne des Höchsten heißen (Ps. 82, 1. 6.). Weil der theokratische König der Träger göttlicher Herrschergewalt, der Stellvertreter Jehova's auf Erden ist („ich stelle ihn hin in meinem Hause und in meinem Königreich", 1 Chron. 17, 14.), deßwegen wird von ihm geradezu gesagt, daß er auf dem Thron des Königthums Jehova's (1 Chron. 28, 5.) oder kürzer (29, 23.) auf dem Thron Jehova's sitze. Die Einigung des Königthums und der Gottesherrschaft wird auch dadurch zur Anschauung gebracht, daß der durch David zur Residenz erkohrene Berg Zion zum Sitz des Heiligthums und so zur Wohnstätte des Königs der Herrlichkeit (Ps. 24, 7—10.) geweiht wird, so daß von nun an von Jerusalem, „der Stadt des großen Königs" (Ps. 48, 3.) alle Offenbarungen der Herrschergewalt Jehova's ausgehen (Ps. 20, 3; 110, 2.). Weil nun das göttliche Reich auf Erden sich das davidische Königthum zur Erscheinungsform gewählt hat, so kommen dem letzteren alle Attribute des ersteren zu; es ist berufen zur Bezwingung der Heiden (Ps. 18, 44. 48.), seine Herrschaft soll sich ausdehnen bis an das Ende der Erde (Ps. 2, 8. vgl. 72, 8. u. a.), es ist von ewiger, unvergänglicher Dauer (2 Sam. 7, 16; 23, 5.) u. s. w. Die Heilsvollendung ist geknüpft an dieses Königthum. Welche sittlichen Forderungen aus dieser Idee des Königthums für den König sich ergeben, zeigt der schöne Regentenspiegel Ps. 101. — Doch wie der theokratische König als Träger göttlicher Herrschergewalt Jehova's Stellvertreter ist, so erscheint er auf der andern Seite auch als Vertreter des Volkes vor Gott. Das israelitische Königthum trägt besonders in David und Salomo einen gewissen priesterlichen Karakter, indem der König an der Spitze des Volkes und im Namen desselben Gott die Anbetung darbringt; und hinwiederum dem Volke den göttlichen Segen zurückbringt, 2 Sam. 6, 18. 1 Chron. 29, 10. 1 Kön. 8, 14. 55. Dabei wird aber das Priesterthum in den ihm zukommenden dienstlichen Verrichtungen nicht beeinträchtigt. Denn bei den Opfern der Könige 2 Sam. 6, 17. 1 Kön. 3, 4. 2 Chron. 1, 6. 1 Kön. 8, 62 ff.; 9, 25. ist die priesterliche Hülfleistung nicht ausgeschlossen; nirgends steht, daß David und Salomo eigenhändig die durch das Gesetz den Priestern beim Opfer zugewiesenen Funktionen vollzogen haben; darum ist auch die Behauptung grundlos, daß Usia, als er im Widerspruch mit dem Gesetz 4 Mos. 18, 7. im Heiligen zu räuchern sich herausnahm, das von David und Salomo geübte

Digitized by Google

Oberprieſterthum wieder habe herſtellen wollen (Thenius z. 2 Kön. 15, 5.)*). (Dagegen waren die Könige befugt und verpflichtet, die Prieſterſchaft zu beaufſichtigen und überhaupt für die Erhaltung, beziehungsweiſe die Wiederherſtellung des legitimen Cultus treue Sorge zu tragen; denn die von ihnen zu handhabende Gewalt erſtreckt ſich auf alle theokratiſchen Ordnungen). Der mittleriſchen Stellung des Königs zwiſchen Gott und dem Volke, an der Spitze des letzteren, entſprach ſein Ehrenplatz im Tempel am öſtlichen Thor des inneren Vorhofs (2 Kön. 11, 4; 23, 3. in Verbindung mit Ezech. 46, 1. 2.)**). — So hoch nach allem Bisherigen das Königthum in Iſrael geſtellt iſt, ſo hat es doch, wie dies ſchon in 5 Moſ. 17, 20. angedeutet iſt, einen durchaus volksthümlichen Karakter. Wir finden hier nichts von der dem Orient eigenthümlichen Vergötterung der Perſon des Königs, die ihn für ſeine Unterthanen unnahbar macht. Der iſraelitiſche König wandelt öffentlich unter dem Volk, iſt für jeden Hülfeſuchenden zugänglich, ſpricht perſönlich Recht (vgl. Bd. V. S. 60); gebunden an das göttliche Geſetz iſt er kein Sklave einer peinlichen Hofetikette (man vgl. dagegen, was Diod. bibl. I, 70. über die Regelung des Lebens der ägyptiſchen Könige ſagt). Das Benehmen der Unterthanen gegen ihn iſt ehrerbietig, denn mit der Scheue vor Gott iſt die vor ſeinem Geſalbten weſentlich verknüpft (Spr. 24, 21.), aber nicht kriechend; die Ehrenbezeugung des Niederfallens zur Erde, ſo daß dieſe mit der Stirne berührt wurde (1 Sam. 24, 9. 2 Sam. 9, 6. u. a.), war kein Adorationsakt (ſ. d. Art. Gruß)***). — Am meiſten folgte das iſraelitiſche Königthum, und zwar im Widerſpruch mit 5 Moſ. 17, 17., der morgenländiſchen Herrſcherſitte in Bezug auf die Vielweiberei. Von ſtark beſetzten Harems iſt in der iſraelitiſchen Königsgeſchichte öfters die Rede, beſonders bei Salomo (1 Kön. 11, 3., wo aber die Zahlangabe verdorben ſcheint, ſ. Thenius z. d. St.). Ueber die drei Klaſſen der Haremsbevölkerung, Königinnen, Kebsweiber und Mädchen ſ. Hohesl. 6, 8. Die Miſchna (Sanh. II, 4.) beſchränkt die Zahl der Königinnen auf 18. So viele Gemahlinnen werden Rehabeam zugeſchrieben 2 Chron. 11, 21.); der rabbiniſche Witz aber begründete das Gebot durch Combination von 2 Sam. 3, 2 ff., wornach David zu Hebron ſechs Weiber hatte, mit 12, 8., wornach ihm Gott noch כְּהֻנָּה כְּהֻנָּה dazu geben würde. (Im Uebrigen vgl. Schickard a. a. O. S. 173 ff.) Das Harem des verſtorbenen Königs wurde als Eigenthum des Nachfolgers betrachtet (2 Sam. 12, 8.). Die Beſitznahme deſſelben war demnach ein politiſcher Akt, ein thatſächlicher Eintritt in die königlichen Rechte. Hiernach iſt der ruchloſe Rath Ahithophels 2 Sam. 16, 21. beziehungsweiſe zu verſtehen; auch der Unwille Iſboſeths 2 Sam. 3, 7. geht wahrſcheinlich darauf, daß in der That Abners ein Streben nach der königlichen Herrſchaft ſich kund gab; ebenſo erklärt ſich hieraus das Verlangen Adonia's 1 Kön. 2, 17 ff.

Die Blüthe des iſraelitiſchen Königthums ſchwand mit der Spaltung des Reiches. Mit der theokratiſchen Ordnung war, da die Theokratie ihre Einheit in Jehova hatte, ein doppeltes irdiſches Königthum nicht ſchlechthin unvereinbar. Darum wird zur Züch-

*) Vgl. wie nach Ezech. 46, 1 ff. bei den Opfern, die von dem Fürſten dargebracht werden, nur die perſönliche Gegenwart deſſelben erforderlich iſt, während die Beſorgung der Opfer ſelbſt den Prieſtern anheimfällt.

**) Dieſen Platz mit der von Salomo nach 2 Chr. 6, 13. errichteten Bühne zu identificiren, ſteht nichts im Wege, wenn ſich auch die Identität beider nicht beweiſen läßt. Keil (der Tempel Salomo's S. 130 f.) und Hävernick (zu Ezech. 46, 1.) ſetzen den königlichen Stand noch in die עֲזָרָה, den Vorhof des Volkes, Thenius dagegen (das vorexiliſche Jeruſalem und deſſen Tempel S. 45) in den inneren Vorhof, ſo daß er das Oſtthor deſſelben im Rücken hatte; im letztern Fall hätte die Stelle bei Ezechiel eine den früheren Brauch beſchränkende Bedeutung.

***) Die ſpäteren Satzungen in Miſchna Sanhedrin II, 2 sqq. ſind hier nicht näher zu berückſichtigen. Manches in denſelben iſt übrigens ſelbſtverſtändlich, z. B. daß der König zwar richtet, aber nicht gerichtet wird, daß er nicht Zeugniß ablegt vor Gericht, daß das Leviratsgeſetz auf ihn keine Anwendung findet u. ſ. w.

Digitized by Google

tigung für das davidiſche Geſchlecht der Abfall der zehn Stämme zugelaſſen, ja es wird dem Jerobeam, falls er dem göttlichen Geſetze treu bleibe, ein dauernder Beſtand ſeines Hauſes, d. h. ſeiner Familie, verheißen, dies jedoch mit der Erklärung (1 Kön. 11, 39.), daß die Demüthigung des davidiſchen Hauſes nur eine temporäre ſeyn werde. Hierin iſt angedeutet, daß die Verheißung des ewigen Königthums nicht an Jerobeams, ſondern an Davids Dynaſtie realiſirt werden ſolle (ſ. Keil z. d. angef. St.). Darum muß während der ganzen Zeit der Spaltung des Reiches die Ausſicht auf die Erneuerung der Herrlichkeit des davidiſchen Königthums, zu der die Wiedervereinigung der zwölf Stämme unter Einem Haupte weſentlich gehört (Hoſ. 2, 2; 3, 5.), durch die Prophetie offen erhalten werden. Da aber Jerobeam und ſeine Nachfolger durch den abgöttiſchen Bildercultus die theokratiſche Einheit brechen, da ſpäter unter Ahab durch Einführung phöniziſcher Culte zum offenen Abfall von Jehova fortgegangen wird, da endlich ſelbſt die durch das Prophetenthum auf den Thron erhobene Dynaſtie des Jehu auf halbem Wege ſtehen bleibt und ſich nicht zur vollen Herſtellung der theokratiſchen Ordnung entſchließen kann, ſo kommt es im Reich der zehn Stämme gar nicht zur Ausbildung eines theokratiſchen Königthums. In ſeiner durch keine Züchtigung zu brechenden Widerſetzlichkeit gegen Gott („all' ihre Könige fallen; keiner iſt unter ihnen, der mich anrufe" Hoſ. 7, 7.) wird das Regiment dieſer מַמְלָכָה חַטָּאָה (Am. 9, 8.) ein Königthum nicht von Gottes Gnaden, ſondern von Gottes Zorn (Hoſ. 13, 11.); in dem unaufhörlichen, meiſt blutigen Wechſel der Dynaſtieen, deren 9 mit 20 Königen ſich ablöſen, muß es nur dazu dienen, die Realität der göttlichen Vergeltungsordnung zur Anſchauung zu bringen. — Dagegen erfreute ſich das Königthum in Juda nicht nur der Weihe göttlicher Legitimität und einer geordneten Thronfolge*), ſondern es waren auch unter den 19 Königen, welche von Rehabeam bis zum Untergange des Staats auf dem Throne ſaßen, wenigſtens einige durch hohe Regententugenden ausgezeichnete Männer, in denen die Idee eines theokratiſchen Regenten eine Geſtalt gewonnen hatte, wie Joſaphat, Hiskia, Joſia. Mit dem über Zedekia hereinbrechenden Gericht wird das iſraelitiſche Königthum ſuſpendirt, bis der kommt, welchem es gebührt, Ezech. 21, 32. vgl. 17, 22., dem Gott den Thron ſeines Vaters David geben wird, Luk. 1, 32. (ſ. d. Art. Meſſias). Das herodianiſche Königthum, ſchon um ſeines idumäiſchen Urſprungs willen mit der theokratiſchen Ordnung (5 Moſ. 17, 15.) im Widerſpruch, iſt eine bloße Karrikatur.

Ueber den königlichen Hof- und Beamtenſtaat iſt Folgendes zu bemerken. Dem Könige am nächſten ſtanden die Fürſten, שָׂרִים, 1 Kön. 4, 2. u. a.; ſie waren die Räthe, יוֹעֲצִים, des Königs, nur daß der letztere Begriff weiter reicht und auch ſolche bezeichnet, welche vermöge des vertraulichen Verhältniſſes, in dem der König zu ihnen ſtand, ihm als Rathgeber dienten. (Inſtruktiv iſt in dieſer Beziehung das Verhältniß von 1 Chr. 27, 32., wo die Räthe Davids aufgezählt werden, zu 2 Sam. 20, 23—26.) Eine andere Bezeichnung der höchſten Staatsbeamten iſt Jeſ. 22, 15. סֹכֵן. In 2 Kön. 25, 19. und Jer. 52, 25. heißen die geheimen Räthe des Königs רֹאֵי פְּנֵי הַמֶּלֶךְ, „die das Angeſicht des Königs ſehen", womit der Ausdruck in 1 Kön. 12, 6. zu vergleichen iſt.

*) Dieſe beſtimmte ſich im Allgemeinen wahrſcheinlich nach dem Erſtgeburtsrecht (vergl. 2 Chr. 21, 3.), doch fanden Ausnahmen ſtatt. Von Rehabeam wird 2 Chr. 11, 22. erwähnt, daß er (nach Davids Vorgang) dem Sohn der geliebten unter ſeinen Gemahlinnen die Krone zuwandte; Joahas wurde, obwohl jüngerer Sohn des Joſia, durch den Volkswillen auf den Thron erhoben (2 Kön. 23, 30.). Daß bei Minderjährigkeit des Königs eine Regentſchaft eintrat, iſt vorauszuſetzen; die Rabbinen berufen ſich dafür auf Kohel. 10, 16. Hieher gehört die Stellung des Hohepriеſters Jojada zu Joas 2 Kön. 12, 3. Groß ſcheint in der Regel der Einfluß der Königin-Mutter geweſen zu ſeyn. Dieſe genoß nämlich ein bedeutendes Anſehen; der König neigt ſich vor ihr (1 Kön. 2, 19., wogegen umgekehrt die Königin-Gemahlin vor dem König niederfällt, 1 Kön. 1, 16.); ſie heißt גְּבִירָה, Herrin u. ähnl. 1 Kön. 15, 13. 2 Kön. 10, 13. Jer. 13, 18; 29, 2. Daher beim Regierungsantritt eines Königs die Erwähnung des Namens ſeiner Mutter 1 Kön. 14, 21; 15, 2. u. a.

Digitized by Google

Daß es bloß sieben gewesen seyen (wozu man die sieben persischen Reichsräthe Esr. 7, 14. verglichen hat), wird an der angeführten Stelle des Jer. nicht gesagt. Unter David werden 2 Sam. 8, 16—18; 20, 23—26. folgende hohe Beamte genannt: 1) der Heerführer. 2) Der Befehlshaber der Krethi und Plethi (der königlichen Leibwache). 3) Der Kanzler, מַזְכִּיר, nach den alten Versionen (LXX Jes. 36, 22. *ὑπομνηματογράφος*, 2 Sam. 8, 16. *ἐπὶ τῶν ὑπομνημάτων*, Vulg. a commentariis) der Reichsannalist*), doch erstreckte sich sein Geschäftskreis wahrscheinlich weiter; daß er aber (wie Winer, Reallex. II. S. 309 angibt) an der Spitze der Räthe gestanden habe und für den obersten Staatsminister zu halten sey, ist nirgens angedeutet. 4) Der סֹפֵר, Staatssekretär (nach 1 Kön. 4, 3. hat Salomo zwei Sopherim). Ein Kriegsbeamter, wie J. D. Michaelis annahm, ist der Sopher in der älteren Zeit auf keinen Fall (s. Keil, Comm. über die BB. der Könige S. 43); aber es ist auch mehr als zweifelhaft, ob er in späterer Zeit als ein solcher betrachtet werden darf, denn 2 Kön. 25, 19. Jer. 52, 25. ist wahrscheinlich nicht jener Sopher des Königs, sondern der Schreiber des Heerführers zu verstehen (s. Thenius und Hitzig zu den angeführten Stellen). 5) Der Beamte עַל־הַמַּס, der Oberfrohnmeister. Neben diesen Beamten werden noch die zwei unter David fungirenden Hohenpriester (s. den Art. Hoherpriester) aufgezählt und wird endlich gesagt 2 Sam. 8, 18.: „die Söhne Davids waren Priester, 20, 26.: „auch Ira, der Jairite, war Davids Priester." Manche wollen hier auch an Hauscapläne, Palastpriester, eine Art geistlicher Räthe denken. Die Unrichtigkeit dieser Annahme hat Movers (Unters. über die bibl. Chronik S. 301 ff.) zur Genüge erwiesen (vgl. auch Keil, über die Chronik S. 346 ff.). Das A. T. gibt selbst die authentische Erklärung dieser Würde, indem 1 Kön. 4, 5. dem כֹּהֵן beigefügt ist רֵעֶה הַמֶּלֶךְ, 1 Chron. 18, 17. aber der Ausdruck הָרִאשׁוֹנִים לְיַד הַמֶּלֶךְ substituirt wird. Demnach sind solche gemeint, die unter dem Hofpersonal die erste Stelle zur Seite des Königs einnehmen. Sie wurden, scheint es, in der Regel aus den nächsten Familienangehörigen des Königs genommen. (Der Kohen Salomo's Sabud 1 Kön. 4, 5. ist wahrscheinlich der Sohn des 2 Sam. 5, 14. genannten Nathan, also ein Neffe Salomo's; Thenius will in ihm einen Sohn des Propheten Nathan sehen). Die Uebertragung des Priesternamens auf die vertraulichste Stellung neben dem Monarchen kann nicht befremden; Movers (das phöniz. Alterthum I. S. 548) läßt diesen Würdenamen mit dem phönizischen Hofwesen nach Israel kommen. Daß man überhaupt den höchsten Hofbeamten einen dem priesterlichen verwandten Karakter beilegte, scheint auch aus dem Jes. 22, 21 ff. über die Investitur derselben Angedeuteten hervorzugehen. Unter Salomo erscheint die Zahl der Hof- und Staatswürden vermehrt; es kommen nämlich 1 Kön. 4, 5. hinzu: 1) der Beamte עַל־הַנֹּצָבִים, d. h. der Vorsteher der 12 Präfekten, welche nach V. 7 ff. in den verschiedenen Theilen des Reiches die Naturallieferungen für den königlichen Hof zu besorgen hatten. 2) Der Beamte עַל־הַבַּיִת, der Haushofmeister. Ueber diesen s. besonders Jes. 22, 15 ff.; da Sebna später 36, 3. als Sopher erscheint, dies aber nach der früheren Weissagung des Jesaja wohl nur durch eine Zurücksetzung erklärt werden kann, so muß der Haushofmeister höher als der Sopher gestanden haben. Ueber die Verwalter des königlichen Vermögens siehe unten. Ueber die untergeordneten Hofdiener, Mundschenken (1 Kön. 10, 5.), Garderobemeister (2 Kön. 10, 22; 22, 14.) u. s. w., ist nichts zu bemerken. Sarisim (Luther: Kämmerer) erscheinen an den israelitischen Höfen erst in späterer Zeit, zuerst am Hofe des Zehnstämmereichs 1 Kön. 22, 9. 2 Kön. 8, 6; 9, 32., dann auch in Juda 2 Kön. 23, 11. Jer. 34, 19; 52, 25. Daß darunter immer Eunuchen (nach der eigentlichen Bedeutung des Wortes Jes. 56, 4.) zu verstehen seyen, ist kaum anzunehmen; jedenfalls waren es dann wohl nicht Israe-

*) Man vergleiche den Ausdruck סֵפֶר הַזִּכְרֹנוֹת Esth. 6, 1. — Thenius dagegen (zu 1 Kön. 4, 3.) erklärt מזכיר „der dem König als *μνήμων* die zu besorgenden Staatsgeschäfte in Erinnerung bringen und ihn dabei berathen mußte."

Digitized by Google

liten, sondern vom Ausland Erkaufte, wie Jer. 38, 7. ein kuschitischer Saris erwähnt wird.

In Betreff der Einkünfte der israelitischen Könige ist die Stelle 1 Sam. 8, 11 ff. nach dem, was bereits über sie bemerkt worden ist, zunächst nicht als Notiz zu benützen. Wird doch z. B. von einem nach V. 15. u. 17. an den König zu entrichtenden Zehnten sonst nirgends etwas gemeldet; das V. 14. Gedrohte aber steht geradezu im Widerspruch mit den Bestimmungen des Gesetzes über den Familienbesitz, die, wie aus 1 Kön. 21, 3. erhellt, selbst im Zehnstämmereich in Geltung waren. Daß die königliche Willkür zuweilen im Sinne jener warnenden Vorhersagung Samuels verfahren haben mag, ist freilich anzunehmen; vgl. schon 1 Sam. 22, 7., besonders aber Ezech. 45, 8. u. a. prophetische Stellen. Eben um der Gefährdung des Erbbesitzes der Familien vorzubeugen, wird in der von Ezechiel geweissagten Verfassung 45, 7; 46, 16—18. dem Fürsten ein fester, unveräußerlicher Grundbesitz im Lande zugewiesen. — Die königlichen Einkünfte bestanden für's Erste in mehr oder weniger freiwilligen Geschenken (1 Sam. 10, 27; 16, 20.) auch von Auswärtigen (2 Sam. 8, 2. 1 Kön. 5, 1; 10, 25. 2 Chron. 32, 23.). Aus 1 Kön. 10, 25. sieht man, daß solche Geschenke beziehungsweise zu jährlichen Abgaben wurden. Von der Kriegsbeute blieb dem König ein Theil zur Verfügung (2 Sam. 8, 11 ff.; 12, 30.). Dazu kam ein sehr beträchtlicher Privatbesitz. So werden 1 Chron. 27, 25—31. als Habe, רְכוּשׁ, Davids aufgezählt: 1) Schatzkammer, d. h. Kassen, in welche die Einkünfte von den nachher benannten Gütern flossen, in Jerusalem (die אוֹצְרוֹת הַמֶּלֶךְ v. 25.) und auf dem Lande, in Städten, Dörfern und Thürmen; 2) Grundbesitz, nämlich Aecker, Weinberge mit Weinvorräthen, Pflanzungen von Oelbäumen und Sykomoren in der Schephela am mittelländischen Meer sammt Oelvorräthen; 3) Viehstand, Rinderheerden auf dem Küstenstrich Saron und in verschiedenen Thälern des Landes, Kameele, Esel und Schaafe. Alle diese Besitzthümer waren besonderen Beamten anvertraut, welche שָׂרֵי הָרְכוּשׁ hießen; es waren deren 12, nach den 12 Abtheilungen, in welche die königliche Habe zerfiel. Salomo bezog zum Unterhalt seines prunkvollen Hofes bedeutende Naturallieferungen aus allen Theilen des Reiches, s. 1 Kön. 5, 2—8. Frohndienste wurden ihm geleistet nicht bloß von den zu Frohnsklaven gemachten Ueberresten der Kanaaniter (1 Kön. 9, 20. 2 Chron. 2, 16. vgl. 1 Kön. 5, 29 f.), sondern auch von Israel (1 Kön. 5, 27., s. Keil z. d. St.; 11, 28; 12, 4.; anders sucht die verschiedenen Stellen Berthean zu 2 Chron. 8, 10. zu vereinigen). Bei Am. 7, 1. scheint auf ein königliches Vorrecht im Zehnstämmereich, das erste Gras abzumähen, angespielt zu seyn. Welch' starke Abgaben die Oberhoheitsländer aus ihren Produkten liefern mußten, erhellt aus 2 Kön. 3, 4. (vgl. Jes. 16, 1.). Förmliche Steuerumlagen werden erst spät aus Veranlassung der zu entrichtenden Kriegsschatzungen erwähnt 2 Kön. 15, 20; 23, 35. — Ueber die Bestattung der verstorbenen Könige und die Königsgräber s. d. Art. Begräbniß bei den Hebräern. **Oehler.**

Königliches Amt Christi, s. Jesus Christus.

Kohelеth, s. Salomo.

Kohler, Christian und Hieronymus, Brüder und religiöse Schwärmer im Kanton Bern um die Mitte des 18. Jahrhunderts. Ihre Heimath war Brügglen, ein Dörfchen der Kirchgemeinde Rüeggisberg, wo der jüngere von ihnen, Hieronymus, wahrscheinlich im Jahre 1714 geboren wurde. Von Natur wohlbegabt, genoßen sie einer sehr mangelhaften Erziehung; besonders fehlte es ihnen an der Grundlage klarer religiöser Erkenntniß so sehr, daß man dies als eine Hauptquelle ihrer spätern Verirrungen ansehen zu müssen glaubte. Daneben theilten sie in besonderem Maße die Eigenschaften, welche die Bewohner des rauhen, von finstern Schluchten durchzogenen Berglandes auszeichnen, Sinnlichkeit, Genußsucht, Schlauheit, lebendige Imagination, Hinneigung zum Mystischen und Wunderbaren. Schon der Vater soll sie als Knaben gebraucht und abgerichtet haben, um den Leuten um's Geld aus dem Glase zu wahrsagen, wo sich ihre verlornen oder gestohlenen Sachen befänden, und wie dies auf ihren Karakter einwirken mußte, läßt

Digitized by Google

sich leicht denken. Der Beruf, den sie wohl nothgedrungen ergriffen, entsprach weder ihrer Begabung noch ihrer Eitelkeit und Genußsucht; Christian wurde ein bloßer Taglöhner, Hieronymus ein Wagner, und obschon frühe verheirathet, scheinen sie doch einen ausgelassenen und zuchtlosen Wandel geführt zu haben. Eine augenblickliche Aenderung, wenigstens im Aeußern, trat ein, als um 1745 in ihrer Gegend wie in Schlesien und anderwärts die Jugend von einer religiösen Erweckung ergriffen wurde; der Gebets- und Bekehrungseifer der Kinder — und auch diejenigen der beiden Kohler waren darunter — theilte sich ihnen und vielen Erwachsenen mit. Allein bald kam es auch zu Gesichten und Träumen, in welchen die Kinder Christum, den Himmel und die Hölle und mancherlei Personen, theils lebende, theils todte darin erblickten, und demzufolge zu predigen und zu ermahnen anfingen. Die Erwachsenen reizten sie nicht bloß durch Befragen zum Stolze und zur Lüge, sondern wollten es ihnen am Ende auch gleichthun. Von diesem unlautern Strome der Hellseherei und des Prophetenthums wurden denn auch die zwei Kohler mit fortgerissen; anfangs mochte mehr oder weniger unabsichtliche Selbsttäuschung im Spiele seyn, in welcher sie durch das Lesen mystischer Schriften, namentlich eines Petersen und des so betitelten „flüchtigen Paters" unterhalten wurden. Nur zu bald indessen ging die bloße Schwärmerei durch den Einfluß des Hochmuths, der frühern Gewöhnung, und begünstigt durch die Leichtgläubigkeit Vieler, welche sie wegen ihrer auffallenden Bekehrung für Heilige hielten, in ein Gewebe absichtlichen Betruges über, in dem sie sich um so tiefer und williger verstrickten, je mehr der Fleischessinn und die Genußsucht dabei ihre Rechnung fanden. In ihren Versammlungen hin und her begnügten sie sich nicht mehr mit Ansprachen und Ermahnungen zur Buße, sondern sie rühmten sich auch unmittelbarer göttlicher Offenbarungen: „Es sey erst eine Stunde," meinte Christian, „daß er bei den 24 Aeltesten im Himmel im Rathe gesessen"; und „Gott wisse nicht ein Düpflein mehr als er". Sie gaben sich für die zwei Zeugen der Offenbarung Johannis aus und eine nicht am besten beleumdete Weibsperson, Elisabeth Kißling, für das Weib, welches den Heiland gebären sollte (Apokal. 11. u. 12.). „Gott wohne in ihnen," hieß es, und zwar sey „Christian der Tempel Gottes des Vaters, Hieronymus (oder Muß) des Sohnes, und die Kißling des heil. Geistes." Auf den Weihnachtstag 1748 weissagten sie die Wiederkunft Christi zum Gerichte, was sie später noch öfter wiederholten. Nicht Wenige geriethen darüber in Angst und Schrecken, besonders da gerade eine Röthe am Himmel sich zeigte; die Meisten ergaben sich, von den Kohlern ermuntert, einem gänzlichen Müssiggange und der Schwelgerei; das Nichteintreffen ihrer Verkündigung schrieben die schlauen Propheten ihrer Fürbitte um Aufschub zu, wogegen sie wie billig von den Gütern und Vorräthen der Verschonten ihren reichen Antheil bekamen. Noch größern Vortheil zogen sie aus den Anfragen, die von Manchen über das Schicksal ihrer Angehörigen im Jenseits an sie gerichtet wurden; gewöhnlich war die Antwort, er sey in der Hölle, doch könnten sie ihn noch losbeten, — natürlich gegen Vergütung, und oft waren es namhafte Summen; daß bisweilen die Todtgeglaubten noch lebten, schadete ihrem Ansehen im Ganzen nur wenig. Mit dem Erfolge stieg auch die Frechheit: „Es seye kein Tannlein errunnen, um ihren Sarg daraus zu machen," behauptete Christian; auch Gebetswunder an Kranken, — daneben aber freilich einzelne verunglückte Wunderversuche wurden von ihnen erzählt. Zu Hause führten sie mit den Ihrigen aus den Gaben der Gläubigen ein üppiges Leben; ihrem Berufe hatten sie ganz entsagt, weil „Christus sie zu seinen Knechten gedungen und ihnen verboten zu arbeiten." Aber auch zur Befriedigung ihrer Wollust wußten sie ihr Ansehen zu benutzen: ledigen und verheiratheten Weibspersonen machten sie weiß, sie hätten volle Gewalt über die Leiber der Gläubigen, es sey Sünde, ihnen etwas abzuschlagen; die gewöhnliche Ehe sey fleischlich und unheilig; erst durch den Umgang mit ihnen werde es möglich, heilige oder Gotteskinder zu erzeugen. Auf die Rechtfertigung dieses schamlosen Treibens lief denn auch ihre ganze Lehre, sofern von einer solchen die Rede seyn kann, hinaus; es war die gröbste und frechste Verdrehung der Lehren vom

natürlichen Verderben und von der Gerechtigkeit aus dem Glauben. „Den Gerechten sey kein Gesetz gegeben; die Wiedergebornen und Auserwählten könnten nicht sündigen, oder wenn auch — so schade es ihnen doch nichts; Gott werde ihren Namen, einmal eingeschrieben im Buche des Lebens, nicht wieder auskratzen; was der äußere Mensch, das durch und durch verderbte Fleisch, Böses thue, das thue der Teufel; beide seyen eben unverbesserlich; es habe aber für den innern Menschen, den Willen, nichts zu bedeuten; wenn dieser nur begehre, den Heiland zu haben, so habe er ihn schon; und habe man sich einmal Christo übergeben, so möge Er zusehen, wenn etwas Unrechtes geschehe; an ihm stehe es, die Natur bei den Seinigen aufzulassen oder zu dämpfen; im erstern Falle sey es pure gesetzliche Heuchelei und Pharisäerthum, die bösen Gedanken und Begierden unter einem ehrbaren Leben zu verbergen; die Kinder Gottes dürften nichts arbeiten, die Heiden und Götzendiener seyen dafür da u. s. w. Alles dies wußten sie entweder aus der Schrift herauszudeuten, oder, wenn eine Einwendung ihnen zu schwer fiel, so galt der Grundsatz, der Geist in ihnen stehe weit über dem todten Buchstaben der Schrift. Uebrigens wurde das eigentliche Geheimniß, die Lehre von der geistlichen Freiheit, nicht Allen, sondern nur Denen eröffnet, deren sie gewiß waren; viele arglose Seelen in den jetzigen Aemtern Seftigen, Schwarzenburg, Laupen und Bern hiengen ihnen in gutem Glauben an, ohne Ahnung des scheußlichen Betruges, der hier gespielt wurde, während Andere freilich sich ihre Lehren zu Nutze machten. Daß Kirche und Predigtamt bei ihnen schlecht wegkamen, versteht sich von selber; nur mit Sam. Lucius, Pfarrer zu Dießbach, dem eigentlichen Haupt der Erweckten im Lande (s. d. Art.), machten sie eine Ausnahme, der sie aber mit ihren Anhängern ernstlich warnen ließ. Zu wiederholten Malen wurden sie wegen unbefugten Lehrens und Versammlunghaltens vor die Religionskommission gefordert; bald gelang es ihnen, sich herauszureden, bald kamen sie, da man die Sache noch nicht bis auf den Grund kannte, mit Geldbußen davon; allein obschon diese zusammen bei 300 Pfunden betrugen, so blieb ihnen doch von den eingehenden Geschenken immer noch genug. Auf Andringen der Classe Bern fand man sich indessen zu ernstern Maßregeln bewogen und am 2. Januar 1750 wurden Beide für sechs Jahre und bis auf Vorweisung guter Zeugnisse des Landes verwiesen. Sie entfernten sich unter schrecklichen Drohungen und Prophezeihungen nach Biel und dem Jura, kehrten aber unter allerlei Verkleidungen öfters wieder, rühmten sich, der vierte halbe Tag, da sie wie todt gelegen, sey vorüber, nun seyen sie von den Todten auferstanden (Apok. 11, V. 9. u. 11.), und verkündigten den baldigen Anbruch des 1000jährigen Reichs. Ihre Anmaßung steigerte sich mehr und mehr bis zum Wahnwitze der Gotteslästerung und Selbstvergötterung. Einer von ihnen sagte: der liebe Gott sey schon wohl alt, habe daher ihnen das Regiment übergeben; als das verkündigte Ende nicht kommen wollte, brachen sie in die Worte aus: „Gott sey ein Lügner!“ — Christian sagte, auf seine eigene Brust deutend: Hier wohne Gott Vater, Sohn und heil. Geist. Hieronymus predigte: dies Alles habe er gewußt, ehe und bevor Gott gewesen, — und — er verlange keinen andern Gott als den, der jetzt in ihm sey; was wider den Sohn Gottes gesündigt werde, könne vergeben werden, was aber wider sie und die Kißling geschehe, dafür sey keine Vergebung zu hoffen u. dergl. m. Zugleich traten auch die Folgen ihrer Grundsätze stets deutlicher an's Licht. Den 21. November 1750 wurde zu Bern eine Weibsperson, Namens Katharina Burger, als doppelte Ehebrecherin und Kindsmörderin hingerichtet und im Februar darauf ihr Verführer Hans Joß, der Schwarzwasserkäfer genannt, ein Anhänger der Kohler, mit Ruthen gestrichen und nach geleisteter öffentlicher Kirchenbuße für immer aus der Eidgenossenschaft verbannt. Alles dies, wozu noch die gefährlichen Drohungen der Verwiesenen gegen Einzelne kamen, bewog die Regierung, einen Preis auf ihre Köpfe zu setzen, der von 30 Kronen bis zu 100 Thalern für Jeden stieg. Endlich, am 8. Okt. 1752, gelang es, wenigstens den Einen, Hieronymus, zu Bözingen bei Biel zu verhaften; er wurde nach Bern ausgeliefert und ihm der Prozeß gemacht. In den Verhören läugnete er zuerst Alles eben so frech, als er nachher mit scheinbar frommer Resignation erklärte,

Digitized by Google

er werde zu allen wider ihn vorgebrachten Zeugnissen Ja sagen, und sich auf das in ihm wirkende Leben Christi und den geistlichen Sinn seiner Worte berief. Doch legte er zuletzt vor mehreren seiner Anhänger ein abgedrungenes Geständniß seiner großen Irrthümer und Betrügereien ab. Trotz versuchter Verwendung wurde er nach gefälltem Urtheil des großen Rathes „als Verführer, Betrüger und abscheulicher Gotteslästerer" am 16. Januar 1753 durch Erwürgen hingerichtet und sein Körper zu Asche verbrannt. Stumpfsinnig ging er zum Tode; der empfangene Unterricht konnte bei dem Geiste der Lüge, der sein ganzes Wesen durchdrungen, nur sehr zweifelhafte Spuren von Reue bewirken. Während seines Prozesses saß sein Bruder Christian zu Neuenburg in Haft; er soll sich von Hieronymus getrennt und die Kißling, die man in's Zuchthaus gesetzt, für eine Betrügerin erklärt haben; was später aus ihm geworden, ist unbekannt. Der vorzüglichste Schüler und Beschützer Kohler's in Biel, Johann Sahli, wurde daselbst den 19. März 1753 in contumaciam zum Tode verurtheilt; er ging nach Pruntrut und wurde katholisch. Weder Kohler's Hinrichtung aber, noch eine deßhalb am 25. Januar 1753 erlassene Proklamation der Regierung, noch das ziemlich milde Einschreiten gegen mehrere seiner Freunde und Fürsprecher vermochten den Glauben an ihn sogleich auszurotten; erst erwartete man ihn am dritten Tage wieder erscheinen zu sehen; dann galt er Manchen wenigstens als ein Märtyrer und noch zwei Jahre nachher mußte Benedikt Kohli in der Kirche zu Guggisberg öffentlich Abbitte thun, weil er im Wirthshause geäußert: „Gott müßte nicht im Himmel seyn, wenn nicht der Kohler auch da wäre." Eine eigentliche Brügglersekte existirt jetzt nirgends mehr; ein Same davon ist jedoch geblieben und in andern Sekten wieder aufgegangen; so z. B. kann man es wohl nicht für rein zufällig halten, daß gerade die Gemeinden Wohlen und Neueneck, in denen die Kohler besondern Anhang hatten und zwei Schullehrer deßwegen abgesetzt werden mußten, heutzutage Hauptsitze der Antonianer (s. d. Art.) geworden sind.

Quellen: Ryburg, Das entdeckte Geheimniß der Bosheit in der Brüggler-Sekte. 2 Theile. Zürich 1753 und die Originalakten im Berner Staatsarchiv. Man vergl. Simler: Sammlung zur Kirchengesch. Th. 1. S. 249. Meister: Helvetische Scenen der neuern Schwärmerei und Intoleranz. Zürich 1785. S. 161 ff. Schlegel, Kirchengesch. des 18. Jahrhunderts. 2. Th. 2. Abth. (Heilbronn 1788) S. 1062 ff. Tillier, Geschichte des eidgenössischen Freistaates Bern. Bd. 5. (Bern 1839) S. 410. Hagenbach, Der evangel. Protestantismus in seiner geschichtl. Entwicklung. Th. 3. S. 193 ff. **F. Trechsel.**

Kolarbasus. Unter diesem Namen erscheint bei *Hippolytus*, elenchos IV, 13. VI, 5. 55., bei *Epiphanius*, haeres. 35., bei *Theodoret*, haeret. fabul. I, 12. und auch bei *Tertullian*, adv. Valentin. 4 und in dem Anhang zu dessen Präscriptionen c. 50 ein Gnostiker, dessen Lehre mit der Valentinischen und näher noch mit der Markosischen verwandt sey, sofern auch sie die Emanation der Aeonen nach den Ordnungen und Deutungen des Alphabetes und der Zahlen darstelle. Allein Dr. Volkmar hat in seiner Abhandlung „Die Kolarbasus-Gnosis" in Niedner's Zeitschrift für histor. Theologie 1855. 4. Heft gezeigt, daß alle jene Berichte auf Irenäus Beschreibung des Markosischen und einiger modificirten Systeme zurückgehen, und daß das Eigenthümliche derselben nur aus ihren Vermuthungen stammt, wodurch sie die Angaben des Irenäus mit dem Kolarbasus, welchen er selbst an den bezüglichen Stellen I, 12. 3 ff. gar nicht nennt, in Verbindung setzen wollen. Volkmar hat es fast zur Gewißheit gebracht, daß das Wort Kolarbasus, welches sich Irenäus I, 14, 1 findet, nichts ist, als כל ארבע, die mystische Bezeichnung der personificirten Vierzahl der obersten Aeonen, der heiligen τετρακτύς. Er sagt mit einer spöttischen Wendung, daß der Gnostiker Markus von ihrer Weisheit befruchtet sey, da er sein System von einer Offenbarung der ihm erscheinenden Vierheit ableite. So sind die Späteren veranlaßt worden, darunter einen Gnostiker zu verstehen und demgemäß auch eine Lehre desselben zu suchen. **Jacobi.**

Kollenbusch, Dr. Samuel, meistens Collenbusch geschrieben, ist der Gründer

Digitized by Google

einer noch jetzt am Niederrhein bestehenden und besonders durch Dr. Gottfried Menken in Bremen geförderten christlich-theologischen Schule, welche auf die Ausbildung der christlichen Lehre und ihre Ausübung in einem christlichen Leben ihrer Anhänger und Freunde und selbst ihrer Gegner entscheidenden Einfluß ausgeübt hat. Seine eigenthümliche Lehre läßt sich aus seinen gedruckten Schriften (Erklärung biblischer Wahrheiten. 9 Hefte. Elberfeld 1807 ff. und: Goldene Aepfel in silbernen Schalen. Erstes Heft. Barmen 1854 bei Sartorius, wo jetzt auch die älteren Hefte zu haben sind), sowie aus denen seiner Schüler: Menken und der Gebrüder Hasenkamp (s. diese Art.) und aus der Zeitschrift: Wahrheit zur Gottseligkeit von L. H. G. Hasenkamp (Bremen 1827 ff.) kennen lernen; sein mit seiner Lehre ganz verwachsenes Leben ist dagegen bisher noch fast ganz unbekannt geblieben und erst in neuester Zeit ist Einiges darüber veröffentlicht in: Mittheilungen aus dem Leben und Wirken des sel. S. Collenbusch in Barmen (Barmen, Sartorius 1853, wo auch noch einige seiner sonst nur handschriftlich vorhandenen zahlreichen Briefe mitgetheilt sind*).

Samuel Kollenbusch wurde am 1. September 1724 in Wichlinghausen in Barmen, im Herzogthum Berg, geboren, das aber damals noch zur evangelisch-lutherischen Gemeinde in Schwelm in der Grafschaft Mark gehörte. Sein Vater, ein Kaufmann, war ein ernster, fester und frommer Christ, welcher seine Kinder aus christlicher Gewissenhaftigkeit mit liebendem Ernste in der Zucht und Vermahnung zum Herrn erzog. Seine ebenfalls gläubige Mutter hat wohl zu ihm gesagt, daß sein Name Samuel ihm sage, was sie für ihn gethan habe, da sie ihn unter dem Herzen trug — sie betete schon damals oft zu Gott, daß er ein recht frommes Kind werden möge. Ihr Gebet ging in Erfüllung. Schon als Knabe hörte Samuel gerne seinen Vater aus der Bibel lesen und freute sich an den Bildern seiner Bibel zur Offenbarung Johannis. Von Jugend auf kränklich und besonders durch ein Augenleiden seit einer Blatternkrankheit im achten Jahre sehr aufgehalten, lernte er sehr schwer, und verzweifelte daher daran Pastor oder Arzt zu werden, wogegen ihm sein Vater Muth einsprach, indem er ihm gerne Zeit lassen wolle, wenn er auch nur in drei Jahren so viel lerne, als andere Kinder in einem Jahre. So lernte er erst in seinem neunten Jahre lesen, und behielt Zeitlebens eine Schwäche in den Augen, die ihn die letzten zehn Jahre seines langen 79jährigen Lebens völlig blind machte. Als achtzehnjähriger Confirmande kam er 1742 durch die Buße und den Glauben an die Erlösung durch Jesum Christum zum Frieden mit Gott, weil ihn der Candidat und nachherige Pastor Wülfing in Wichlinghausen in seiner Catechisation von diesem Geheimniß Christi für uns gut unterrichtet hatte. In dieser seiner gründlichen Erweckung, zu welcher insbesondere ein vertrauliches Herzensgespräch mit Wülfing auf einem Spaziergange Anlaß gegeben hatte, kam es mit ihm zu einer gründlichen Sündenerkenntniß und Buße, so daß er aus Furcht vor seinem natürlichen Leichtsinne den lieben Gott wohl hundert Mal auf den Knieen gebeten hat, ihn aus der Welt zu nehmen. Dagegen lernte er erst achtzehn Jahre später, 1760, ohne Zweifel durch den Württemberger Fricker († 1766 als Pfarrer in Dettingen), das Geheimniß der Heiligung oder Christi in uns kennen. Er sagte hierüber: Gottes wohlthätige Liebe hat mir in den ersten dreißig Jahren meines Lebens viele Freude gemacht; noch viel größere Freude machte mir aber Gottes alles Gute herrlich belohnende Liebe in den letzten vierzig Jahren meines Lebens. Während er in Duisburg Medicin studirte, klagte er einmal als 22jähriger Jüngling dem frommen Tersteegen, daß ihm seine Beschäftigungen als Student mit dem Wandel im Himmel nicht zugleich bestehen zu können schienen, worauf dieser antwortete: der Christ müsse, gleich einem einen Kreis beschreibenden Zirkel, im Mittelpunkte in der Gegenwart Gottes feststehen, und mit dem andern

*) So weit sein reicher, von mir gesammelter schriftlicher Nachlaß mir gehört, namentlich 19 Bändchen Aufsätze und Briefe, sowie Auszüge aus Tagebüchern, werde ich ihn dem Provinzial-Kirchenarchiv in Coblenz einverleiben.

Digitized by Google

Fuße, d. i. mit den Kräften des Leibes der Seele und des Geistes, im Umkreise beschäftigt seyn. Dies könne aber nur durch Uebung gelernt werden. Kollenbusch übte und lernte dies wirklich und kam durch unabläſſigen Wandel in der Gegenwart des Herrn und unermüdliches Arbeiten an seiner Heiligung nicht nur zu einem faſt ausſchließlich religiösen Leben, ſondern auch zu einem hohen Grade chriſtlicher Selbſtbeherrſchung und Vollkommenheit. Als Student in Straßburg gerieth er in dem Hauſe eines frommen Schullehrers an das Leſen myſtiſcher und alchymiſtiſcher Schriften, wodurch er ſelber ſich gleich den meiſten Myſtikern der damals gläubigen Wiſſenſchaft der Alchymie ergab, und auf der Knipp bei Ruhrort unweit Duisburg eine Schmelze anlegte, um aus weggeworfenen Schlacken noch Erz zu gewinnen. Da dieſes Geſchäft trotz ſeines treuen Fleißes nicht glückte, zog er zu einem ſeiner Brüder, einem Baumwollenfabrikanten, nach Duisburg, und praktizirte daſelbſt als Arzt — obſchon er erſt 1789 als 65jähriger Greis auf Grund ſeiner: Observationes medicae de utilitate et noxis aquae martialis Schwelmensis (Duisb. 8.) zum Doktor promovirt wurde. Da er mit ſeinen Brüdern verfeindet war und wegen ſeiner durch die rothe Ruhr auf's Neue ſehr geſchwächten Geſundheit als Arzt nicht viel arbeiten konnte, zog er 1784 nach ſeiner Heimath Barmen zurück, wo er ſich theils als Arzt, namentlich auch als Brunnenarzt in dem nahen Schwelm, theils aber auch mit Ausbildung und Ausbreitung ſeiner chriſtlichen Ueberzeugungen beſchäftigte. Verheirathet hat er ſich nie und für ſeine Perſon hatte er ſehr wenig Bedürfniſſe. So lebte er in dem Kreiſe ſeiner zahlreichen warmen Freunde, zuletzt auch von ihnen freundlich verpflegt und verſorgt bis an ſeinen Tod, der am 1. September 1803 erfolgt iſt.

Dr. Kollenbuſch ſteht in vielfacher Beziehung in der Mitte zwiſchen dem myſtiſchen Separatiſten Terſteegen, der 27 Jahre älter war, und dem vielgeſchäftigen und weithin wirkenden gläubigen Arzte und Schriftſteller Jung-Stilling, der 16 Jahre jünger war. Kollenbuſch's reger, forſchender Geiſt wandte ſich ganz wie Stilling anfangs der Leibnitz'ſchen und Wolf'ſchen Philoſophie zu. In Leibnitz' Theodicee fand er zuerſt — ungeſucht! — „eine Nachricht von der Herrlichkeit des Chriſtenberufs, und wurde nun ganz begierig nach der vernünftigen lautern Milch der göttlichen Verheißungen, das Geheimniß Chriſti in uns betreffend, worüber ihn nachher auch die Schriften des Profeſſors Anton, Oetinger's und Bengel's immer mehr und mehr erleuchtet haben, weßhalb er Gott für dieſe Männer dankte.“ „Jakob Böhm war ihm unſtreitig der größte und tiefſte Metaphyſiker, der mehr von dem Grund und Weſen der Dinge erkannt hat, als alle Philoſophen — denn er hatte Centralerkenntniß.“ Sein Freund Haſenkamp in Duisburg, der eifrigſte Schüler Bengel's und Oetinger's, deſſen Lehrer der Erzbengelianer Reiffer, Inſpektor des Irrenhauſes in Berlin, ein ganz vorzüglich erleuchteter Chriſt, und die Württemberger: M. Kammerer als Vicar des frommen Paſtor Henke in Duisburg, und der leider zu frühe verſtorbene M. Fricker, Verfaſſer der „Weisheit im Staube“, welcher 1760 nach Duisburg und Wichlinghauſen kam, machten Kollenbuſch aus einem alchymiſtiſchen Myſtiker zu einem entſchiedenen Bengelianer oder Anhänger des Reiches Gottes und ſeiner Reichs- und Rechtsbegriffe — wenn er auch keineswegs mit Bengel in Allem übereinſtimmte. Ihm und Oetinger, mit welchem Kammerer und Haſenkamp im Briefwechſel ſtanden, verdankte er die Grundbegriffe ſeiner eigenthümlichen Lehre von dem himmliſchen Königreiche Jeſu Chriſti und des in ihm herrſchenden Rechtes der Gnade und Gerechtigkeit, zu deren tieferer Begründung er die heilige Schrift — leider ohne alle Kenntniß des Griechiſchen und Hebräiſchen — eifrigſt ſtudirt hat. Zu dieſer Bengel- und Oetinger'ſchen Reichslehre kamen ſeit 1772 noch beſondere Aufſchlüſſe über die andere Welt durch merkwürdige Viſionen der hyſteriſch-kranken und ſeiner ärztlichen Pflege anvertrauten dreißigjährigen hochbegabten Jungfrau Dorothea Wuppermann aus Wichlinghauſen, nachheriger Frau Paſtor Elbers in Lüttringhauſen. Dieſe Viſionen, worin die Dorothea Bengel, Fricker und Swedenborg in den verſchiedenen himmliſchen Regionen je nach den errungenen Stufen der Heiligkeit und ihrer Uebung in der Vervollkommnung erblickte, wurden als göttliche Offenbarungen geglaubt und darum von

Digitized by Google

Kammerer und Hasenkamp dem mit solchen Dingen vertrauten Oetinger berichtet; und Kollenbusch entwickelte nun auf diesen Grundlagen sein eigenthümliches Lehrsystem, das er dann in Barmen, wo er weissagen, d. h. die richtigen Begriffe der heiligen Schrift Andern auslegen konnte, in dem sich immer erweiternden Kreise seiner Freunde und Anhänger weiter ausbreitete. So entstand um ihn eine theologisch-christliche Schule mit bestimmt ausgeprägter Lehre und Uebung, welche sich ganz nach den mündlich und schriftlich ausgesprochenen sententiösen Worten ihres Meisters in seiner eckigen und barocken, höchst trockenen und prosaischen Manier bildete. Wenn auch die Lehre der Kollenbuschianer wesentlich im Gegensatze gegen das in der Kirche herrschende System von der unbedingten Gnadenwahl, von der stellvertretenden Genugthuung Christi, von dem versöhnten Zorne Gottes, von der Erbsünde als Schuld und von der Heiligung bloß durch den Glauben ohne eigene Arbeit, gerichtet war, und wenn demnach auch Kollenbusch und seine Anhänger selbst mit den frömmern Pfarrern in seiner Umgebung, mochten sie nun orthodox reformirt oder pietistisch-lutherisch gesinnt seyn, vielfach in Gegensatz trat, so wirkte doch sein kräftig abgelegtes und unermüdlich wiederholtes Zeugniß selbst auf seine Gegner zurück und insbesondere gelang es ihm, seine beiden Pfarrer in Wichlinghausen selbst, den herrlichen Theodor Müller († 1775) und den gesalbten Chr. Ludw. Seyd († 1825), allmählich für seine Lehre empfänglich zu machen. Zugleich aber trat Kollenbusch der unter den Frommen seiner Zeit und Umgebung durch Tersteegen herrschend gewordenen separatistischen Richtung mit erfolgreicher Entschiedenheit entgegen, und, während diese sich in selbsterwählter Geistlichkeit des heiligen Abendmahles enthielten, genoß er es mit seinen Schülern desto häufiger, um durch den verklärten Leib Christi seinen inwendigen Menschen oder den Auferstehungsleib zu nähren und zu stärken. Und wo Kollenbusch an den Predigern des Landes oder an den Schriftstellern Deutschlands auch nur die geringste Spur von Unglauben an das geoffenbarte Wort Gottes oder von Neologie und Aufklärungssucht wahrnahm, da führte er stets seinen bei seiner zweiten Bekehrung 1760 gefaßten Vorsatz aus, „sich niemals der Worte Gottes zu schämen vor guten und bösen Menschen," und trat so mitten in der dunkeln Zeit des Abfalles als ein kräftiger Zeuge der Wahrheit des Wortes Gottes auf. In diesem Sinne richtete er namentlich auch an Kant scharfe Ermahnungen, ohne jedoch Antwort zu erhalten. Auch mit Jung-Stilling, den er sehr hochschätzte, und mit Lavater stand er in freundlich-ernstem Verkehr, wie denn überhaupt sein persönlicher und christlicher Umgang durchaus erbaulich und geistlich war. Kollenbusch war, ganz wie Bengel und die württembergische Schule, biblischer Realist, gläubig an den Buchstaben und an den buchstäblichen Sinn des Wortes der heiligen Schrift; er nahm daher alles concret und real, nichts bildlich und allegorisch, und erbaute sich so ein System, das zwar an Einseitigkeit und Sonderbarkeit litt, aber auch durch Klarheit, Festigkeit und Folgerichtigkeit sich auszeichnete, und welches sein größerer Schüler Menken in seiner Anleitung zum eigenen Unterrichte in den Wahrheiten der heil. Schrift (Erste Auflage 1805) vervollständigt und verklärt und darum auch in der Vorrede seinem seligen Freunde geweiht hat. Er nennt ihn hier einen Mann, „dem ich unter allen Menschen am mehrsten zu ewiger Dankbarkeit verbunden bin, und dessen Freundschaft ich für eine der allergrößten göttlichen Wohlthaten in meinem Leben halte; der in der Gewißheit, daß sein Name im Himmel geschrieben sey, es nie darauf anlegte, sich einen Namen zu machen auf Erden und keine papierne Krone wollte und erhielt, weil er einer wahrhaftigen und besseren begehrte, wie denn überhaupt das Verlangen nach dem Besseren das Karakteristische seiner Gesinnung und das primum Agens seines Lebens war." Im Gegensatze gegen die formal-juristisch-dogmatische Kirchenlehre waren Kollenbusch's Bibelwahrheiten real-medicinisch-ethische — Heiligung als Heilung und Erlösung von der Sünde, die Kirche als das Königreich Gottes auffassend, weßhalb er die Schriftlehre vom Reiche Gottes die Hauptsache der ganzen Bibel, wenigstens des N. T., nannte. Die Erbsünde ist nicht eine Erbschuld sondern ein Unrechtleiden aller natürlich Geborenen durch

Digitized by Google

Adam, das Gott durch die Sendung des andern Adam und die neue Geburt in allerdemüthigster Herablassung wieder gut gemacht hat. Dieser andere Adam, der Menschensohn Jesus Christus, hat von Gottes Gnaden und nicht von Gottes Zorn den Tod geschmeckt und ist in seinem Leben auf Erden durch Gehorsam und Leiden bis zum Tode geprüft worden, hat durch seine vollkommene Gerechtigkeit die Schuld Adam's vollkommen bezahlt und gesühnt, und kraft seines melchisedeckischen oder königlichen Priesterthums das Recht und die Macht erhalten, alle die durch ihn zu Gott kommen von der Sünde zu erlösen und zu heiligen. Diese Heiligung geschieht aus Gnaden, aber nicht nach Wahl und Willkür sondern nur nach Recht und Würdigkeit. Der seligmachende Glaube an Gottes Verheißungen ist die schwerste That und das einzige Besserungsmittel der Menschen; die Gläubigen werden aber nicht bloß gerecht erklärt, sondern gerecht und herrlich gemacht und bekommen durch den heiligen Geist Kraft zur Heiligung, die sie in Geduld und Demuth anwenden müssen. In dieser Heiligung gibt es (sieben) scharf und genau abgegrenzte Stufen — nach den Seligpreisungen in der Bergpredigt — welche schon hier auf Erden durchgemacht werden können und müssen, wogegen ihre Ersteigung in der andern Welt — im Hades — weit mehr Arbeit und Zeit kostet. Die hier schon vollendeten und daher nicht mehr sündigenden Heiligen — wofür namentlich Kollenbusch selber und einzelne besonders Geheiligte von seinen Anhängern gehalten wurden — werden, der ersten Auferstehung theilhaftig, mit Christo im tausendjährigen Reiche herrschen und je nach ihrer Würdigkeit belohnt werden. Es ist daher von der äußersten Wichtigkeit, daß der gläubige Christ die ihm hier gewährte Gnadenzeit zur Vorbereitung auf die Ewigkeit treu und fleißig benütze und das Gebet um ein langes Leben daher nicht versäume. —

Kollenbusch's Porträt in Pastell hängt in der der Familie Abraham Siebel in Barmen gehörenden Schoenebeck. Mit Worten treffend geschildert hat ihn Stilling in seinem Leben 1774: „Kollenbusch war ein theologischer Arzt oder medicinischer Gottesgelehrter, aus seinen — nicht gerade ansprechenden — durch die Kinderblattern entstellten Zügen strahlte eine geheime stille Majestät hervor, die man erst nach und nach im Umgange entdeckte; seine mit dem schwarzen und grauen Staar kämpfenden Augen und sein immer offener, zwei Reihen schöner weißer Zähne zeigender Mund schienen die Wahrheit Weiträume weit herbeiziehen zu wollen, und seine höchst gefällige, einnehmende Sprache, verbunden mit einem hohen Grad von Artigkeit und Bescheidenheit, fesselten jedes Herz, das sich ihm näherte."

Kollenbusch's Schule und Lehre ist vornehmlich durch Menken von schroffen Irrthümern geläutert, gefördert und ausgebreitet worden. Außer diesem gehörten wenig Theologen zu seinen unmittelbaren Anhängern; man möchte gerne Männer, wie Dr. Stier, denselben zuzählen. Dagegen gibt es im Bergischen und Jülich'schen noch viele Kollenbuschianer, welche sich durch Frömmigkeit und Kirchlichkeit auszeichnen, aber auch in ihrem schroffen Gegensatz gegen die Satisfaktionslehre und die Gnadenwahl verharren. Vornehmlich aus den Kollenbusch'schen Kreisen ist der Eifer für Union und Mission, für Juden- und Heidenmission und namentlich die Barmer Missionsgesellschaft und das Barmer Missionshaus hervorgegangen. Auch hat sich in neuester Zeit eine von Menken ganz unabhängige Kollenbusch'sche Literatur aufgethan, deren Verleger Sartorius in Barmen oder Pfeiffer in Solingen ist. Die neueste und bedeutendste Schrift vom Kollenbusch-Menken'schen Standpunkte ist von dem Kalligraphen Hegel in Köln, einem Mennoniten: „Biblische Abhandlung über Unglauben und Aberglauben, Kirche und Christenthum" (Elberfeld, 1854). Die Schrift von Fr. W. Krug: Die Lehre des Dr. Kollenbusch, nebst verwandten Richtungen, in ihren falschen Richtungen und verderblichen Consequenzen (Elberf. 1846) und seine Darstellung desselben Gegenstandes in seiner Krit. Gesch. d. protest.-relig. Schwärmerei u. Sektirerei im Großh. Berg (Elberf. 1851) hat im Elberf. Kreisbl. 1846, Nr. 120 u. in meiner Vorrede zur Gesch. des christl. Lebens in der rhein.-westph. evang. Kirche (I, 1849) ihre vorläufige Berichtigung gefunden. **M. Goebel.**

Digitized by Google

Kol Nidre (כָּל נִדְרֵי) wird nach den Anfangsworten die Formel genannt, durch welche in den jüdiſchen Synagogen am Abend des Verſöhnungstages (9. Tiſri) für alle Gelübde und Schwüre des angetretenen Jahres zum Voraus Abſolution ertheilt wird. Wenn nämlich die Gemeinde zum Gebet verſammelt iſt, ſollen zwei Gelehrte ſich neben den Vorſänger, einer zu deſſen Rechten, der andere zur Linken ſtellen, und dieſe Drei dann mit lauter Stimme hebräiſch ſprechen: „mit Wiſſen Gottes und mit Wiſſen der Gemeinde in der Schule die droben und in der Schule die unten iſt, erlauben wir mit den Uebertretern zu beten.“ Hierauf ſpricht der Vorſänger dreimal, indem er bei jeder Wiederholung ſeine Stimme höher hebt, die chaldäiſche Abſolutionsformel: „alle Gelübde, Entſagungen, Bannungen, Konam und [andere] Beinamen, [mit denen Gelübde bezeichnet werden mögen, wie] Konas (vergl. über dieſe Ausdrücke den Art. Gelübde bei den Hebräern, Bd. IV. S. 790) und Schwüre, welche wir geloben und ſchwören und bannen und auf unſere Seele binden, von dieſem Verſöhnungstag bis zum künftigen Verſöhnungstag, der uns zum Guten ſey — ſie alle bereuen wir; ſie alle ſollen gelöst, erlaſſen, aufgehoben, nichtig und vernichtet, ohne Kraft und ohne Geltung ſeyn. Unſere Gelübde ſeyen keine Gelübde und unſere Schwüre keine Schwüre.“ Hierauf ſprechen der Vorſänger und die Gemeinde folgende Worte (nach 4 Moſ. 15, 26.): „es wird der ganzen Gemeinde der Kinder Iſrael vergeben werden und dem Fremdling, der ſich aufhält unter ihnen, denn es geſchah dem ganzen Volke aus Irrthum.“ (S. den Machſor nach der Rödelheimer Ausgabe von W. Heidenheim im יום כפור S. 4.) Neben dieſer allgemeinen, zum Voraus gegebenen Abſolution, kann nach jüdiſcher Satzung außerdem jeder Jude, der unbeſonnener Weiſe und ohne Erwägung der nachtheiligen Folgen einen Eid gethan hat, ſich durch einen Rabbinen oder, wenn ein ſolcher nicht zur Stelle iſt, durch drei andere Männer entbinden laſſen (ſ. *Maimonides*, hilchoth schebhuoth C. VI., ed. Dithmar p. 110 sqq.; andere rabbiniſche Stellen hierüber gibt Bodenſchatz, kirchl. Verfaſſung der heutigen Juden S. 371). — Das Kol Nidre iſt deßwegen übel berüchtigt geworden, weil man in ihm eine voraus ertheilte Abſolution für alle von Juden zu ſchwörenden Eide, ſomit eine förmliche Privilegirung des Meineids ſehen wollte; man ſehe z. B., was in dieſer Beziehung Schudt, jüdiſche Merkwürdigkeiten, VI. Buch, Kap. 28. S. 69 mittheilt. Daß aber die Formel zunächſt eine andere Bedeutung hat, iſt nicht zu bezweifeln. S. die Zuſammenſtellung der wichtigſten Erklärungen der Rabbinen hierüber bei Bodenſchatz, II. Thl. S. 372 ff. Unzweideutig ſpricht namentlich die Schrift Orach Chajim (der erſte Theil der arba turim) aus, dieſe Ungültigerklärung nütze bloß für ſolche Gelübde und Schwüre, welche Einer von ſich ſelbſt thut, nicht aber für ſolche, welche von dem Nebenmenſchen oder dem Gericht abgenommen werden. Und ſo bemerkt auch die neueſte, oben angeführte Ausgabe des Machſor: „unter den Gelübden und Schwüren, die wir im Voraus bereuen und für ungültig erklären, verſtehen wir nur diejenigen, zu welchen uns eine Unbeſonnenheit mittelſt eines Irrthums oder Affekts verleiten mag, keineswegs aber diejenigen, die wir mit Beſonnenheit thun oder zu welchen wir gerichtlich angehalten werden. Dieſe laſſen ſich bekanntlich nach der Lehre unſerer Weiſen auf keine Art auflöſen noch vernichten.“ Welche ſittliche Bedenken der ſtärkſten Art freilich auch ſo noch der Sache entgegenſtehen, wie eine ſolche vorgängige Abſolution ganz dazu geeignet iſt, das Gewiſſen in Bezug auf leichtſinnige Betheurungen abzuſtumpfen, bedarf keiner Erörterung*). Auf chriſtlicher Seite glaubte man früher vor den aus dem Kol Nidre zu befürchtenden Mentalreſervationen durch ausführliche Ver-

*) Es iſt überhaupt merkwürdig, wie bei den Rabbinen in der Lehre vom Eid Strenge und Laxheit gepaart ſind. So lehrt Maimonides (a. a. O. XI, 16. S. 204, vgl. die Stelle aus dem Schulchan aruch bei Bodenſchatz S. 364) einerſeits: der ſchwörende Jude ſolle bedenken, daß die ganze Welt erbebete in der Stunde, da Gott zu Moſes geſprochen: du ſollſt den Namen deines Gottes nicht vergeblich führen. Der Meineid treffe nicht nur den Verbrecher,

Digitized by Google

erdnungen über den Judeneid sich sichern zu müssen; es wurden die abgeschmacktesten Ceremonien mit der Eidesabnahme verbunden, namentlich mußte der schwörende Jude die gräßlichsten Verwünschungen für den Fall eines Meineids über sich aussprechen. (Vergl. Schudt a. a. O. S. 70 ff.; ferner die Eidesformeln bei Bodenschatz S. 379 ff.) Aber auch noch das hannover'sche Gesetz über die Eidesleistung der Juden von 1845 glaubt auf das Kol Nidre Rücksicht nehmen zu müssen. Es heißt hier in der Eidesformel: „ich frage euch ferner, ob ihr glaubet —, daß diesen Eid, welchen ihr jetzt schwören sollt, kein Mensch auf der Welt, er sey wer er wolle, auflösen, vernichten und euch davon befreien könne; die Meinung dagegen, daß alle von einem Juden geschworenen Eide, selbst die vom Gericht auferlegten, gleich den freiwilligen Gelübden am Jom kippur oder großen Versöhnungstage, durch den Gebrauch der Formel Kol Nidre, oder auch sonst durch einen Rabbinen oder drei andere Juden aufgelöst und erlassen werden könnten, gänzlich falsch und verwerflich sey." (S. Schröder, Satzungen und Gebräuche des talmudisch-rabbinischen Judenthums S. 627.) Einfacher hat in Württemberg eine königl. Verordnung vom 25. Oktober 1832 (Regierungsblatt d. J. S. 426) die jüdische Eidesformel bestimmt, und in ähnlicher Weise ist sie neuestens in andern Staaten vereinfacht worden. **Oehler.**

Konon, Pabst (686—687), von Geburt ein Thracier, in Sicilien erzogen. Sein kurzes Pontificat ist durch nichts ausgezeichnet als durch die Erlaubniß, die Konon dem heil. Kilian gab, in Thüringen das Evangelium zu verkündigen. S. d. Art. Kilian.

Kononiten, Anhänger des Konon, Bischof von Tarsus in Cilicien im 6. Jahrhundert, der selbst Anhänger des Johannes Philoponus oder des sogenannten Tritheismus war. S. d. Art. Joh. Philoponus. Nach der Zeit des Kaisers Justinian II. verschwinden alle Spuren der Partei.

Konrad von Marburg, deutscher Dominikaner des 13. Jahrh., Beichtvater der Landgräfin Elisabeth der Heiligen von Thüringen, Inquisitor in Deutschland, — wohl einer der verrufensten Namen der deutschen Kirchengeschichte. Von seiner Herkunft und früheren Lebensverhältnissen ist wenig bekannt; daß er Predigermönch gewesen, hat Rommel gegen Estor (supplementa vitam Conradi de M. illustrantia) wahrscheinlich gemacht und es ist dies mit der sonst vorkommenden Bezeichnung als magister (Meister Curt) nicht unvereinbar; ob er aber identisch ist mit dem Konrad, der als Scholastikus von Mainz, als capellanus und poenitentiarius genannt wird und an den sich Briefe von Honorius III. vorfinden, bleibt dahingestellt. Als ein „wol gelerter frummer priester" und „glühender Eiferer für den orthodoxen Glauben" (pietatis sectator conspicuus, fervens fidei orthodoxae zelator) war er wie es scheint beim päbstlichen Stuhl, besonders bei Gregor IX. wohl angeschrieben. Dieser ernannte ihn zum öffentlichen Prediger in allen Diöcesen Deutschlands, übertrug ihm disciplinarische Maßregeln gegen die im Concubinat lebenden Priester, Klostervisitationen, sowie andere commissarische Geschäfte und beauftragte ihn insbesondere mit der Verfolgung und Vertilgung der Ketzerei in Deutschland. Als der vom Pabst bestellte Beichtvater der heil. Elisabeth, dieses Musterbilds selbstvergessender barmherziger Liebe, aber auch einer ganz und gar unevangelischen Frömmigkeit, hat er sein fürstliches Beichtkind nicht sowohl von den großen Einseitigkeiten ihres Wesens und den Uebertreibungen ihrer Asceſe zurückzuführen oder zu richtigerer christlicher Erkenntniß anzuleiten versucht, als vielmehr mit widerlicher Härte und fühlloser Raffinirtheit ihre schöne Seele wie ihren Leib mißhandelt, um sie systematisch zur vollendeten „Heiligkeit" zu erziehen. Er schrieb ihr zwölf Regeln christlicher Zucht vor und half selbst zu ihren frommen Uebungen mit, indem er sie nicht selten eigenhändig geißelte oder beohrfeigte, jeden eigenen Willen in ihr brach und knechtete und jeder, auch

---

sondern auch sein ganzes Geschlecht, ja ganz Israel u. s. w. Aber welche heillose Casuistik entwickelt andererseits Maimonides in der angeführten Schrift; welche laxe Anwendung gestatten namentlich die Bestimmungen der Rabbinen über die gezwungenen Eide!

Digitized by Google

der unſchuldigſten Freude ſie beraubte, um dann nach ihrem Tod ihre Frömmigkeit, ihr im Gebet ſtrahlendes Antlitz und ihre bei Lebzeiten wie an ihrem Grab gewirkten Wunder an den Pabſt zu berichten (ſ. Conradi Marpurgensis Elisabeth vidua, ep. examinat. miraculorum ad Dom. Papam bei Kuchenbecker, Annal. Hass. Marburg 1735. Coll. 9.) und dadurch zu ihrer 1235 durch Gregor IX. erfolgten Kanoniſation Anlaß zu geben. (S. d. Art. Eliſabeth Bd. III. S. 768 und die dort angeführte Literatur.) — Dieſelbe Rohheit und Leidenſchaftlichkeit wie in ſeinem Benehmen gegen die deutſche Fürſtin offenbarte ſich nun noch in viel umfangreicherer und greuelvollerer Weiſe in den Ketzerverfolgungen, die er als vieljähriger, vom Pabſt beauftragter Generalis inquisitor haereticae pravitatis in verſchiedenen Gegenden Deutſchlands mit fanatiſcher Grauſamkeit und ſchaamloſer Ungerechtigkeit betrieb. Bereits im Jahr 1215 ſoll bei der Verurtheilung von 80 Häretikern in Straßburg Konrad mitgewirkt haben (nach *Trithem.* chron. Hirsaug. a. a. 1215); ſpäter unterſtützte er den Biſchof von Hildesheim in ſeinem Verfahren gegen den Probſt von Goslar (1222); und von da an gaben die mancherlei unter den verſchiedenſten Namen allerwärts in Deutſchland auftauchenden oder von fremden Ländern her einſchleichenden Sekten und Häreſien oder was die Hierarchie fälſchlich dafür ausgab, ihm und ſeinen Genoſſen und Helfershelfern (ein Dominikaner Konrad Droſo oder Terſe, ein Laie Johannes, vere totus nequam, ein vollendeter Schurke, wie ihn zeitgenöſſiſche Berichte nennen, und andere männliche und weibliche Gehülfen und Spionen von ähnlicher Qualität werden genannt) zur Bethätigung ihres dominikaniſchen Ketzerhaſſes genugſamen Anlaß. Sein Grundſatz war, lieber viele Unſchuldige zu opfern als eines Schuldigen zu ſchonen; Vertheidigung wurde den Angeklagten keine geſtattet, nicht einmal ihre Ankläger mit ihnen zuſammengeſtellt; die Verſicherung der Unſchuld galt bei einem Verdächtigten für hartnäckiges Leugnen, das ſofort mit Verbrennen beſtraft wurde. In Erfurt, Köln, Mainz u. a. O. loderten die Scheiterhaufen; beſonders aber richtete ſich ſein Eifer auch gegen den freiheitsliebenden Frieſenſtamm der Stedinger (ſ. d. Art.), um ſie zuerſt durch den Bezicht verſchiedener abergläubiſcher und unſittlicher Bräuche zu Ketzern zu ſtempeln und dann ihre grauſame Verfolgung und Unterdrückung zu veranlaſſen. Doch als ſein Fanatismus nicht mehr bloß frieſiſchen Bauern, ſondern auch deutſchen Grafen und Edelleuten gefährlich wurde, ſo wandten ſich dieſe (ein Graf von Sayn, ein Graf von Aneberg u. A.) an den Erzbiſchof von Mainz und eine Provincialſynode. Anſtatt aber auf die Warnungen der deutſchen Erzbiſchöfe von Mainz, Trier und Köln zu hören, predigte Konrad in der eigenen Reſidenz des Primas das Kreuz gegen ſie. Nun wandten ſich die Biſchöfe nach Rom, und auch der deutſche König ſah ſich veranlaßt, Konrads Treiben Einhalt zu thun. Ehe aber noch vom Pabſt, der freilich hintendrein nicht umhin konnte, ſeinen Bevollmächtigten zu desavouiren, eine Entſcheidung erfolgte, ward Konrad in der Nähe von Marburg von einigen deutſchen Edelleuten (von Dornbach) aus Rache für ſeine Grauſamkeiten am 30. Juli 1233 erſchlagen. Ein Verdienſt hat er unzweifelhaft in's Grab mitgenommen (was auch neukatholiſche Apologeten Konrads und der Inquiſition dawider ſagen mögen): — bei allen Ständen des deutſchen Volks, Klerikern wie Laien, Adel wie Bürgerſtand, einen ſolchen Unwillen und Widerſtand gegen die Inquiſition geweckt zu haben, daß dieſes päbſtliche Inſtitut auf deutſchem Boden niemals recht heimiſch werden konnte. (S. außer dem bereits Genannten und den gewöhnl. kirchengeſch. Werken beſonders den Art. Inquiſition Bd. VI. S. 683 und den Art. von Höfler in Wetzer-Welte's Kirchenlex. Bd. II. S. 805 flg.) **Wagenmann.**

Koolhaas, Caſpar, in Holland neben Coornheert als Vorläufer des Arminius viel genannt (vgl. m. Geſch. der ref. Centraldogmen II. S. 40), iſt in katholiſcher Familie 1536 zu Köln geboren, ſtudirte in Düſſeldorf, trat 1566 mit Aufopferung vieler Vortheile zur reformirten Confeſſion über und bekleidete von da an Pfarrſtellen im Zweibrückiſchen und Naſſauiſchen. Zuletzt 1574 wurde er nach Leyden berufen, hielt dort 1575 die Inauguralrede bei Eröffnung der neu geſtifteten Hochſchule (Benthem, Holland Kirchen- und Schulenſtaat II. S. 33), gab aber die bekleidete theologiſche Profeſſur

Digitized by Google

wieder auf, später auch die geistliche Stelle und starb als Privatgelehrter in Leyden 1615. Streitigkeiten über die Kirchenverfassung und einige dogmatische Punkte seit 1577 veranlaßten oder erzwangen sein Zurücktreten. Er verfocht ungefähr diejenigen Ansichten, welche später das arminianische Schisma herbeigeführt haben, Ausdehnung der obrigkeitlichen Gewalt in Kirchensachen, Reduktion der zur Kirchengemeinschaft nöthigen Lehren auf wenige einfache Grundartikel, Milderung oder Beseitigung der absoluten Prädestination. Anstoß gab seine Schrift de juro Christiani magistratus circa disciplinam et regimen ecclesiae. Er wurde vor die 1581 zu Middelburg in Seeland versammelte Synode citirt, von seiner Lehre Rechenschaft zu geben. Er protestirte gegen diese zur Partei gewordenen Richter, welche ihm Revocation und Unterschreibung der Belgischen Confession zumutheten, und appellirte an die Staaten. Gleichwohl sprach die holländische Provinzialsynode zu Harlem 1582 die Exkommunication über ihn aus. Der ihm geneigte Magistrat von Leyden übergab hierauf den Staaten von Holland eine sehr entschiedene Vorstellung wider die Erneuerung des Religionszwangs, wider derartige Synodalakte und die Uebergriffe kirchlicher Collegien in die Rechte der Obrigkeit. Uytenbogaert Kerkel. Hist. S. 214 f.)

A. Schweizer.

Koppe, Johann Benjamin, wurde am 19. August 1750 zu Danzig geboren. Schon frühzeitig wirkten das fromme Beispiel und die liebevolle, mit ernster Strenge verbundene Erziehung der Eltern auf die Entwicklung seines sittlich-religösen Sinnes wohlthätig ein und unterstützten die Fortschritte, welche er, mit vorzüglichen Anlagen ausgestattet, als Jüngling auf dem Gymnasium seiner Vaterstadt unter der Anleitung gewissenhafter Lehrer in den alten Sprachen und den Anfangsgründen der Wissenschaften machte. Kaum 19 Jahre alt, bezog er 1769 die Universität Leipzig, wo er sich im ersten Semester vorzüglich an Gellert anschloß, nach dessen Tode aber Ernesti und Zollikofer zu seinen Vorbildern in der Theologie wählte. Unter den öffentlichen Vorlesungen am meisten von Ernesti's philologischen Vorträgen gefesselt, begann er bald sich mit besonderer Vorliebe den exegetischen Studien zu widmen. Ungeachtet der Aufenthalt in Leipzig ihm manche Vortheile darbot, begab er sich doch im Jahre 1773 auf Ernesti's Rath und mit einem Empfehlungsschreiben desselben an Heyne versehen, nach Göttingen, um daselbst seine akademischen Studien zu vollenden und sich dann in seiner Vaterstadt um eine Predigerstelle zu bewerben. Indessen änderte er diesen Lebensplan, nachdem ihn Heyne mit wohlwollender Fürsorge in das unter seiner Leitung blühende philologische Seminar aufgenommen und bei näherer Bekanntschaft wiederholt aufgefordert hatte, in Göttingen zu bleiben und sich für das akademische Lehramt auszubilden. Eine erwünschte Gelegenheit bot ihm hierzu die bald darauf erledigte Stelle eines Repetenten in der theologischen Fakultät dar, welche ihm auf Heyne's Empfehlung übertragen ward. Schon damals beschäftigte er sich ernstlich mit dem Vorsatze, das neue Testament nach denselben Grundsätzen der grammatisch-historischen Interpretation zu bearbeiten, die er in der Schule seiner großen Lehrer Ernesti und Heyne kennen und anwenden gelernt hatte. Allein so förderlich auch die Repetentenstelle seinen Studien war, so sah er sich doch seiner beschränkten Vermögensumstände wegen genöthigt, einen bald darauf an ihn ergangenen vortheilhaften Ruf zur Professur der griechischen Sprache an dem neuerrichteten Gymnasium zu Mietau anzunehmen. Doch sagten ihm die Verhältnisse in diesem neuen Wirkungskreise so wenig zu, daß er es als eine glückliche Fügung der göttlichen Vorsehung dankbar anerkannte, als er schon am Ende des Jahres 1775 auf Heyne's Empfehlung von der hannöver'schen Regierung zum ordentlichen Professor der Theologie an Zachariä's Stelle in Göttingen ernannt wurde. Da er seine Vorlesungen gleich nach Ostern 1776 beginnen sollte, so trat er, nachdem er sich mit der fünfzehnjährigen Tochter des Obersekretärs Konradi in Mietau verheirathet hatte, die Reise zu dem neuen Bestimmungsorte ungeachtet der ungünstigen Jahrszeit im Anfange des Februars an, um die nöthigen Vorkehrungen zu seinen für das Sommer-Semester angekündigten Vorlesungen noch zeitig treffen zu können.

Digitized by Google

Der Zustand des theologischen Studiums befand sich damals zu Göttingen in einer höchst wichtigen Krisis, welche durch die allgemeine Veränderung in der Denkart und den wissenschaftlichen Ansichten jener Zeit herbeigeführt war und um so mehr einen jugendlich kräftigen, durch Geist und Karakter einflußreichen Gelehrten, besonders für die Exegese, erforderte, da der alternde Orientalist Michaelis, so schätzenswerth auch seine mit Scharfsinn verbundene Gelehrsamkeit bei der Lösung einzelner Schwierigkeiten war, doch den immer dringender hervortretenden Anforderungen nicht recht mehr genügen konnte; der treffliche Leß aber, der allein unter den damaligen Göttinger Theologen einen bedeutenderen Einfluß auf die größere Zahl der Studirenden übte, sich fast ausschließlich mit der Moral und der Antideistik beschäftigte. Koppe, dem im folgenden Jahre zugleich die Stelle des Universitätspredigers und die Aufsicht über das homiletische Seminar übertragen wurde *), erkannte die Wichtigkeit wie die Schwierigkeit der ihm gewordenen Aufgabe vollkommen; aber er hatte sich in Ernesti's und Heyne's Schule tüchtig ausgebildet und betrat die neue Bahn mit der ganzen Jugendfrische seines Geistes. So konnte es nicht fehlen, daß er mit jedem Jahre größeren Beifall, besonders unter den aufstrebenden jüngeren Theologen fand, auf die auch Heyne's musterhafte Thätigkeit so mächtig einwirkte, daß viele derselben sich neben der Theologie dem höheren Schulfache widmeten und später zur Verbesserung und Hebung des gelehrten Schulwesens im protestantischen Deutschland wesentlich beigetragen haben. Wie Heyne in der klassischen Philologie, so wandte Koppe in seinen Vorlesungen über die Bücher des A. und N. Testaments die Grundsätze einer besonnenen grammatisch-historischen Interpretation an und suchte das wahre Verständniß derselben seinen Zuhörern so klar als möglich darzulegen. Da er dabei stets seinem von inniger Religiosität durchdrungenen Karakter treu blieb, so war er eben so weit von ängstlicher Berücksichtigung der Orthodoxie als von prunkvollem Haschen nach Heterodoxien entfernt, indem er nur das für orthodox hielt, was die Bibel lehrt, und nur Wahrheit und Richtigkeit, nicht Glanz und Neuheit seiner Meinungen suchte. Dieselben einfachen Grundsätze der grammatisch-historischen Interpretation befolgte er in seiner Bearbeitung des Neuen Testaments, welche unter dem Titel: Novum Testamentum gr. perpet. annot. illustr. im Jahre 1778 mit den Briefen des Apostels Paulus an die Galater, Thessalonicher und Epheser von ihm selbst begonnen und nach seinem Tode von Tychsen, Ammon, Heinrichs und Pott nach seinen Grundsätzen mit gewissenhaftem Fleiße fortgesetzt, nicht nur bis auf die neueren Zeiten in wiederholten Ausgaben erschienen ist, sondern auch ungeachtet der veränderten Ansichten über die neutestamentliche Schriftauslegung für alle Zeiten ein schönes Denkmal seiner vorzüglichen Geistesanlagen und seiner gelehrten Bildung bleiben wird **).

Nachdem Koppe in dieser erfolgreichen und seinen Neigungen entsprechenden Wirksamkeit unter sehr angenehmen Verhältnissen in Göttingen acht Jahre glücklich verlebt und als Anerkennung seiner Leistungen von der Universität den theologischen Doktorgrad erhalten hatte, erging an ihn im J. 1784 unerwartet der ehrenvolle Ruf zum Oberconsistorialrath und Generalsuperintendenten des Herzogthums Gotha. Mancherlei Gründe bewogen ihn, diesen Ruf anzunehmen und, so ungern er auch der gelehrten und literarischen Thätigkeit entsagte, in die entgegengesetzte rein praktische Laufbahn einzutreten, auf welcher er hoffen durfte, nicht nur durch Erweiterung und Berichtigung seiner Lebensansichten seine eigene Bildung zu vollenden, sondern auch einen ausgebreiteteren und einfluß-

*) Als Universitätsprediger und Vorsteher des homiletischen Seminars gab er 1778 eine kleine Abhandlung unter dem Titel: Genauere Bestimmung des Erbaulichen im Predigen, und 1788 das christliche Gesangbuch heraus.

**) Zugleich gab Koppe während seiner Professur in Göttingen außer einigen lateinischen Programmen heraus: Jesaias neu übersetzt, nebst einer Einleit. und kritischen, philologischen und erläuternden Anmerkungen von Rb. Lowth; aus dem Englischen (von G. Heinr. Richerz) mit Zusätzen und Anmerkungen von J. H. Koppe. Lpz. 1779—1781. 4 Bde. gr. 8.

Digitized by Google

reicheren Wirkungskreis zu erlangen. In der That wurde nach seinem eigenen Geständniß der Aufenthalt in Gotha für ihn in mehr als einer Hinsicht äußerst lehrreich. Vorzüglich sammelte er bei den Generalvisitationen, welche er nach der dortigen Verfassung jährlich im speziellen Auftrage des Landesherrn in verschiedenen Theilen des Herzogthums in Kirchen- und Schulsachen vornehmen mußte, einen reichen Schatz von praktischen Kenntnissen und Erfahrungen*). Dazu kam, daß ihm hier der vertraute Umgang mit edlen Menschen zu Theil ward, welcher die Ausbildung seines Karakters wesentlich förderte, während häusliche Leiden, die ihn durch schwere und langdauernde Krankheiten der Seinigen trafen, seine religiösen Ansichten läuterten und noch mehr befestigten. — So für das Leben und einen bedeutenderen Geschäftskreis völlig ausgebildet, ging er im Jahre 1788 als Consistorialrath und erster Hofprediger nach Hannover, wo er sich in dem kurzen Zeitraume von drei Jahren durch die Umgestaltung und Erweiterung des dortigen Schullehrer-Seminariums, sowie durch seine vorzügliche Theilnahme an der Ausarbeitung und Einführung des hannöverschen Landeskatechismus dauernde Denkmale seines Namens und Ruhmes gestiftet hat. Dem Schullehrer-Seminarium gab er, von seinem glücklichen Organisationstalente unterstützt, schnell eine so vortreffliche Einrichtung, daß dasselbe lange Zeit ähnlichen Instituten in anderen deutschen Staaten zum Muster gedient und unleugbar auf die allgemeine Volksaufklärung wohlthätig eingewirkt hat. Auch sind Koppe's Verdienste in dieser Rücksicht von achtungswerthen Männern wiederholt anerkannt und nach Gebühr gewürdigt worden. Dagegen hat der neue Landeskatechismus, den er mit Recht als die Hauptarbeit seiner letzten Lebensjahre betrachtete, verschiedene Beurtheilungen erfahren, je nachdem sich die Zeiten und Denkarten der Menschen verändert haben. Gleichwohl wird man seinen großen Verdiensten auch bei dieser, nur aus Liebe zum Gemeinwohl unternommenen Arbeit die Anerkennung nicht versagen, wenn man die einzelnen Umstände erwägt, unter welchen dieselbe zur Zeit einer allgemeinen Gährung alter und neuer Religionsideen ausgeführt ist. Ungeachtet bei der Ausarbeitung und Revision dieses Werkes fünf an Alter, Karakter und theologischer Bildung von einander verschiedene Geistliche des Landes zusammenwirkten, so gelang es doch den angestrengten Bemühungen Koppe's und seines Freundes und Amtsgenossen J. F. Jacobi, durch umsichtige Benutzung der wechselseitigen Mittheilungen und Kritiken der ganzen Ausführung eine dem Plane eines der Landeskirche zum Bedürfniß gewordenen größeren Katechismus entsprechende Einheit und Zweckmäßigkeit zu geben. Er starb, von Allen, die ihn kannten, innig betrauert, im noch nicht vollendeten 41. Lebensjahre am 12. Februar 1791.

Noch erwähnen wir zwei von Spittler (Göttingen 1792 u. 1793) herausgegebene Sammlungen von Predigten, welche, wenn auch nicht von Seiten des Periodenbaues und des Styls, doch ihres inneren Gehaltes wegen immer noch als Muster empfohlen zu werden verdienen.

Eine vollständige Biographie Koppe's besitzen wir nicht. Beiträge dazu liefern: die Annalen der braunschweig-lüneburgischen Kurlande, Jahrg. VI, St. 1. S. 60—84 Hannover 1792; Schlichtegroll's Nekrolog 1791. Bd. I. S. 101—138; Beyer's Magazin für Prediger Bd. V. St. 3. S. 323—329; Hoppenstedt üb. den verstorb. Koppe, 1791. 8.; Spittler's sämmtl. Werke Th. 11. S. 644—655. **G. H. Klippel.**

Kopten, s. Aegypten, das neue.

Korach, קֹרַח. 1) Sohn Esau's von der Oholibama 1 Mos. 36, 5. 14. 18., der horitischen Linie der Nachkommen Esau's angehörig. Durch irgend ein Versehen wird V. 16. derselbe Korach als Zweig der Linie des Eliphas angegeben, vgl. Tuch, Genesis S. 491. Delitzsch, Genesis II, S. 58. Knobel (Genesis S. 253) will den Namen in

*) Einen Theil derselben hat er als Bruchstücke aus Gothaischen Papieren in einem Aufsatz über Liturgie u. s. w. in Salfelds Beiträgen zur Kenntniß des Kirchen- und Schulwesens Bd. VII., S. 19—29 mitgetheilt.

Digitized by Google

dem Karahi oder Karachi (قراحی, قراحی), wie der Wâdî-el-Achsa in seinem Unterlaufe heißt, wiederfinden; eine etwas kühne und unwahrscheinliche Conjektur. 2) Sohn Hebron's, 1 Chron. 2, 43. 3) Urenkel Levi's, 2 Mos. 6, 21. 24.; vgl. 1 Chron. 7, 22. 37. (6, 7. 22 hebr.). Dieser empörte sich auf dem Zuge durch die Wüste, während des Aufenthaltes in Kadesch Barnea (s. d. Art.), in Verbindung mit den Rubeniten Dathan, Abiram und On nebst 250 aus der Gemeinde, gegen Moses und Ahron, indem sie, eifersüchtig auf deren prophetische und priesterliche Obmacht, aus der Heiligkeit der ganzen Gemeinde für sich gleiche Rechte und Befugnisse in Anspruch nahmen. Moses geht scheinbar auf ihr Begehren ein und läßt es auf ein Gottesurtheil ankommen; sie erscheinen zusammen mit Rauchpfannen und Räucherwerk vor dem Versammlungszelt. Da thut sich die Erde auf und verschlingt Korach, Dathan und Abiram mit Allem, was ihnen gehört, und Feuer geht aus von Jehovah und frißt die 250 Mann, welche das Rauchwerk dargebracht, 4 Mos. 16, 1—35; 26, 9. 10. Sirach 45, 22—24 (18. 19). Nur die Söhne Korach's sterben nicht, 4 Mos. 26, 11. Die Versuche, dies Wunder natürlich zu erklären (durch einen Erdfall, den Moses vorausgesehen oder gar durch heimliches Untergraben selbst veranlaßt habe, durch ein Lebendigbegraben u. drgl. s. Vater, Commentar über den Pentat. III, S. 84 f. Eichhorn, Biblioth. I, S. 910 ff. Bauer, Hebr. Mythol. I, S. 300 ff.), müssen als verunglückt bezeichnet werden. Jedenfalls ist die Idee, daß eine so offenbare, aus den niedrigsten Motiven hervorgegangene Auflehnung gegen Gott und seinen Gesandten nur durch die härteste Strafe, durch augenblicklichen und außerordentlichen Untergang der Frevler gesühnt werden könne, als das Wesentliche in der Erzählung festzuhalten, vgl. Ewald, Geschichte des Volkes Israel, II, S. 180 ff. Die Nachricht von der Erhaltung der Söhne Korach's, die also wahrscheinlich an dem Vergehen gar keinen Antheil genommen hatten, wird dadurch bestätigt, daß weiterhin die Korachiten, בְּנֵי קֹרַח, קָרְחִים, als eine levitische Familie aufgeführt werden, 2 Mos. 6, 24. 4 Mos. 26, 58., die noch zu David's Zeit blühte, 1 Chron. 10 (9), 19. 31; 13 (12), 6. 27 (26), 1. 19. Namentlich zeichnen sie sich als Sänger aus, 2 Chron. 20, 19., und als solche werden ihnen in den Ueberschriften der Psalmen elf der schönsten (Ps. 42. 44—49. 84. 85. 87. 88) zugeschrieben. S. den Art. Psalmen.

Arnold.

Koran, s. Muhammed.

Korinth, *Κόρινθος*, zur Zeit der Entstehung des Christenthums Hauptstadt der römischen Provinz Achaja propria, wo der Apostel Paulus, auf seiner zweiten Missionsreise von Athen kommend, während eines anderthalbjährigen Aufenthaltes, unterstützt von Silas und Timotheus, eine christliche Gemeinde aus Juden, zum größten Theile aber aus Heiden gründete. Spaltungen der Gemeinde in verschiedene Faktionen, veranlaßt zumeist durch die verschiedenen Ansichten über die Verbindlichkeit des Judenthums, Vorwürfe und Verkleinerungen, die dem Apostel von seinen Gegnern gemacht wurden, endlich das üppige, unsittliche Leben, dem sich viele Glieder der Gemeinde ergeben hatten, veranlaßten den Apostel zur Absendung von drei Briefen, deren erster aber verloren gegangen ist (vgl. 1 Kor. 5, 9.), und zu wiederholtem Besuche der Stadt. Das Ausführlichere hierüber, sowie über das Verhältniß des Apostels zu den Korinthiern s. unter dem Art. Paulus. — Korinth, in der Zeit vor der Römerherrschaft die Hauptstadt der Landschaft Korinthia, welche zum größern Theile dem Peloponnes angehört und mittelst des zu ihr gehörigen Isthmus diese Halbinsel mit dem griechischen Festlande verbindet, lag in einer schönen, fruchtbaren Ebene an der südöstlichen Ecke des korinthischen Meerbusens, am Fuße eines Berges, der, einen Vorsprung des südlichen gebirgigen Theiles der Landschaft bildend, schroff in jene Ebene vorspringt und auf welchem sich die Burg Akrokorinth erhob. Mit den beiden, durch die Landenge des Isthmus getrennten Meerbusen war die Stadt durch zwei Häfen verbunden, mit dem korinthischen durch Lechäum, mit dem saronischen durch Kenchreä. Die Anfänge der Stadt steigen in die früheste Sagengeschichte hinauf. Der alte Name der Stadt war Ephyra, welches dann der dich-

Digitized by Google

terische Name blieb (Ovid. Metam. II, 240. Virg. Georg. II, 264. Propert. II, 5. 1.); die Aenderung des Namens (von einem Könige Korinthos) hängt mit der Theilung der Herrschaft zwischen Sicyon und Korinth zusammen und wird in die Zeit des Argonautenzuges gesetzt. Die Einwanderung der Dorier machte der alten Herrschaft der Aeolier ein Ende, und wir finden dann auch hier, wie in allen griechischen Staaten, mannigfache Aenderungen der Verfassung, indem die Monarchie in Oligarchie und diese in eine Tyrannis überging, mit deren Sturze, 584 v. Chr., eine freiere Verfassung, eine vorzugsweise auf Schatzung gegründete Timokratie eintrat. Im weiteren Verlaufe der Geschichte, während des peloponnesischen Krieges, erscheint Korinth gewöhnlich mit Sparta gegen Athen verbunden. Nach Vertreibung der Macedonier trat Korinth im Jahr 243 dem achäischen Bunde bei, was zur Folge hatte, daß die Stadt 146 v. Chr. vom römischen Feldherrn Mummius eingenommen und gänzlich zerstört wurde. Ein volles Jahrhundert lag sie dann öde, nur einige Tempel und die Gebäude der Burg hatten sich erhalten, bis Julius Cäsar als Dictator sie im Jahr 46 v. Chr. als Colonia Julia Corinthi wieder herstellte, die rasch zu der alten Blüthe sich entfaltete. Die neue Stadt, deren Topographie hauptsächlich Pausan. II, 1 ff. und Strabo VIII, S. 378 ff. geben, war in einem regelmäßigen Viereck von 40 Stadien an der Nordseite der Burg angelegt, so daß nur drei Seiten mit einer Mauer befestigt waren. Prachtvolle Tempel und öffentliche Gebäude, theils aus den alten Ueberresten restaurirt, theils neu erbaut, zierten die Stadt, und namentlich war der Markt mit Tempeln geschmückt. Der Aufweg zur Akropolis, durch vielfache Krümmungen 30 Stadien lang, führte an Tempeln, Altären und Bildern vorüber, und oben auf der Burg stand der prächtige Tempel der Venus mit dem Bilde der geharnischten Göttin geschmückt. Akrokorinth galt für die stärkste Feste Griechenlands; nach Norden hin, nach der Ebene zu, wo die Stadt sich anlehnte, senkrecht abfallend, war es auch nach den übrigen Seiten steil und stark befestigt. Sowohl das griechische, als das römische Korinth war seiner Lage nach vorzügliche Handelsstadt, indem es durch seine beiden Häfen den asiatischen Handel mit dem abendländischen vermittelte. Die asiatischen Waaren wurden nach dem Hafen Kenchreä, von hier über Korinth nach Lechäum gebracht, von wo sie nach Italien und weiterhin verschifft wurden, wodurch man die gefährliche Fahrt um das Malea-Vorgebirge vermied. So flossen die Natur- und Kunsterzeugnisse des Orients und Occidents in Korinth als einem großen Emporium zusammen, und die Stadt wurde dadurch volkreich und wohlhabend. Damit war dann aber auch, wie in allen großen Handelsstädten, eine luxuriöse Entfaltung des materiellen Lebensgenusses verbunden, der in maßlose Schwelgerei auslief, so daß korinthische Säufer und korinthische Tafeln bei den Alten sprüchwörtlich waren. Nicht minder raffinirt und übertrieben war die Sinnlichkeit des Geschlechtsgenusses, wozu namentlich der hier herrschende Cultus der Venus, deren ältester und heiligster Tempel auf der Burg stand, beitrug, und hier sind asiatische (phönizische) Einflüsse, besonders in dem von dort herübergenommenen Institute der Hierodulen nicht zu verkennen. Dies üppige, schwelgerische Leben wirkte nothwendig mehr auf das Gedeihen der Künste, als der Wissenschaften. Während in letzteren Korinth keinen bedeutenden Namen aufzuweisen hat, ist es in jenen berühmt. In Erfindungsgeist, Schönheitssinn und Kunstfertigkeit zeichnete sich Korinth vor allen griechischen Städten aus, ihr verdankt die Baukunst die reichsten und geschmücktesten Formen (korinthische Säulenordnung), und nirgends war der Reichthum an Kunstwerken größer. Besonders blühte die Verfertigung von Bildern und Geräthen aus Thon und Metall (korinthische Vasen, korinthisches Erz), sowie auch kostbare gewirkte Decken von hier ausgeführt wurden. Alle Pracht und Herrlichkeit des alten Korinth aber hat die Zeit vernichtet; jetzt ist die einst so herrliche Stadt ein Haufen elender Häuser zwischen alten Trümmern, eine verfallene Stadt, deren Einwohner durch Elend und Krankheit (wegen der jetzt ungesunden Lage) gequält, gleich Schattengestalten umherwandeln. — Für das alte Korinth vergl *H. Wilkens*, specim. antiquitt. Corinth. selectt. ad illustrationem utriusque epist. Paul. Brem. 1747. 4. (auch in *Oelrich's* Collect. opusce.

Digitized by Google

I, 427 sqq.). *I. E. Walch*, antiquitates Corinth. Jen. 1761. 4. *Wagner*, rer. Corinth. spec. Darmst. 1824. 8. Pauly, Real-Encyklopädie der klassischen Alterthumswissenschaft II, S. 642—649. Für das jetzige: Hassel, Handbuch der neuesten Erdbeschr. III, 1. S. 673 f. Pouqueville's Reise durch Morea u. s. w. Uebersetzt von Müller. Leipzig 1805. I, S. 103. Expédition scientifique de Morée. Paris 1836. Vol. III, p. 35 sq., wo auch Planche 76 eine schöne Abbildung des heutigen Korinth sich findet. **Arnold.**

Korinthier, Briefe an die, s. Paulus.

Kortholt, Christian, ein Kirchenhistoriker ersten Ranges unter den lutherischen Theologen vor Mosheim. Er ist geb. den 15. Jan. 1632 zu Borg auf der Insel Femern. Nachdem er auf der Schule zu Schleswig den Grund zu seinen Studien gelegt, die er auf den Universitäten Rostock, Jena, Leipzig und Wittenberg vollendete, wurde er 1662 Professor der griechischen Sprache zu Rostock, wo er auch den Doktorgrad in der Theologie erhielt. Später ward er von Herzog Christian Albrecht von Holstein-Gottorp als Professor der Theologie nach Kiel berufen und zum Prokanzler dieser neu gegründeten Universität ernannt (1666). Er starb den 31. März (1. April) 1694, nachdem er verschiedene an ihn ergangene Rufe ausgeschlagen. Es ist weniger seine erst nach seinem Tode herausgegebene Kirchengeschichte (Hist. eccl. N. T. Lips. 1697), welche ihm den hohen Ruf in der gelehrten Welt verschafft hat; vielmehr verdankt er diesen einigen tüchtigen Monographien, wie der über die ersten Christenverfolgungen (de persecutionibus ecclesiae primitivae sub imperatoribus ethnicis. Jen. 1660. 4. Kilen. 1689) und über die schriftlichen Gegner des Christenthums (Paganus obtrectator s. de calumniis gentilium. Lib. III. Kil. 1698. Lubec. 1703. 4.); auch war er einer der ersten protestantischen Theologen, welche den Baronius zu widerlegen suchten (Disquisitiones Anti-Baronianae. Kil. 1700. 1708 etc.). Ebenso bestritt er Bellarmin (de canone s. scripturae. Rostoch. 1665). Dem damals auftauchenden Deismus setzte er seine Schrift de tribus impostoribus magnis entgegen, unter welchen er Cherbury, Hobbes und Spinoza meinte. Von weniger Belang sind seine Arbeiten in der praktischen und Moraltheologie.

Ein vollständiges Verzeichniß seiner Schriften gibt die äußerst panegyrisch gehaltene Gedächtnißrede seines Eidam's Lindemann in Pipping's Memoria Theologorum nostra aetate clarissimorum. Lips. 1705. p. 571 sq. Vergl. auch Baile (Dictionnaire) und Jselin (hist. Wörterb.). Ueber sein Verdienst um die Kirchengeschichte, Schröckh I, S. 173. **Hagenbach.**

Kosmas und **Damianus**, s. Damianus.

Kosri, ספר כוזרי (Liber Cosri oder Cusri, richtiger Cosari oder Cusari) ist der Name eines der merkwürdigsten Erzeugnisse des mittelalterlichen Rabbinismus, eines Religionsgespräches, welchem sowohl das Classische seines Inhaltes und seiner Form, wie die Bedeutung seines Titels und eines damit verwandten Briefwechsels ein ungewöhnliches Interesse verleiht.

Verfasser desselben ist R. Jehuda Hallevi (Levita) in Spanien, der größte jüdische Dichter des Mittelalters, der Schwiegervater des größten jüdischen Grammatikers dieses Zeitalters, des berühmten Aben Esra. R. Ganz nennt (im Zemach David) als die Zeit seiner Blüthe das Jahr der Welt 4900 (= 1140 n. Chr.), Aben Esra selbst erwähnt im Jahr 1153 (n. Chr.) seiner bereits als eines Gestorbenen; er soll im J. 1150 eine Reise nach Palästina unternommen haben und dort, als er kaum die Thore Jerusalem's betreten und im Jammer über seine Zerstörung auf der Straße sich zur Erde geworfen hatte, von einem Türken niedergeritten und zertreten worden seyn. R. Jehuda vereinigte indessen in sich mit dem Dichter den Philosophen, den Grammatiker, den Kenner jeder Gattung von Gelehrsamkeit und damit zugleich den Lehrer des mosaischen Glaubens in einer Weise, welche ihm die höchste Bewunderung seines Volkes erwarb. Die Worte in 5 Mos. 12, 19. wurden auf ihn angewendet und sein Buch Korsi, worin er als in einem Brennpunkte alle Strahlen jener rabbinischen Glorie gefaßt hatte, ward nebst dem

Digitized by Google

More hannevochim des Moses Maimonides als die schärfste und kräftigste Wehr gegen allen Unglauben angepriesen. R. Jehuda setzt sich im Buche Kosri die Aufgabe, die Geltung des geschriebenen Gesetzes gegenüber der heidnischen Philosophie, dem christlichen Glauben und der Lehre Muhammed's, sowie die Geltung des mündlichen Gesetzes gegenüber den Karäern (s. d. Art.) zu erweisen und damit seinen Volksgenossen, welchen der tägliche Umgang mit Muhammedanern oder Christen und die Vorliebe der mittelalterlichen Scholastik für Aristoteles gefährlich werden, die vielfältige Anfechtung der rabbinischen Tradition von Seiten der Karäer wenigstens zur Verwirrung dienen konnte, die Herrlichkeit ihrer Religion in's Licht zu stellen.

Mit der Feinheit des Menschenkenners und dem Geschmack des Dichters kleidet er das Alles ein in ein Gespräch, welches ein König Kosar, beunruhigt durch einen Traum, in welchem ein Engel ihm zugerufen: „Deine Absicht ist gut, aber dein Thun ist nicht gut!“, und voll des Verlangens nach der Religion, in welcher er das gute Thun gelehrt werde, veranlaßt, ein Gespräch, worin der König bei reiflicher Prüfung der Gründe, womit ein Philosophe, ein Christ, ein Israelite, ein Karäer und ein rabbinischer Jude ihre Sache zu empfehlen suchen, dem Letzteren den Sieg zuerkennt und für die Annahme seines Glaubens sich entscheidet. Jehuda verbreitet sich in dieser Weise in fünf Abschnitten über das Daseyn, die Namen und Eigenschaften Gottes; die Erschaffung der Welt; die Engel; das geschriebene Gesetz; die Tradition; die Vorsehung und den Rathschluß Gottes; den freien Willen; die Auferweckung und das ewige Leben; die Verehrung Gottes; das Gebet; die Abgötterei und Anderes; ferner über die Offenbarung Gottes, seine Schechinah; die Vorrechte der Juden vor andern Völkern; ihre einstige Weisheit in göttlichen und menschlichen Dingen; die Vortrefflichkeit des heiligen Landes; den Adel der hebräischen Sprache; die heilige Musik und Dichtkunst; ferner über das Wesen, die Unsterblichkeit und die Kräfte der menschlichen Seele; Prophetie und Propheten und Anderes. Das Buch umfaßt Alles, was zur jüdischen Gottesverehrung und Gotteserkenntniß gehört, mit reicher Exegese des A. Test. und Spekulation im Geiste des Buches Jezirah; dazu in einer Sprache, welche so gedrängt und accurat ist, als hätte er (sagt R. Jehuda Muscatus) „kein Tröpflein Tinte zu vergeuden.“ Daß das Werk des so scharfsinnigen und tiefen Geistes dessenungeachtet an rabbinischer Befangenheit leidet, ist nicht anders zu erwarten. Er besitzt vom Christenthum — freilich auch aus Schuld der spanischen Christenheit — eine nur dürftige, wiewohl nicht unrichtige Anschauung*); er bedarf der Tradition, um „die Einheit der Schrifterklärung gegen schrankenlose Willkür zu beschützen“ (5 Mos. 12, 32. soll nur dem „Pöbel“ gegenüber Geltung haben, nicht für die Gelehrten); er träumt von einer ächt katholischen Uebereinstimmung der Tradition in der Synagoge**) und von einer ununterbrochenen Catena***) der Träger der Tradition, in welcher sie

*) „Wir Christen glauben eine Schöpfung der Welt aus Nichts und überhaupt Alles, was in den heil. Büchern der Juden steht. Aber am Ende des jüdischen Staates incorporirte sich die Gottheit im Schoße einer vornehmen Jungfrau aus Israel, so daß diese den Messias gebar, scheinbar als Propheten, in der That aber als Gott. Als die Juden nun den Messias an's Kreuz schlugen, wich die Gottheit von ihnen; und jetzt sind wir das wahre Israel, nämlich die Nachfolger jener zwölf Apostel, welche die zwölf Stämme repräsentiren. Wir lehren in der Einheit Gottes eine Dreiheit von Vater, Sohn und Geist, und folgen außer dem Alten Testament, welches Matth. 5, 17. bestätigt worden, den Statuten des Apostels Petrus.“

**) Wie wenig dies der Fall sey, weist sein Commentator R. Asarja z. B. an der jüdischen Zeitrechnung nach, bei welcher unter Anderem in der Bestimmung der Zeit des ersten Tempels eine vielfache Verschiedenheit herauskommt, indem sie zumeist zu 410 J. angegeben werde (nach d. Tractat Joma und Avoda sara), von Philo dagegen zu 440, von Josephus zu 470 oder auch zu 466½, von Abraham ben Dior zu 430 oder auch 433 u. dgl.; ebenso verschieden lauten die Ansichten über die gewöhnliche Berechnung der Dauer des zweiten Tempels zu 420 Jahren.

***) In dieser Kette erwähnt er nach Zadok, dem Stifter der Sadducäer, und Josua ben Parachja auch eines Jesus von Nazareth als Schülers des Letzteren.

Digitized by Google

sich fortpflanzte, nach der rabbinischen Vorstellungsweise. R. Jehuda schrieb sein Buch in arabischer Sprache; aus dieser ward es zuerst durch R. Jehuda ben Kardaniel, dann durch den berühmten Interpreten R. Jehuda ben Saul (Andere lesen hier ben Samuel) ben Tibbon in das Hebräische übersetzt. Jene erste, weniger glückliche Uebersetzung scheint verloren gegangen zu seyn; in der zweiten, wiewohl auch nicht ganz strenge den arabischen Text wiedergebenden, besitzen wir es; vom arabischen Original sagt Wolf in seiner Biblioth. hebr.: „Liber Kosri, prout Arabice a Jehuda nostro scriptus est, M. S. exstat in B. Bodlejana n. 5424 inter Codices Pocockianos n. 97." Von der hebräischen Uebersetzung existiren dreierlei Ausgaben, die Fanensische vom J. 1504. 4. (im Eingang heißt es hier: „liber a Jehuda Levi arabice *scriptus*, a Jehuda vero Tibbonide Granatensi in castro Lunel, quae est Galliae urbs, anno 4927 hebraice conversus") und zwei venetianische vom J. 1547 und vom J. 1594; in dieser von 1594, welcher Buxtorf folgte, wurden diejenigen Stellen ausgelassen oder geändert, welche die Christen verletzen konnten. Buxtorf lieferte, wie zuvor von Maimonides' More hannevochim, nun auch vom Buch Kosri im J. 1660 eine Ausgabe, worin dem hebr. Text eine mit den werthvollsten Annotationen und einem Anhang kleiner Abhandlungen versehene lateinische Uebersetzung beigegeben ist; in der ausführlichen Vorrede dazu finden sich auch die zwei weiter unten erwähnten Briefe hebräisch und lateinisch. Auch eine spanische Uebersetzung des hebr. Textes von R. Abendana (Amstelod. 1663) existirt, welche die lateinische von Buxtorf noch übertreffen soll. Eine Fortsetzung des Liber Kosri lieferte unter dem Titel מטה דן (דן = David Nieto) in London im J. 1712—14 R. David Nieto, worin er die im Kosri verhältnißmäßig kurz behandelte Vertheidigung der Lex oralis gegen die Karäer zum Hauptgegenstand macht, ebenfalls eingekleidet in ein Gespräch des חָבֵר mit dem מֶלֶךְ כּוּזָר und ebenfalls in fünf Abschnitten. In der Vorrede dazu gibt er eine kurze Geschichte der Karäersekte, nach der gewöhnlichen Ansicht der Rabbinen von Anan datirend.

Daß das Buch Kosri aus der Feder des großen Dichters und Theologen eine theologische Dichtung sey, ist kaum zu bezweifeln; ebensowenig aber, daß dieselbe mehr oder weniger auf einer historischen Grundlage ruht. R. Asaria (im Meor Enajim), R. Ganz (im Zemach David), Morinus (in seinen Exercitt. bibl.), Basnage (in seiner Geschichte der Juden), Wolf (in seiner bibl. hebr.), auch Jost (in seiner Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Makkabäer) wollen zwar darin eine (höchstens durch die zwei weiter unten erwähnten Briefe veranlaßte, übrigens ganz) freie und selbstständige Arbeit des Leviten erkennen, nach Art der Platonischen Dialogen, und dieser Annahme würde im Werke selbst nichts im Wege stehen, da der Levite im Eingang sagt: „Cum saepenumero ex me quaesitum esset, quaenam argumenta et responsiones haberem contra dissentientes a nobis etc. — subiit animum, quod olim audiveram de Rationibus et Argumentis Socii (חָבֵר = Socius vel Collega, unser deutsches „Bruder"), qui agebat apud Regem Kosar, qui annis abhinc quadringentis amplexus est Religionem nostram, prout memoriae proditum et notum est ex Annalibus et Historiis." Diese Eingangsworte widerstreiten aber auch nicht einer von R. Schem Tof (im ספרהאמונות) im 15. Jahrhundert (so viel man weiß, zuerst) vorgebrachten und von R. Gedalia (im ספר שלשלת) im 16. Jahrhundert bestätigten, allerdings einer näheren Bezeichnung der Quelle entbehrenden Ansicht, wornach der Liber Kosri in seinem Kerne ursprünglich nicht von Jehuda Hallevi herrühren soll. Ein R. Isaak Sangari (R. Gedaliah liest irrig: Jehuda Al Mangari, R. Asaria eben so irrig Changari, Beide mit Berufung auf R. Schem Tof, der deutlich Sangari schreibt) habe den König Al Cosri im Lande Thogarma zum Judenthum bekehrt; „*hujus* *) *Sapientis responsiones* exi-

*) Auch Schem Tof also beschränkt sich auf „ausgezeichnete Antworten dieses Rabbinen an den König Alkosri". Dabei behielt doch der Levite nicht nur für die andern von ihm frei hin-

Digitized by Google

miae etc. — — cum disjectae et dispersae haberentur in lingua arabica (unnöthigerweise will hier R. Gedalia corrigiren: „lingua cosaraea"), R. Jehuda Hallevi etc. — — *eas inveniens, in librum redegit lingua arabica etc.*" Dem sey indessen, wie man will, die Kunst des Leviten wäre die gleiche gewesen, wenn er aus etlichen vorgefundenen Bruchstücken dieses Ganze geschaffen hätte, und die Meinung, daß dieses Gespräch durchaus historisch sey, wollte er gewiß keinenfalls damit verbreiten; darum gerade gab er weder dem König noch dem Collega ein nomen proprium.

Anders verhält es sich ohne Zweifel mit einem andern, aus der gleichen Sage hervorgegangenen Erzeugniß des mittelalterlichen Rabbinismus, dem aus dem Jahre 958 datirenden Briefwechsel des R. Chasdai Ebn Sprot, eines jüdischen Ministers am Hofe Abd-el-Rhaman's III., mit Joseph, dem König der Chazaren. Um das Jahr 1577 nämlich gab Isaak Akrisch unter dem Titel קול מבשר (Stimme des Heilsboten) zwei Sendschreiben heraus, welche er einige Jahre vorher auf einer Reise von Constantinopel nach Aegypten aufgefunden hatte. Diese zwei Schreiben schickte Buxtorf in der Vorrede hebräisch und in's Lateinische übersetzt seiner Ausgabe des Buches Kosri voraus, wiewohl, nach dem Urtheil von E. Carmoly (in seinen Itinéraires de la terre sainte des XIII., XIV., XV., XVI. et XVII. siècles etc., erschienen in Brüssel 1847), in einer unvollständigen und fehlerhaften Gestalt. Carmoly gab sie im genannten Werk (Abschn. I. ספר המזהרים) zuerst in einer dem Original entsprechenden Form und französ. Uebersetzung. Der Inhalt ist folgender: Chasdai hat das Gerücht von der Blüthe des Chazarenreiches, sowie daß dort den aus ihrem Erbe vertriebenen Kindern Israels eine sichere Heimath unter dem Schutze eines dem Gott Abraham's ergebenen Fürsten bereitet sey, vernommen. Aber er vermag so Großes und Freudenvolles nicht dem bloßen Gerüchte zu glauben, ob es gleich durch Gesandte von Constantinopel, welche dem span. Chalifen Geschenke bringen, bestätigt wird. Er wendet sich deßhalb an den Chazarenfürsten selbst und bittet um Aufschluß. Hiezu schildert er zuerst seine eigene Würde am Hof von Cordova, wie alle Geschenke von hundert Völkern (auch von den Aschkenaz, d. h. den Deutschen) an den Chalifen durch seine Hände gehen, die geographische Lage und die Herrlichkeit des spanischen Reiches und seiner Hauptstadt; dann fragt er den König aus über den ganzen politischen Zustand des Chazarenreiches, nämlich Größe desselben, Städte, Festungen, Flüsse, Handelsstraßen; Abstammung und Zahl des Volkes; Regierungsweise, Heerwesen, Verhältnisse zu den Nachbarn, Tribute, Rechtspflege, Kriegführung (ob auch am Sabbath?); endlich, ob und wie die Chazaren die Ankunft des Messias berechnen? Joseph antwortet auf Alles: er führt die Abstammung des Volkes, übereinstimmend mit Josephus Gorionides, auf Togarma, den Japhetiten (1 Mos. 10, 3.), zurück, so daß die Chazaren als Brüder der Avaren, Ungarn, Bulgaren u. s. w. erscheinen; sein Vorfahre, welcher auf die Engelserscheinung hin sich zum Judenthum bekehrt, heißt Bulan; sein erster Häuptling wird unabhängig von ihm durch denselben Engel dafür gewonnen. Der Engel beredet (ganz nach 2 Sam. 7, 2 ff. 1 Kön. 8, 27.) den Bulan auch zur Erbauung eines Jehovatempels; nun dringt sein Ruf zu den Enden der Erde; die Herrscher von Edom und Ismael (Kaiser von Constantinopel und Chalife von Bagdad) senden Geschenke, zugleich jener einen Mönch, dieser einen Kadi, um Bulan für ihre Religion zu gewinnen; dieser aber, von einem Rabbinen unterrichtet, eröffnet nun zwischen diesem und jenen Beiden einen Wettstreit, und da der Mönch vor der muhammedanischen der

---

zugefügten Personen, sondern auch für seinen הֶחָבֵר den freiesten Spielraum. Die Dichtung verstößt dabei nicht gegen die Zeitverhältnisse des 8. Jahrhunderts, weder hinsichtlich der Berührung der Juden mit heidnischer Philosophie oder Gnosticismus, noch hinsichtlich der Karäer, welche auch nach rabbinischer Tradition um das Jahr 740 bereits „celeberrimi in Oriente" seyn konnten. Die einzige Erwähnung eines „belli inter Persas et Ismaelitas adhuc ferventis" paßt nicht, da nach der jüdischen Tradition das Perserreich schon im Jahr 4420 (= 660 n. Chr.) von den Arabern zerstört worden seyn soll.

Digitized by Google

jüdiſchen, der Kadi vor der chriſtlichen*) gleichfalls der jüdiſchen Religion noch den Vorzug gibt, wird die jüdiſche Religion einſtimmig für die beſte erklärt und läßt Bulan und ſein ganzes Volk ſich beſchneiden. Die Zeit des Meſſias, ſchreibt Joſeph, kenne man nicht, man folge den Weiſen Iſrael's, die in Babylon und Jeruſalem ſind (d. h. dem Talmud); „unſere Rechnungen ſollen wegen unſerer Sünden unzuverläſſig ſeyn" — wir beſitzen über dieſen Gegenſtand nichts als die Weiſſagung Daniel's.

An dem wirklichen Beſtand des Chazarenreiches nicht nur, welches einſt alle finniſch-tatariſchen Völkerſchaften in ſich vereinigte, an den Ufern des kaſpiſchen und des ſchwarzen Meeres, von der Wolga zum Kaukaſus und bis in die Krimm ſich ausdehnte, mit Perſien und dem griechiſchen Reich im Einvernehmen ſtand und endlich im Jahr 1016 von den Ruſſen zerſtört wurde, ſondern auch daran, daß eine Zeit lang (wohl dritthalb Jahrhunderte) ſeine Könige ſich zum Judenthum bekannten und neben Heiden, Muhammedanern und Chriſten, welche gleicher Weiſe Religionsfreiheit genoſſen, die Juden zahlreich waren, — zweifelt heutzutage Niemand mehr. Die Enthüllung des Jüdiſch-Chazariſchen Reiches war dem berühmten Karamſin vorbehalten in ſeiner Geſchichte des ruſſiſchen Reiches; doch hatte ſchon Hottinger aufmerkſam gemacht auf eine Stelle in der Geogr. des Scherif al Edriſi, welche von der Religionsfreiheit unter den Chazaren erzählt, und daß bei Achmed, dem Sohne Joſeph's, ein Theil Muhammedaner, ein anderer Juden und ein dritter keiner Religion Anhänger geweſen ſeyen, und die jenem Reich gleichzeitigen arabiſchen Gelehrten Ebn Haukel und Maſſudi bezeugen gleichfalls ſchon die Exiſtenz dieſes Reiches; vgl. auch de Sacy in der arab. Chreſtom.; *Frähn*, de Chasaris, Petrop. 1822; Neumann, die Völker des ſüdlichen Rußlands, Leipzig 1847; Dorn, Tabary's Nachrichten über die Chaſaren, nebſt Auszügen aus Hafis Abnu u. ſ. w. in Mémoires de l'Académie de St. Pétersbourg, VI. Série. Sciences politiques 1844. Tom. VI, p. 446—601; *d'Ohsson*, des peuples du Caucase, Paris 1828; ferner Kirchengeſchichten, wie von Gieſeler und Neander u. ſ. w.; eine ausführliche Schilderung des jüdiſch-chazariſchen Reiches, ſoweit die Geſchichte reicht, gibt Joſt in ſeiner Geſchichte der Iſraeliten ſeit der Zeit der Makkabäer, 6. Thl. S. 111—116). Die Lage der Juden im Chazarenreich muß indeſſen darum keine beneidenswerthe, der Zuſtand des Reiches wenig altteſtamentlich geweſen ſeyn; die morgenländiſchen Juden, die es öfters beſuchten, ſcheinen wenig erbaut davon geweſen zu ſeyn, da es ein wunderliches Miſchmaſch von Barbarei und Cultur war und ihre Glaubensgenoſſen nicht ſowohl herrſchten, als zur Beſorgung von allerlei politiſchen und merkantilen Geſchäften ihren ächt morgenländiſchen Herrſchern oder Chakanen dienten. In der Ferne des Abendlandes that die bloße Thatſache, daß ein regierender Fürſt ſich zum Judenthum bekannte, gar zu wohl, als daß ſie nicht die Gemüther in freudige Spannung hätte verſetzen und als ein ſchöner Traum im Munde der abendländiſchen Juden hätte fortleben ſollen. Daß dadurch ein jüdiſcher Mäcen in Cordova bewogen werden konnte, auch mit großen Opfern ſich in Korreſpondenz zu ſetzen mit dem fernen Judenkönig, iſt an ſich nicht unwahrſcheinlich; auch hat Chasdai's Brief an Joſeph nach inneren und äußeren Gründen noch mehr das Anſehen der Aechtheit, als der Brief Joſeph's an Chasdai; am zweifelhafteſten erſcheint dieſe Antwort. Carmoly hat zwar die Aechtheit beider Briefe zu retten geſucht; dagegen erklärt Düſterdieck in ſeiner ſchätzenswerthen Anzeige des Werkes von Carmoly (Götting. gel. Anz. 1848. S. 1519—1526) beide für verdächtig, und Joſt zum mindeſten den zweiten und zwar am ſchlagendſten aus ſprachlichen Gründen (alle nicht hebräiſchen Ausdrücke ſind völlig aus der Sprache der arabiſchen Juden Spaniens entlehnt; ebenſo die Schlußformel eine nirgends denn nur unter den ſpaniſchen Gelehrten gebräuchliche). Man hat im Chazarenreiche auch ſchon eine Spur der verlorenen Zehnſtämme geſucht, wiewohl ohne alle Urſache, denn ſelbſt die Ausſchmückung durch die Sage läßt es bei Japhetiten, welche jüdiſche Proſelyten wurden. Pf. Preſſel.

*) „Quant à la religion d'Edom manquent tout ce qu'il y a d'immonde et ils se prosternent devant l'oeuvre de leurs mains."

Digitized by Google

Kränze, meist von Blumen und Zweigen, gelegentlich aber auch aus Silber und Gold, fanden im israelitischen Alterthume mehrfache Anwendung, obwohl nicht in der Ausdehnung wie etwa bei Griechen und spätern Römern. In den kanonischen Schriften A. T. werden solche weniger erwähnt, mehr in den Apokryphen. Als ein sehr allgemeines und natürliches Symbol der Freude (3 Makk. 7, 16. Sir. 6, 31; 15, 6.) kommen Kränze vor als Schmuck der Menschen beim Einzug und feierlichen Empfange von Fürsten und Feldherrn, Judith 3, 8., denen man auch Kränze zuwarf und auf den Weg streute, ferner bei Siegesfeiern Judith 15, 13., wobei die Sieger selber bekränzt waren, Off. 6, 2.; bei Gastmählern Ezech. 23, 42.; Weish. 2, 8. vgl. Jes. 28, 1 ff.; bei Hochzeiten Hohesl. 3, 11. 3 Makk. 4, 8. (s. Bd. III. S. 664). Bei festlichen Anlässen wurden selbst Häuser, Thore, Tempel und Götzenbilder bekränzt, 1 Makk. 4, 57.; ep. Jerem. V. 9.; Joseph. B. J. 4, 4, 4, wie die heidnischen Opferthiere Apg. 14, 13., die Altäre und die Opfernden selbst, 2 Makk. 6, 7.; Athen. 15. p. 674; Herod. I, 132. Daher ist der Ausdruck Kranz oder Krone ein sehr häufig vorkommendes Sinnbild ehrenvollen Schmuckes jeder Art, z. B. Hiob 19, 9. Spr. 12, 4; 14, 24; 16, 31; 17, 6. Jes. 62, 3. Ezech. 21, 31; 16, 12. Thren. 5, 16.; Ps. 21, 4; 8, 6; 65, 12; 103, 4. Philipp. 4, 1. 1 Thessal. 2, 19. Sir. 1, 11. 18; 25, 6. Ebenso häufig wird im N. T. mit Anspielung auf die hellenischen Wettkämpfe die Krone oder der Kranz der Gerechtigkeit oder des Lebens als Siegespreis des treuen Laufens, Kämpfens und Ueberwindens genannt, s. 1 Kor. 9, 25. Phil. 3, 14. 2 Tim. 4, 8. Jak. 1, 12. 1 Petr. 5, 4. Off. 2, 10; 3, 11; 4, 4. Vgl. einige ältere Monographieen über diesen Gegenstand in *Ugolini*, thesaur. Vol. XXX.; von Neuern Winer im R.W.B. Rüetschi.

Krafft (Johann Christian Gottlob Ludwig). Die in dem 3. und 4. Decennium dieses Jahrhunderts geschehene Erneuerung der lutherischen Kirche in Bayern aus dem tiefsten Verfall, in welchen der vulgärste Rationalismus sie gebracht hatte, knüpft sich vorzugsweise an die Person des reformirten Pfarrers und Professors Dr. Krafft, so daß man ihn den Regenerator der protestantischen Kirche Bayerns nennen muß. Der berühmte Rechtslehrer Dr. Stahl sagt in einer Rede auf der Generalsynode zu Berlin 1846, worin er Krafft mit Spener, Wilberforce, Harms zusammenstellt: „der Mann, der in meinem Vaterland (Bayern) die Kirche auferbaute, der apostolischste Mann, der mir in meinem Leben begegnete, der Pfarrer Krafft, war ein strenger Bekenner des reformirten Lehrbegriffs. Ob er den Heidelberger Katechismus in der Tasche herumgetragen, gleichwie der Recensent Kleists Frühling, das weiß ich nicht (bezieht sich auf die Aeußerung eines Vorredners); aber das weiß ich, daß er einen Frühling aufblühen machte im ganzen Lande, dessen Früchte für die Ewigkeit reifen werden.“ Noch näher karakterisirt ihn Stahl in der Augsb. Allg. Zeitung v. 5. Febr. 1846: „In Erlangen wirkte damals der Pfarrer Krafft, ein Mann, wie er sich in unserer Zeit und zu allen Zeiten selten findet. Ohne besondere geistige Gaben und wissenschaftliche Auszeichnung, namentlich ohne große Beweglichkeit und Gewandtheit der Gedanken, aber von großer Stärke und Energie des Willens, von schlichtem Glauben an das Wort Gottes und von einer völligen, sein ganzes Wesen verklärenden Hingebung an dasselbe, ja Identifizirung mit demselben — ein wahrhaft apostolischer Karakter — wurde er für die protestantische Landeskirche Bayerns jener Sauerteig des Evangeliums, der den ganzen Teig durchsäuert.“ — Krafft war, wie Prof. Dr. Thomasius in seiner Gedächtnißrede ihm nachrühmt, ein treuer Zeuge der göttlichen Wahrheit, nicht bloß durch Wort und Rede, sondern durch seine ganze Persönlichkeit, ja durch sie zuerst. Gesinnung und Wort durchdrangen sich lebendig in ihm und die äußere Bezeugung war nur der treue und wahrhafte Ausdruck des Innern. „Es lag ein Ernst über seiner Persönlichkeit ausgebreitet, dem man's wohl anmerkte, daß er aus einem in Gott verborgenen Leben stammte, gepaart mit jener stillen und sichern Ruhe, die ihres Weges und Zieles gewiß ist. Dabei tiefe Gottesfurcht und die Liebe, die nicht das Ihre sucht, Entschiedenheit des Karakters, Gewissenhaftigkeit im Kleinen und auf-

Digitized by Google

opfernde Treue im Amt. Seine persönliche Erscheinung war eine stille Predigt von der Kraft Gottes, die in ihm wohnte." Beides aber, jener Ernst und jene Ruhe hatten ihren Grund in seinem festen Glauben an Gottes Wort in der Schrift in der erwogenen Ueberzeugung, daß die heilige Schrift von Anfang bis zum Ende Werk des heil. Geistes, Inbegriff des ganzen Rathes Gottes zu unserer Seligkeit sey. Diese Ueberzeugung, nachdem sie ihm auf dem Wege seiner Lebensführung unter langen und schweren inneren Kämpfen, aber noch größeren Erfahrungen allmählich zu voller Klarheit aufgegangen war, ist sie fortan die Seele seines Lebens und der Angelpunkt seiner ganzen Theologie gewesen. Er war ein Schrifttheologe im vollsten Sinne des Worts, Schriftforschung, Schriftauslegung, Schriftvertheidigung war ihm Lebensaufgabe, in der Schrift gegründete Theologen zu bilden, sein Ziel. Vom Jahr 1818, wo er Professor in Erlangen wurde, bis zum Jahr 1824 war der Eingang, den er fand, nur gering, aber mit dem Jahr 1824 begann für ihn eine Zeit umfassender Einwirkung und sie dauerte in ihrer vollsten Blüthe über ein Jahrzehnt, solange nämlich, bis neben ihm gläubige Docenten, meist seine Schüler, in Erlangen auftraten. Vor einem großen Auditorium las er Pastoraltheologie, Dogmatik, neutestamentliche Exegese, und als besonderes Verdienst muß hervorgehoben werden, daß er der erste deutsche Professor war, der ein Collegium über Missionsgeschichte las. Wie Krafft auf dem Katheder zugleich Seelsorger und Prediger war, so war er auf der Kanzel zugleich Lehrer. Dazu machte ihn eingehende Textentwicklung und gründliche Schriftauslegung. Seine Person und sein Haus war der Mittelpunkt der verschiedensten Thätigkeiten für's Reich Gottes (Bibel- und Missionssache) in damaliger Zeit, wo die Kirche fast kein Lebenszeichen von sich gab. Er hat 1824 ein Rettungshaus gestiftet (der Entstehungszeit nach das vierte oder fünfte in Deutschland) und innere Mission getrieben, lange ehe dieser Name aufkam. Mit vielen gläubigen Christen nah und fern stand er in Verbindung, die in wichtigen Angelegenheiten seinen Rath begehrten und sein Urtheil einholten, oder an seinem Glauben sich erquickten.

Geboren war Krafft den 12. Dezember 1784 zu Duisburg, wo sein Vater als Prediger wirkte. Schon im Jahr 1798 verlor er seinen Vater und nun kam bei den schweren Kriegszeiten eine Zeit der Noth über das verwaiste Haus, in welchem aber die treffliche Mutter ihren Kindern als leuchtendes Exempel des Glaubens vor Augen stand. Krafft studirte in Duisburg, dessen Lehrer aber leider im Dienst des Unglaubens standen. Allein so sehr diese Richtung seinen scharf denkenden Geist mit Vorurtheilen gegen Gottes Wort und Offenbarung erfüllte, so ließ doch das Beispiel gläubiger Menschen ihn nie dazu kommen, in den Grundsätzen des Unglaubens Ruhe zu finden. In seiner Candidatenzeit war er fünf Jahre lang Hauslehrer in Frankfurt a. M. bei der trefflichen Familie de Neufville, und dieser Aufenthalt gereichte ihm vielfach zur Förderung, ohne jedoch seinen inneren Zwiespalt ganz zu heben. Im Oktober 1808 wurde er Pfarrer an der reformirten Gemeinde zu Weeze bei Cleve und trat im Febr. 1811 in den Ehestand mit der Predigerstochter Wilhelmine geb. Neumann aus Cleve. In den ersten Jahren seines Ehestandes hatte er noch hinsichtlich der großen Thatsachen des Evangeliums mit Zweifeln zu kämpfen, die seinen Geist quälten und keine Freudigkeit zu seinem Predigerberuf bei ihm aufkommen ließen. Indessen forschte er unter Gebet immer fleißiger in der Schrift und immer mehr fielen die Schuppen von seinen Augen. Als er 1817 zum Prediger der deutsch-reformirten Gemeinde in Erlangen berufen wurde (Professor an der dortigen Universität wurde er 1818), hatte er bereits den Standpunkt eines bibelgläubigen Supranaturalismus errungen und freute sich, in der Universitätsstadt bessere Gelegenheit zu bekommen, seine Dogmatik zu schreiben, eine Arbeit, die er als seine Lebensaufgabe ansah, und auch insofern gelöst hat, als er mehrmals vor einem großem Auditorium Dogmatik las und ein beinahe druckfertiges Manuskript hinterlassen hat. Die letzte Krisis, die er in seinem innern Leben durchzumachen hatte, „seine Bekehrung", datirt er selbst vom Frühjahr 1821. Als er diesen Vorgang seinem Bruder

Digitized by Google

Gottlob (weiland Pfarrer in Köln) gemeldet hatte, antwortete letzterer: „Ich ahnete wohl aus deinem längeren Schweigen, daß eine besondere Bewegung in deinem Inneren vorgehe: das Verstummen des Zacharias, bis er mit einem Lobgesang den Mund öffnete.“ — 1833 nahm ihm der Herr seine ausgezeichnete Lebensgefährtin, die ihm namentlich bei seiner Thätigkeit für innere Mission (z. B. Gründung der Armentöchteranstalt) treulich zur Seite gestanden hatte. Nach einem zwölfjährigen Wittwerstand erlag er selbst einer dreimonatlichen Krankheit am 15. Mai 1845 im 61. Lebensjahre. Geschrieben hat Krafft, außer einer Abhandlung de servo et libero arbitrio, Nürnberg 1818, sieben Predigten über Jes. 53. und vier Predigten über 1 Kor. 1, 30., endlich einen Jahrgang Predigten über freie Texte (Erlangen bei Heyder 1828, 1832, 1845). Nach seinem Tode ist erschienen: Chronologie und Harmonie der vier Evangelien, herausgegeben von Dr. Burger, Erlangen bei Heyder 1848. K. Goebel.

Krain, Erzbischof Andreas von, eine seltsame Erscheinung unter den Vorläufern der Reformation; doch thut man dem Manne zu viel Ehre an, wenn man ihn zu diesen Vorläufern zählt. Von seiner frühern Geschichte ist nicht viel bekannt. Er war ein Slavonier von Geburt und Dominikanermönch. Der Gunst Kaiser Friedrichs III. mochte er es verdanken, daß er auf den erzbischöflichen Stuhl des Krainerlands, dessen Residenz Laibach (Aemona) war, erhoben wurde. Er nannte sich auch Cardinal mit dem Titel San Sisto. Dieser Prälat kam vorgeblich als kaiserlicher Abgeordneter im Februar 1482 über die Alpen nach der Schweiz und trug sich mit dem Gedanken, in Basel wiederum ein allgemeines Concil der Christenheit zu versammeln. Er meldete sich, mit Empfehlungsbriefen von Bern, bei dem Rathe von Basel, und nachdem er eine feierliche Rede im Münster gehalten, worin er bereits seinem Unwillen über den Pabst Sixtus IV. Luft machte, schlug er den 21. Juli desselben Jahres an den Kirchthüren des Münsters eine Appellation (Invective) gegen den Pabst an*), die mit einer Aufforderung zum Concil endete. Er wurde endlich auf Andringen des Pabstes, der den Bann über ihn aussprach, und des Kaisers, nach längern Verhandlungen, wobei das Interdikt über Basel erging, durch die Obrigkeit gefangen gesetzt und starb den 13. Nov. 1484 im dortigen Stadtgefängniß, indem er nach aller Wahrscheinlichkeit sich selbst erhenkte. Sein Tod wurde längere Zeit verheimlicht. Der Leichnam des Gehenkten wurde in ein Faß gesteckt und in den Rhein geworfen. Ein aufgenagelter Zettel enthielt das über ihn ergangene Urtheil. Sein eigener Geheimschreiber Peter Numagen von Trier hielt ihn für verrückt (cerebro laesus). Vgl. dessen Gesta Archiepiscopi Craynensis, in *J. H. Hottingeri* hist. eccles. N. T. Saec. XV. p. 403—412. Wurstisen, Basler Chronik, Buch VI. Kap. 14. Ochs, Geschichte von Basel. IV. S. 383 ff. S. 405 und Jac. Burckhardt, Erzb. Andreas von Krain und der letzte Concilsversuch in Basel. (Mittheilungen der histor. Gesellschaft in Basel, neue Folge. 1852.) Hagenbach.

Krankencommunion, s. Hauscommunion.

Krankheiten der Israeliten in Palästina. Die Israeliten waren in ihrem, seiner Lage nach der Gesundheit zuträglichen Heimathland Palästina keinen endemischen Krankheiten, wenigstens nicht in dem Umfang und in der Schädlichkeit wie Aegypten, unterworfen. Epidemieen als außerordentliche göttliche Strafgerichte scheinen nie lange angehalten zu haben. Auch während ihres Aufenthaltes in Aegypten waren sie in dem außerhalb des Bereichs der Nilüberschwemmung gelegenen Gosen vor den „Seuchen Aegyptens“ mehr oder weniger gesichert. Selbst der Aussatz kann nicht endemisch in Palästina oder unter Israel genannt werden. Sein Vorkommen in Palästina und Syrien scheint nach der Geschichte einen sporadischen und milderen Karakter zu haben (2 Kön.

*) „O Francesco von Savona“ (heißt es unter Anderm) vom Barfüßer Orden. Sohn des Teufels, der du zu deiner Würde nicht durch die Thür, sondern durch das Fenster der Simonie hineingestiegen! Du bist von deinem Vater, dem Teufel, und deines Vaters Willen begehrst du zu thun.“ (Weitere Stellen abgedruckt bei Gieseler, Kircheng. II. S. 466.)

Digitized by Google

5, 1. 27; 7, 3 ff.; 15, 5. vgl. 2 Chr. 26, 19 ff. Luk. 1, 27. Matth. 8, 2; 10, 8; 11, 5; 26, 6. Luk. 5, 12; 7, 22; 17, 12.). Auch Hensler vom abendl. Aussatz S. 195 sagt, Moses schweige von den schwerern (ägyptischen) Aussatzformen (s. Saalschüz, mos. Recht I. 217 ff. Archäol. I. 43 ff.). Noch Tacitus legt ein Zeugniß für den günstigen Gesundheitszustand der Palästinenser ab Hist. V, 6: corpora hominum salubria et ferentia laborum. Als leichtere Epidemieen kommen nach den Berichten Neuerer im Sommer Ruhranfälle, im Frühling und Herbst Fieber vor (Lüdecke, Beschr. d. türk. Reichs S. 60). Im Sommer verlaufen sie auf den Gebirgen schwerer und rascher, im Winter in den Ebenen und Städten. Die Distrikte des Wechselfiebers (Tertiantypus in Arabien und Syrien häufig) sind entweder die Niederungen oder Gebirgsthäler oder Stellen, wo die letzten Zweige von Bächen versumpfen. März und Oktober sind besonders gefürchtet (Pruner, Krnkh. d. Or. S. 87, 358 ff.). Ueberhaupt herrschen meist schnell vorübergehende, acute Krankheiten. Unter den chronischen Krankheiten soll das Klima besonders die Hypochondrie und Hysterie begünstigen (Jost, Gesch. der Israeliten I, 12.). Auch Gicht und Rheumatismen sind in Syrien und der Umgegend sehr häufig; aber, wie sich dieselbe Erscheinung in andern Gegenden der Erde wiederholt, so ist auch hier providentiell das Heilmittel in die Nähe des endemischen Uebels gerückt. Man denke an den von Gichtkranken umlagerten Bethesdateich (Joh. 5, 2.), an die Thermen und Schwefelquellen bei Tiberias, Gadara und östlich vom todten Meer (Kallirrhöe).

Es kommen hier hauptsächlich in Betracht die an einzelnen Individuen vorkommenden Krankheiten. Die in der Bibel erwähnten einzelnen Krankheitsfälle lassen sich wegen der verschiedenen, zum Theil widersprechenden Ansichten der Aerzte, welche die biblische Nosologie bearbeitet haben, nicht durchaus mit Sicherheit in das gangbare nosologische Fachwerk einreihen. Außer den schon genannten Krankheiten, namentlich den Seuchen Aegyptens und dem Aussatz, finden wir im Pentateuch erwähnt

Schwindsucht, die erste der Krankheiten, welche 3 Mos. 26, 16. vgl. 5 Mos. 28, 22. (Luth. Schwulst) als Strafe des Ungehorsams gedroht wird, begreifend allerlei Formen des hektischen Fiebers, das mit seinem Bruder, dem typhösen Fieber in seinen verschiedenen Formen (Petechialtyphus, gelbes Fieber, auch Bubonenpest) den größten Theil des Menschengeschlechts verschlingt. Es heißt שַׁחֶפֶת (rad. im arab. سَحُفَ, dünn, mager seyn سُحَاف, phthisis, שָׁחַף, die schmächtige Seemöve) und Jes. 10, 16. רָזוֹן von רזה, mager seyn. Die Abmagerung ist Folge einer die Ernährung hindernden, die Säftemasse vermindernden krankhaften Beschaffenheit der Assimilations- und Sekretionsorgane und des Nervensystems. Körperliches Ungedeihen ist die angemessenste Strafe für den Mißbrauch der reichen leiblichen Segnungen Gottes (3 Mos. 26, 4.). Ueber das jetzt häufige Vorkommen der Lungentuberkulose besonders unter den orientalischen und ägyptischen Juden s. Pruner S. 337 ff. Eine fieberlose örtliche Schwindsucht (Atrophie oder Schwind) ist die von Jesus geheilte χειρ ξηρα, Matth. 12, 10. Marci 3, 1. Luk. 6, 6 f., mangelhafte Ernährung und Aufhören der Bewegungsfähigkeit des Glieds (vielleicht Folge von Nervenlähmung, mangelhafter oder aufgehobener Innervation des Muskelgewebes, sonst auch von Verrenkungen oder Gicht herkommend, und wenn das Nervenleben daraus verschwunden, unheilbar und mit Absterben des Glieds endend). Schultheß (in Henke's Mus. III, 24.) hält im Interesse der Wunderscheu die χειρ ξηρα für eine heilbare rheumatische Lähmung des Glieds. Zunächst steht 3 Mos. 26, 16. Fieber, קַדַּחַת (von קָדַח, entzünden, LXX ἰκτερος, Gelbsucht vgl. 5 Mos. 28, 22., wo damit verbunden ist דַּלֶּקֶת (דָּלַק, brennen, LXX ῥιγος, Fieberfrost) und חַרְחֹר (חָרַר, glühen, LXX ἐρυθισμος). Ob diese drei Ausdrücke, die im Begriff der Hitze übereinkommen, verschiedene Species von Fiebern bezeichnen (entzündliche, gastrische und gastrisch-nervöse Wechselfieber, wie sie in heißen Ländern häufig sind, so wie die leicht daraus sich entwickelnden bösartigen Fieber, febris pernicioss und Typhus) und welche — oder ob unter dem einen oder dem andern eine andere Krank-

Digitized by Google

heit zu verstehen sey (wie z. B. Winer geneigt ist, mit Vergleichung des arab. حر حر, חַרְחֻר durch Steckfluß zu übersetzen, קַדַּחַת dagegen durch Brand), läßt sich schwer entscheiden (Monogr. Reusselius de pestil. Deut. 28, 22. Jena 1681). Ein Ausdruck für hitzige Seuchen überhaupt ist רֶשֶׁף, Gluth, 5 Mos. 32, 24., wo es mit קֶטֶב מְרִירִי und Hab. 3, 5., wo es mit דֶּבֶר parallel steht. Welcher Art das *πυρετος μεγας* der Schwieger Petri Matth. 8, 14 f. Luk. 4, 39. war, das Jesus durch unmittelbare Berührung plötzlich heilte, und das auf dem höchsten Stadium stehende (*ἠμελλε γαρ ἀποθνησκειν* V. 47.) des Sohns des Königischen, Joh. 4, 46—52., läßt sich nicht bestimmen. Einen sehr acuten Karakter scheint das Fieber bei beiden gehabt zu haben. Wer die Heilung der Schwieger Petri durch psychische Einwirkung oder Lebensmagnetismus erklärt, ist geneigt, ihr Fieber für ein Wechselfieber zu halten, weil die Erfahrung lehrt, daß Wechselfieber häufig durch psychische Einflüsse geheilt werden, vgl. Paulus, exeg. Handb. I, 443. Beispiele s. bei Friedreich zur Bibel I, 274. Bei dem Vater des Publius in Melite (Apg. 28, 8.) war die Ruhr (die oft bei alten Leuten habituell wird, wenn sich die Altersschwäche auf die Unterleibsorgane wirft) Hauptkrankheit, das Fieber nur begleitend in Folge der Mitleidenschaft des Gefäßsystems. Von anderen acuten Krankheiten des Gefäßsystems ist hier noch zu nennen der mehrmals in der Bibel angedeutete Sonnenstich, Ps. 121, 6. (מַכַּת שֶׁמֶשׁ), an welchem ohne Zweifel der Sunamitin Sohn 2 Kön. 4, 19. und Judiths Gatte (8, 3.) auf dem Feld während der Ernte und Jonas bei Ninive (4, 8.) getroffen wurde. In Jericho soll er nicht selten vorkommen, Robinson II, 526. Buhle, Calendar. p. 40. Hat der Sonnenstich nicht bloß Gesicht und Handrücken (erythema), sondern das Gehirn getroffen, so tritt der Tod in Folge von Hyperämie und Entzündung der Gehirnhäute in den meisten Fällen zwischen dem dritten und siebenten Tag ein (Pruner S. 118, 297 f.). Auch wer davon genesen, hat lang an Kopfweh und Schwäche des Kopfs zu leiden; manchmal ist sogar Narrheit die Folge davon. Bewohner heißer Länder, die nicht sehr dickes Haar haben, pflegen daher ihren Kopf sorgfältig zu bedecken.

Von den chronischen Krankheiten des Gefäßsystems sind namentlich zu merken die mit dem Geschlechtsleben zusammenhängenden krankhaften Profluvien (זוב, 3 Mos. 15, 2. 25. fließen). Diese sind, wie der Aussatz, ein spezieller Gegenstand der levitischen Gesetzgebung. Der Grund davon liegt hauptsächlich darin, daß, wenn zwar jede Krankheit des äußeren Menschen gleichsam eine sinnbildliche Verleiblichung der Krankheit des innern Menschen ist, doch, wie der Aussatz mit dem Sündensold, dem Tod, so Alles, was auf Zeugung und Geburt Bezug hat, in näherem Zusammenhang steht mit dem Sündencentrum, der Erbsünde; daher selbst die normalen Funktionen des Geschlechtslebens verunreinigten (3 Mos. 15, 18. vgl. Ps. 51, 7.). Ueber die symbolische Reinigung von solchen Krankheiten s. d. Art. Reinigungen. Was nun den Schleimfluß betrifft (3 Mos. 15, 1—15. זָב ein damit Behafteter V. 4 ff. 22, 4. 4 Mos. 5, 2. 2 Sam. 3, 29.), so ist jedenfalls die Ansicht Beyers (de haemorrh. ex lege Mos. impuris. Lips. 1792), der an fließende und stockende Hämorrhoiden dachte, abzuweisen. Das בָּשָׂר, aus dem das profluvium kommt, ist entschieden (vgl. *Philo* I, 88. Joseph. bell. jud. 5, 5. 6; 6, 9. 3. Mischna tr. sabim II, 2.) das Geschlechtsglied. Maimon. ad tr. Sab. II, 2. versteht darunter die gonorrhoea benigna, unwillkürliches Ausfließen des Samens in Folge großer Schwächung des Organs durch Onanie, Hämorrhoiden oder unmäßigen Geschlechtsgenuß (vgl. Richter, spez. Therap. IV. II, 551). Aber dann wäre ja Verstopfung des Flusses V. 3. die Heilung desselben und nicht ein status impuritatis. Michaelis or. bibl. XXII, 1 sqq. mos. Recht IV, 282 u. Andere (Hebenstreit, de cura san. publ. II, 15 sq. Hensler, Gesch. der Lustseuche S. 211, 315. Häser, hist.-pathol. Unters. I, 184. Rosenbaum, Lustseuche im Alterth. Halle 1839. S. 310. Schneider in Henke's Zeitschr. für Staatsarzneikunde X. II. 240 f. u. A. s. Friedreich I, 237 ff.) denken an die gonorrhoea virulenta (Eiterfluß, Tripper), welche aber schwerlich vor Entstehung der lues venerea (15. Jahrh.

Digitized by Google

nach Chr.) vorkam. In 4 Moſ. 25, 1 ff. vgl. Joſ. 22, 17. wollen zwar Einige die erſte Spur der Syphilis finden, und meinen, der Befehl Moſis V. 5. habe die Abſicht, für immer die Gefahr der Anſteckung zu vernichten (*Sickler*, diss. exhib. novum ad hist. luis vener. additam. Jen. 1797 und Abh. über dieſen Gegenſt. in Auguſti theol. Bl. I. 13. Roſenbaum a. a. O. S. 75. Patze, über Bordelle. Leipz. 1845. S. 13). Allein letzteres war entſchieden zunächſt eine theokratiſche Strafmaßregel und von der Art der Plage, מַגֵּפָה, deren Entſtehen und Aufhören offenbar einen wunderbaren Karakter hat, V. 8 f., ſteht nichts im Text. Vielleicht die Peſt, wie 16, 41 ff. Winer, Realw. II, 374 nach Choulant, Pathol. u. Therap. 305, 546 f. Ruſt, Handb. der Chir. XVII, 167 ff. zieht vor, die blenorrhoea urethrae, nicht einen Samenfluß (wie denn auch das Wort זָב in den davon handelnden Abſchnitten nicht vorkommt), ſondern einen Schleimfluß aus der Harnröhre darunter zu verſtehen, der ohne ſyphilitiſches Contagium durch Beiſchlaf mit unreinlichen, menſtruirten oder an der Leukorrhöe (die übrigens im Orient jetzt ſelten vorkommt, Pruner 275) leidenden Weibern und noch andern Urſachen erzeugt werden kann, anſteckend iſt, und wenn er geſtopft wird, ſehr nachtheilige Folgen hat; er vermuthet, daß derſelbe beim heftigen Trieb der Juden zum Beiſchlaf und deſſen häufigem Genuß öfter ſich erzeugen mochte, als der bei kräftigen Naturen ſeltene Samenfluß. Der krankhafte, unregelmäßige Blutfluß des Weibes 3 Moſ. 15, 25 ff. tritt ein, wenn ein Weib ihren Blutfluß hat 1) viele Tage in der Nichtzeit ihrer Unreinheit oder 2) wenn ſie über ihre Unreinheit hinaus den Fluß hat. Die längere Dauer des Blutfluſſes kann bei hinzutretenden Umſtänden lebensgefährlich werden (Sprengel, Pathol. I, 706 ff. Ueber das Vorkommen ſolcher Anomalieen der Menſtruation in heißen Ländern ſ. Pruner 276). Nicht nur die jüdiſchen Aerzte zur Zeit Jeſu (Matth. 9, 20. Marci 5, 25. Luk. 8, 43.) verſtanden unter ſolchen Umſtänden die Krankheit nicht zu heilen, ſondern auch die heutigen Aerzte bezeugen noch die ſchwere Heilbarkeit derſelben. Rationaliſtiſche Aerzte und Theologen (Schreger, medic.-hermen. Unterſ. S. 361 f. Paulus, exeg. Handb. I, 524. Friederich I, 279 ff. u. And.) ſchreiben die Heilung des blutflüſſigen Weibs im Evangelium bald magnetiſchen, bald pſychiſchen Einflüſſen, z. B. dem plötzlichen Schrecken zu; ſo *Pechlin*, obs. phys. med. p. 454: in universum autem intempestivas sanguinis aestus ebullitionesque haemorrhagias narium, uteri aliarumque partium frigida adspersione curari notavimus; etiam stentoream vocem velut incantamentum profuisse, quo apparet etiam, quae per aures ingrediuntur improvisa ad compescendum sanguinis furorem plurimum conducere. Andere halten ihre Krankheit nicht für abnorme Menſtruation, ſondern für Hömorrhoidalblutung aus dem Uterus oder aus dem After. — Eine den Beiſchlaf verhindernde krankhafte Affektion der Geſchlechtstheile ſowohl bei Männern als bei Weibern kommt vor 1 Moſ. 20, 17. bei dem Philiſterkönig Abimelech von Gerar und ſeinen Weibern. Welcher Art dieſelbe geweſen, läßt ſich nicht wohl beſtimmen (Kurz, Geſch. des alten B. I, 142: impotentia copulae). Daß es nicht ausbleibende oder erfolgloſe Wehen waren oder Unfruchtbarkeit der Weiber, ergibt ſich ſchon daraus, daß auch Abimelech geheilt werden muß.

Von den einzelnen in der heil. Schrift erwähnten Fällen chroniſcher Gefäßkrankheiten gehört hieher die Diarrhöe, an der der jüdiſche König Joram, der Brudermörder (daher Dr. Lang, Hiſt. Licht und Recht zu 2 Chr. 21. treffend bemerkt: *εἰς τι τα σπλαγχνα τω μη σπλαγχνιζομενω*) geſtorben iſt, 2 Chron. 21, 18.: יָצָא מֵעַי עִם־חָלְיוֹ. Die verſchiedenſten Anſichten ſind darüber geäußert worden, z. B. es ſey eine Fiſtel oder ein Vorfall des Maſtdarms oder eine Vereiterung der Leber, die durch den Gallengang in den Zwölffingerdarm und von da weiter ausgeleert worden ſey (fluxus hepaticus) u. ſ. w. Am einfachſten erklärt man es als eine mit Ausleerung der degenerirten Darmſchleimhaut verbundene chroniſche Diarrhöe (Belege ſ. Friedreich I, 272. vgl. beſonders Pruner S. 212 ff.). Auch an Lymphdurchfall läßt ſich denken, bei dem oft ſonderbare Aftergebilde abgehen, nicht Theile des Darms, ſondern neu entſtan-

Digitized by Google

dene, polypen- oder aderförmige Fleiſchklumpen, Darmkarunkeln genannt. Ob die Fußkrankheit, mit welcher der Herr den König Aſſa heimſuchte, entſprechend der kurz vorhergehenden ungerechten Behandlung des Sohnes Hanani, deſſen Füße er in den Stock legen ließ (2 Chron. 16, 10—12.), waſſerſüchtige Anſchwellung (oedema pedum) oder Elephantiaſis oder Podagra (Bd. I, 560) geweſen, läßt ſich nicht entſcheiden. Ueber Hiobs Krankheit, die שְׁחִין רָע, Hiob 2, 7. vgl. 5 Moſ. 28, 27. 35., ſind die Meinungen getheilt. Einige halten ſie für die Elephantiaſis (eine mit Rothlauf und Waſſerſucht verwandte Krankheit der Lymph- und Blutgefäße, beſonders an den untern Extremitäten ſ. Pruner S. 325 ff.) oder für den knolligen Ausſatz, Andere (Jahn, häusl. Alterth. II, 381 nach Orig. c. Cels. VI, 5. 2. Hensler, Geſch. des abendl. Ausſatzes S. 193) für den ſchwarzen Ausſatz, *λειχην ἀγριος*, *ψωρα κνησμος*, im Mittelalter morbus S. Maevii genannt, der beſonders durch das Jucken und Stechen beſchwerlich, geſchwüriger und ſtinkender iſt als die andern Formen des Ausſatzes und hauptſächlich Hand- und Fußgelenke auflöst, die Finger krümmt und einbiegt (Hiob 2, 8. kratzt ſich mit Scherben, weil er die Finger nicht brauchen kann) u. ſ. w. Verſchiedene zutreffende Symptome Hiob 7, 5; 16, 16; 17, 7; 19, 17. 20; 23, 17; 30, 10. 17. 30. Von Waſſerſucht kommt nur Lukas 14, 2 ff. ein Beiſpiel vor. Haben wir hier auch nicht an einen hydrops consummatus zu denken und muß die Möglichkeit zugegeben werden, daß bei erſt anfangender Waſſerſucht durch lebhafte pſychiſche Eindrücke die Gefäſſe aus ihrer Erſchlaffung, worin die Urſache der Waſſerſucht liegt, aufgerüttelt und in normale Thätigkeit zurückverſetzt werden können (Paulus, exeg. Handb. II, 342. Friedreich I, 276. Schreger, med.-herm. Unterſ. 352 ff.), ſo wird doch auch hier, wie bei andern Wunderheilungen, die heilende Kraft weder in pſychiſchen noch in phyſiſchen Naturpotenzen (z. B. Lebensmagnetismus) zu ſuchen ſeyn, ſondern in der alle pſychiſchen und phyſiſchen Lebenskräfte rein und urbildlich in ſich vereinigenden gottmenſchlichen Lebenskraft Chriſti (Joh. 1, 4; 5, 26.), vermittelt in dieſem Fall durch ſein heilkräftiges Berühren, ſonſt auch durch das bloße Wort (ſ. *Wedel*, exerc. med. phil. sacrae et prof. Cent. II, dec. 5. 10. p. 52 sq.). Mit einem brandigen Geſchwür *γαγγραινα* (von *γραινω*, nagen, freſſen und *γογγρος*, *γαγγρος*, Auswuchs an Bäumen), ulcus gangraenosum, deſſen verdorbene Säfte nicht nur das Glied, das davon ergriffen iſt, zerſtören, ſondern auch ſich der Säftemaſſe des übrigen (geſchwächten) Körpers mittheilen und in demſelben ein tödtliches Faulfieber verurſachen, wird 2 Tim. 2, 17. treffend der grundverderbliche Einfluß ungläubiger Irrlehrer auf eine ſie duldende und eben damit die in ihr geſchwundene Lebenskraft beurkundende Gemeinde verglichen. Endlich gehört hieher die als ſchreckliches Strafgericht Gottes über Feinde ſeines Volks gedrohte (Jeſ. 51, 8.) Wurmkrankheit. An einer ſolchen ſtarb nach 2 Makk. 9, 5. 9. der ſyriſche König Antiochus Epiphanes (vgl. Targum Jon. in 4 Moſ. 14, 33. Sota f. 35. I.) wie es ſcheint, wenn die Beſchreibung genau iſt, in Verbindung mit einer eingewurzelten Wurmkrankheit der Gedärme, helminthiasis, bei der nicht nur Wurmkolik V. 5., ſondern auch hie und da Durchfreſſen des Darmkanals vorkommt. Auch Herodes Agrippa I. ſtarb nach Apg. 12, 23. (*γενομενος σκωληκοβρωτος ἐξεψυξεν*), nach Joſephus Ant. 17, 6. 5. bell. jud. 1, 33. 5. auch Herodes d. Gr. Man hat ohne Zweifel an Abſceſſe, Wurmgeſchwüre (ulcera verminosa), bei Wollüſtlingen an den Schamtheilen beginnend Sir. 19, 3., (*σηψις του αἰδοιου* bei Herodes d. Gr. nach Joſephus), zu denken, aus denen, wenn ſie aufbrechen, Maden hervorkriechen. Auch der Chriſtenverfolger Galerius Maxim. ſoll nach Lactant. de mort. persec. 33. an dieſer Krankheit geſtorben ſeyn. Da *σκωληξ* nichts anderes als Made bedeutet, ſo hat man keinen Grund, an die *φθειριασις*, Läuſekrankheit (mit Truſen, Darſtellung der bibl. Krankheiten S. 169; *Francus*, diss. de phthiriasi, morbo pecul. quo nonnulli imperat. etc. misere interierunt. Heidelb. 1678) zu denken. Auch mit dem Drachenwurm (dracunculus, vena medinensis Avicennae, guineiſcher Fadenwurm), der unter der Haut im Zellgewebe ſeinen Sitz hat und auch im Tiefland von Perſien (dorther kam Antiochus 2 Makk. 9, 1 f.)

Digitized by Google

einheimiſch ſeyn ſoll, ſtimmen die Angaben nicht überein. Dieſer iſt von ganz andern Symptomen begleitet, tritt nicht von ſelbſt durch die Haut hervor und kommt bei demſelben Individuum zu gleicher Zeit nur zu 2—3 vor (vgl. *Welsch*, exerc. de vera medin. Aug. Vind. 1674. p. 316. Pruner S. 250 ff.).

In Verbindung mit dem Ausſatz und zum Unterſchied davon werden noch verſchiedene aus krankhafter Miſchung der Säftemaſſe entſpringende und durch die übergroße Thätigkeit der Haut in warmen Klimaten beförderte chroniſche Hautausſchläge genannt, an welche ſich der eigentliche Ausſatz anſchließt, und mit denen er in ſeinem Anfang verwechſelt werden kann. Uebrigens herrſcht in der Beſchreibung und Unterſcheidung der ſieben in der heil. Schrift erwähnten Formen noch große Unſicherheit und es können bis jetzt nur ſchwankende Vermuthungen, vielleicht überhaupt keine ſichern Reſultate mehr erzielt werden, da nicht nur bei der Aehnlichkeit und dem Ineinanderübergehen verſchiedener Formen weder die Namen noch die unvollſtändig angegebenen Kennzeichen ſichere Anhaltspunkte gewähren, ſondern da die Länge der Zeit hier auch Manches verändert, gewiſſe Krankheitsformen aus der Menſchheit verſchwunden und ganz neue aufgetreten ſind im Lauf der Jahrtauſende. Unter den ſieben Hautausſchlägen סַפַּחַת, שְׂאֵת, בַּהֶרֶת, בֹּהַק, יַלֶּפֶת, גָּרָב, חָרָס kommen die vier erſten in der Symptomatologie des Ausſatzes vor. Das סַפַּחַת (3 Moſ. 13, 2; 14, 56. מִסְפַּחַת 3 Moſ. 13, 6 ff. LXX *σημασια*, von ספח, nach Geſenius das Hingebreitete, nach Meier das Aufgehen, Aufſchwellende, nach Saalſchüz, moſ. Recht S. 234, Blaſe oder Geſchwulſt) ſcheint ein um ſich freſſender, übrigens nicht anſteckender Grind zu ſeyn. Greift das Mal um ſich und wird ein Schorf oder ausgebreiteter Grind, ſo zeigt es ſich als Anfang des Ausſatzes V. 8. Das שְׂאֵת, erhabener Flecken auf der Haut, nach Saalſchüz a. a. O. S. 235 Finne; nach Jahn und Winer Linſenmaal, *φακος*, lentigo; wächst es, ſo wird's zum Feigenmaal, *συκωσις*, und ebendamit zum Ausſatz. Das בַּהֶרֶת (rad. im arab. بهر, leuchten, glänzen), der Wortbedeutung nach ein weißlich glänzender Flecken oder Blaſe auf der Haut (Brandblaſe V. 24 ff., kann auch V. 38 f. mit Bohak identiſch ſeyn). Sinkt ein ſolcher Flecken als Blaſe ein und bekommt weiße Haare V. 2 ff. 19 ff., ſo deutet er das erſte Stadium des Ausſatzes an. Dieſer fängt gern an Stellen an, wo vorher Eitergeſchwüre oder Brandwunden waren. Der בֹּהַק (von בהק, weiß ſeyn, arab. بَهَقٌ, LXX *ἀλφος*, auch Hippocr. Luth. weißer Grind) 3 Moſ. 19, 39. iſt ein unſchuldiger, vielmehr heilſamer Hautausſchlag (Flecken von ungleicher Größe an Händen, Hals, Geſicht, Unterleib), welcher ſich auf der bräunlichen Haut des Morgenländers weißlich und ohne Glanz unmerklich erhebt, dem Ausſatz ähnlich aber bläſſer iſt, die Farbe der Haare nicht verändert, nicht anſteckt, nicht erblich iſt, auch ſonſt keine Unbequemlichkeiten verurſacht und in zwei Monaten bis zwei Jahren wieder vergeht. Man kann denſelben vergleichen der unter unſerem Landvolk bei mangelnder Hautkultur häufig vorkommenden Schuppenflechte. Die יַלֶּפֶת (rad. im arab. ولف, Conj. III. feſt anhängen. LXX *λειχην*, Vulg. impetigo, Luth. ſchäbicht), nach Einigen eine juckende Flechte, die vom Kinn anfangend ſich über Geſicht, Hals, Bruſt und Hände verbreitet, vielleicht auch das bei Männern in wärmeren Gegenden häufig vorkommende chroniſche ekzema, macht wie גָּרָב (wahrſcheinlich Krätze von גרב, abkratzen, LXX *ψωρα ἀγρια*, Vulg. scabies jugis-maligna, Luth. räudig) untüchtig zum Prieſterthum (3 Moſ. 21, 20.) und findet ſich, wie dieſe (3 Moſ. 22, 22.) auch an Thieren, die dadurch zum Opfer untauglich werden. Das חָרָס 5 Moſ. 28, 27. ſteht neben גָּרָב, kann alſo nicht, wie Geſenius thut, ebenfalls durch Krätze überſetzt werden, wenn nicht etwa eines die psora humida, das andere ps. sicca bedeutet. Geſenius leitet das Wort vom arabiſchen حرش und خرش ſchaben und ſchäbig ſeyn ab, Meier von חרס = חרר, brennen, daher ein Stechen und Brennen der entzündeten Haut, vielleicht eine näſſende, beißende Flechte.

Digitized by Google

Zu den Krankheiten des Nervenſyſtems, die in der heil. Schrift vorkommen, gehören Schlagflüſſe, Hämorrhagien, die in heißen Ländern häufig vorkommen, beſonders beim Eintritt der heißen Jahreszeit und unter dem Einfluß des elektriſchen Chamſinwindes (Pruner S. 294 ff.). Nabal ſtarb (1 Sam. 25, 37 ff.) in Folge eines Schlagfluſſes nach einem bewußtloſen Zuſtand (הָיָה לְאָבֶן, Aufhören der willkürlichen körperlichen und pſychiſchen Thätigkeit) von zehn Tagen. Plötzlicher Schrecken, Zorn und Aerger können, beſonders wenn, wie bei Nabal V. 36., Trunkenheit und Völlerei voranging, bei kräftigen, vollblütigen Individuen männlichen Geſchlechts vom 40. bis 60. Jahr einen Andrang des Bluts gegen das Gehirn und Blutextravaſate verurſachen. Von hier aus fährt es dann, wie ein elektriſcher, lähmender Schlag durch das Nervenſyſtem des ganzen Körpers, ohne daß jedoch Puls und Athem aufhören; nur iſt ihre Thätigkeit mühſamer und träger. Nabals Schlagfluß war wohl ein Blutſchlag (apoplexia sanguinea, sthenica), von welchem man den bei nervenſchwachen Perſonen vorkommenden Nervenſchlag, und den Steckfluß oder die Herzlähmung unterſcheiden muß, die nach Zornparoxysmen und Magenüberladung gewöhnlich nur bei lungen- und nervenſchwachen Perſonen vorkommt. Die Worte „ſein Herz erſtarb in ſeinem Leib“ ſind nicht pathologiſch ſtreng zu nehmen. Auch Alkimos ſtirbt 1 Makk. 9, 55. am Schlag, nach Lähmung ſeiner Glieder, beſonders der Zunge (*ἀπεφραγη το στομα αὐτου και παρελυθη*), wie es ſcheint im beſinnungsloſen Zuſtand (*οὐκ ἐδυνατο ἐντειλασθαι* etc.); ſein Tod erfolgte unter Convulſionen: *μετα βασανου μεγαλης*, was auf einen Starrkrampf ſchließen ließe, obwohl die äußerlich ſichtbaren Symptome des Schlagfluſſes, Zuckungen in den Geſichtsmuskeln, oft ſchäumender Mund, hervorhängendes, ſtarres Auge, auch den Eindruck großer Qual machen (Conradi, Handb. d. ſpez. Pathol. II, 531. Pruner S. 295). Bei andern in der heil. Schrift erwähnten plötzlichen Todesfällen, wie dem Tod Uſa's 2 Sam. 6, 7., des Ananias und der Saphira Apg. 5, 1 ff. kann der Schlagfluß Mittel der ſchlagenden Hand Gottes geweſen ſeyn. Zu unterſcheiden iſt vom Schlagfluß die Ohnmacht, syncope, weil keine Lähmung, dagegen ein Zurücktreten des Pulſes und Athems (1 Kön. 17, 17.?) dabei ſtattfindet, Dan. 8, 18; 10, 9. Pſ. 76, 7. Der Ausdruck תַּרְדֵּמָה, נִרְדָּם bezeichnet Verſchließung des Bewußtſeyns, ſonſt auch einen ſehr tiefen Schlaf (1 Moſ. 2, 21; 15, 12. 1 Sam. 26, 12. Richt. 4, 21. Sprichw. 10, 5. Jon. 1, 5 f.) oder eine krankhafte Schlummer- und Schlafſucht, cataphora, lethargus genannt (Jeſ. 29, 10. Sprichw. 19, 15.). Ihr höchſter Grad der Scheintod (asphyxia, bei vollblütigen Perſonen livida, plethorica, bei blutleeren, nervenſchwachen pallida genannt) wird von denen, die die Auferſtehung Chriſti und ſeine Auferſtehungskraft läugnen, bei Chriſto, Lazarus, dem Jüngling von Nain u. ſ. w. vorausgeſetzt. Ferner nennen wir partielle apoplektiſche Lähmungen (Hemiplegie, halbſeitig, Paraplegie, an Gliederpaaren; *παραλυσις, παραλυτικοι, παραλελυμενοι*). Paralytiſche und Lahme (*χωλοι* neben jenem nur Apg. 8, 7., ſonſt wie es ſcheint, promiscue auch für *παραλυτικοι* ſtehend, Matth. 11, 5.) wurden häufig zu Jeſu und den Apoſteln gebracht (Matth. 4, 24; 9, 2 ff.; 11, 5. Mark. 2, 3. Luk. 5, 18. Joh. 5, 5 ff. Apg. 3, 2; 8, 7; 9, 33; 14, 8.). Die Ueberſetzung Luthers: Gichtbrüchige, iſt nicht ſo unrichtig, theils ſofern häufig Lähmung namentlich der Extremitäten Folge von Gicht iſt, theils nach der Etymologie des Wortes gichtbrüchig = der an Gliedern gebrochen iſt, daß er nicht gehen kann (Gicht = geh nicht, alſo überhaupt jede die Bewegung aufhebende Lähmung bezeichnend, daher auch die apoplektiſche Lähmung in manchen Gegenden Gicht heißt). Solche Lähmungen entſtehen entweder plötzlich in Folge von Schlagflüſſen oder allmählig vom Rückenmark aus (paralysis medullaris) oder in Folge von Gicht (paral. arthritica). Es verſchwindet die Erregbarkeit der Muskeln oder Nerven oder beider zugleich (gehemmte Mobilität und Senſibilität); dabei dauert Blutumlauf, thieriſche Wärme, obwohl vermindert, und Sekretion fort (ſ. Sprengel, inst. pathol. spec. IV, 441). Oft aber wird das gelähmte Glied von Atrophie ergriffen (die *χειρ ξηρα* Matth. 12, 10.? vgl. Joh. 5, 3. *ξηροι*, Sach. 11, 17. יְרוֹעַ תִּיבָשׁ). Da dieſe Läh-

Digitized by Google

mungen meiſt ſchmerzlos oder nur mit einem leichten ſtechenden, kribbelnden Schmerz verbunden ſind, ſo iſt der παραλυτικος δεινως βασανιζομενος Matth. 8, 5. Luk. 7, 2. ohne Zweifel ein mit einem die Glieder wie auf der Folter (βασανος) verrenkenden tetanus behafteter Paralytiſcher, wie denn die ältere Medicin παραλυσις in weiterem Sinn nimmt (vgl. Richter, diss. quat. med. Gott. 1775. p. 86) und zwei Formen unterſcheidet: immobilitas musculi flaccidi ab extensione und rigidi a conductione (contractura articulorum), welch letzteres Leiden ſehr ſchmerzhaft iſt. In heißen Ländern, wo ſich ſehr leicht in Folge geringer Verletzung durch Hinzutreten einer Erkältung in den kalten Nächten der Starrkrampf einſtellt, iſt damit häufig Fieber verbunden (Joh. 4, 52.?), ein, freilich meiſt fruchtloſes, Beſtreben, das Nervenſyſtem zu befreien. Auch als Symptome anderer Krankheiten (z. B. bei Ausbruch eines Ausſchlagfiebers, als Folge zurückgetretener Gicht, Hautausſchläge) kommen ſchmerzhafte Krämpfe und Convulſionen vor. Friedreich a. a. O. hält den παραλυτικος Matth. 8, 5. für einen an der periodiſchen Gicht leidenden, der, wie ſolche Fälle beim Podagra allerdings nicht ſelten vorkommen, durch pſychiſche Einwirkungen geheilt worden ſey (I, 274 f. Beiſpiele ähnlicher Heilung partieller Paralyſis S. 294 ff.). Die γυνη συγκυπτουσα και μη δυναμενη ἀνακυψαι εἰς το παντελες iſt wohl eher eine arthritiſch gelähmte Perſon als eine mit dem tetanus emprosthotonus (Vorwärtsdreher) behaftete, denn letzterer hält nicht 18 Jahre an. Beim weiblichen Geſchlecht findet ſich Gicht in den Hüften und in Folge langen Andauerns Paralyſe, beſonders in jenen Gegenden jetzt noch häufig (Pruner S. 319). Das Verdorren der Hand Jerobeams, 1 Kön. 13, 4., iſt entweder eine plötzlich entſtandene örtliche Lähmung oder ein localer Starrkrampf (Friedreich I, 286 ff.); nur ſcheint das Vertrocknen eher auf eine mit Lähmung verbundene Atrophie zu deuten, vgl. Sach. 11, 17. Epileptiſche ſind die Matth. 4, 24; 17, 15. σεληνιαζομενοι genannten Kranken, vgl. Mark. 9, 17—27. Luk. 9, 38—43., wo zwar dieſer Krankheitsname nicht vorkommt, aber die Symptome der Epilepſie (Convulſionen, Brüllen, plötzliches Zubodenfallen, daher die Gefahr des Falls in's Feuer oder Waſſer Matth. 17, 15., Schäumen, Knirſchen mit den Zähnen, Abzehrung als Folge davon) ziemlich genau aufgezählt werden. Der Anfall, dem allerlei Vorboten vorangehen, kehrt periodiſch wieder und dauert etwa 10—20 Minuten. Bewußtſeyn und Empfindung hört dabei auf, wie beim Schlagfluß; es iſt aber keine Lähmung, wie bei dieſem, damit verbunden, ſondern nur kloniſche Krämpfe, ohne unmittelbaren Schaden für den Kopf. Nur bei veralteter Epilepſie entſteht Schwäche der Seelenkräfte und Abmagerung der Glieder (Mark. 9, 18. ξηραινεται). Man unterſcheidet epilepsia cerebralis, medullaris, gangliaris, abdominalis, bei welch letzteren Formen das Gehirn conſenſuell leidet; werden ſie nicht geheilt, ſo gehen ſie in Hirnepilepſie über und werden dann vollkommen unheilbar. Die Bauchepilepſie, von welcher ein Fall erzählt iſt Mark. 9, 17 ff., kommt meiſt bei Knaben vor, vor Eintritt der Mannbarkeit (gewöhnlich vom 9. Jahre an in Folge einer Krankheit der Baucheingeweide, beſonders der in Syrien nach Pruner S. 244 ſehr häufigen Eingeweidewürmer, oft ſchon früher, παιδωθεν, V. 21.) und erſcheint bei zunehmendem Monde und meiſt am Tage. Daher heißen Epileptiſche auch Mondſüchtige, lunatici. Man ſchrieb ehemals die Anfälle dem Einfluß des Mondes zu, woran inſofern etwas Wahres iſt, als ein mit dem Mondsmonat übereinſtimmender Rhythmus ſich wie in andern telluriſchen Lebenserſcheinungen, ſo auch in dieſer Krankheit zeigt (vgl. Strauß, über den Rhythmus in den Lebenserſcheinungen. Göttingen 1825. Medicus, Geſch. per. Krankh. I, 1. §. 3. Roſenmüller zu Pſ. 121. Krazenſtein, Einfluß des Mondes auf den menſchlichen Körper. Halle 1747. Reil, Archiv für Phyſiol. I, 133 f. Kretzſchmar, de astrorum in corp. hum. imperio. Jena 1820). Die Stummheit, πνευμα ἀλαλον V. 17. iſt nicht karakteriſtiſches Symptom der Fallſucht, ſondern ſcheint ihren Grund im πνευμα zu haben, nicht ſowohl, ſofern während und nach den Anfällen die pſychiſche Thätigkeit geſtört iſt, auch nicht, weil langdauernde Epilepſie endlich Stumpfſinn zur Folge hat, ſondern es war dem

Digitized by Google

Wortſinn und Zuſammenhang nach ein beſonderes Band, womit unter göttlicher Zulaſſung, damit die Werke Gottes offenbar würden an ihm, Satan Zunge und Gehör (V. 25.) des Knaben gebunden hatte. Unarticulirte Laute konnte er deßwegen doch ausſtoßen. Die Epilepſie, ſofern eine Verdunklung des Bewußtſeyns damit verbunden iſt, auch häufig Verſtandesſchwäche, Stumpfſinn daraus folgt und ſie mit andern pſychiſchen Krankheiten complicirt erſcheint (vgl. Hagen, Verwandtſchaft zwiſchen Tobſucht und Epilepſie in Friedreichs Blättern für Pſychiatrie 1837. II, 47), macht den Uebergang zu den pſychiſchen Krankheiten.

Im Allgemeinen weiſt das alte, wie das heutige (Pruner S. 305) Morgenland wenige Beiſpiele von pſychiſchen Krankheiten auf. Von beiden Hauptformen derſelben, der Melancholie und dem Wahnſinn, kommen zwei beſonders intereſſante Fälle in der heil. Schrift vor, und zwar dort und hier an einem König. Wenn im Allgemeinen angenommen werden kann, daß pſychiſche Krankheiten zur phyſiſchen Baſis eine Verſtimmung des Nervenſyſtems haben, ſo iſt die Melancholie vorzugsweiſe verbunden mit krankhafter Affektion des Ganglienſyſtems. Sie ſpringt, beſonders wo pſychiſche Aufregung, z. B. Ehrgeiz, Eiferſucht u. ſ. w. Miturſache iſt, periodiſch aus der paſſiven, ſtillbrütenden Form der Verſunkenheit in Trauer zur aktiven Form der Manie über, wird zur Tobſucht (der Tobſüchtige מִתְהַלֵּל, Sprüchw. 26, 18., der mit Bolzen, Pfeilen und Tod um ſich wirft) wie bei Saul, 1 Sam. 16, 14. 23; 18, 10. Der רוּחַ יְהוָה רָעָה, 1 Sam. 16, 14 f.; 19, 9., iſt wohl zu unterſcheiden von dämoniſchem Beſeſſenſeyn. Delitzſch, bibl. Pſych. S. 260, nennt es „eine Geiſteswirkung Gottes, welche die finſtern und feurigen Mächte des göttlichen Zorns, die Saul durch ſeine Sünde erregt hatte, in ihm wirkſam macht.“ Der Wahnſinn (vorzugsweiſe mit krankhafter Affektion des Gehirnlebens verbunden) iſt ein Irreſeyn des Geiſtes. Er gibt ſich kund als Narrheit (vager Wahnſinn, auch Ideenjagd genannt, von הִתְהוֹלֵל, aufgelöst, geſpalten ſeyn, 1 Sam. 21, 14., uneig. Jer. 25, 16; 51, 7. Nah. 2, 5.; הוֹלֵלָה, הוֹלֵלוֹת, ſtarker Ausdruck für Thorheit, Pred. 1, 17; 2, 12; 10, 13.); oder es ſucht ſich, was beſonders bei geiſtig kräftigeren Individuen der Fall iſt, der Geiſt zu fixiren durch einen Wahn, eine fixe Idee, in Beziehung auf ſeine Stellung in der objektiven Welt, mit der er ſich in Zwieſpalt findet. Dieſer Wahn kann ſich entweder bloß auf die Leiblichkeit oder auf die intellectuelle und ethiſche Seite des menſchlichen Weſens, z. B. auf die Stellung des Individuums im ſocialen Leben, im Weltall, in der Reihe der Kreaturen, beziehen, der Wahnſinnige iſt verrückt, hält ſich z. B. für Gott, einen König, ein Thier, ein Glas u. ſ. w. Dort haben wir die aſtheniſche, hier die hyperſtheniſche Form des Wahnſinns. Der treffendſte Ausdruck für dieſes Irreſeyn des Geiſtes in beiden Formen iſt שִׁגָּעוֹן, 5 Moſ. 28, 28. 2 Kön. 9, 20. Sach. 12, 4. (von שָׁגַע im K. ungebr., wohl verwandt mit שָׁגָה, irren, taumeln wie ein Trunkener); הִשְׁתַּגָּע, wahnſinnig ſeyn, 1 Sam. 21, 15 f.; מְשֻׁגָּע, der Wahnſinnige, 1 Sam. 21, 16. 5 Moſ. 28, 34., auch von falſchen Propheten, Hoſ. 9, 7., mit Recht, ſofern ſie in einem Wahnglauben befangen ſind; in einer verrückten Welt müſſen freilich die wahren Propheten für Verrückte gelten, Jer. 29, 26. 2 Kön. 9, 11.; vergl. Weish. 5, 4. 1 Kor. 4, 10. Auch הִתְנַבֵּא bezeichnet beides, die Reden und Gebärden eines Wahnſinnigen und eines Weisſagenden, ſofern es bei beiden ein Reden und ein Handeln aus einem andern, die eigene freie Perſönlichkeit aufhebenden Geiſt heraus iſt, das einemal einem böſen, vrgl. 1 Sam. 18, 10., das andremal einem guten, dem Geiſte Gottes (vrgl. das griech. *μαντις* von *μαινεσθαι*). Von David heißt es 1 Sam. 21, 14 ff. Pſ. 34, 1.: שִׁנָּה אֶת־טַעְמוֹ, er wandelte ſeinen Verſtand, d. h. ſtellte ſich wahnſinnig, indem er bewußter Weiſe die ſeinem wahren Ich fremde Rolle eines Tobſüchtigen ſpielte. Einige halten, jedoch ohne hinreichenden Grund, es für einen wirklichen vorübergehenden Anfall von Geiſteskrankheit, Krämpfen und Nervenzufällen in Folge ſeiner peinlichen Lage. Jener Form des Wahnſinns, da das Selbſtbewußtſeyn ganz verkehrt erſcheint, das Ich ſich ſelbſt gänzlich verloren hat, und Einer ſich für ein ganz anderes Weſen hält, ſteht wohl ein Herodes

Digitized by Google

Agrippa nahe (Ap.-Geſch. 12, 22 f.; vergl. Heſ. 28, 2 ff., 29, 3 f.). Nebukadnezar aber iſt ein beſonders merkwürdiges Exempel dieſer Form totaler Verrücktheit (insania metamorphosis, zoanthropica), daher früher ein beliebtes akadem. Thema. (*Kepner*, de metam. Nabuch. Viteb. 1654. *Pfeiffer*, exerc. acad. de Nabuch. in feram transmut. Regiom. 1674. *Reutel*, de mira et stupenda Nebuc. metam. Marp. 1675. *Schweizer*, de fur. Nebuc. Alt. 1699. *Hentschel*, de met. Neb. Viteb. 1703. *Reckenberger*, de Nebuc. ab hom. expulso. Jen. 1733. *Müller*, de Nebuc. *μεταμορφωσει*. Lips. 1747.) Sie war bei ihm Beides, natürliche Folge und adäquate göttliche Strafe ſeines ſich ſelbſt vergötternden Hochmuths. Er, der ſich ſelbſt erhoben hatte in ſeinem Herzen über alle Menſchen (Dan. 5, 18 ff.), wurde unter alle Menſchen herunter (לִבְנֵי אֲנָשָׁא יִשְׁתַּנֵּי) bis zu den Thieren erniedrigt (וְלִבַּב חֵיוָא יִתְיְהֵב לֵהּ), verſank in einen thieriſchen Zuſtand und hielt ſich ſelbſt in ſeinem Wahnſinn für ein Thier, fraß Gras, blieb unter freiem Himmel und litt nicht, daß ihm Haare und Nägel beſchnitten würden, ſieben Zeiten (Monate oder Jahre?) lang, Dan. 4, 13 ff. Als natürliche Folge der Angſt vor Daniel's Vorherſagung, meinen Friedreich a. a. O. S. 309 ff. und Schreger, med. herm. Unterſ. S. 96 dieſen Wahnſinn pſychologiſch erklären zu können. Noch kürzer iſt es, mit Bleek, Lengerke, Winer und Anderen die Geſchichte für eine jüdiſche Fiction oder ſagenhafte Uebertreibung zu erklären. Uebrigens werden aus allen Zeiten verſchiedene Beiſpiele erzählt, nicht bloß aus der mythologiſchen (Lykanthropie der Arkadier und Boanthropie der Töchter des Prötus, Apoll. II, 2. Virg. Ecl. VI, 48., insbeſondere Böttcher, älteſte Spuren der Wolfswuth in Sprengel, Beitr. zur Geſch. der Medicin I, 2. *Arnold*, observations on the nature, kinds, causes and prevention of insanity. Leicester 1782. Vol. I, 3.). *Wier*, de praestig. daemon. IV, 23 erzählt von einem Bauern, der ſich einbildete, ein Wolf zu ſeyn, nur ſey das Fell umgekehrt, die Haare inwendig; *Andral*, spec. path. III, 162 von einem 14jährigen Knaben, der in der Pubertätsentwicklung von Lykanthropie befallen, in einen Wolfspelz gehüllt die Wälder durchſtreift und Kinder zerriſſen habe; *Weinrich*, comm. de monstr. Vratisl. 1595 von einem Mädchen, das, um ſich die Epilepſie zu vertreiben, Katzenblut getrunken habe, aus Abſcheu aber in einen Wahnſinn verfallen ſey, in dem ſie ſich einbildete, eine Katze zu ſeyn u. ſ. w. Aehnliche Fälle von insania canina, lupina u. ſ. w. ſ. bei *Cabanis*, rapp. du physique et du moral de l'homme. Par. 1824. I, 57 sq. Caspar, Vierteljahrsſchr. für ger. Med. 1855. S. 163. Belege zu den Vogelklauen Nebukadnezars Dan. 4, 33.; ſ. *Blech*, diss. de mutat. unguium morbosis. Berol. 1826, 19: bei pſychiſchen Krankheiten ſollen öfters die Nägel in monſtröſer Deformität wuchern. — Von Blödſinnigen kommt in der heil. Schrift kein Exempel vor. Das תְּמִהוֹן לֵבָב, das 5 Moſ. 28, 28. neben שִׁגָּעוֹן und עִוָּרוֹן vorkommt, iſt, wie auch aus Sach. 12, 4. erhellt, eher ein Außerſichſeyn vor Schrecken, rathloſe Verwirrung, als, wie Delitzſch (a. a. O. S. 247) annimmt, Stumpfſinn. Das häufig vorkommende Thor, Narr, נָבָל, Sprüchw. 17, 7. Pſ. 14, 1. u. ö.; אֱוִיל, אִוֶּלֶת, Spr. 1, 7; 10, 15. u. ö.; כְּסִיל, Spr. 1, 32; 10, 1. u. ö.; נְסִילוּת, Spr. 9, 13.; סָכָל, סִכְלוּת, סָכָל, Jer. 4, 22. Pred. 2, 19; 7, 17. 25; 10, 1. 6. 13. u. ö., lauter Worte, die ihrer Grundbedeutung nach eine Erſchlaffung und Auflöſung bezeichnen, bedeutet meiſt eine verkehrte, ſittlich ſchlechte Handlungsweiſe, Abſtumpfung des ſittlichen Bewußtſeyns; das Wort albern, פֶּתִי, leichtgläubig, leicht verführbar, Spr. 1, 22; 7, 7. u. ö. Verſtandesbeſchränktheit, Mangel an Erfahrung und Vorſicht, daher unüberlegtes Handeln, rein geiſtige Krankheiten, Mängel des Wollens und der Erkenntniß. — Zu den Nervenleiden könnte noch gezählt werden das Leiden des Timotheus, 1 Tim. 5, 23. (Magenſchwäche in Folge krankhafter Affektion der Gangliennerven), und des Paulus, 2 Kor. 12, 7. Gal. 4, 14., nach Einigen lang dauerndes, periodiſch heftiges Kopfweh, Migräne, nach Bengel dagegen äußerlich fühlbare Schläge an ſeinen Kopf, von unſichtbarer, dämoniſcher Hand.

Der ſogenannte Nachlaß der Natur, das allmählige Nachlaſſen einzelner Organe und Funktionen des Leibes, dem jedoch immerhin ein wegen Latenz ſeiner Symptome

Digitized by Google

nicht so leicht zu bemerkender pathologischer Proceß irgend eines Organs zu Grunde liegt (daher man, wie *R. Mead*, med. sacra p. 25—35, die senectus selbst nur metaphorisch morbus heißen kann), ist durch eine schöne Allegorie dargestellt Pred. 12, 1. ff. Andere finden darin vielmehr die Beschreibung des Todes, s. Delitzsch a. a. O. S. 184 ff.; vergl. Friedreich z. Bibel II, 1 ff., wo die vielen Monogr. über die Alleg. aufgezählt sind. —

Literatur: Ueber die Medicin des spätern Judenthums vgl. *Cohn*, de medic. Talm. Vratisl. 1846. Eine ebensowohl medicinisch als theologisch gründliche Untersuchung sowohl über das Wesen der Krankheit nach biblischen Grundgedanken, als über die einzelnen in der Bibel erwähnten Krankheiten, fehlt in unserer Literatur. Winer hält daher die Herausgabe der ohne Zweifel wenigstens medicinisch gründlichen Nosologia biblica, die Prof. Gruner in Jena im Manuscr. hinterlassen haben soll, für wünschenswerth. Die älteren Monographieen über biblische Krankheiten sind theils in medicinischer Hinsicht nicht mehr brauchbar, theils höchst lückenhaft und prinziplos, wie z. B. die noch häufig citirte Schrift von *Thom. Bartholin*, de morbis biblicis, miscell. med. ed. III a Francof. 1692 unter Anderem folgende Kapitel abhandelt: de somno Adami, an ecstasis vel lethargus — uxor Lothi in salem conversa — facies Mosis immutata — de pisce, in quo sepultus Jonas — de puerperio St. Mariae — de annulis narium — de hypochondriaco Judae proditoris morbo u. s. w. Der Jenaer Prof. G. W. Wedel hat zwei Centurien exercitationes med. phil. sacrae et profanae 1686 und 1704 geschrieben; die zweite ist unvollständig geblieben. Ferner: *Warlitz*, diatr. de morbis bibl. e prava diaeta animique affect. result. Vit. 1714. J. J. Schmidt, bibl. Medicus, Züllichau 1743, die fleißigste, umfassendste Monographie: I. bibl. Physiologie, S. 1—340. II. bibl. Pathologie, S. 343—584. III. Gesundheitslehre, S. 587—761. Der Verf. ist Theolog; medicinisch ist das Buch nicht mehr brauchbar. Ch. T. E. Reinhard, Bibelkrankheiten, welche im alten Test. vorkommen. Frankf. u. Leipz. 1767. Ackermann, Erläuterung derjenigen Krankheiten, deren im neuen Test. Erwähnung geschieht, in Weise's Mater. für Gottesgel. II—IV, 1784 ff. *C. B. Michaelis*, philologemata medica. Halae 1758. *Mead*, medica sacra. Amst. 1749. Deutsch Leipzig 1777. *Eschenbach*, scripta medicobibl. Rost. 1779. Die medicinisch-hermeneut. Untersuchungen Dr. Schreger's in Erlangen, und Dr. Friedreich, zur Bibel, naturhist., anthropol. und medicin. Fragmente, 2 Th., Nürnb. 1848 gehen vom Standpunkt des Dr. Paulus'schen Rationalismus aus. *Th. Shapter*, medica sacra or short exposition of the more important diseases in the sacred writings. Lond. 1834. *Goldmann*, diss. de rel. med. vet. Test. Vratesl. 1845. Trusen, Darstellung der bibl. Krankheiten. Posen 1843 — ungenügend. Beachtenswerthe Anhaltspunkte gibt, soweit man überhaupt vom jetzigen Stand auf zwei oder drei Jahrtausende zurückschließen darf, Dr. F. Pruner, die Krankheiten des Orients, vom Standpunkt der vergleichenden Nosologie. Erlangen, Palm u. Enke, 1847. Schade, daß der Verfasser während seiner 15jährigen Wirksamkeit auf dem Schauplatz der heil. Geschichte nicht zugleich mit dem Auge eines Exegeten beobachtet hat. Treffende Bemerkungen und Winke in Delitzsch, System der bibl. Psychologie. Leipz. 1855. S. 241 ff. K. Ph. Fischer, Encykl. der phil. Wissensch. I, 326 ff. (G. L. B. aus H.), der Mensch, nach Geist, Seele und Leib dargestellt. Düsselthal 1844. Das Betreffende in Winer's Realw. unter den Artt. Krankheit, Aussatz, Blattern, Blindheit, Drüse, Hiskias, Nebukadnezar, Paralytische, Philister, Samenfluß, Würmer u. s. w. Jahn, häusl. Alterthümer II, 346 ff. **Leyrer.**

Krantz, Albert, ein vielseitig gelehrter und besonders um die ältere Kirchengeschichte Norddeutschlands und der scandinavischen Länder hochverdienter Theologe, wurde um die Mitte des 15. Jahrh. zu Hamburg von wohlhabenden und angesehenen Eltern geboren. Nachdem er in seiner Vaterstadt mit Sorgfalt erzogen und in den damals am meisten beachteten Zweigen der Schulkenntnisse von tüchtigen Lehrern unterrichtet war, besuchte er mehrere Universitäten, auf denen er sich mit unermüdetem Eifer dem Studium

Digitized by Google

der Philosophie, der Theologie und der Rechtswissenschaften widmete und nach wohlbestandener Prüfung den Magistergrad erwarb. Um sich aber auch für die Geschäfte des öffentlichen Lebens auszubilden, durchreiste er sodann als junger Gelehrter einen großen Theil von Europa und begann schon damals in den Bibliotheken und Archiven der bedeutendsten Klöster und Städte den Stoff zu den geschichtlichen Werken zu sammeln, durch die er später seinen Ruhm als Geschichtschreiber gründete. Kaum war er hierauf in seine Heimath zurückgekehrt, als er zum Professor der Philosophie und der Rechte auf der Universität zu Rostock ernannt wurde, wo er vor einer großen Zahl von Zuhörern über verschiedene Wissenschaften las und im Jahre 1482 das Prorektorat übernahm. Der stets wachsende Beifall, den seine Vorlesungen fanden, veranlaßte die Regierung, ihm zugleich die erste ordentliche theologische Professur zu übertragen, worauf ihm die Universität um das Jahr 1490 die höchsten akademischen Würden eines Doktors der Theologie und beider Rechte ertheilte. Gleichwohl bewog ihn einige Jahre später die Liebe zu seiner Vaterstadt, in welcher ihm ein Kanonikat an der hohen Stiftskirche verliehen war, nach Hamburg zurückzukehren. Um seinen Mitbürgern mit seinen ausgebreiteten und gründlichen Kenntnissen, so viel als möglich, zu nützen, besorgte er bereitwillig die Geschäfte des Syndikus der Stadt und unternahm in deren Interesse für den Hansabund mehrere wichtige Gesandtschaften, unter anderen im Jahr 1489 nach Wismar, 1497 zur Unterhandlung mit englischen und französischen Abgeordneten nach Köln und 1499 nach Brügge. Dadurch war sein Ansehen als umsichtiger und rechtschaffener Staatsmann so sehr gestiegen, daß ihm im Jahre 1500 sogar der König Johann von Dänemark und der Herzog Friedrich von Holstein den ehrenvollen Auftrag ertheilten, einen verwickelten Rechtsstreit, in welchen sie mit den Dithmarsen gerathen waren, als Schiedsrichter zu schlichten. Aber auch als Geistlicher erfüllte er gewissenhaft die ihm obliegenden Pflichten, indem er nicht allein häufig in der Kirche predigte, sondern auch in seinem Stifte theologische Vorlesungen hielt und, seitdem er an die Stelle des verstorbenen Nikolaus Hug zum Dechanten gewählt war, zwei Mal (1508 und 1514) strenge Kirchenvisitationen veranstaltete, durch welche er die eingerissenen Fehler des Klerus mit allem Ernste zu verbessern suchte. Doch gelang es ihm nicht, bei dem tief gesunkenen und vom Pabste geschützten Klerus mit seinen geläuterten Ansichten durchzudringen und die Mißbräuche der Kirche abzustellen; weshalb er, als er kurz vor seinem Tode von Luthers kühnem Auftreten in Wittenberg hörte und dessen 95 Theses las, voll wehmüthiger Theilnahme sagte: „vera quidem dicis, bone frater, sed nihil officies. Vade igitur in cellam tuam et dic: miserere mei Deus!“ Er starb, besseren und aufgeklärteren Zeiten sehnsüchtig entgegenblickend, am 7. December 1517 und wurde, seinem Wunsche gemäß, vor dem östlichen Eingange der Domkirche begraben, in welcher die Inschrift eines einfachen Denkmals ihn als „ein Muster der Sitten und Tugenden und eine Zierde des Vaterlandes“ (morum et virtutum specimen et exemplar, patriae decus) dem Andenken der Nachkommen empfahl.

Krantz zeichnete sich unter seinen Zeitgenossen nicht allein durch seine ausgebreitete Gelehrsamkeit aus, sondern er gehört auch zu den Wenigen derselben, welche durch ihren regen Eifer die geschichtlichen Studien völlig in den Kreis der Wissenschaften einführten und ebensowohl den wahren Werth der Geschichte als die bessere Art ihrer Bearbeitung richtig erkannten. Wie er früher auf seinen Reisen mit anhaltendem Fleiße den geschichtlichen Quellen nachgeforscht hatte, so knüpfte er auch später, von seiner amtlichen Stellung begünstigt, überall literarische Verbindungen an, um Nachrichten zur Geschichte Deutschlands und der nordischen Länder zu sammeln. Aus den auf diese Weise gewonnenen Materialien bearbeitete er verschiedene, erst nach seinem Tode gedruckte Geschichtwerke, deren vorzüglichster Werth zwar mehr in dem Sammlerfleiße ihres Verfassers und in dem Reichthum des dargebotenen Stoffes, als in einer tiefer eingehenden Kritik besteht; in denen man jedoch auch hin und wieder manchen helleren Blicken in die Geschichte früherer Zeiten und manchen schätzbaren Aufklärungen, besonders über die ältere

Digitized by Google

Staats- und Kirchenverfassung, begegnet. Man darf daher um so weniger Bedenken tragen, Krantz ungeachtet einzelner Mängel und auffallender Irrthümer, deren er sich schuldig gemacht hat, zu den bedeutendsten und verdienstvollsten Geschichtschreibern seiner Zeit zu zählen, da er nicht nur der erste war, der die ältere deutsche Geschichte von Fabeln zu säubern begann, sondern auch durch die sorgfältige und treue Benutzung von Urkunden und aller Stellen älterer Geschichtschreiber, soweit sie seinem Forschungsgebiete angehörten und ihm zugänglich waren, einen neuen Grund legte, auf dem andere Forscher nach ihm um so sicherer fortbauen konnten. Ein vollständiges Verzeichniß seiner hinterlassenen Schriften findet sich bei Moller in dessen Cimbria literata Tom. I. p. 315 sq. und III. p. 376 sq. und bei Jöcher-Rotermund Th. II. S. 2160 f. und III. S. 806. Unter den in wiederholten Ausgaben gedruckten Schriften heben wir hier folgende in das Gebiet der Kirchengeschichte einschlagende als die wichtigsten hervor: 1) Wandalia, s. de Wandalorum vera origine, variis gentibus, crebris e patria migrationibus, regnis item, quorum vel auctores vel eversores fuerunt (deutsch von Stephanus Macropus Andreämontanus, Lübeck 1600 fol.); 2) Saxonia, libri XIII. (deutsch von Basilius Faber, Lpz. 1563 u. 1582 fol.); 3) Chronicon Regnorum aquilonarium, (deutsch noch vor dem Erscheinen des lateinischen Textes durch Heinrich von Eppendorf, Straßburg 1545 fol.); Metropolis, welche in 12 Büchern die niedersächsische Kirchengeschichte umfaßt und besonders die Geschichte der Erzbisthümer Bremen und Magdeburg, sowie die Bisthümer Münster, Paderborn, Osnabrück, Verden, Minden, Halberstadt, Hildesheim, Schwerin, Ratzeburg, Aldenburg und Lübeck enthält.

Vergl. außer den angeführten Stellen bei Moller und Jöcher-Rotermund: *Melch. Adami* vit. Philosophorum p. 33—35; *Casp. Sagittarii* Introductio ad Histor. eccles. c. 20. §. 116—118.; *Joh. Alb. Fabricii* Memor. Hamburg. P. II. p. 787—794; ferner die ausführlichere Lebensbeschreibung Krantz's von Nikol. Wilkens, Hamb. 1722 und 1729. 8., und Erhard, Gesch. des Wiederaufblühens wissenschaftl. Bildung, vornehmlich in Deutschland bis zum Anfange der Reformation, Bd. 3 S. 377 ff. **G. H. Klippel.**

Krell, s. Crell.

Kreta, *Κρήτη*, hieß bekanntlich im Alterthume jene unter dem 35° N. Br. im Mittelmeere gelegene, langgestreckte, jetzt unter dem Namen Kandia zur europäischen Türkei gehörende Insel, die bei einer Länge von 33 Meilen von Ost nach West und einer Breite von 3—8 Meilen einen Flächeninhalt von 190 □M. hat. Ihre Lage zwischen drei Welttheilen — Asien, Afrika und Europa, zu welchem sie als dessen südlichster Theil stets gerechnet wurde — eignete sie nicht minder als ihre Fruchtbarkeit ganz vorzüglich für den Weltverkehr (Aristot. polit. 2, 8.; Strab. p. 838). Zwar ist sie ihrer ganzen Länge nach von einem felsigen Gebirge durchzogen, das in der Mitte, im Ida seine höchsten schneeigen Gipfel emporstreckt, aber da sie wohlbewässert ist und in älteren Zeiten auch schön bewaldet war, so war der Boden dennoch sehr ergiebig an Getreide, Honig, Wein und Oel, Granatäpfeln, Citronen, Orangen und Quitten, die sogar von dort den Namen (cydonia) erhalten haben; die südliche Lage, deren Hitze durch die Seewinde gemildert wird, begünstigt das Wachsthum solcher edlen Früchte. Ein Blick auf die Karte läßt es begreifen, daß Kreta der Sitz einer uralten Cultur und von jeher der Schauplatz sich wechselseitig drängender Volksstämme war: anfangs wurde sie nach Herodot's Ausdruck (I, 173) ganz von „Barbaren" bewohnt; die alten Einwohner, die Eteokreten, karischen Stammes wurden im Laufe der Zeit von den eindringenden hellenischen Kolonien, Pelasgern aus Attika, Achäern aus Lakonien und besonders Doriern, die im Laufe des 10. Jahrh. v. Chr. hinübersiedelten und den von ihnen besetzten Städten meist die Namen ihrer früheren Wohnsitze auf dem Festlande gaben, auf die Ostseite der Insel und die höchsten Theile des Gebirges beschränkt; auf der Westseite, am Flusse Jardanos, zu Minoa, Kydonia — welches später der Hauptort dieser Bevölkerung war, die von daher auch die „Kydonen" genannt werden, — Phönix und andern Orten saß die syro-phönicische Bevölkerung, von deren uralter Ansiedlung auf dieser, schon zu

Digitized by Google

Homer's Zeiten ſtark bevölkerten und blühenden Inſel, welche deßhalb die ἑκατόμπολις hieß (cf. Hom. Il. 2, 649; Odyss. 19, 172 sqq.; Horat. od. 3, 27, 33; Virg. Aen. 3, 106), Zeugniß geben die Culte des Minotaurus und Talos, d. h. des Baal und Moloch, ſo wie der Europe und Ariadne, d. h. der Aſchera-Aſtarte. Minos perſonifizirt überhaupt die Zeiten der Inſel vor der griechiſchen Koloniſation, die phöniciſche Periode und ihre Seeherrſchaft im ägäiſchen Meere, und gerade auf Kreta mögen die Hellenen vielfach den wohlthätigen Einfluß phöniciſcher Cultur erfahren und z. B. Buchſtabenſchrift, Maße und Gewichte von dieſem Handelsvolke empfangen haben, vergl. Movers Phönikier I. S. 27 ff.; Duncker, Geſch. d. Alterth. III. S. 254 ff. 383 f.

Die Kretenſer galten für lügenhaft, falſch und liſtig, habſüchtig und ausſchweifend, was ihnen Paulus Tit. 1, 12. mit den Worten ihres „eigenen Propheten," nämlich des Epimenides von Gnoſſus vorwirft, in deſſen Schrift περὶ χρησμῶν noch Hieronymus den fraglichen Vers vorgefunden hat, man vgl. damit die herben Urtheile bei Polyb. 6, 46, 3; 6, 47, 5; Plut. Philopoem. 13 und die Ausleger, beſ. Wetſtein, zu Tit. 1, 12. Sonſt waren die Kreter als gute Bogenſchützen geſucht (Paus. 1, 29, 5, Xen. Anab. 3, 3; 7; Virg. Georg. 3, 345 u. a.).

Im A. T. wird Kreta unter dem Namen Kaphthor erwähnt (ſ. dieſen Art.) und von dorther wird der eine Hauptſtamm der Philiſter hergeleitet, welcher daher „die Kreter" כְּרֵתִים genannt wird 1 Sam. 30, 14. Zeph. 2, 5. Ezech. 25, 16., wofür wir aber auf die Art. „Krethi" und „Philiſter" verweiſen müſſen, vgl. Knobel, Völkertafel S. 215 ff. Die Inſel wurde 67 v. Chr. römiſche Provinz (Flor. 3, 7. Justin. 39, 5.) und ſtand als ſolche unter einem Proconſul (Tacit. Ann. 3, 38; 15, 20); auch hielten ſich daſelbſt viele Juden auf (Joseph. Antt. 17, 12, 1; Philo leg. ad Cai. t. II. p. 587 ed. Mang.). Auf Kreta ſcheint ſchon der Apoſtel Paulus chriſtliche Gemeinden geſtiftet zu haben; dies ſetzt der Brief an den Titus voraus (vgl. beſ. Kap. 1, 5.), welcher dieſem von dem Apoſtel dort zurückgelaſſenen Gehülfen Anweiſung ertheilt zur Ordnung der dortigen Gemeinden und zur Bekämpfung auftauchender Irrlehrer; dawider kann, wenn die Aechtheit dieſes Briefes anderweitig feſt ſteht, das Stillſchweigen der Apoſtelgeſchichte, die ſo manches aus Pauli Leben übergeht gemäß ihrem eigenthümlichen Pragmatismus, nichts beweiſen, ſ. übr. die Art. Paulus und vergl. Reuß, Geſchichte der heiligen Schriften des Neuen Teſtaments §. 87 ff. 2. Ausg. Es werden übrigens in der Schrift folgende Lokalitäten von Kreta namentlich angeführt: Salmone, auch Salmonion, Samonien genannt, das öſtlichſte Vorgebirge der Inſel Knidos gegenüber, bei welchem Paulus auf ſeiner Fahrt nach Rom vorüberſchiffte, Apg. 27, 7.; die Stadt Gortyna, 1 Makk. 15, 23., welche ſehr groß und uralt, die zweite Stadt der Inſel nächſt Gnoſſus und nach des letztern Sinken zur Römerzeit die Metropole war, und 2 Häfen, Metallen und Lebena, hatte; Laſäa (ſonſt nirgends genannt; ob = Laſos bei Plin. H. N. 4, 20?), in deren Nähe die Bucht καλοὶ λιμένες, deren Name ſich bis heute erhalten hat, Apg. 27, 8.; Phönix und nahe dabei der Hafen Phönikus, der zum Gebiete von Lampe gehörte, Apg. 17, 12. Ueber die auf Namensähnlichkeiten, wie Idäi = Judäi, Jardanos = Jordan, beruhende, vielleicht an eine dunkle Kunde von der Auswanderung der Philiſter = Paläſtini ſich anlehnende Sage bei Tacit. hist. 5, 2, als ſtammten die Juden von Kreta, brauchen wir hier nicht einzutreten.

Im Mittelalter unterlag die Inſel den Invaſionen der Araber (823), denen ſie aber 962 von den oſtrömiſchen Kaiſern wieder abgenommen wurde; 1204 bemächtigten ſich die Venetianer derſelben, welche ſie erſt 1669 an die Türken verloren. Die Sfagioten behaupteten im Innern des Landes ihre Unabhängigkeit gegenüber der Paſcha-Wirthſchaft. Die bedeutendſten Städte der jetzigen, von etwa 300,000 Einwohnern, meiſt Griechen, bevölkerten Inſel, die durch das Abholzen ihrer Waldungen und die ſchlechte Verwaltung von ihrer ehedem ſo berühmten Productivität viel verloren hat, ſind Kandia mit 15,000 Einwohnern und Kanea mit 10,000 Einw. in der Nähe der alten Cydonia.

Vergl. für die ältere Zeit Strabo S. 472 ff. 572 ff.; Meurſius, Mannert

Digitized by Google

(Geogr. VIII, 675 ff.) Pauly's Real-Encykl. II, 745 ff., Winer im R.W.B. und beſonders Höck, Kreta, 3 Bde. Gött. 1823 ff.; für die neuern Zuſtände die Berichte von Tournefort, Olivier, Sonnini, Prokeſch v. Oſten und *R. Pashley*, travels in Crete. Cambridge, 1837. 2 Vol. Rüetſchi.

Krethi und Plethi, הַכְּרֵתִי וְהַפְּלֵתִי, iſt die 2 Sam. 15, 18; 20, 7. 1 Kön. 1, 38. 44. gebrauchte Bezeichnung der Leibwache (*σωματοφύλακες* Jos. Antt. 7, 5, 4) David's, deren Hauptmann Benaja war, ſ. 2 Sam. 8, 18. (nach der richtigen Lesart, ſ. Thenius); 20, 23. 1 Chr. 18, 17. vgl. 11, 25. u. 2 Sam. 23, 23., wo die nämliche Garde David's ſein „Gehorſam" (מִשְׁמַעְתּוֹ) genannt wird, als ein kleines Corps, welches in der Nähe des Königs zu Ausführung ſeiner Befehle immer bereit und unmittelbar von ihm abhängig war. So gewiß aber im Allgemeinen dies die Stellung dieſer Schaar iſt, ſo ſtreitig iſt der Wortſinn jener ihrer Benennung. Bei Erklärung derſelben gehen die Ausleger in zwei Gruppen auseinander, deren eine die Worte als Nom. appellativa faßt, die andere dagegen ſie ethnographiſch als gentilicia deutet. Die erſtere Anſicht, gewiſſermaßen ſchon durch die chaldäiſche und theilweiſe auch die ſyriſche Verſion vertreten, inſofern dieſe die fraglichen Ausdrücke wiedergeben durch „Bogenſchützen und Schleuderer," ohne daß aber irgendwie eine haltbare, philologiſche Begründung dieſer Deutung, die mehr nur errathen zu ſeyn ſcheint, zu geben gelungen wäre, iſt am gründlichſten entwickelt worden durch Geſenius, Keil und Thenius in ihren Commentaren zu den BB. d. Könige. Dieſe leiten alſo die Worte ab von dem Verbum כָּרַת = ausrotten, tödten und der, freilich im Hebräiſchen nicht weiter vorkommenden Wurzel פלת, welche im Arabiſchen فلت lautet und „forteilen, entfliehen" bedeutet wie das ſynonyme hebr. פלט. Man erklärt dann jene Subſtantiva: „die Scharfrichter und die Läufer" als paſſende Bezeichnung der königl. Trabanten, welchen neben der Bewachung der Perſon des Fürſten und des Palaſtes zugleich die Execution der Todesurtheile obgelegen habe, wie man aus ihrer Mitte die Eilboten nahm, welche die königlichen Befehle ſpediren mußten; beides iſt allerdings im alten und neuen Orient Sitte, z. B. noch jetzt am türkiſchen und perſiſchen Hofe, und ſchon in uralter Zeit am ägyptiſchen und babyloniſchen Hofe, wo der Chef der Leibwache deßhalb den Namen שַׂר הַטַּבָּחִים = „Oberſter der Schlächter" führte und deutlich die Hut der Gefängniſſe, die Vollziehung der Bluturtheile und mancherlei andere Executionen zu beſorgen hatte, ſ. 2 Moſ. 37, 36; 40, 3. 2 Kön. 25, 8 ff.; Jerem. 39, 9. Dan. 2, 14 f. u. a. Daß Gleiches auch bei den Königen von Iſrael üblich geweſen ſey, beweiſen 1 Kön. 2, 25. 34. 36. und 2 Chron. 30, 6. vgl. 12, 10 f. Für dieſe Worterklärung wird endlich noch geltend gemacht, daß die nämliche Schloßwache bei einer ſpätern Gelegenheit 2 Kön. 11, 4. 19. הַכָּרִי וְהָרָצִים genannt wird (die LXX behalten auch hier die wohl nicht verſtandenen Ausdrücke bei: *τὸν χορρὶ καὶ τὸν Ῥασίμ*, wie ſie die andern Worte beibehielten: *Χελεδὶ* oder *Χερεθὶ καὶ Φελεδὶ*, und ſo hat auch Luther: „Krethi und Plethi" aufgenommen); hier ſey aber aus der zweiten Benennung הָרָצִים mit ihrem offenbar appellativen Sinne „die Läufer" klar, daß auch die erſtere appellativ genommen werden müſſe. So ſey alſo die königl. Leibgarde von ihren beiden Hauptverrichtungen „die Scharfrichter und die Läufer" genannt worden.

So ſcheinbar indeſſen dieſe Argumente zum Theil lauten, ſo ſtehen dieſer Erklärung doch ſo erhebliche Bedenken entgegen, daß man zu einer andern Deutung der räthſelhaften Worte hingetrieben wird. Vorerſt nämlich kann obige Faſſung der Worte in grammatiſcher und etymologiſcher Hinſicht nimmermehr genügen: als Nom. Pluralia ſie zu erklären dürfte kaum ſich rechtfertigen laſſen, da nur in Poeſie die Plural-Endung auf ־ִין — ſtatt ־ִים — vorkommt (Ewald, Lehrb. §. 117 a, Baur zu Amos S. 91 f.); mit Thenius aber nach Analogie von הַשְּׁלִישִׁי 2 Sam. 23, 8. ſie als Adjectiva des Standes im collektiven Sinne zu deuten „die Scharfrichter- und Läuferſchaft," geht darum nicht, weil für das Wort הַפְּלֵתִי die Ableitung von einer Wurzel, die „entfliehen" und nicht „ſchnell ſeyn" bedeutet, ſehr unwahrſcheinlich iſt, für beide Ausdrücke aber gar nicht ab-

Digitized by Google

zuſehen wäre, warum dieſelben nur für die Garde David's anſtatt der ſonſt ſo gewöhnlichen טַבָּחִים und רָצִים gebraucht worden wären; da liegt doch die Vermuthung ſehr nahe, dieſe Worte bedeuteten eben etwas anderes als jene, wenn ſie auch zum Theil das nämliche Corps bezeichnen konnten. Weiter aber wollen wir zwar nicht in Abrede ſtellen, daß nach Sitte des Morgenlandes die königliche Leibwache allerdings auch zunächſt mit Vollziehung von Bluturtheilen beauftragt werden mochte; doch möchte wohl mit Saalſchütz (moſ. Recht S. 486 f. Not. 608) daran zu zweifeln erlaubt ſeyn, ob denn der Name der ganzen Schaar von dieſer ihrer, jedenfalls nicht gewöhnlichen, Beſchäftigung hergenommen worden wäre; daß die Krethi und Plethi die Todesſtrafen exequirten, wird überdieß gar nirgends geſagt, man ſchließt es lediglich aus dem Umſtande, daß Salome die Tödtung des Adonyah und Joab dem Benajah auftrug, dieſer aber Chef jenes Corps war; aber auch, nachdem Benaja zum Oberbefehlshaber der ganzen Armee vorgerückt war (1 Kön. 2, 35.), vollzieht er ein Bluturtheil an Simei (ib. V. 46.), was alſo mit ſeiner Stellung zu den Kreti und Plethi gar nicht zuſammenhing, wie denn dieſe dabei gar nicht erwähnt ſind; ohne Zweifel konnte vorkommenden Falls jedem im Heere Stehenden, jedem Vertrauensmann, die Vollſtreckung einer Capitalſtrafe anbefohlen werden, wenn es auch, der Natur der Sache nach, vorzugsweiſe an die ſtets bei der Hand ſich befindende Leibgarde kommen mochte, ohne daß dies gleichſam das Amt der letztern exkluſive geweſen wäre, ſo daß ſie daher hätte benannt werden können. Ein Beiſpiel davon bietet 1 Sam. 22, 17., wo die רָצִים = Läufer, d. h. die Trabanten (LXX genannt: *οἱ προορέχοντες*, vgl. 2 Sam. 15, 1. 1 Kön. 14, 27. und die „Celeres“ als Leibwache des Romulus bei Liv. 1, 15) ſich weigern, einen Mordbefehl an Prieſtern zu vollziehen, worauf dann Doëg denſelben ausführt.

Solche und ähnliche Gründe bewegen uns denn der andern Deutung beizutreten, welche die Worte als Gentilicia faßt, wozu ſchon die Endung auf ’— ſo gut paßt (Ewald, Lehrb. §. 164). Es haben nämlich vorzüglich Ewald (krit. Gramm. S. 297: Geſch. Iſr. I, 288 ff. II, 615 f. III, 1. S. 282 [1. Ausg.]), Bertheau, zur Geſch. Iſr. S. 186 ff.; Movers, Phönik. I, 19 ff.; Hitzig, Urgeſch. der Phil. S. 17 ff.; v. Leugerke, Kan. I, 193 ff.; Knobel, Völkertaf. S. 215 ff.; Dunker, Geſch. d. Alterth. I. S. 142. 311 f. folgende Anſicht geltend gemacht:

הַכְּרֵתִי bezeichnet 1 Sam. 30, 14. — alſo im nämlichen Buche, in dem ſich jene Formel findet, — ganz ohne Zweifel das Gleiche, was Zeph. 2, 5. Ezech. 25, 16. כְּרֵתִים, nämlich den einen, von Kreta her eingewanderten, vorzüglich im Süden von Paläſtina angeſiedelten, Haupttheil der Philiſter; הַפְּלֵתִי ſey ſ. v. a. הַפְּלִשְׁתִּי, woraus jenes nur des Gleichklanges wegen umgebeugt ſey, wie denn die Hebräer auch ſonſt ſolche Aſſonanzen lieben. „Der Kreter und Philiſter,“ was natürlich collectiv zu verſtehen ſey, bezeichne die Leibwache Davids, inſofern er ſie anfangs aus Fremden, namentlich Philiſtern, zuſammengeſetzt habe. Es ſey dieß keineswegs ſo unwahrſcheinlich, wie man habe behaupten wollen; bekanntlich hielt ſich ja David längere Zeit unter den Philiſtern auf und konnte während dieſes Aufenthalts in Ziklag (1 Sam. 27, 6 ff. 2 Sam. 2, 3; 5, 6.) leicht mit einer ſolchen, kaum gar zahlreichen Schaar von entſchloſſenen, ihm perſönlich ergebenen Leibwächtern ſich umgeben, denen gelegentlich auch die Hinrichtung von Schuldigen aufgetragen wurde, die aber nicht wie dagegen die גִּבֹּרִים, das Elitenkorps des Heeres, im Kriege dienten. Auch ſonſt dienten ja Fremde in David's Heer, zum Theil in ſehr hervorragenden Stellungen, wie z. B. Ithai aus Gath, 2 Sam. 15, 19 ff.: 18, 2 ff., Uria der Hethiter, Jegeal von Zoba, Zelek der Ammoniter, Jithma der Moabiter u. a., 2 Sam. 23, 36 ff.; 1 Chron. 11, 39. 46. (vgl. Ewald, Geſch. Iſr. II, 606) abgeſehen von den „600 Gathitern,“ 2 Sam. 15, 18., die Thenius mit Recht für bloße Verſchreibung aus הַגִּבֹּרִים erklärt. Warum ſollte David nicht eine ganze Schaar von Leibtrabanten aus Fremden, vorzugsweiſe aus Philiſtern, gebildet und aus ſolchen ergänzt haben, die ſich gerade zu rückſichtsloſer Vollſtreckung des königlichen Willens weit beſſer eigneten als einheimiſche Söldner? Wenn dann in ſpäterer Zeit — unter der

Digitized by Google

ausländisch gesinnten Athalja, der Tochter der Phönicierin Isebel — die königliche Leibwache wieder einmal הַכֹּרִי וְהָרָצִים genannt wird, 2 Kön. 11, 4. 19., so bedeutet das erstere, welches keine irgend befriedigende appellative Deutung zuläßt: „der Karier," von denen bekannt genug ist, daß sie, die ebenfalls semitischen Stammes *) von Kreta und den Inseln nach dem Festlande verdrängt worden waren, zu jeder Zeit in fremde Kriegsdienste traten (Herod. 1, 171; 2, 152; 5, 66; Thuk. 1, 8). Das zweite הָרָצִים aber ist die schon zu Sauls Zeit, 1 Sam. 22, 17. übliche und dann immer stehende Benennung der Trabanten, während die Namen „Krethi und Plethi" nur bei David vorkommen und „der Karier" nur bei Athalja, offenbar weil man sonst nicht Fremde dazu nahm oder doch nur ausnahmsweise; eben aber weil es etwas Ungewöhnliches war, war die ethnographische Bezeichnung dieser Trabanten die passendste, während הָרָצִים ihre gewöhnliche Benennung war und blieb (auch 2 Kön. 11, 11.). Man vgl. noch einige ältere Abhandlungen über den Gegenstand in *Ugolini* thesaur. Vol. XXVII.; Winer im R.W.B. und Saalschütz a. a. O. S. 857 Not. 113 (beide schwankend) und die Art. „Kreta" und „Philister" in dieser Encykl. **Rüetschi.**

Kreuz, Kreuzeszeichen. Die Form und die Bedeutung, welche das Kreuz in der Christenheit gewonnen hat, ist eine eben nur dem Christenthum eigenthümliche, und gerade die jetzt allgemein in der Welt gültige Form hat es lediglich seiner christlichen Bedeutung zu verdanken. Crux ist an und für sich jede Figur, die durch zwei in einem Punkte zusammentreffende oder sich schneidende Linien gebildet wird. Die einfachste und ursprünglichste Form ist, wenn eine wagrechte Linie auf einer senkrechten aufliegt. T Dieses Zeichen brannte man im Morgenlande Pferden und Kameelen auf die Hüfte oder an den Hals. Es bildete im alten phönizischen Alphabet den Buchstaben Thau, der in dieser Form auch in der ägyptischen Schrift, sowie auf jüdischen Münzen anstatt des hebräischen ת erscheint. Weil diese Figur vorzugsweise zur Bezeichnung von Dingen gebraucht wurde, heißt הַתָּו in Ez. 9, 4. 6. eben das Zeichen κατ' ἐξοχήν und die Vulg. übersetzt einfach: et signa Thau (T) super frontes virorum etc. Von diesem Thau haben auch die Griechen und Lateiner die Gestalt ihres T entlehnt.

Bei den Phöniziern und Karthagern war nun eine gewöhnliche Weise der Hinrichtung von Missethätern, daß diese mit den beiden Armen an ein auf einem Pfahle ruhendes Querholz in der Gestalt des T angenagelt oder angefesselt wurden. Von ihnen nahmen es wohl die Griechen und Römer an, unter dem Namen σαυρὸς, crux. Die gewöhnlichste Form der römischen Crux war jedenfalls das T und viele Kirchenväter glaubten auch Jesum an einer solchen crux gestorben, weil ihnen dafür das Ezechielische Thau zu sprechen schien. Auch die christliche Kunst brauchte theilweise diese Figur als Kreuzeszeichen, das dann öfters in den Katakomben vorkommt (s. Roma subterranea. Arnhemiae 1671. p. 402). Indessen ist die Kirche darin einig geworden, daß nicht die Form, wobei ein Querbalken einfach auf dem Kopfe des Pfahls aufliegt, die crux commissa, T sondern die Form, wobei der Querbalken weiter unten in den Pfahl eingelassen ist, die crux immissa, † das Kreuz Christi war. Kraft der Alles überragenden und beherrschenden Bedeutung, die „das Wort vom Kreuze" für den christlichen Glauben hatte, wurde auch die Form der römischen crux, an der man schließlich allgemein Christum gestorben glaubte, so vorzugsweise „das Kreuz", daß wir uns jetzt kaum mehr darein zu finden wissen, wenn wir auch das T von den Römern crux genannt sehen.

*) Vgl. Lassen in der Zeitschr. der deutsch-morgl. Gesellschaft X. 380 ff.

Digitized by Google

Mochten nun jene Kirchenväter (wie Rufinus, Cyprian) ungern das T aufgeben, welches sie gerne in dem Zeichen (Thau) Ezechiel's göttlich, in dem Thau der Phönizier und Aegyptier heidnisch auf Christus vorgedeutet sahen, so fehlte es für diejenigen, welche das Zeichen des Sieges über Welt und Tod schlechterdings auch schon vor und außer dem Christenthum als eine Weissagung auf dieses suchen wollten, auch bei dem † nicht an Stoff zu Deutungen und Vergleichungen. Daß nämlich diese crux christiana eine Grundgestalt schon in der natürlichen Schöpfung und daß die ganze Natur damit eine stille Prophetie auf Christus sey, das zu behaupten und zu erweisen war eine Lieblingsaufgabe der Apologeten und älteren Kirchenväter, der mittelalterlichen und der neuern Mystiker und Symboliker. Die vier Himmelsgegenden (Hieron. in Jerem. 31.), der fliegende Vogel und der schwimmende oder mit ausgebreiteten Armen betende Mensch (Tertull. adv. Jud. II. Justin. dial. 3.); das gebratene Paschahlamm, das rudernde Schiff, der pflügende Landmann, selbst der Gang des Menschen, auch das römische vexillum und tropaeum mußte einem Minucius Felix und Justin ein Typus des Kreuzes Christi seyn. Die ägyptische Isis mußte ihren Nilschlüssel ☥ und der germanische Thor seinen Hammer zum vorbildlichen Kreuzeszeichen hergeben. Die in den Thermen Diocletian's auf einzelnen Ziegeln gefundenen Kreuze, das in den Ruinen von Pompeji im Hause des Pansa gefundene vierarmige Kreuz auf weißem Stuck und so manches Andere sollte den Beweis liefern, daß durch das ganze Heidenthum eine Prophetie des Kreuzes hindurchgehe. Allein unser Kreuz als eine zunächst geometrische Figur, durch zwei sich schneidende Linien gebildet, konnte als Ornament, als Merk- und Schriftzeichen tausendmal vorkommen, ohne daß an irgend eine weitere Bedeutung zu denken wäre. Und da selbst im A. Test., wo das Vorbild des gekreuzigten Christus, die eherne Schlange an eine Fahnenstange aufgehängt erscheint, nicht das mindeste Vorzeichen dieses nun allerdings heiligsten und bedeutsamsten Zeichens sich findet, so muß es wie die daran geschehene Versöhnung als ein eigenstes Eigenthum des Christenthums gelten. Wobei immerhin das Providentielle anerkannt werden mag, daß die durch das römische Weltvolk vollzogene Tödtung des Welterlösers gerade durch das Marterwerkzeug geschehen mußte, welches wie kein anderes fähig ist, als ein Zeichen vor und in aller Welt gemacht, dargestellt, aufgepflanzt und angeschaut zu werden, auch ohne daß es den Leib des daran ausgespannten Erlösers zu enthalten braucht, der aber als sterbend und gestorben wiederum nicht besser dem Auge vorgebildet werden kann, als eben am Kreuze. Jede andere Hinrichtungsart wäre weniger allgemein darstellungsfähig gewesen. —

Wenn nun vom und unter dem Kreuze das einzige Heil kommt, wenn das Wort vom Kreuze das Hauptwort der apostolischen Verkündigung ist, wenn ein Paulus seinen Galatern Christum den Gekreuzigten „wie vor Augen gemalt" zu haben sich rühmt, so kann es gar nicht auffallen, daß das Kreuzeszeichen überall als heiligste Erinnerung an Heil und Leben in Christo auch äußerlich gesehen und gebraucht werden wollte. Es war dann eine Abbreviatur des „Namens Christi", in dem Alles gethan und gelitten, gebetet und erhört seyn soll. Dieser verkürzte Namenszug Christi, diese christliche Hieroglyphe konnte nun ebensogut und zu gleicher Vergegenwärtigung des Heilandes und Erlösers in aller Noth bloß durch Hand- und Fingerbewegung ohne Mittel, als mittelst Feder, Pinsel, Meißel, Messer stofflich dargestellt werden. Durch jene erste Art — „das Kreuzschlagen" — kommt crux usualis, durch die andere Art crux exemplata zu Stande.

Schon im nachapostolischen Zeitalter begann man jeden öffentlichen und andern gottesdienstlichen Akt, die kirchlichen Segnungen und Weihungen, sowie die alltäglichen Geschäfte und Unternehmungen mit dem Kreuzeszeichen zu begleiten. Namentlich gehörte das mit Hand oder Finger gemachte Kreuz zur Taufe und zum Exorcismus. Daher — namentlich in der spätern deutsch-nordischen Mission unter Ansgar u. s. w., die Be-

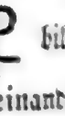
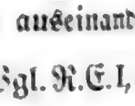
Digitized by Google

zeichnung mit dem Kreuze als prima signatio, primsigne als vorläufige Weihe zum Christenthum für diejenigen galt, welche wie Constantin d. Gr. selber die eigentliche Taufe erst auf ihr Ende sich vorbehalten wollten, um nicht wieder aus der Taufgnade fallen zu können. — Wie aber das Kreuzeszeichen das ganze christliche Leben weihen und feien mußte, das sagt *Tertull.*, de coron. mil. cap. 3: ad omnem progressum atque promotum, ad omnem aditum et exitum, ad vestitum et calceatum, ad lavacra, ad mensas, ad lumina, ad cubilia, ad sedilia, quaecunque nos conversatio exercet, *frontem crucis signaculo terimus.* Eben aus jener Stelle im Ezechiel ersah und erwies man insbesondere die Bezeichnung der Stirne mit dem Zeichen des Heiles. Prudentius räth (hymn. 6) dringend, vor dem Einschlafen das heil. Kreuzeszeichen an Brust und Stirne zu machen, denn das verscheuche böse Träume und Versuchung *); die Stirne als die Hauptstelle des Körpers, die Brust (Chrys. hom. 87. in Math.), weil aus dem Herzen die argen Gedanken kommen, der Mund (Hieron. epitaph. Paul. digitum ad os tenens crucis signum pingebat) als das äußere Sprachorgan, durch welches die Herzensgedanken ausgehen und das Herz selbst verunreinigt wird. — Diese drei Theile des Körpers, und statt des Mundes auch die beiden Schultern zu bekreuzen wurde späterhin allgemeinste Sitte. In den abendländischen katholischen Kirchen wird entweder „das deutsche" oder „das lateinische Kreuz" geschlagen. Bei letzterem wird die Formel: In nomine patris et filii et spiritus sancti. Amen. oder: Adjutorium nostrum in nomine Domini. oder: Deus in adjutorium meum intende, auch bloß: in nomine Domini nostri Jesu Christi gesprochen und dazu mit der flachen rechten Hand Stirn und Brust, dann die linke und endlich die rechte Seite berührt. Bei dem deutschen Kreuz wird die Formel: „Im Namen Gottes des Vaters, des Sohnes und des heil. Geistes. Amen." gesprochen und mit dem vorgestreckten Daumen der rechten Hand, auf dem der Zeigefinger mit den übrigen quer aufliegt, Stirn, Mund und Brust berührt, während die linke Hand auf der Brust ruht. Das griechische Kreuz wird von den Morgenländern und von den orthodoxen Russen unter der Formel: „Heiliger Gott, heiliger Starker, heiliger Unsterblicher, erbarme dich unser" mit den drei zusammengelegten ersten Fingern der Rechten gemacht, wobei der kleine und Ringfinger eingeschlagen wird; zuerst wird die Stirne, dann die Brust berührt, dann die Querlinie von der rechten zur linken Schulter gemacht, von da zur Brust zurückgekehrt und durch den Zug bis auf den Leib herab vollendet. Seit den monotheletischen Streitigkeiten (633) brauchten die orthodoxen Eiferer nur Daumen und Zeigefinger zur Bestätigung der zwei Willen in Christo. Die Armenier und die russischen Raskolniken bestehen dagegen auf dem alleinigen Gebrauche des Zeige- und Mittelfingers. Andere Subtilitäten s. Alt, christl. Cultus. 1851. S. 183. Das Kreuzschlagen sollte dasselbe wirken, was das Aussprechen des Namens Jesu — „wenn es im Glauben geschieht" wie der russische Katechismus sagt. Dem Werkdienst und dem Aberglauben konnte denn auch das Kreuzeszeichen ganz wie das Nennen des Namens Jesu verfallen. Doch hat Luther das Kreuzschlagen für sich beibehalten, ohne Aberglauben und Werkdienst, und im kleinen Katechismus die Anweisung gegeben: des Morgens und des Abends sollst du dich segnen mit dem heiligen Kreuz und sagen: „das walt Gott Vater, Sohn, heil. Geist. Amen." In der lutherischen Kirche und in der anglikanischen ist es denn auch sonst beim Cultus beibehalten, bei der Taufe, bei der Consecration des Abendmahles, beim aaronitischen Segen. Die reformirte Kirche hat es, als im N. Test. nicht geboten und nicht vorgebildet, streng abgeschafft.

Von dem mittelst der Handbewegung geschlagenen crux usualis ist zu unterscheiden

*) Fac, cum vocante somno
Castum petis cubile,
Frontem, locumque cordis
Crucis figura signet.
Crux pellit omne noxium.

Digitized by Google

das materiell ausgeführte crux exemplata. Nach einer Stelle in *Tertull.* apologet. 16. muß ſchon zu ſeiner Zeit das einfache hölzerne oder gemalte Kreuz „als ein, auch ohne ſonſtige Verzierung, ohne Kopf und Bild, ausdrucksvolles Zeichen des Erlöſers“ in Brauch geweſen ſeyn. Chryſoſtomus ſagt in ſeiner Homilie über die Gottheit Chriſti, daß dieſes Zeichen überall, in den Häuſern, auf dem Markte, in der Wüſte, auf den Wegen, auf Hügeln und Bergen, auf den Schiffen und Inſeln, an den Betten und Waffen, am Schlafgemach, am ſilbernen und goldenen Geſchirr, an den Wänden geſehen werde, denn „wir ſchämen uns des Kreuzes nicht, vielmehr iſt es uns lieb und werth, wo es ſich uns auch zeigen mag“. Die Bemalung der Häuſer, Schlafzimmer mit dem Zeichen des Heiles bewies man inſonderheit mit dem Blutzeichen, das die Iſraeliten über den Pfoſten ihrer Häuſer machen mußten, damit der Würgengel vorübergehe. — Daß man es auch am Leibe, insbeſondere als Schmuck am Halſe trug, beweiſt ein im vatikaniſchen Cömeterium gefundenes kleines goldenes Kreuz, das oben einen Ring hatte, inwendig aber hohl war und wahrſcheinlich Reliquien enthielt. (Roma subterran. ed. Arnhemiae 1671. p. 115.) Was dann im Leben als Schutzmittel gegen alle Gefahr ſo werth war, das mußte im Tode als Zeichen der Todesüberwindung und Auferſtehungshoffnung doppelt Werth haben. Wie man nach des Prudentius Rath ſich vor Schlafengehen bekreuzte, um gegen jeden Schaden geſchützt zu ſeyn, ſo war an den Schlafſtätten der Geſtorbenen das Kreuz die ſicherſte Schutzwache. Doch iſt es denkwürdig, daß ſich das Kreuzeszeichen in den Katakomben, außer an den reicher geſchmückten Gräbern, verhältnißmäßig ſelten, viel ſeltener als das Monogramm Chriſti und die Palme oder Taube vorfindet. Aus Aringhi führt das oben angeführte Werk (S. 314) den Grabdeckel einer „Casta“ aus der Gruft des Calliſtus an, auf dem links das Monogramm Chriſti, rechts die Palme und mitten, gerade über dem Namen, das einfache römiſche Kreuz ſteht. Sonſt ſteht es öfters einfach am Rande des Deckels oder am Anfange der Inſchrift. Oft iſt es, anſtatt des gewöhnlichen Monogramm's Chriſti, wo in das griechiſche das geſtellt iſt, mit dem letztern Buchſtaben ſo verbunden, daß es die Figur  bildet (ſ. a. a. O. S. 115. 405. 408), wobei es unten auch noch in Ankerform auseinandergehen und das *α* und *ω* neben ſich haben kann (S. 407 u. 409).  Vgl. R. E. I, 1 i.

In dem von Boſio entdeckten prächtigen Grabmal des Pontianus an der portuenſiſchen Straße iſt ein Chriſtuskopf gemalt, mit Kreuz-Nimbus und mit zwei Kreuzen auf dem Evangelium; eine Pforte mit einem hohen, edelſteingeſchmückten Kreuze, aus deſſen Stamm üppige Roſen wachſen und auf deſſen Querholz zwei Leuchter brennen; endlich das Grab Chriſti und darüber wieder ein edelſteingeſchmücktes Kreuz (a. a. O. S. 161. An einem Marmorſarkophage aus der vatikaniſchen Gruft ſteht inmitten der zwölf, die Rechte erhebenden Jünger das Kreuz ausgehauen und darüber das Monogramm Chriſti in einem Lorbeerkranz, aus dem zwei auf dem Kreuzholze ſtehende Tauben Früchte picken (a. a. O. S. 110; vergl. auch das von Dr. Piper im evang. Kalender 1857 angeführte Denkmal). Derartige hervorragendere Darſtellungen erhielt das Kreuz, ſeitdem Conſtantin d. Gr. dieſes Zeichen, das er vor der Schlacht gegen Maxentius im J. 312 in den Wolken geſehen, in ſeine Kriegsfahne (labarum) aufnehmen, auf Münzen prägen und öffentlich aufſtellen ließ. Seit Ende des 4. Jahrhunderts wurde es immer mehr der gewöhnliche Schmuck der Kirchen und insbeſondere der Altäre. Daher war es Eines und Daſſelbe: in cruce, ante crucem, oder in altaribus, ante altaria oblationes facere. — Zu Anfang des 5. Jahrhunderts wurde die Errichtung des Kreuzes im Sanctuarium gegen Oſten der Kirche empfohlen von Nilus, dem Einſiedler auf Sinai, und daſſelbe von Paulinus, Biſchof von Nola, über dem Eingang ſeiner Kirche angeordnet (Auguſti, Beiträge zur chriſtl. Kunſtgeſch. I, 166). In den Moſaiken der Kirchen aus dem 5. Jahrhundert erſcheint das Kreuz gewöhnlich an der vornehmſten Stelle — in

Digitized by Google

St. Giovanni und St. Nazario e Celso zu Ravenna in der Mitte der Kuppel bei der Taufe Christi und unter Sternen, umgeben von den Zeichen der Evangelisten. Zu St. Cosma und Damiano in Rom (um 530) ist in Mosaik, an dem Bogen über der tribuna, das Kreuz über dem Lamme zwischen den sieben Leuchtern; in St. Stefano rotonde (640) ist am Gewölbe der Tribune in Mosaik das Brustbild Christi auf der Spitze des Kreuzes; in St. Apollinare in classe (675) ist es (ebenfalls am Gewölbe der Tribune) in der Mitte des Kreuzes. Damit war der Uebergang zu den Bildern gemacht, die den ganzen gekreuzigten Christus darstellen, als deren ältestes uns bekanntes ein Gemälde aus dem Jahre 686 von Beda venerab. genannt wird (vergl. Dr. Piper, über den christlichen Bilderkreis. 1852. S. 27). Wie im Sanctuarium und dessen Gewölbe, so bekam das Kreuz seine Stelle auf dem Ambon vor dem Lesepulte (daher der Ausdruck de cruce cantare). Das über oder unter dem Triumphbogen der Kirche stehende hieß crux triumphalis.

Das Kreuz diente aber nicht bloß zum Schmucke, sondern es ward das eigentliche kirchliche Zeichen und diente vor Allem zur ersten Weihe bei Gründung einer Kirche. Unter Julian wurde verordnet: Nullus audeat aedificare ecclesiam vel oratorium, antequam civitatis episcopus veniat et vota faciens sanctissimam crucem infixerit et in eodem loco publice procedens et rem omnibus manifestam faciens. Dieses πηγνύειν σαυρόν, crucem figere, σαυροπηγιον bei Theophylact, als Zeichen der ersten Kirchenweihe oder Grundsteinlegung, fordern ebenso die Justinianischen Gesetze (Nov. 5, 1; 67, 1; 14, 7) als die capitula Karls d. Gr. (5, 229. nemo ecclesiam aedificet antequam episcopus veniat et ibidem crucem figat publice). Ebenso war es römische Ordnung. — Wiederum wurde die Einweihung der fertigen Kirchen durch das Kreuzeszeichen vollzogen. Ordo Romanus: et faciat episcopus crucem per parietes cum pollice suo de ipso chrismate in 12. locis. Diese Weihe durch Bezeichnung mit dem Kreuze vorzunehmen war das Vorrecht der Bischöfe, nur ausnahmsweise wurde sie einem Abte u. s. w. überlassen. Das Recht, die in den Kirchen aufgestellten Kreuze zu erheben, bei Processionen zu tragen und irgendwo aufzupflanzen, übertrug der Bischof dem Presbyter oder Parochus in gleicher Weise wie die Kerzenweihe, die Taufe, das Begräbniß. (Du Cange I, S. 1273.) — Weil das Kreuz bei Processionen die Hauptrolle spielte und den Ort, die Kirche wie das freie Feld, wo es irgend getragen oder aufgepflanzt wird, als das Zeichen der Gegenwart Gottes heiligt, so wurden im Mittelalter die kirchlichen Processionen oder öffentlichen Litaneien, Bittgänge, geradezu cruces genannt (Du Cange I, 1276); die Bittgänge innerhalb des Parochialbezirks hießen cruces bannales; die großen oder Gregorianischen, weil von Gregor d. Gr. eingeführten Litaneien, wobei Kirche, Altar und Volk schwarz gekleidet war, hießen cruces nigrae; die junge Mannschaft, die das Kreuz zu tragen hatte, hieß schola crucis. — Unter einem Kreuze mit ausgebreiteten Armen stehen oder sich niederwerfen war das Zeichen der Buße *). Die allgemeine Adoration des Kreuzes wurde auf den Charfreitag gesetzt und nur Solche durften es anbetend küssen, welche in keiner Todsünde waren. (Synod. Nemausens. 1245.) — Ueberall, wo ein Kreuz stand, auch an der Straße, gab es für den Verbrecher ein Asyl: ad crucem confugere hieß das Asyl suchen. — Das Kreuz, als das kirchliche Zeichen, wurde nothwendig das Zeichen der oberstbischöflichen, der apostolischen Würde. Das Recht, überall das Kreuz vor sich hertragen zu lassen, hat der Pabst. Auch die größern Patriarchen haben dieses Recht, außer in Rom und wo sonst der Pabst oder sein Legat gegenwärtig ist. Ein Primas, Metropolitan und wer sonst das Recht des Pallium's

*) Die Geißler von Sangerhausen (1414) nannten sich Kreuzbrüder, welchen Namen schon 1319 Andere führten. Die albigensischen Ketzer, welche sich freiwillig bekehrten, mußten zum Zeichen der Verabscheuung ihres alten Irrthums, laut dem Concil. Tolosanum (1229) und Biterrense (1246), zwei Kreuze von anderer Farbe, als ihre Kleider hatten, eines links und eines rechts anheften.

Digitized by Google

hat, darf es innerhalb seines Sprengels sich vortragen lassen. Gregor XI. verbot den Patriarchen, Primaten und Bischöfen, in Gegenwart eines Cardinals das Kreuz sich vortragen zu lassen.

Wie es das öffentliche Zeichen oder Wappen der Kirche war, so wurde es auch das Zeichen der Kirchhöfe und ihrer Gräber. Bei den Katholiken ist es bis heute allgemeiner Gebrauch, jede Kirchhof- und jede Grabeinweihung durch Herbeitragung und Aufpflanzung eines Kreuzes zu vollziehen. Die Protestanten schloßen sich oder schließen sich wieder dieser Sitte ebenfalls fast allgemein an. Nur die altlutherische Sitte, bei Leichenbegängnissen das Kreuz vortragen zu lassen, ist meistens abhanden gekommen. Von den Kirchhöfen und Gräbern her ist das † allgemein die Bezeichnung für „gestorben" geworden. —

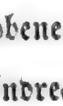
Schon im 5. Jahrhundert wurde das Kreuz häufig im Eingang von Diplomen und andern Handschriften statt der Anrufung des Namens Gottes geschrieben. Die Recepte der christlichen Aerzte hatten bis auf die neuere Zeit dasselbe Zeichen einfach oder dreifach an der Stirne. Die Sitte, es statt Namensunterschrift — einfach oder dreifach — unter Briefe und Urkunden zu setzen (cruce subscribere), findet sich schon im sechsten Jahrhundert. Es sollte Zeichen und Erinnerung der Wahrhaftigkeit sein. Geistliche setzten es regelmäßig neben ihren Namen; Bischöfe setzten es vor ihre Unterschrift. Die griechischen Kaiser unterschrieben öfters — quo solemnius ac firmius esset pactum, calamo in pretioso quasi Christi sanguine intincto — mit rothen, die byzantinischen Prinzen mit grünen, die altenglischen Könige mit goldenen Kreuzen. Wer einen mit dem Kreuze unterzeichneten Vertrag brach, hieß σταυροπάτης.

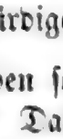
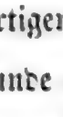
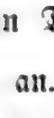
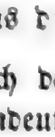
So wurde denn das Kreuz das Zeichen der christlichen Kirche, des christlichen Staates und der ganzen christlichen Welt von Constantin an, gegenüber dem Heidenthum. Eine neue und fast noch gewaltigere Bedeutung erhielt es als Kriegszeichen gegen den Halbmond seit den Kreuzzügen. Crucem assumere oder crucizari wurde der Wahlspruch der Christenheit seit dem Concilium Claramontanum unter Urban II. Man nahm das Kreuz von den Bischöfen, Aebten und Prälaten und heftete das — aus Seide oder Goldfäden oder sonst gewobene, kokkusfarbene Kreuz an die Kleider und erwarb sich damit kirchlich und weltlich vielfache crucis privilegia. Von nun an wurde es immer mehr weltliches Zeichen. Fahnen, Helme, Waffen, Kronen, Scepter, Reichsapfel, Denkmäler, Siegel, Münzen, Wappen wurden in den mannigfachsten Formen damit geschmückt. Die Eroberung einer heidnischen oder muhammedanischen Stadt und Landschaft wurde durch Aufpflanzung eines Kreuzes bezeichnet. Unglückliche, die den Königen und Kaisern eine Klage vorzubringen hatten, trugen ein Kreuz in den Händen oder auf den Schultern. Vor dem heil. Kreuz oder so, daß es auf's Haupt gelegt wurde, geschahen die Eide. Mit Kreuzen wurden Feld- und Gaugrenzen bestimmt. Vor oder unter dem Kreuze geschahen nach Art der Ordalien gewisse gerichtliche Verhöre und Entscheidungen in zweifelhaften und unbeweisbaren Fällen: wer unter dem Kreuze aufrecht aushielt, hatte Recht; wer zusammensank oder starb, war von Gott verurtheilt. —

Seit den Kreuzzügen setzte sich das Kreuz erst vollends auch architektonisch durch die Kirche durch. Das Querschiff mit Verlängerung des Chors gab dem Kirchenbau die Grundform des Kreuzes, die nun bis zur obersten Kreuzblume im gothischen Bau durch Alles durchging. Kein Kirchenbuch, Kirchengefäß und Kirchengewand durfte dieses Zeichens entbehren. — Wie es nun allerwärts dem Glauben dienen sollte, so mußte es auch dem Aberglauben in weitestem Umfange dienen bei Exorcismen, Bannungen, Zaubereien, in Amuletten, magischen Formeln u. s. w. Auch im protestantischen Volke muß das Kreuz an Haus- und Stallthüren böse Geister und Kräfte und Menschen vertreiben. Welche „Gaukelspiele und Abgöttereien" damit sonst getrieben wurden und „wie die Geistlichen im Pabstthum das Kreuz Christi lieber in Silber als im Herzen und Leben getragen", davon sagt Luther sattsam (Erl. Ausg. 10, 397. 15, 333. 456 ff. 20, 318)*.

*) Ueberhaupt kann man sagen, daß, je mehr das Kreuz in seinen mannigfaltigen Formen

Digitized by Google

Durch die Kreuzzüge wurde das Kreuz das Abzeichen der geistlichen und von diesen aus nun auch der weltlichen Orden. Die Vielgestaltigkeit dieses Ordenszeichens machte eine besondere Staurologia als Theil der Diplomatik nöthig. Was nämlich die Hauptgestalten der crux exemplata betrifft, so wurden schon bei den alten Römern drei Arten unterschieden. 1) Crux decussata, das „geschobene" oder „schräge" Kreuz  , hieß späterhin „Burgunder-" oder, weil der Apostel Andreas daran gekreuzigt worden seyn soll, das Andreaskreuz (crux andreana). 2) Crux commissa, bei den Römern gewöhnlich zur Kreuzigung der Verbrecher verwandt, in Form des , auch das ägyptische oder Antoniuskreuz genannt. Eben jenes Thau des Ezechiel, das auch in den Katakomben vorkommt (Roma subterr. 1671. p. 402). Der Apostel Philippus soll daran gestorben seyn, der heil. Antonius soll damit die Götzen gestürzt und die Pest vertilgt haben. 3) Crux immissa, in Form von , das hohe lateinische oder Passionskreuz, weil nach allgemeinster Annahme Christus an einem solchen gestorben ist (s. Kreuzigung). Dieses wurde dadurch crux ordinaria, das „gemeine" Kreuz.

Dem lateinischen Kreuze stellte die morgenländische Kirche 4) das griechische Kreuz mit gleichlangen Balken in Form von gegenüber, welches auch die Grundform für den byzantinischen Kirchenbau hergab. 5) Das Petruskreuz ist ein umgekehrtes lateinisches  , der Apostel Petrus soll als unwürdiger Jünger des Meisters sich die Umkehrung des römischen Kreuzes, an dem er sterben sollte, ausgebeten haben und mit dem Kopfe nach unten gekreuzigt worden seyn. 6) Das Bernwardskreuz ist das kurze, unten zugespitzte lateinische Handkreuz, das, einem Dolche ähnlich, vom Bischof Bernward in Hildesheim selbst verfertigt und im dortigen Domschatze noch vorhanden ist. 7) Das Schächerkreuz  gehört der Wappenkunde an. 8) Das Doppelkreuz  , vielfach auf katholischen Kirchen und sonst üblich, soll mit der obern Querleiste auf die Pilatusinschrift am Kreuze Jesu hindeuten. 9) Das dreifache Kreuz  der russischen Raskolniken (Separatisten) soll unten auch noch das angeblich zu den Füßen Jesu befindliche Querholz (lignum suppedaneum) andeuten. In der römischen Kirche wird ein dreifaches Kreuz dem Pabste und seinen Legaten, ein doppeltes dem Patriarchen, ein einfaches wie bei gewöhnlichen Prozessionen dem Bischofe vorgetragen. In der protestantischen Kirche (z. B. Württembergs) tragen die Generalsuperintendenten das goldene „Prälatenkreuz" an goldener Kette auf der Brust, als einen Theil ihrer Amtskleidung.

H. Merz.

Kreuzauffindung. Als der „christlich" gewordene Kaiser Constantin den Bau einer Kirche auf Golgatha beschlossen hatte, suchte seine Mutter Helena, die sich damals gerade in Jerusalem befand (im Jahre 326), mit dem dortigen Bischof Makarius die Stelle auszumitteln, an welcher das Kreuz Christi gestanden war. Aber Kaiser Hadrian hatte zwei Jahrhunderte früher den Ort der Kreuzigung Jesu ganz unkenntlich machen, die heil. Grabhöhle verschütten, einen Jupiter- und Venustempel daselbst errichten und

---

und Zeichen in Anwendung kam, desto mehr schwand auch der wahrhaft evangelische Glaube an Christum den Gekreuzigten. Je mehr das Kreuz Chr. in die äußere Darstellung trat, desto mehr wurde es innerlich den Menschen zum Aergerniß und zur Thorheit. Die katholische Kirche erinnert uns in dieser Beziehung an solche Christen, welche von ihren geistlichen Erfahrungen zu viel reden, zu viel Aufhebens damit machen, so daß sie sich zuletzt ausschwatzen und blinkende Reden vorbringen, in denen wenig Gehalt ist. Anm. d. Red.

Digitized by Google

ringsumher heidnische Bildsäulen aufstellen lassen. Doch gelang es, durch Aufgrabungen die Felsenhöhle des heil. Grabes wieder zu entdecken, nahe dabei fand man ferner drei Kreuze sammt Nägeln und sogar die vom Kreuze selbst getrennte Inschrifttafel. Dem Anscheine nach paßte letztere am besten zu dem einen der drei Kreuze, aber die Aechtheit des wirklichen Kreuzes Jesu mußte sicherer beglaubigt werden. Makarius flehte zu Gott um Licht in diesem Dunkel und sofort fiel ihm eine todtkranke vornehme Frau in Jerusalem ein, an welcher sich das wahre Kreuz durch ein Wunder beglaubigen könnte. In Gegenwart der Kaiserin und des Volkes ließ der Bischof von der Frau die Kreuze berühren. Bei den zwei ersten zeigte sich keine Wirkung, bei Berührung des dritten stand sie vollkommen gesund auf. Das war es also. Diese Geschichte der Kreuzauffindung wird — übrigens nicht gleichlautend — von den um fünfzig Jahre später schreibenden Vätern der Kirche erzählt: Cyrill von Jerusalem (Catech. 4. 10. 13. und epist. ad Imperatorum Constantinum), Paulinus Nol. (epist. 31.), Chrysostom. (hom. 85.) Ambrosius (orat. de obitu Theodos.), Rufinus (H. E. X, 7. 8.), Theodoretus (H. E. 1, 17. 18.), Sozomenos (H. E. 2, 1.) und Socrates (H. E. 1, 9, 17.), dagegen führt der Zeitgenosse Constantins, Eusebius (de vita Constant. 3, 28.) aus dem Briefe Constantins an den Makarius an, wie dieser sich über „das jetzt geschehene Wunder" äußert, „daß das Denkmal seines allerheiligsten Leidens so viele Jahre unter der Erde verborgen geblieben, bis es nun endlich hervorschimmern sollte." Dies deutet Eusebius lediglich auf die von ihm selbst beiläufig beschriebene Wiederaufgrabung der Grabeshöhle, welche dem Aberglauben Constantins wenigstens die Kreuz-Nägel lieferte, welche er sich zu Pferdezügeln und zu einem Helme für seine Kriegsfahrten verarbeiten ließ (Socrat. 1, 17. Sozom. 2, 1.). Die Kreuzfindung wird erst bei Euseb's Ueberarbeitern erwähnt. Sie ist daher als eine spätere Sage anzusehen. Neue Verhandlungen darüber s. bei Sybel und Gildemeister: der h. Rock v. Trier. 2. Ausg. S. 15 ff.

Einen Theil des wiederaufgefundenen Kreuzes soll die Kaiserin Helena sammt den Nägeln ihrem Sohne gesandt haben; den größern Theil desselben ließ sie in Silber fassen und durch Makarius in der Hauptkirche von Jerusalem aufbewahren, wo es der Bischof seitdem alljährlich am Osterfeste der allgemeinen Verehrung darbot. Ausnahmsweise zeigte er es auch zwischen der Zeit, wenn nämlich Wallfahrer kamen, die nur um das Kreuz zu sehen die Reise gemacht hatten. Dem Bischof von Jerusalem stand auch das Recht zu, Splitter dieses heiligen Holzes zu verschenken. Tausende drängten sich, um ein Stückchen zu erhalten und schon Cyrill (Catech. XIII, 4.) bezeugt, daß die abgeschnittenen Splitter von Jerusalem aus die ganze Welt erfüllten. Aber soviele auch abgeschnitten wurden, das Holz des Kreuzes blieb dennoch ganz — dieses Wunder berichtet Paulinus von Nola epist. 31. Die angeblichen, aus Jerusalem kommenden Kreuzsplitter wurden seitdem ein förmlicher Handelsartikel; man faßte sie in goldene Kapseln und trug sie als Amulette am Halse (Chrys. I, 572. §. 10.) oder in Monstranzen bei den Processionen. Nach Nicephorus (H. E. VIII, 29.) soll schon zur Zeit Constantins in Jerusalem ein Fest der Kreuz-Erfindung durch Helena gefeiert worden seyn. Nach Durandus (Rationale div. offic. VII, 11.) soll es gar schon vom Pabst Eusebius (310) angeordnet seyn! (s. Alt. der christl. Cultus I. Aufl. S. 553.) Im Abendlande kommt es im 6. Jahrh. in dem gelasianischen und gregorianischen Sacramentarium vor, im 8. Jahrh. im Martyrologium von Rheinau, im 9. in der Kapitale des Bischofs Walther von Orleans. Das Concil von Toulouse (1229) führt es bereits unter den Kirchenfesten auf. Die Synode von Köln (1281) und die von Lüttich (1287) setzen es auf den 3. Mai an und so wurde es durch Gregor XI. im Jahre 1376 förmlich als festum inventionis s. crucis festgestellt. (Vgl. d. Art. in Aschbach's Kirchenlex.) **H. Merz.**

Kreuzbild, s. Crucifix.

Kreuzbulle oder Cruzada ist in Spanien der Name sehr bedeutender Einkünfte des Königs. Pabst Calixtus III. ertheilte nämlich unter König Heinrich von Castilien 1457 durch diese Bulle allen denjenigen, welche wider die Ungläubigen, zumeist wider

Digitized by Google

die Mauren fechten oder dem Könige eine beſtimmte Summe Gelds (200 Maravedis) zur Kriegführung wider dieſelben entrichten würden, einen Ablaß für Lebendige und Todte. Die Bulle war urſprünglich nur auf fünf Jahre aufgeſtellt; da aber die Könige von Spanien in ihr eine erwünſchte Finanzſpekulation erkannten, ließen ſie dieſelbe von Zeit zu Zeit erneuern und auch auf andere Freiheiten, wie z. B. in Betreff der Faſtenſpeiſen u. dgl. ausdehnen. Seit dem J. 1753 wurde übrigens dieſe Erneuerung nicht mehr nachgeſucht. Alljährlich bei'm Beginn der Faſtenzeit wurden dergleichen gedruckte Bullen durch Geiſtliche und Mönche (gewöhnlich zu zwei Silberrealen) ausgeboten, und Jene wollten ohne dieſe Bullen Niemanden zur Beichte zulaſſen noch die letzte Oelung adminiſtriren. Der Ertrag dieſer geiſtlichen Steuer wurde für Spanien und Amerika auf nicht weniger als anderthalb Millionen Thaler berechnet. So trug es ſich denn auch wohl aus, daß der König ſeit dem 16. Jahrh. zur Verwaltung dieſer Steuer einen eigenen Rath, Commissaria general de la Cruzada einſetzte, der vom Pabſte die Beſtätigung erhielt. Auch die Geiſtlichkeit war zu Zeiten der Noth (in dringenden Fällen den dritten Pfennig aller Einkünfte der Kleriſei) vermöge der K. Hülfsgelder (subsidio) und Entſchuldigungsgelder wegen des Kriegsdienſtes (excusado) zu zahlen genöthigt. Auch Portugal ward im J. 1514 mit einer ähnlichen Kreuzbulle vom Pabſte Leo X. geſegnet, um die Feſtungen in Afrika zu unterhalten. **Th. Preſſel.**

Kreuzerhebung. Das Feſt der Kreuzerhebung, festum exaltationis s. crucis, wird am 14. Sept. gefeiert. Nach Einigen ſoll es ſchon gefeiert worden ſeyn ſeit dem Kreuzeszeichen, das Conſtantin ſah (ſ. Strauß, das ev. Kirchenjahr S. 349). Allgemeiner iſt die Annahme, es habe ſeinen Urſprung und Namen von der Einweihung der h. Grabkirche, welche auf Conſtantin's Befehl von der Kaiſerin Helena und dem Biſchof Makarius zu Jeruſalem erbaut und am 14. Sept. 335 eingeweiht wurde. Nach den Akten der ägyptiſchen Büßerin Maria († Ende des 4. Jahrh.) war es ein längſt berühmtes Feſt. Nach den Akten des Patriarchen Eutychius († 582) wurde es auch in Conſtantinopel am 14. Sept. gefeiert. Der Patriarch Sophronius in Jeruſalem nennt es im 7. Jahrh. eine in der ganzen Welt bekannte Feier, die durch den Sieg des Kaiſers Heraklius und deſſen Wiedereroberung des heil. Kreuzes noch mehr verherrlicht und vergrößert wurde. Am allgemeinſten wird das Feſt aber auf Heraclius ſelbſt zurückgeführt. Der Perſerkönig Chosru II. ließ nämlich im Jahre 614 oder 615 Jeruſalem erobern und verbrennen, Tauſende von Einwohnern tödten und Viele in die Gefangenſchaft wegführen. Unter letztern war auch der Patriarch Zacharias, welcher vorher das h. Kreuz in einer von ihm verſiegelten Lade geborgen hatte. Auch dieſes Kreuz wurde weggeſchleppt. Doch das Kriegsglück wandte ſich, der griechiſche Kaiſer Heraklius ſiegte über die Perſer und Siroes der Sohn Chosru's nahm die geſtellten Friedensbedingungen (628) an, unter welchen auch die Zurückgabe des h. Kreuzes war. Die Lade wurde unverletzt und unerbrochen zurückgeſtellt. Auch Zacharias durfte zurückkehren. (Vgl. Aſchbachs Kirchenlexikon. Nach Alt, chriſtl. Kultus S. 553 war es die von den Perſern erbeutete Kreuzesfahne, das Reichspanier, das nach 16 Jahren wieder herausgegeben wurde.) Im Jahre 631 brachte Heraklius das Kreuz auf den Knieen liegend und mit den Händen es emporhaltend im Siegeszuge auf dem Triumphwagen aus dem perſiſchen Kriege nach Jeruſalem zurück und trug es in feierlicher Proceſſion auf ſeinen eigenen Schultern den Golgatha hinauf, um es in der wieder hergeſtellten h. Grabkirche als das chriſtl. Weltzeichen zu „erhöhen.“ Bald darauf führte der Pabſt Honorius I. dieſes Kreuzerhebungsfeſt auch im Abendlande ein. Die griechiſche Kirche betrachtete es von Anfang als ein hohes Feſt und verordnete zur Vorbereitung auf daſſelbe eine Vigilie. In der proteſtantiſchen Kirche wurde es noch hin und her beibehalten und nach den bibliſchen Texten Phil. 2, 5—11. u. Joh. 12, 31—36. gefeiert. Luther lehrt in der Predigt dieſes Tages (Erl. Ausg. 15, 455 vgl. 336) das Kreuz evangeliſch erheben: „nicht wie der Kaiſer Heraclius oder die Stationirer, die mit Kreſem und anderm Narrenwerk umgehen, ſondern ſo, daß wir erkennen, wie es Gott aus gnädigem Willen aufgeleget, alſo daß wir

Digitized by Google

ihm danken darum, es groß achten und fröhlich sehen darob, heimlich im Herzen vor Gott; und daß wir ferner Christo unser Kreuz nachtragen." H. Merz.

Kreuzgang. Die mittelalterlichen Klöster und Stifte hatten eine oft sehr verwickelte bauliche Anlage. Die einfache Grundform aber ist fast überall die, daß sich meist an die Nordseite, oft auch an die Südseite der Kirche die Hauptgebäude des Klosters oder Stiftes in einem Viereck anschließen. Innerhalb dieses Vierecks ist ein Garten oder der zum Kloster gehörige Friedhof (coemeterium contiguum). Um das Viereck selber läuft ein nach demselben hin geöffneter Bogengang (ambitus, porticus circuitus, mittelhochdeutsch krincegange), welcher den Namen Kreuzgang führt. Dieser meist gewölbte, oft auch nur flachgedeckte Hallengang diente bei schlechtem Wetter zu Abhaltung von Bet- und Bittgängen unter Vortragung des Kreuzes (daher der Name), sonst diente er den Klostergeistlichen und Stiftsherren zu ihrer körperlichen Bewegung unter Lektüre frommer Bücher, und steht mit seiner oft äußerst reichen architektonischen, plastischen und malerischen Ausschmückung als ein rechtes „Denkmal eines heiter behaglichen Lebensgenusses" noch jetzt uns vor Augen. Er stellte zugleich die Verbindung zwischen der Kirche, dem Dormitorium, dem Refektorium, der Geißelkammer und den übrigen Gelassen her, in welche alle sich vom Kreuzgang aus Pforten öffnen. Gerne ist an einer Seite des Umganges, namentlich in der Nähe der zum Speisesaal führenden Thüre, ein Brunnenhaus mit laufendem oder Springbrunnen zum Trinken (und Waschen der Hände?) aus den übereinanderstehenden steinernen Becken. Die Errichtung der Kreuzgänge war in den ältern Klosterregeln nicht ausdrücklich geboten, kam aber fast überall in Uebung. Auch die einfachen und einfach bauenden Cisterzienser-Mönche wollten ihrer nicht entbehren und thaten gerade in diesen Bautheilen ihrer Klöster ein Uebriges. Die Kreuzgänge, welche Kloster Maulbronn in Württemberg, das Stift heiliges Kreuz unter dem Wiener Wald gebaut haben, sind noch ausgezeichnet erhaltene Beispiele davon. Ein älterer höchst merkwürdiger, jetzt restaurirter Kreuzgang befindet sich am großen Münster in Zürich als Untergeschoß des einstigen Chorherrnstiftes. Der Kreuzgang bei St. Maria auf dem Kapitol zu Köln, bei dem Bonner Münster, bei St. Pantaleon und Gereon in Köln, bei'm Dom zu Aachen, zu Mainz, Aschaffenburg, Trier, sind weitere Pracht-Exemplare aus dem 11.—13. Jahrh. Auch die „germanische" Baukunst vom 13.—16. Jahrh. hat in den Kreuzgängen, die nun auch durch Verglasung der schönen Fensterbögen noch behaglicher wurden, ihre Meisterschaft zu bekunden gewußt. — Die einzelnen Seiten des Kreuzgangs hatten ihre besondere Bestimmung. So wurden in den Benediktinerklöstern und deren Töchtern in einer Langseite desselben täglich die bestimmten Kapitel aus den Kirchenvätern u. s. w. und nach bestimmter Vertheilung der einzelnen Abschnitte die Ordensregel des h. Benedikt wenigstens viermal des Jahrs vor den versammelten Brüdern vor dem Abendgebete gelesen, daher dieser Gang auch öfter der Lehrgang (lectio) genannt wurde. In einer andern Seite wurden von den Klosterbrüdern am Donnerstag in der Charwoche (Coena domini) den Armen die Füße gewaschen. (S. Jos. Feil in d. mittelalterl. Kunstdenkmalen d. österr. Kaiserstaates, Stuttg. 1855, S. 10.) H. Merz.

Kreuzgänge, s. Bittgänge.

Kreuzherren, Kreuzherren oder Kreuzritter hießen auch die deutschen Ordensritter, die auf dem weißen Mantel, den sie wie die Templer hatten, statt des rothen ein schwarzes Kreuz trugen, auch das schwarze Kreuz im weißen Schilde als Wappen und Banner führten und später von Kaiser Friedrich II. den Reichsadler in die Mitte, von König Ludwig dem Heiligen aber die französischen Lilien in die vier Enden des Kreuzes erhielten, nachdem schon vor Damiette der König von Jerusalem, Johann von Brienne, das goldene Kreuz des Königreichs Jerusalem dem schwarzen Ordenskreuze hinzugefügt hatte. Ueber sie vergl. den Art. Deutschorden.

Aber schon in Palästina bildete sich gleich dem Maltheser und deutschen Orden ein für sich bestehender geistlicher Ritterorden, der als solcher bethlehemitischer Orden hieß und zum rothen Maltheserkreuze einen rothen Stern auf dem schwarzen Kleide trug.

Digitized by Google

Nach der Zerstörung des Königreichs Jerusalem wandte er sich nach Aquitanien und 1217 nach Böhmen, Mähren, Schlesien und Polen, wo er dem militärischen Leben entsagte und sich nur der Uebung der Hospitalität und Seelsorge widmete. Urkundlich kommt der Orden erst 1235 vor, wo er mit der Sorge über das Spital des h. Franziskus in Prag betraut wurde und seine Glieder die Sternträger (Stelliferi), hießen. Die förmliche Bestätigung erhielt er 1238 vom Pabst Gregor IX. Albert von Sternberg wurde sein Großmeister und viele Güter in Böhmen, Mähren, Schlesien und Polen kamen in seine Hand. Von seiner frühern militärischen Verfassung her erhielt er den Namen ritterlicher Kreuzorden mit dem rothen Stern. Sein Generalgroßmeister hat den Sitz in Prag und ist erster Prälat unter den Regularen Böhmens. Der Ordensmeister stand dem St. Matthiasstifte zu Breslau vor. Irgend eine weitergreifende Bedeutung hat der Orden in älterer und neuerer Zeit nicht gehabt; er ist seit seiner Verpflanzung ein absonderlich österreichischer Orden. **H. Merz.**

Kreuzigung. Die Kreuzesstrafe war bei den alten Persern, Assyrern, Aegyptern, Indiern, Scythen, selbst bei den Griechen und Macedoniern gewöhnlich (die Belegstellen s. bei Winer, bibl. Real.Wörterb. I. S. 680). Alexander der Große ließ, nachdem er Tyrus erobert, 2000 Tyrier an's Kreuz schlagen. Eben bei den Phöniciern und Karthagern scheint diese Strafe besonders einheimisch gewesen zu seyn. Regulus soll von ihnen an einem hohen Kreuze getödtet worden seyn. Der karthagische Feldherr Hanno wurde zuerst gegeißelt, dann, nachdem seine Augen ausgestochen worden, gerädert und endlich bereits todt an's Kreuz genagelt. Aehnliche Verschärfung der Todesstrafe durch Kreuzigung der bereits Hingerichteten wird von Herodot, Xenophon und Plutarch berichtet. Daß Cäsar die gefangenen Seeräuber erst erwürgen, und dann kreuzigen ließ, bemerkt Sueton übrigens als einen Zug seiner Milde (J. Caes. c. 74.), denn allerdings war die Kreuzigung beides, die schmerzhafteste und schmählichste Todesart, crudelissimum teterrimumque supplicium (Cic. Verr. V, 64), damnatissimum quoddam fatum (Nonnus) extremum supplicium (Arnob. adv. gentes I, 36.). Das Kreuz hieß infelix lignum oder arbor, infamis stipes. (Liv. 1, 26. Minuc. fel. Oct. c. 9.) Die Kreuzigung war bei den Römern servile supplicium (Hor. Sat. 1, 3, 80—83. Cic. in Verr. V, 66.) die Strafe für schwere aber gemeine Verbrecher, besonders für Sklaven, dann für Straßenräuber, Meuchelmörder, Fälscher, Diebe und Aufrührer. Nie wurde diese entehrende Strafe über civem romanum verhängt. Bei den Römern bestand sie bis auf Constantin und wurde späterhin allgemeiner, ja selbst, obschon mißbräuchlich, gegen Freie angewandt, gegen Feinde, Aufrührer, Christen und Weiber (Lactant. div. instit. IV, 26.) Tiberius ließ (Joseph. Arch. 18; 3, 4.) die Priester im Tempel der Isis kreuzigen, weil sie die vornehme Römerin Paulina durch Betrug einem gewissen Mundus zur Unzucht überliefert hatten. Titus fand bei der Belagerung Jerusalems (Joseph. Bell. jud. V, 11, 1.) nicht Boden genug für die Kreuze und nicht Kreuze genug für die Körper der gefangenen Juden. Bei den Juden wurde diese Strafe nur unter römischer Oberherrschaft auferlegt, statt des griech. *σταυροῦν*, *ἀνασταυροῦν* und des lat. crucī affigere od. suffigere od. figere, in crucem agere od. tollere brauchten die Juden den Ausdruck Hängen und Christus heißt in den polemischen Schriften der Juden „der Gehängte." Die bei den Griechen und den Römern übliche Anpfählung, das *σκολοπίζειν*, *ἀνασκολοπίζειν*, daß der Verurtheilte an einen bloßen Pfahl (stipes, patibulum, selten crux) gebunden oder der Länge nach gespießt wurde, kam bei den Juden nur in der Art vor, daß hingerichtete oder gesteinigte Verbrecher zu völliger Beschimpfung an einen Pfahl gehängt wurden. Die Kreuzigung Christi war also durchaus römisch.

Die drei bei den Römern gebräuchlichen Kreuzformen sind u. d. Art. Kreuz, Kreuzeszeichen angeführt. Nach der Tradition (die Belegstellen s. bei Friedlieb, Archäol. der Leidensgesch. S. 132) starb Christus nicht an der gewöhnlichern crux commissa, sondern an der crux immissa, s. oben S. 55. Dasselbe wird aber gewöhnlich viel zu hoch dargestellt; nur für ausgezeichnete Verbrecher wurde es mitunter höher gemacht (Just. hist. 18, 7.

Digitized by Google

Suet. in Galb. 9.); in der Regel ſtanden die Füße eines Gekreuzigten nur einige Schuhe über dem Boden. Daß es mit dem Kreuze Jeſu nicht anders war, beweist der Yſopſtengel, auf dem man Jeſus den Schwamm mit Eſſig reichte. Der in der Umgebung Jeruſalems häufig wachſende Yſopſtengel erreichte ſelten mehr als einen Fuß. Die römiſchen Kreuze hatten auch in der Mitte noch einen hornartig (ὡς κέρας Justin. dial. 91.) hervorragenden Pflock, πῆγμα, sedile, auf dem der Körper des Gekreuzigten ſitzend ſich hinten anlehnen konnte (in quo requiescit qui clavis affigitur Iren. adv. haer. 2, 42.), damit die Hände nicht durch die Schwere des Körpers aus den Nägeln geſchlitzt würden. An älteren und zum Theil neuern Crucifixen ſieht man auch noch ein Fußbrett, suppedaneum, und Auguſtin und Gregor von Tours gedenken deſſelben, das kam aber bei dem römiſchen Kreuze nicht vor. — Der Niederländer Lipſius in ſeinem berühmten Werke de cruce (Antw. 1595) findet natürlich, daß das Kreuz Chriſti aus dem Holze der (nerdiſchen!) Eiche geweſen ſey; eine Gloſſe in Clementin. I. de summa trinitate läßt cedrum in stipite, palmam in palo per longum, cupressum in ligno ex transverso, olivam in tabula super crucem geweſen ſeyn; gewiß nahm man einfach das gewöhnlichſte Holz, in Paläſtina alſo die Sykomore, Palme oder Olive.

Der Kreuzigung ging (Joseph. bell. jud. 5, 11. Liv. 33, 36. Curt. 7, 11. 28.) eine Geißelung vorher entweder im Prätorium oder auf dem Weg nach dem Richtplatze: es war (wie oben bei Hanno) die grauſame Einleitung zur grauſamſten Hinrichtung. Der Ort der Kreuzigung war (nach Quinctil. Decl. 274. Cic. in Verr. V, 66. Tac. Ann. 15, 44. Liv. VIII, 15.) an den beſuchteſten Straßen außerhalb der Stadt, „wo ſehr viele es ſehen und von Furcht davor ergriffen werden können.“ Daß man den ermattenden Verurtheilten das Kreuz hätte tragen laſſen, kommt nirgends vor; was Simon von Cyrene für Jeſus thun mußte, war von den Soldaten mehr ein roher neckender Gewaltſtreich gegen jenen, als ein Mitleid gegen Jeſus. Die Verbrecher mußten ihr Kreuz, wenigſtens den Hauptbalken ſelber ſchleppen. (Plutarch ser. vind. c. 9.) Eine weiße Tafel, titulus, σανίς, auch λεύκωμα, αἰτία genannt, worauf das Verbrechen ſtand, trug man vor ihnen her oder hieng man ihnen an den Hals. (Suet. Calig. 32. Euseb. H. E. V, 1. 19.) Dem ganzen Zug ging ein Herold voran, welcher laut die Urſache der Verurtheilung verkündigte. (So bei Römern und Juden.) In Rom und an den Orten, wo die Statthalter Lictoren hatten, vollzogen dieſe die Kreuzigung; Pilatus kamen keine Lictoren zu, ſo übernahmen die Soldaten das Geſchäft. Gewöhnlich wurden ſie von einem Centurio oder Tribunus zu Pferde befehligt, welcher dann exactor mortis oder centurio supplicio praepositus heißt bei Tac. Ann. 3, 14. Seneca de ira 1, 16.

Die Sitte, den Verurtheilten, ehe ſie die Todesſtrafe erlitten, ein betäubendes Getränk zu reichen, war nicht römiſch oder griechiſch, ſondern jüdiſch und die Römer duldeten ſie bei der Kreuzigung Jeſu. Es war Eſſig oder ſaurer Wein mit Galle oder einem ähnlichen Bitterſtoffe, nach Markus (auch?) mit der betäubenden Myrrhe gemiſcht, was Jeſus, um mit vollem Bewußtſeyn zu ſterben, nicht annahm.

Die Verurtheilten wurden gewöhnlich an das bereits aufgerichtete Kreuz geheftet (daher tollere, agere, ferre, dare, insultare, insalire, salire, ascendere in crucem, crucem statuere), nur ausnahmsweiſe wurde der Körper eines zu Kreuzigenden zuvor an das auf dem Boden liegende Kreuz befeſtigt. So iſt auch die gemeinſame Annahme der Kirchenväter für jene erſte Art und die altdeutſchen Maler, welche Jeſum auf das am Boden liegende und in der letzten Zubereitung begriffene Kreuz ſich niederſetzen laſſen, um ſo daran genagelt zu werden (wie auf dem berühmten Syrlen'ſchen Altar in Blaubeuren und auf einem vom Unterzeichneten in der St. Katharinenkirche zu Hall entdeckten alten Freskogemälde), haben wohl Unrecht.

Die zu Kreuzigenden wurden vorher nackt ausgezogen, Ausnahmen, wie bei jenem vornehmen Karthager, den man mit ſeinem ganzen Schmuck kreuzigte, ſind ganz ſelten. Das Lendentuch, das die chriſtliche Kunſt ſchon im Anfang dem Crucifixus gab, wollte Hug aus den Sitten der Römer als hiſtoriſch darthun. Das Wort γυμνοι γαρ σταυρουνται

Digitized by Google

bei Artemidor. Oneirocrit. II. 55 schlöße einen solchen Schurz allerdings nicht aus. Ob Jesus mit der Spottkrone aus Dornen gekreuzigt wurde, wie ihn die christliche Kunst erst seit dem 13. Jahrh. darstellt, ist fast noch ungewisser.

Die eigentliche Kreuzigung, ἡ προσήλωσις, das Annageln geschah in folgender Weise: zuerst zogen den Verurtheilten vier Soldaten mit Stricken in die Höhe und setzten ihn auf das sedile, dann wurden Arme und Füße festgebunden, hierauf starke Nägel durch die Hände getrieben, endlich die Füße angenagelt. Dr. Paulus hat, um seinen vom Scheintode erwachten Jesus besser wandeln lassen zu können, letzteres geläugnet, Winer im bibl. Reallexikon führt Näheres über diese moderne Streitfrage aus, welche Hug in der Freiburger Zeitschrift (3. 5.) entschieden zu Gunsten der alten Berichte erledigte. Ob in jeden Fuß ein besonderer Nagel geschlagen wurde, wie Cyprian und Gregor von Tours und die ältere christliche Kunst in Darstellung des Crucifixes annahm, oder ob beide Füße übereinander mit einem Nagel durchbohrt wurden, wie Gregor von Nazianz, Nonnus und die neueren Darstellungen des Crucifixes seit dem 13. Jahrh. wollen, läßt sich nicht sicher entscheiden. Letztere Art der Annagelung der Füße war jedenfalls die gewöhnliche.

Den Soldaten gehörten die Kleider der Gekreuzigten als spolia, daher vertheilten sie auch die Kleider Jesu unter sich, und die ungenähte Tunika, die toga ocellata durch's Loos. Die Tafel, welche über dem Haupte des Gekreuzigten angeheftet wurde und in der römischen Gerichtssprache, in der griechischen Weltsprache und in der hebräischen Volkssprache die Ursache des Todes berichtete, war wohl dieselbe, welche dem Verurtheilten vorangetragen oder um den Hals gebunden war.

Die durch Kreuzigung bewirkten Leiden sind nach dem Arzte Chr. Gottl. Richter (bei Jahn, Archäol. II, 2. 369 u. Friedlieb, Archäol. der Leidensgesch. S. 155; vergl. Winer a. a. O. S. 679) 1) die unnatürliche, stets gleiche Lage des Körpers mit gewaltsam ausgestreckten Armen, da die geringste Bewegung oder Zuckung den ganzen Leib, zumal den von der Geißel zerfleischten Rücken und die durchbohrten Glieder auf's Schmerzhafteste erregte. 2) Die Nägel waren an den Stellen durch die Glieder getrieben, wo viele reizbare Nerven und Sehnen zusammenlaufen, also theils verletzt, theils gewaltsam gedrückt wurden, was immer empfindlichere Schmerzen verursachte. 3) Es entstand Entzündung der Wunden an Händen und Füßen und der Brand stellte sich auch an andern Theilen ein, wo der Umlauf der Säfte durch die gewaltsame Spannung des Leibes gehemmt war. Der dadurch entstehende Schmerz und unerträgliche Durst mußte mit jedem Augenblicke zunehmen. 4) Das Blut, welches in den verwundeten und gespannten Extremitäten nicht Raum fand, drang zum Kopfe, dehnte die Pulsader unnatürlich aus und brachte die furchtbarsten Kopfschmerzen. Weil ferner bei der Hemmung des Blutumlaufs das Blut in der Lunge keinen freien Abfluß hatte, mußte eine fortschreitende Beklemmung des Herzens und eine Anschwellung aller Adern und dadurch namenlose Bangigkeit entstehen. Eine Verblutung durch die offenen Wunden würde die Qualen abgekürzt haben, aber das Bluten wurde durch das Gerinnen des Blutes selber gestillt. So erfolgte der Tod langsam durch die allmälige, von den Extremitäten nach den innern edlern Theilen sich verbreitende Erstarrung der Muskeln, Adern und Nerven. Bis diese eintrat, mußten die Gekreuzigten trotz dem Blutverlust unter der Geißel und am Kreuze, trotz dem durch die Glut der südlichen Sonne beschleunigten Wundfieber, trotz den beständig wachsenden Martern gewöhnlich über 12 Stunden lang, ja, wie Origenes bezeugt, manchmal bis auf den folgenden Tag oder gar Abend zwischen Tod und Leben schweben. Ja zuweilen (Petron. Sat. III.) erhielt sich eine kräftigere Natur bis in den dritten Tag, wo schließlich erst der qualvollste Hungertod dem Leiden ein Ende machte, wie Euseb. H. E. 8, 3. von gekreuzigten Märtyrern in Aegypten erzählt. Herodot (7, 194) und Josephus (vit. 75) berichten von Solchen, welche bald nach der Kreuzigung wieder herabgenommen durch sorgfältigste ärztliche Pflege am Leben erhalten wurden.

Nach römischer Sitte blieben die Gekreuzigten am Pfahle hängen, bis ihr Fleisch

Digitized by Google

vermodert oder von Vögeln und Raubthieren verzehrt war. Militärwachen hüteten die Leichname gegen etwaige Versuche, sie zu begraben. Hin und wieder wurden die Gekreuzigten durch unten angezündetes Feuer getödtet oder ließ man sie durch Bären und Löwen zerfleischen. Bisweilen hat man (nach Orig. in Matth. 27, 54.) den Gekreuzigten unter die Achseln gestochen, um sie schneller sterben zu lassen. Von den Römern wurden die Gekreuzigten nur vor den Geburtsfesten der Kaiser abgenommen und begraben. — Bei den Juden durfte nach 5 Mos. 21, 22. ein Gehängter nicht über Nacht hängen bleiben; insbesondere scheint es für eine Schändung des (großen) Sabbaths gehalten worden zu seyn, wenn ein Gekreuzigter hängen bliebe. Darum erbaten sich die Juden von Pilatus das crucifragium, das sonst eine besondere Strafe war, das Zerschlagen der Schenkel mit Keulen als Ersatz für die dadurch abgekürzten Kreuzesleiden, die breite Lanze gab den Todesstoß, nun durfte begraben werden. **H. Merz.**

Kreuzprobe, s. Gottesurtheile.

Kreuzträger, s. Geißler.

Kreuzzüge. Unter den großartigen Bewegungen, welche die unruhig wogende Welt des Mittelalters mächtig aufregten, haben die unter dem Namen der Kreuzzüge bekannten zweihundert Jahre dauernden, kriegerisch-christlichen Wanderungen nach dem Morgenlande nicht nur für die Theologie und Kirche, sondern auch für die gesammte Christenheit und deren fortschreitende Bildung die größte Bedeutung. Seitdem Constantin der Große als erster christlicher Kaiser eine prachtvolle Kirche des heiligen Grabes in Jerusalem hatte bauen lassen, galten Wallfahrten nach den Stätten, wo der Erlöser sichtbar erschienen war, in den Augen seiner Bekenner für verdienstlich und wurden immer häufiger und zahlreicher, als im 11. Jahrh. die schwärmerische Innigkeit sinnlicher Andacht, verbunden mit dem Thatendrange der abendländischen Christen den Zug nach dem heiligen Lande noch mächtiger machte. So lange die Araber in dem Besitze dieser Gegenden blieben, begegneten sie den Wallfahrern mit großer Schonung; als aber die seldschuckischen Türken ihr Reich in Asien gegründet und sich (1073) Syriens bemächtigt hatten, wehklagten die Pilger eben so sehr als die in Palästina ansäßigen Christen über unerträgliche Mißhandlungen, und der Wunsch, diese Schmach zu rächen, wurde in so vielen frommen und tapferen Herzen rege, daß die Aufforderungen des im Jahre 1094 aus dem heiligen Lande zurückgekehrten schwärmerischen Eremiten Peter von Amiens und die ergreifenden Ermahnungen des Pabstes Urban II. auf den Kirchenversammlungen zu Piacenza und Clermont (1095) mit großer Begeisterung aufgenommen wurden *). Mit dem Rufe „Gott will es" entschloßen sich viele Tausende jedes Standes und Alters, dem schwärmerisch-andächtigen Geiste ihrer Zeit folgend, zur Theilnahme an dem Zuge und zeigten ihren unabänderlichen Willen durch ein rothes Kreuz an, welches sie sich auf der rechten Schulter anheften ließen und das zu dem allgemeinen Namen Kreuzfahrer Veranlassung gab. Bald wurden Hunderttausende, vornehmlich Franzosen, Lothringer und Normänner, durch zeitliche wie ewige Vortheile gelockt, von dem schnell verbreiteten Enthusiasmus ergriffen und nahmen das Kreuz, um sich den Kämpfern gegen die Ungläubigen anzuschließen und an Unternehmungen Theil zu nehmen, von deren Umfange und Dauer sie eben so wenig eine klare Vorstellung hatten, als von den großen Gefahren und Beschwerden, denen sie, bei der mangelhaften Organisation dieser Züge, unvermeidlich entgegengingen.

Nachdem im März 1095 eine zusammengelaufene und zügellose Schaar, deren Führung Peter von Amiens und Walther von Perejo, seiner Mittellosigkeit wegen der Ritter ohne Habe genannt, übernommen hatten, nach grausamer Verfolgung der Juden und

*) Schon Gregor VII. hatte den Kaiser Heinrich IV. und das deutsche Volk zu einem solchen Unternehmen aufgefordert und versichert, daß er nicht nur eines Heeres von 50,000 Streitern gewiß sey, sondern sich selbst auch bereitwillig an die Spitze stellen werde. Vgl. *Gregor.* Epist. II. 31. 37.

Digitized by Google

unerhörten Räubereien im Vaterlande, zur gerechten Vergeltung für Raub und Mord auf dem Durchzuge theils in Ungarn und Bulgarien durch Hunger und Schwert, theils in Asien von den Türken fast gänzlich vernichtet war; brachen im Augustmonate 1096 die hauptsächlich aus niederländischen, französischen und normannischen Rittern bestehenden, wohlgeordneten Heerhaufen auf verschiedenen Wegen zu Wasser und zu Lande nach Constantinopel, dem ihnen bestimmten Sammelplatze, auf. An der Spitze derselben standen tapfere und kriegserfahrene Männer: Gottfried von Bouillon, Herzog von Niederlothringen, der durch seine Tüchtigkeit im Rath und im Felde bald den höchsten Einfluß gewann; der mächtige Graf Raymund von St. Gilles, Graf von Toulouse, der mit Gottfried an Ansehen wetteiferte; Herzog Robert von der Normandie, der erstgeborene Sohn Wilhelm's des Eroberers; Graf Robert von Flandern; Hugo der Große, ein Bruder König Philipp's von Frankreich; der beredte Graf Stephan von Chartres; Boemund, Guiscar's Sohn, Fürst von Tarent, der verschlagenste und herrschsüchtigste unter den Kreuzfahrern; der ritterlich-edelmüthige Tankred, Boemunds Neffe, und der Bischof Ademar von Puy, dem die Würde und das Amt eines päbstlichen Legaten übertragen war. Nach unsäglichen Beschwerden ging das vereinigte Heer über den Bosporus und drang nach der Eroberung von Nicäa unter beständigen Kämpfen mit den Seldschucken in Syrien vor. Erst als am 20. Juni 1098 Antiochien durch Verrätherei in die Hände der Kreuzfahrer gefallen und ihnen der Besitz dieser wichtigen Stadt nach vielen Drangsalen in der Noth und Verzweiflung durch ihren absichtlich zur Begeisterung gesteigerten Muth gegen den Fürsten Korboga, der sie mit einem großen saracenischen Heere einschloß, gesichert war, durften die siegreichen Schaaren es wagen, das Ziel ihres gefahrvollen Zuges längs der syrischen Küste über Ramla und Emmaus zu verfolgen. Aber nicht nur die äußeren Feinde, sondern noch mehr innere, aus Eigennutz und Eifersucht der Anführer wie der Gemeinen hervorgegangene Zerwürfnisse verzögerten so sehr das Vorrücken des Heeres, daß dasselbe erst am 7. Juni 1099 vor Jerusalem anlangte. Nur noch zwanzigtausend Streiter waren übrig geblieben, denen neununddreißig Tage in Ungeduld vor der Stadt verflossen, ohne daß sie den Feind zur Uebergabe zu zwingen vermochten. Als es ihnen aber endlich gelang, Kriegsmaschinen und Sturmleitern herbeizuschaffen, wurden am 15. Juli trotz dem hartnäckigen Widerstande zuerst die Mauern und dann auch die Höhen des Tempels erstiegen. Siebenzigtausend Ungläubige verloren ihr Leben durch das Schwert und sämmtliche Juden der Stadt wurden schonungslos in ihrer Synagoge verbrannt. Nachdem die erbitterten Sieger in diesem entsetzlichen Morden ihren Blutdurst gestillt hatten, zogen sie unter heiligen Gesängen mit entblößten Häuptern und Füßen durch Blut und Flammen in die Leidens- und Auferstehungskirche, um ihre Sünden zu beichten und mit lauter Stimme Besserung zu geloben.

Mit der Eroberung Jerusalems schien das Ziel errungen, für dessen Erreichung die Kreuzfahrer in gläubigfrommer Begeisterung ihr Leben gewagt und mit ausdauerndem Muthe unsägliche Beschwerden erduldet hatten. Sollte indessen die blutig gewonnene christliche Herrschaft im Morgenlande mehr als eine bloß vorübergehende Erscheinung werden, so mußte sofort eine feste Verwaltung und eine entschiedene und kräftige Leitung der sich immer mehr zersplitternden Kräfte eintreten. Denn schon dachten viele der Pilger an die Rückkehr in die Heimath, und noch war Jerusalem von mächtigen und drohenden Feinden umgeben. Zugleich erwachten bei den geistlichen und weltlichen Führern des Kreuzheeres irdische Rücksichten und erzeugten einen verderblichen Zwiespalt, in welchem der Bischof Arnulf, der Nachfolger des in Antiochien verstorbenen Ademars von Puy, an der Spitze der stolzen Priester ein geistliches Reich unter einem weltlichen Schirmvogt gründen wollte, die versammelten Fürsten sich dagegen durch Stimmenmehrheit für die Wahl eines Königs entschieden. Die Wahl fiel auf Gottfried von Bouillon, als den Würdigsten unter Allen; doch nannte sich derselbe, obgleich er zum ersten König von Jerusalem feierlich ausgerufen ward, nur den Beschützer des heiligen Gra-

Digitized by Google

bes, weil sein frommer Heldensinn ihm nicht gestattete, an einem Orte die Königskrone zu tragen, wo Christus die Dornenkrone getragen hatte.

Während dieser Vorgänge in Jerusalem war der ägyptische Chalife Mostali mit einem ungeheuren Heere zur Wiedereroberung Palästina's bis Ascalon langsam vorgedrungen. Jetzt rückte ihm Gottfried mit seinen durch Glaubensschwärmerei und die bisherigen Erfolge ermuthigten Schaaren entgegen und lieferte ihm den 12. August 1099 eine Schlacht, die von den Christen glänzend gewonnen ward und ihnen selbst außer den nöthigen Lebensmitteln und Kriegsbedürfnissen eine ansehnliche Beute, sowie dem neuen Reiche Achtung und Sicherheit nach außen verschaffte. Kaum war indessen Gottfried nach Jerusalem zurückgekehrt, als daselbst der vom Pabste an des edlen Ademars Stelle zum Legaten ernannte Erzbischof Daimbert (Dagobert) von Pisa anlangte, mit Hülfe der Fürsten den verhaßten Bischof Arnulf verdrängte und indem er als Patriarch im Namen des Pabstes das Königreich für ein Lehen der Kirche erklärte, dem frommen und nachgiebigen Könige das Versprechen abnöthigte, als Lehnsträger des heiligen Grabes und der Kirche die Sache Gottes und des Patriarchen nach Kräften zu vertheidigen. Mit Widerstreben hatte Gottfried den geistlichen Karakter des neuen Staates ausgesprochen und seine Herrschaft von dem Patriarchen völlig abhängig gemacht; gleichwohl strebte er das Reich so viel als möglich zu befestigen und dadurch einen dauernden Zustand zu begründen, daß er die Sitten und Gebräuche des germanisch-christlichen Abendlandes, dem er seiner Geburt und Erziehung nach angehörte, als gesetzliche Bestimmungen in demselben einführte, und den Bürgern erlaubte, Richter aus ihrer Mitte zu wählen, welche das Recht nach ihren besondern Gewohnheiten fanden. Aus den von ihm aufgenommenen, wenn auch erst später niedergeschriebenen und bedeutend erweiterten fränkischen Satzungen (assises et bons usages) entwickelte sich allmählich neben den geistlichen Ansprüchen des Patriarchen an die Oberherrschaft ein streng durchgeführtes Feudal- und Lehnssystem, in welchem der König als der Anführer im Kriege und der Mächtigste im Staate an der Spitze stand.

Indessen hatte Gottfried kaum diese allgemeinen Einrichtungen zur Befestigung des Reiches getroffen, als er auf dem Gipfel seines im Morgen- und Abendlande weit verbreiteten Ruhmes in Folge des ungewohnten Klima's und der großen Anstrengungen ein Jahr nach seiner Erwählung am 18. Juli 1100 starb (s. d. Art. Bd. V. S. 288 ff.).

Mittlerweile war das Heer durch die Rückkehr vieler christlichen Streiter in ihre Heimath auf 2000 Mann zu Fuß und 300 Reiter herabgekommen. Das Königreich beschränkte sich auf den unmittelbaren Besitz von Jerusalem, Joppe, Nazareth, Ramla, Cäsarea nebst einigen Flecken und Dörfern, und auf die Lehnshoheit über vier Hauptbaronien, von denen Laodicea unter dem Grafen Raimund von Toulouse und Tiberias unter dem ritterlichen Tankred die ansehnlichsten waren, während Antiochien und Edessa, das Bollwerk der christlichen Länder, in einer lockeren, wegen der Entfernung und der zwischenliegenden Türkengebiete nur mit Mühe aufrecht erhaltenen Verbindung mit Jerusalem standen. Erst im Laufe der nächsten fünfzig Jahre gelang es den Christen, die ganze Küste bis Askalon, bis an die Grenze Aegyptens, mit den reichen Städten Akkon oder Ptolemais, Tripolis, Tyrus, Sidon und Berytus zu erobern. Da das eroberte Land sogleich an die Theilnehmer der Unternehmungen als Lehen vertheilt wurde, so bildete sich in Jerusalem ebenso, wie im Abendlande, ein aus Vasallen und Aftervasallen bestehender Lehnsadel, der dem Könige zum Lehnsdienst auf vierzig Tage im Jahre und zum Gehorsam verpflichtet war. Die Städte waren theils an die Barone gekommen, theils unter der unmittelbaren Macht des Königs geblieben. Die großen Barone, unter denen der König für den Ersten unter Gleichen galt, herrschten auf dem Reichstage, geriethen aber nicht selten unter einander in Fehden, bei denen sie selbst die Türken zu Hülfe riefen. Uebrigens betrug die sämmtliche Ritterschaft des Königreichs zur Zeit der höchsten Blüthe desselben nur einige hundert Köpfe und konnte mit den Städten zusammen nicht mehr als etwa 5000 Mann zum Kriegsdienste stellen.

Digitized by Google

Wie die Macht der Könige schon durch diese Verhältnisse zu dem Lehnsadel beschränkt war, so wurde ihre Stellung noch schwieriger durch die häufigen Streitigkeiten, in welche sie sich bald mit der zahlreichen, von den größten Anmaßungen erfüllten Geistlichkeit verwickelt sahen. Neben dem Patriarchen, der nach der Oberherrschaft über die ganze morgenländische Christenheit strebte, gab es in dem kleinen Königreiche außer einer großen Anzahl von Bischöfen fünf Erzbischöfe, welche zu Tyrus, Cäsarea, Bessaret, Nazareth und Krak (früher Philadelphia) ihren Sitz hatten. Dazu kam eine außerordentliche Menge armer und untergeordneter Kleriker, die in der Hoffnung, schnell ihr Glück zu machen, als Pilger nach Palästina gegangen waren. Nicht minder bedeutend war die Zahl der Klostergeistlichen, welche, von Rom begünstigt, oft in die Rechte der Weltgeistlichen eingriffen und dadurch mit denselben in offenen Kampf geriethen. Da die Geistlichkeit außer ihren Ländereien den Zehnten von allen Einkünften erhob und überdies in der Freigebigkeit andächtiger Pilger eine reiche Erwerbsquelle besaß, die Könige dagegen bei den geringen Abgaben der Unterthanen so wenig Einkünfte hatten, daß ihnen in ihren stets wiederkehrenden Geldverlegenheiten nichts weiter übrig blieb, als die Güter der Kirche in Anspruch zu nehmen, um das Reich gegen äußere Angriffe vertheidigen zu können: so mußten daraus häufig arge Streitigkeiten zwischen der geistlichen und weltlichen Macht des Staates entstehen.

Außer dem Adel und der Geistlichkeit enthielt der neue Staat eine sehr gemischte, durch Karakter und Sitten höchst verschiedene Bevölkerung. Die vornehmsten und am meisten begünstigten Bewohner waren die aus allen Völkern gemischten, als Kreuzfahrer oder als Pilger eingewanderten und angesiedelten Europäer, die den allgemeinen Namen der Franken führten und sich bald durch ihre Habsucht, Treulosigkeit und Grausamkeit den Haß und die Verachtung der Muhammedaner zuzogen. Ihre in Palästina geborenen Nachkommen erhielten den Namen Pullanen und nahmen in ihren Sitten zwar viel Morgenländisches an, machten sich aber durch die Schlechtigkeit ihres Karakters noch verächtlicher und verhaßter, als ihre Eltern. Dazu kamen die dem orthodoxen griechischen Ritus angehörigen Christen, welche unter dem Namen der Surianer die eigentlich arbeitende Klasse der Unterthanen ausmachten und von der lateinischen Geistlichkeit einen harten Druck erfuhren. Sie stimmten in der Sprache, der Lebensart und den Sitten am meisten mit den Saracenen überein, die, sowie die von den Franken Grisonen genannten Griechen, in geringerer Anzahl in Palästina lebten. (Vgl. Spalding's Geschichte des Königreichs Jerusalem. Berlin 1803. 2 Bde.)

Das Königreich Jerusalem behauptete sich unter fortwährenden Kämpfen mit den äußeren Feinden und bei dem allgemein überhandnehmenden Sittenverderben, welches die inneren Verhältnisse des Staates zerrüttete, mühsam bis zum 21. Oktober 1187. Acht Könige regierten nach einander seit Gottfrieds Tode über dasselbe, von denen die meisten zwar als kühne und tapfere Ritter niemals persönliche Gefahren scheuten, wenn es galt, mit ruhmvollem Beispiele den Ihrigen im Kampfe voranzugehen, denen aber die Einsicht fehlte, ihre Herrschaft zu befestigen und die ihnen widerstrebenden Hindernisse mit glücklichem Erfolge zu beseitigen*). Da unter ihrer Regierung nichts nach einem durchdachten und festen Plane geschah, so würden sie schon frühzeitig den stets wachsenden Schwierigkeiten haben unterliegen müssen, wenn sie nicht einerseits an den alljährlich dem heiligen Lande zuströmenden zahlreichen Pilgern, andererseits an den geistlichen Ritterorden der Johanniter und Templer sichere Stützpunkte ihres Thrones gehabt hätten. Der

---

*) Die acht Könige waren folgende: 1) Balduin I., Gottfrieds Bruder bis 1118; 2) Balduin II., sein Vetter bis 1131; 3) der Gemahl seiner Tochter Melissende Fulko von Anjou bis 1142; 4) Balduin III., sein Sohn bis 1162, anfangs unter Vormundschaft seiner Mutter; 5) Almerich, dessen Bruder bis zum 11. Juli 1173; 6) Balduin IV., sein Sohn bis 1183; 7) Balduin V., sein Sohn bis 1186 und 8) Veit von Lusignan.

Digitized by Google

Einfluß der Letzteren auf das Königreich ist von so großer Bedeutung, daß wir ihre Entstehung hier kurz berühren müssen.

Schon um die Mitte des 11. Jahrh. war von italienischen Kaufleuten aus Amalfi und anderen Städten zur Verpflegung armer und kranker Pilger ein Hospitium nebst einem Kloster und einer Kirche in Jerusalem gegründet. Die Mitglieder dieser frommen und nützlichen Stiftung, welche sowohl in Palästina als von Europa aus mit Vorrechten und Gütern ausgestattet wurde, führten nach ihrem Schutzpatron, dem heiligen Patriarchen Johannes von Alexandrien, den Namen Johanniter, wurden aber anfangs auch eben so oft Hospitaliter genannt. Zur Zeit des ersten Kreuzzuges stand Gerhard aus der Provence, ein sehr frommer, redlicher und menschenfreundlicher Mann, dem Hospitium von St. Johann vor und gab der Anstalt, die ausschließlich der Pflege der Kranken und Pilger gewidmet war, eine bestimmte Einrichtung, worauf sie vom Pabste Paschal II. in Schutz genommen wurde und eine bestimmte Ordensverfassung erhielt. Erst Gerhards Nachfolger, der Ritter Raimund von Puy, fügte im Jahr 1118 die Verpflichtung des Kampfes gegen die Ungläubigen hinzu und verschaffte dadurch dem Orden eine große Menge von Mitgliedern, die sich durch einen schwarzen Mantel mit einem achteckigen Kreuze von weißer Leinwand auf der linken Brust auszeichneten. Seitdem wurden ihre Vorsteher Meister, und seit Hugo von Reval (1260) Großmeister genannt. (Vgl. die weitere Geschichte der Johanniter in dem betreffenden Artikel Bd. VI. S. 784 ff. der Real-Encyklopädie).

Um dieselbe Zeit geschah es, daß Hugo von Pajens und Gottfried von St. Aldemar mit sieben anderen Rittern zusammentraten, um sich zur Ehre der süßen Mutter Gottes in Keuschheit, Gehorsam und Armuth, im frommen Leben nach der Regel des heiligen Augustinus zugleich der Vertheidigung des gelobten Landes und der Geleitung andächtiger Pilger zu weihen. Durch diese aus Mönchs- und Ritterthum gleichmäßig hervorgegangene Verbindung wurde von ihnen im Jahre 1119 der Grund zu einem neuen Orden gelegt, von dessen Bedeutung für das schwache Königreich man sich bald allgemein überzeugte. König Baldwin II. räumte ihnen daher bereitwillig einen Theil seines Palastes ein, und da dieser nahe bei der Stelle erbaut war, wo nach der gewöhnlichen Annahme ehemals der Tempel Salomo's gestanden hatte, so bekamen die Ordensritter den Namen Tempelherren oder Templer (Templarii). Auch der Patriarch von Jerusalem säumte nicht, den Orden als eine Art von geistlicher Verbindung anzuerkennen, und der heilige Bernhard verbreitete hierauf in Europa den Ruhm dieser neuen Mönchsritter mit solchem Eifer, daß der Orden, nachdem der Pabst Honorius II. demselben auf dem Concilium zu Troyes 1128 die kirchliche Bestätigung ertheilt hatte, mit bewunderungswürdiger Schnelligkeit an Zahl und Reichthümern wuchs. Die Ritter lebten in ihren Häusern nach Art der Mönche; Tapferkeit gegen die Ungläubigen war ihre Hauptpflicht. Ihre Tracht bestand in einem weißen Mantel mit einem rothen Kreuze. Die Aufnahme geschah im versammelten Capitel unter einfachen Gebräuchen, aber höchst geheim, sowie auch ihr ausführlicheres, zu verschiedenen Zeiten abgefaßtes und ergänztes Gesetz sehr geheim gehalten und nur den höheren und älteren Ordensgliedern mitgetheilt wurde*).

Diese beiden Orden, welche das Mönchsthum mit dem Ritterthum verbanden, indem sie nicht nur die drei Mönchsgelübde der Keuschheit, der Armuth und des Gehorsams, sondern zugleich das Gelübde des Kampfes gegen alle Feinde des Glaubens forderten, drückten den Karakter ihrer Zeit mit großer Bestimmtheit aus und kamen bei dem schnellen Anwachs ihrer Macht und Reichthümer dem Königreiche Jerusalem lange Zeit vortrefflich zu Statten. Da jeder, der als Mitglied in einen derselben eintrat, nach den Vorstellungen der Zeit nicht allein das Verdienst der Ueberwindung seiner sinnlichen

*) Vergl. Gieseler's Kirchengeschichte Bd. II, Abth. 2. S. 340 der 2. Aufl. u. Münter's Statutenbuch des Ordens der Tempelherrn Th. I. Berlin, 1794. 8.

Digitized by Google

Natur, sondern auch das des heiligen Kampfes für die Sache Gottes und der Kirche gewann, so führte der erste lebhafte Eifer die auserlesensten Streiter Europa's nach Palästina, und wer nicht mitziehen konnte, beeilte sich wenigstens, noch vor seinem Tode Hab und Gut dem Orden zu schenken. Beide Orden waren in verschiedene Klassen eingetheilt; die erste derselben bildeten nur die eigentlichen Ritter, welche ihren Adel nachweisen mußten; doch war auch jedem gemeinfreien Manne die Aufnahme gestattet, wenn er nicht als Ritter, sondern als Waffengenosse oder als dienender Bruder einzutreten wünschte. Die Großmeister, die in Jerusalem ihren Sitz hatten, geboten über eine starke streitbare Macht und sahen sich außerdem durch die reichen Einkünfte aus den, in Provinzen eingetheilten, unermeßlichen europäischen Besitzungen in den Stand gesetzt, bedeutende Söldnerschaaren zu unterhalten.

Durch die Unterstützung dieser Ritterorden, der stets neu zuströmenden abendländischen Pilger und der italienischen Seestaaten vermochten die ritterlichen Könige Balduin I. und II. sich mit glücklichem Erfolge gegen die Ungläubigen zu wehren. Als sich aber unter dem schwachen Fulko von Anjou im fünfundvierzigsten Jahre nach der Gründung des Königreichs die Atabeken von Haleb und Mosul, der furchtbare Emaeddin Zenkhi und sein Sohn Nureddin der Gerechte, Edessa's, der Vormauer Jerusalem's, bemächtigten, verbreitete die Nachricht von diesem Ereignisse überall einen solchen Schrecken, daß man die Rettung des Königreichs nur noch von einem neuen Kreuzzuge erwartete, der nicht von einzelnen Großen und Rittern, sondern von ganzen Staaten und ihren Regenten unternommen würde. Der Pabst Eugenius III. trat im Abendlande an die Spitze der Aufregung, opferte unbedenklich die Gerechtsame der Lehnsherren und der Gläubiger dem Vortheile der Kreuzfahrer und ließ den Häuptern der europäischen Christenheit durch den Mund des frommen, gelehrten und hochangesehenen Abtes Bernhard von Clairvaux das Kreuz predigen (vgl. *Eugen.* Epist. ad Ludov. bei *Mansi*, T. XXI. p. 626 seq.). Bernhard, einer der einflußreichsten Eiferer für die Hierarchie und das Orakel seiner Zeit (s. d. Art.) setzte durch seine Verheißungen eines unfehlbaren Sieges zuerst auf dem Parlamente zu Vezelai 1145 die französische Welt in Bewegung. König Ludwig VII. von Frankreich nahm mit dem größten Theile seiner Ritterschaft das Kreuz, um für das Niederbrennen einer menschengefüllten Kirche zu büßen. Im folgenden Jahre erschien Bernhard als Kreuzprediger in Deutschland, wo er auf der Reichsversammlung zu Speier durch seine feurige Beredtsamkeit nicht nur die anwesenden Fürsten und Ritter, unter ihnen den jungen Herzog Friedrich von Schwaben, Welf VI., Heinrich von Oestreich, Wladislav von Böhmen, Otto von Freisingen u. A., sondern selbst den Kaiser Konrad III. wider seine Neigung mit sich fortriß *). Der deutsche Kaiser, der sich so lange geweigert hatte, das Kreuz zu nehmen, war der Erste, welcher mit einem Heere von mehr als 70,000 Streitern aufbrach und den alten Weg zu Lande durch Ungarn nach Constantinopel einschlug. Damals waren die durch Streit oft getrübten Verhältnisse zwischen den Christen der morgenländischen und abendländischen Kirche immer gespannter und bitterer geworden, und da die Deutschen schon in Thracien Feindseligkeiten übten, so trug der griechische Kaiser Manuel I. kein Bedenken, im Stillen mit den Seldschucken Frieden zu schließen, um sich selbst zu sichern und die Fortschritte der Kreuzfahrer aufzuhalten. Unter diesen Umständen stieß das deutsche

*) Die Gesinnungen und Ansichten von den Kriegszügen nach dem heiligen Lande hatten sich im deutschen Volke seit dem ersten Kreuzzuge sehr geändert. Wie dasselbe über diesen geurtheilt hatte, sieht man aus der treffenden Schilderung des *Annalista Saxo* bei *Eccard*, Corp. Hist. medii aevi, T. I. p. 579, wo es wörtlich heißt: „Als die Deutschen, ohne die Ursachen dieses Zuges zu wissen, so viele Schaaren von Reitern und Fußvolk, so viele Haufen Bauern, Weiber und Kinder bei sich durchkommen sahen, verspotteten sie dieselben als Wahnwitzige von einer unerhörten Thorheit, indem sie ihr Vaterland verließen, nach einem ungewissen verheißenen Lande mit gewisser Gefahr zu haschen, ihren Gütern entsagten, und nach fremden trachteten."

Digitized by Google

Heer in Kleinasien theils durch das Mißtrauen und die Treulosigkeit der Griechen, theils durch die häufigen Ueberfälle der Türken überall auf Hindernisse und erlitt so große Verluste, daß Konrad darüber verstimmt nach Constantinopel zurückging und den Seinigen empfahl, sich den nachrückenden Franzosen anzuschließen. Aber auch Ludwig VII. litt nicht minder unersetzliche Verluste in dem verödeten Lande, in welchem alle Anhöhen und Schluchten von den leichtgerüsteten Feinden besetzt waren. Nur mit großen Anstrengungen brachte er einen geringen Theil seines anfangs dem deutschen an Zahl weit überlegenen Heeres über Satalia und Tarsus nach Syrien, wohin sich auch Konrad zu Schiffe von Constantinopel begab. Dort trafen bald darauf ebenfalls die zahlreichen norddeutschen und englischen Kreuzfahrer ein, die mittlerweile einen Seezug nach Portugal unternommen und den Arabern Lissabon entrissen hatten. Als nun die vereinten Schaaren, um doch etwas für das Königreich Jerusalem auszuführen, in Verbindung mit dem Könige Balduin III. und den Truppen seiner Reichsbarone Damaskus belagerten, scheiterte auch dies Unternehmen durch Zwist und Rangstreit, vornehmlich aber durch die Verrätherei der ausgearteten Pullanen, welche sich nicht scheuten, insgeheim die Ungläubigen wider ihre stammverwandten Glaubensbrüder zu unterstützen. Nachdem Hunger, Seuchen und Unordnungen aller Art das Heer größtentheils aufgerieben hatten, kehrten die Fürsten, mißmuthig über das Fehlschlagen ihrer Hoffnungen und Absichten, mit den elenden Trümmern ihrer Völker nach Hause zurück, 1149. Der Abt Bernhard aber, welcher zur glücklichen Ausführung des Unternehmens selbst Wunder verheißen hatte, vertheidigte seine Wahrhaftigkeit, indem er sich auf die Unergründlichkeit Gottes berief und die Kreuzfahrer beschuldigte, daß sie sich durch ihre Laster des Sieges unwerth gemacht hätten, während sich die Besseren unter den theilnehmenden Zeitgenossen mit dem Gedanken zu trösten suchten, daß die Unternehmung, wenn auch nicht zu irdischer Wohlfahrt, doch zum Heile der Seelen gereiche. (Vergl. *Bernhard* de consideratione II. 1.; *Otto Frising.* de gestis Frider. I, 1, 60.)

Nach dem unglücklichen Ausgange dieses Kreuzzuges erlitten die Christen in Palästina eine Widerwärtigkeit nach der andern, und ungeachtet ihnen immer noch mit jedem Jahre zahlreiche Pilger aus Europa zu Hülfe kamen, so würde das schwache, überdies durch innere Zwietracht zerrissene Reich in Kurzem sein Ende erreicht haben, wenn nicht die Streitigkeiten der feindlichen Herrscherfamilien unter einander seine Fortdauer noch einige Zeit möglich gemacht hätten. Als aber der tapfere und edle Saladin, einer der größten Fürsten seiner Zeit, sich Vorderasien und Aegypten unterworfen hatte, mußte ihm nach der mörderischen Schlacht bei Hittim oder Tiberias auch die Stadt Jerusalem am 3. Okt. 1187. übergeben werden. Obgleich Saladin als Sieger die Christen mit ungewöhnlicher Milde behandelte, so setzte doch die Nachricht von dem Falle der heiligen Stadt das ganze Abendland in Bestürzung. Schmerzlich bewegt vernahm dasselbe den Ruf des Pabstes Gregor VIII. zum Kreuzzuge, zu dessen Ausrüstung selbst von der Kirche, so wie von allen, die zu Hause blieben, der „Zehnte Saladins" eingefordert wurde. Da rüsteten die Italiener mit den Erzbischöfen von Pisa und Ravenna, um vereint mit der Macht der Normannen, Friesen, Dänen und Flandern auf mehr als hundert Schiffen voranzueilen, bis ihnen die drei mächtigsten Nationen Europa's, die Deutschen, Engländer und Franzosen nachfolgen würden. Ein glänzenderer Kreuzzug war bis dahin noch nicht veranstaltet. Der bejahrte Kaiser Friedrich I. war von heiligem Unwillen über die erlittene Schmach der Christenheit so lebhaft ergriffen, daß er im Frühjahr 1188 auf dem Reichstage zu Mainz das Kreuz nahm und alsbald mit dreißigtausend tapfern Kriegern, der Blüthe seines Volkes, durch Ungarn nach Constantinopel zog, wo er ohne Verlust ankam, weil seine streng gehaltene Heerordnung, seine Feldherrngröße und die Tüchtigkeit seiner Krieger den zahlreichsten Feinden überlegen war. Ueber den Kaiser Isaak Angelus hatten sich mancherlei Gerüchte verbreitet, die es unzweifelhaft machten, daß er mit den Seldschucken und mit Saladin in einem dem Kreuzheere gefährlichen Bündnisse stand. Friedrich behandelte daher das griechische Reich wie ein erobertes Land und erzwang die

Digitized by Google

Ueberfahrt nach Asien. Trotz allen Hindernissen und Drangsalen brach er sich hier muthig bis Ikonium Bahn und gelangte, von seiner Umsicht und Kriegserfahrung unterstützt, nach der Einnahme der Stadt ohne erhebliche Verluste nach Tarsus, ertrank aber am 10. Juli 1190 in den Fluthen des Kalykadnus oder Seleph bei Seleucia, worauf sich sogleich die Bande der Ordnung lösten und Unfälle aller Art das Heer dermaßen schwächten, daß nur ein geringer Rest von demselben übrig blieb, mit dem sich des Kaisers zweiter Sohn, der Herzog Friedrich von Schwaben, vor Ptolemais (Accon oder Acre) lagerte*). Dorthin hatten auch die Könige von Frankreich und England ihre Völker zur See geführt. Philipp traf schon am 13. April 1191 nach einer glücklichen Fahrt an der Küste von Palästina ein; Richard kam jedoch erst später an, weil er sich nach einem überstandenen Sturme bei der Eroberung Cyperns aufgehalten hatte, um sich an dem tyrannischen Beherrscher dieser Insel, dem griechischen Prinzen Isaak Comnenus, für die Mißhandlungen der englischen Schiffbrüchigen zu rächen. Nach der Vereinigung der beiden Könige wurde die Stadt Ptolemais endlich durch Sturm erobert; aber neun blutige Schlachten, Hunger, Seuchen und Unglücksfälle hatten gegen 300,000 Christen hinweggerafft. Außer vielen Edlen war auch der Herzog Friedrich von Schwaben ein Opfer der Pest geworden. Doch hatte er sich vor seinem Tode ein bleibendes Andenken in der Gründung des deutschen Ritterordens gestiftet, zu der er vorzüglich durch die traurige Wahrnehmung bewogen war, daß die Johanniter und Tempelherren seinen deutschen Landsleuten in Syrien und Palästina mit Geringschätzung begegneten und sie sogar von ihren Krankenhäusern und ihrer Unterstützung ausschloßen, ungeachtet dieselben auch von Deutschen reichlich mit Gütern beschenkt waren und aus Deutschland ebenso wie aus anderen Ländern bedeutende Einkünfte bezogen.

Uneinigkeit verhinderte nach der Einnahme von Ptolemais alle weiteren Fortschritte. Richards stolzes und übermüthiges Wesen erweckte ihm nicht nur in Leopold von Oesterreich einen unversöhnlichen Feind, sondern trieb auch seinen Nebenbuhler Philipp August zu dem Entschlusse, noch vor Ablauf des Jahres 1191 unter dem Vorwande einer Krankheit seine Truppen dem Befehle Richards unterzuordnen und nach Frankreich zurückzukehren, um sich der englischen Besitzungen daselbst zu bemächtigen. Nun entspann sich zwischen Richard und Saladin ein harter Kampf, welchen der Erstere, obgleich von allen Verbündeten verlassen und daheim bedroht, mit Einsicht und Ausdauer fortführte, bis es ihm gelang, mit seinem ebenso großmüthigen als tapfern Gegner einen dreijährigen Waffenstillstand zu schließen**), durch den das Küstenland der christlichen Herrschaft gesichert und Jerusalem den Pilgern geöffnet wurde. Mit der Hoffnung, das begonnene Werk der Wiedereroberung des heiligen Landes später zu vollenden, trat der löwenherzige König, nachdem er das eroberte Cypern an Guido von Lusignan gegeben und mit der Hälfte des Grundeigenthums der Insel seine Ritter belehnt hatte***), im Jahre 1192 die Heimfahrt an, wurde indessen auf derselben von Leopold von Oestreich gefangen genommen, an den Kaiser Heinrich VI. verkauft und den Banndrohungen des Pabstes zum Trotze erst nach schwerem Lösegelde freigegeben (vgl. *Baronius*, ad ann. 1193; *Matth. Paris*, ad ann. 1195).

Seit dem Mißlingen dieses mit so großem Glanze und Aufwande begonnenen Unternehmens nehmen die Kreuzzüge einen von dem früheren wesentlich verschiedenen Karakter an. Die jugendlich frische Begeisterung war allmählich erloschen; der Glaubenseifer der Völker erkaltete und das Augenmerk der Fürsten richtete sich immer mehr auf ihre Interessen, während sich die regelmäßig fortgesetzten Seezüge nach dem Morgen-

---

*) Vergl. die Berichte zweier Augenzeugen, des *Thageno* de expeditione asiatica Friderici I. bei *Freher*, scriptt. rerum German. T. I. App. und eines Ungenannten bei *Urstisius*, Germaniae Hist. Illustres, T. I. p. 560.

**) Er wurde auf 3 Jahre, 3 Monate, 3 Wochen, 3 Tage und 3 Stunden abgeschlossen.

***) Vgl. Reinhard, vollständige Geschichte des Königreichs Cypern. 2 Thle. 1799.

Digitized by Google

lande völlig in eigennützige Handelsunternehmungen verwandelten, welche den schwankenden Verhältnissen der bedrängten Christen in Syrien und Palästina mehr Schaden als Vortheil brachten. Gleichwohl ließ der Pabst Innocenz III. durch den Bußprediger Fulko von Neuilli zu einem neuen Kreuzzuge auffordern, und eine bedeutende Anzahl französischer und italienischer Herzöge und Grafen, unter denen Thibaut von Champagne, Simon von Montfort, Balduin von Flandern und Bonifacius von Monferrat am meisten hervorragen, folgten mit ihren Rittern und Mannen dem Rufe. Das zusammengebrachte Heer bestand aus 20,000 Streitern, und da dasselbe weder stark genug schien, um den Landweg unangefochten zurückzulegen, noch seine Anführer Schiffe besaßen, so erkauften sie die Ueberfahrt und Unterstützung durch eine Seemacht für 85,000 Mark von Venedig. Die Entrichtung eines so hohen Kaufpreises setzte sie indessen bald in große Verlegenheit, welche der dreiundneunzigjährige, fast erblindete Doge Dandolo schlau benutzte, um durch das Kreuzheer, ungeachtet der Abmahnungen und Bannflüche des Pabstes, das wichtige Zara zu erobern und die Macht des heiligen Marcus in Dalmatien zu begründen. Kaum von diesem Unternehmen zurückgekehrt, ließen sich die Kreuzfahrer, uneingedenk ihres Gelübdes, auf Zureden der Venetianer von dem geflüchteten Sohne des gestürzten Isaak Angelus in die verhängnißvolle Palastrevolution des griechischen Kaiserreichs verwickeln, in deren Folge sie auf einer venetianischen Flotte unter Dandolo nach Constantinopel fuhren, die Stadt am 12. April 1204 für sich selbst eroberten und nach furchtbaren Verheerungen und der Vernichtung kostbarer Werke der alten Literatur und Kunst ein lateinisches, auf Lehnsverfassung gegründetes Kaiserthum errichteten, als dessen erster Kaiser Graf Balduin von Flandern gewählt und gekrönt ward. Obgleich der Pabst Innocenz das ganze Unternehmen und die dabei verübten Greuel mißbilligte, benutzte er nichtsdestoweniger den Erwerb, indem er verordnete, daß der Patriarch von Constantinopel nur in Rom ernannt werden sollte (vgl. *Geoffroi de Ville-Hardouin*, Hist. de la conqueste de Constantin. 1198—1207). Doch vermochte das neue Kaiserthum sich nur mit Mühe bis zum Jahre 1261 zu behaupten, weil Balduin einer zwischen den Kreuzfahrern und den Venetianern getroffenen Verabredung gemäß nur einen Theil des früheren Reiches mit der Hauptstadt erhielt, die für den Handel günstig gelegenen Inseln und Küstenstädte aber den Venetianern zufielen. So war gleich vom Anfange an der Grund zu der Schwäche des Reiches gelegt, der auch die folgenden Kaiser bei dem allgemeinen Hasse ihrer griechischen Unterthanen schwerlich würden haben abhelfen können, wenn sie auch weniger arm und hülflos gewesen wären*).

Durch die Errichtung des lateinischen Kaiserthums war höchstens ein fester Punkt für den Landweg der Kreuzfahrer gewonnen, aber keineswegs den bedrängten Christen in Palästina Hülfe geleistet. Daher sandte der Pabst Innocenz III. von Neuem seine Boten überall im christlichen Abendlande aus, um das Kreuz zu predigen. Dadurch entstand im Jahre 1212 in Frankreich und im südwestlichen Deutschland eine Bewegung unter der Jugend des weiblichen wie des männlichen Geschlechts, welcher weder das Ansehen der Eltern noch die Macht der Fürsten völlig Herr werden konnte. Einige Haufen dieses sogenannten Kinderkreuzzuges wählten den Landweg und kamen auf dem Zuge, noch ehe sie Constantinopel erreichten, durch Hunger und Krankheit um oder wurden erschlagen; andere erzwangen in Italien die Einschiffung und fanden entweder in den Wellen den Tod, oder fielen Sklavenhändlern in die Hände, die sie an die Ungläubigen verkauften. Vorgänge dieser Art mußten wohl dazu beitragen, die Gedanken der Menschen von den Zügen nach dem heiligen Lande immer mehr abzuwenden. Nichtsdeste-

*) Bis zum Untergange des lateinischen Kaiserreichs haben folgende Kaiser über dasselbe geherrscht: 1) Balduin I. von 1204 bis 1205; 2) Heinrich bis 1216; 3) Peter von Courtenay bis 1218; 4) Robert bis 1228; 5) Johann von Brienne bis 1237 und 6) Balduin II. bis 1261.

Digitized by Google

weniger hofften die Päbste noch fortwährend, nicht nur das Christenthum in den Ländern, deren Herrschaft es durch den Islam verloren hatte, wiederherzustellen, sondern auch die römische Kirche über die griechische herrschend zu machen. In der That gelang es auch ihren eifrig fortgesetzten Aufforderungen, im Herbste 1217 ein neues Kreuzheer nach dem Orient aufzubringen. Die Theilnehmer dieses Zuges waren größtentheils Ungarn unter ihrem Könige Andreas II., dem Sohne Bela's II., und Deutsche aus verschiedenen Gegenden des Reichs unter dem Herzoge Leopold VII. von Oestreich, dem Herzoge Otto von Meran, dem Erzbischofe von Salzburg und anderen geistlichen und weltlichen Herren. Auch aus Norwegen, Dänemark und Norddeutschland vereinigten sich viele Kreuzfahrer, welche unter dem Grafen Wilhelm von Holland auf einer norddeutschen Flotte von der Nordsee ausfuhren, unterwegs Alcazar in Portugal den Ungläubigen entrissen und erst im folgenden Jahre in Syrien ankamen. Die Ueberzeugung von den Schwierigkeiten der Unternehmung hatte inzwischen den König Andreas bewogen, mit einem Theile der tüchtigsten Streiter nach Ungarn zurückzukehren. Dennoch richtete das vereinigte Kreuzheer, von dem habsüchtigen Cardinal-Legaten Pelagius und den italienischen Seestaaten verleitet, in Verbindung mit den drei Ritterorden und dem Könige Johann von Jerusalem seinen Angriff gegen Aegypten und eroberte den 5. November 1219 mit ungeheuren Anstrengungen Damiette, den Schlüssel dieses Landes. Als es aber von da weiter nach Kairo vordringen wollte, gerieth es bei der Unkunde des Landes im Delta durch die Ueberschwemmungen des Nils und durch den tapfern Widerstand Kamel's, des Beherrschers von Aegypten, in solche Noth, daß es im September 1221 mit dem Sultan eine Capitulation abschließen und nicht bloß Damiette, sondern auch das ganze Land wieder räumen mußte.

In Europa war das Mißlingen dieser Unternehmung ganz allein dem deutschen Kaiser Friedrich II. Schuld gegeben, welcher schon bei seiner Krönung in Aachen 1215 das Kreuz genommen und später zu wiederholten Malen das Gelübde erneuert hatte. Seine Vermählung mit Jolanthe, der Tochter Johann's von Brienne und Erbin des Königreichs Jerusalem, vermehrte die übernommene Pflicht. Aber immer war er derselben unter allerlei Vorwänden ausgewichen. Jetzt nöthigte ihn der rechtsgelehrte und charakterfeste Pabst Gregor IX., dem des Kaisers Machtansprüche in Italien eben so zuwider waren, als seine freieren Religionsansichten, das oft gethane Gelübde endlich zu erfüllen. Der Kaiser schiffte sich mit einem zahlreichen Gefolge von Fürsten und Rittern am 15. August 1227 zu Brundusium ein, kehrte aber wegen wirklicher oder verstellter Krankheit nach drei Tagen zurück. Gregor sprach darauf den Bann über Friedrich aus, und dieser zog, ohne sich um die Lossprechung von einem Banne, den er für ungerecht und eben deßhalb für ungültig hielt, weiter zu bekümmern, im August des folgenden Jahres nach Palästina. Aber er fand im Morgenlande, wohin ihm durch des Pabstes Anordnung der Bannfluch vorangegangen war, an den Christen, in deren Interesse er den Zug unternommen hatte, nicht Bundesgenossen, wie er erwartete, sondern heimliche und offenbare Gegner. Daher schloß er am 18. Februar 1229 mit dem zum Frieden geneigten Sultan Kamel von Aegypten einen zehnjährigen Waffenstillstand, durch den er das Königreich Jerusalem wiederherstellte. Triumphirend zog er dann in die heilige Stadt ein und setzte sich mit eigener Hand die Krone von Jerusalem auf's Haupt, worauf er nach Italien zurückeilte, um den Eingriffen des Pabstes in seine Besitzungen mit Nachdruck Einhalt zu thun. Mit Recht konnte jetzt der Kaiser behaupten, daß er sein Kreuzgelübde gelöst und den Christen im Morgenlande selbst wider ihren Willen einen wesentlichen Dienst geleistet habe, während das ungestüme Verfahren des Pabstes gegen ihn als Kreuzfahrer von vielen Zeitgenossen laut gemißbilligt wurde. Jedoch blieb Jerusalem nur kurze Zeit über den Waffenstillstand hinaus in den Händen der Christen, da ein neuer Kriegszug, den bald nach dessen Ablaufe (1240) der König Thibaut I. von Navarra und der Graf Richard von Cornwallis mit vielen französischen

Digitized by Google

Großen zur Rettung der heiligen Stadt unternahmen, durch Zwist und Ungeschicklichkeit gänzlich mißlang.

Nach Sultan Kamel's Tode war die Hauptmacht der Ejubiten in Aegypten an el Saleh, den jüngeren von seinen Söhnen, gekommen. Um dieselbe Zeit erregten die Mongolen einen ungeheuren Völkersturm, der brausend über ganz Asien zog, die Blüthe von Südasien zerbrach, die frühere Bildung in den ismalitischen Staaten zerstörte und das Ende der christlichen Herrschaft in Jerusalem und dem heiligen Lande für immer herbeiführte. Letzteres geschah durch die Chawaresmier, welche, kurz zuvor von den Mongolen besiegt und verdrängt, ein Heer nach Syrien schickten, das hier in Verbindung mit dem ägyptischen Sultan die Christen und die mit ihnen gegen den Sultan verbundenen Muhammedaner bei Gaza schlug und im Jahre 1247 Jerusalem nebst den Städten Gaza, Askalon und Tiberias eroberte. Die Nachricht von diesen schweren Unfällen gab die Veranlassung zu den letzten Kreuzzügen, an deren Spitze sich der König Ludwig IX. von Frankreich stellte.

Ludwig IX., seiner Frömmigkeit und Gewissenhaftigkeit wegen der Heilige genannt, hatte, von einer lebensgefährlichen Krankheit genesend, das Kreuz genommen und vertheidigte seinen Entschluß als ein gottwohlgefälliges Werk gegen die Großen seines Reiches, die nur ungern seiner Aufforderung zur Theilnahme an dem heiligen Kampfe Folge leisteten. Als endlich im August 1248 alle Vorbereitungen auf's Beste getroffen waren, verließ der König mit seinem Heere zu Schiffe die Küsten Frankreichs und landete glücklich in Cypern, wo er mit den Seinigen überwinterte und nach reiflicher Ueberlegung beschloß, den nächsten Angriff nicht gegen die muhammedanische Macht in Palästina, sondern gegen Aegypten zu richten. Im Juni des folgenden Jahres erschien demgemäß das französische Heer auf venetianischen und genuesischen Schiffen an der Küste von Aegypten, nahm in raschem Anlaufe die Städte Damiette und Mansura, erlitt aber beim unvorsichtigen Vordringen in's Innere des Landes schwere Verluste. Der Graf von Artois, Ludwigs Bruder, wurde mit seiner Heeresabtheilung gänzlich aufgerieben und der König selbst in einer blutigen Schlacht, wenn auch nicht völlig überwunden, doch so sehr geschwächt, daß er sich nach heldenmüthigem Kampfe mit der Blüthe seiner Ritterschaft gefangen geben und in der mit dem Sultan Turanschah geschlossenen Capitulation den freien Abzug mit der Räumung Aegyptens und den Reichthümern Frankreichs erkaufen mußte. Er begab sich mit dem Ueberreste seiner Truppen nach Syrien, konnte aber hier aus Mangel an Streitkräften nichts ausrichten und kehrte 1254 in die Heimath zurück, wo die Reichsangelegenheiten nach dem Tode seiner Mutter Blanka seine Gegenwart dringend nothwendig machten.

Je weniger Ludwig IX. in Aegypten und Syrien seine Absicht, die Christen wieder in den Besitz des gelobten Landes zu setzen, erreicht sah, desto gewissenhafter bewahrte er sein Gelübde im Herzen und bewog noch ein mal im reiferen Alter mit der Dornenkrone in der Hand den Adel Frankreichs durch Liebe und Ehre zum Kreuzzuge. Diesmal ließ er sich aber durch den Einfluß seines Bruders Karl von Anjou, welcher zu dem in Besitz genommenen Königreiche Sicilien zugleich die gegenüberliegende Küste von Nordafrika zu besitzen wünschte, bestimmen, gegen Tunis zu ziehen, von dessen Beherrscher Abu Abdallah er hoffte, daß er sich zum christlichen Glauben werde bekehren lassen. Doch scheiterte seine Hoffnung ebenso sehr an seiner eigenen Sorglosigkeit, als an des Feindes Wachsamkeit. Statt eines Proselyten fand er einen wohlgerüsteten Gegner und eine schwierige Belagerung, bei welcher unter der heißen afrikanischen Sonne und auf dem brennenden Sandboden ansteckende Krankheiten sein Heer ergriffen und den größten Theil desselben wegrafften. Auch der an Geist und Körper zugleich geschwächte König erlag der Gewalt der Krankheit am 24. August 1270, worauf sein Sohn Philipp III. die Belagerung aufhob, nachdem ihm Abu Abdallah versprochen hatte, die Kriegskosten zu bezahlen, allen Christen freie Religionsübung sowie den christlichen Kaufleuten freien Handel zu gewähren und an den König von Sicilien jährlich einen aus

Digitized by Google

früheren Zeiten herkömmlichen Tribut zu entrichten (vgl. *Joinville*, Histoire de St. Louis p. *Charl. du Fresne.* Paris 1668. f. 761).

Der heilige Ludwig schließt auf eine würdige Weise die Reihe der Helden, welche die großartigen Unternehmungen der Kreuzfahrer leiteten. Der blutige Streit um das gelobte Land war zu Ende; die schöne romantische Begeisterung, welche anfangs Millionen nach dem Oriente geführt hatte, war verschwunden oder verständigeren und selbstsüchtigen Betrachtungen gewichen. Alle Versuche, das Morgenland dem Christenthume zu retten, blieben ohne Erfolg, seitdem die Christen durch eigene Schuld die Herrschaft in Palästina und Syrien immer von Neuem verloren hatten. Nach dem Falle von Antiochien (1268) und von Tripolis (1288) wurde auch die letzte Feste der Kreuzfahrer, Ptolemais (Akkon) nach ruhmvoller Vertheidigung am 18. Mai 1291 unter furchtbarem Gemetzel von dem ägyptischen Heere des Malek al Aschraf erstürmt.

Obgleich somit der ursprüngliche und eigentliche Zweck der Kreuzzüge ungeachtet der unermeßlichen Opfer, welche die abendländischen Christen zwei Jahrhunderte lang in schwärmerisch-gläubiger Hingebung gebracht hatten, nicht erreicht war, so waren dieselben dennoch für die europäische Menschheit von der größten Wichtigkeit. Denn sie brachten den Orient und das Abendland auf's Neue lange Zeit in die engste Berührung und führten in beiden Weltgegenden die folgenreichsten Bewegungen und Umgestaltungen herbei. Zwar zogen sie auf der einen Seite einen Verlust von mehr als fünf Millionen Menschen nach sich und beförderten auf einige Menschenalter päbstlichen Despotismus, Aberglauben, abenteuerliche Kriegslust und räuberischen Waffentrotz; aber sie brachten auf der anderen Seite auch Vortheile, welche den Schaden, den sie anrichteten, vielfach aufwogen. Durch die Kreuzzüge traten die Völker, vorzüglich des südwestlichen Theiles von Europa, in nähere Verbindung; eine selbständige Entwickelung der Nationalitäten wurde vorbereitet; die Einheit des Staates mehrte sich, indem die Macht der Könige durch die Verminderung der Gewalt des Herrenstandes und der inneren Fehden stieg; das Emporkommen des Bürgerstandes wurde erleichtert und beschleunigt, indem sich in Europa ein Handelsverkehr ausbildete, der den Städten große Reichthümer zuführte, während der Adel des Landes durch die kostspieligen Züge nach dem Orient verarmte; der Gesichtskreis des menschlichen Geistes wurde durch den reichen Zuwachs neuer Kenntnisse erweitert, der Sinn für Kunst und Lebensgenuß geweckt und genährt, und, was die Hauptsache im Großen war, der diesen Unternehmungen zu Grunde liegende Gedanke entband das Volk von Willenlosigkeit, Stumpfheit und Knechtschaft und ließ dasselbe die höhere Bestimmung der Menschheit in dämmerndem Morgenlichte ahnen; mit dem Bewußtwerden des Glaubens begann die Entfaltung großer Kräfte; das innere Hinderniß fortschreitender Vervollkommnung des Staatslebens war gehoben (vgl. Wachler, Lehrbuch der Geschichte S. 255).

Wir würden die Grenzen des uns zugemessenen Raumes überschreiten, wenn wir hier auf die wohlthätigen Folgen, die aus den Kreuzzügen für den Staat, die Fürsten und einzelnen Stände, für Handel und Gewerbe, für Poesie und Kunst, sowie für die Volksbildung im Allgemeinen erwuchsen, weiter eingehen wollten; wir beschränken uns daher, dem Zwecke der Real-Encyklopädie gemäß, auf den bedeutenden Einfluß, den sie auf die Theologie und Kirche geübt haben. Zunächst war es die Erhebung der geistlichen Macht über die weltliche, welche durch die Kämpfe für den Glauben, bei denen alle Classen ohne Unterschied in frommer Begeisterung dem Gebote der Kirche gehorchten, befördert wurde. Da die Leitung dieser großen Unternehmungen vom Anfange an den Händen der Päbste anvertraut war, so lag darin schon eine Ueberlegenheit derselben über die weltliche Macht, weil alle Kreuzfahrer, selbst die Könige und Kaiser nicht ausgenommen, sich durch ihr Gelübde als Soldaten Christi, oder was dasselbe ist, der Kirche und ihres Oberhauptes in Rom, von dem Willen des Pabstes abhängig machten. Zwar erkannten es die Päbste sogleich, wie wenig es ihrem Vortheile gemäß sey, persönlich an den Unternehmungen der Kreuzheere Theil zu nehmen; aber sie über-

Digitized by Google

trugen ihre Gewalt besonders ernannten Legaten, die bei denselben ihre Stelle vertreten mußten und deren Dienste sich so nützlich erwiesen, daß die Päbste später mehrere Geistliche zu Legaten wählten, welche von ihnen in alle Länder gesandt wurden, um die Gewalt der Metropolitane und Bischöfe zu beschränken und die päbstliche Macht überall zu befestigen (vgl. d. Art. Legaten).

Aber die Kreuzzüge trugen nicht allein wesentlich dazu bei, die päbstliche Macht über die weltliche zu erheben, sondern sie beförderten auch durch die Ausbildung des Legatenwesens, durch die Einführung der bischöflichen Vicarien und durch die Entstehung der *Episcopi in partibus infidelium* (s. d. Artt.), zu der sie die nächste Veranlassung gaben, die päbstliche Allgewalt über den Klerus. Ebenso wurden sie eine Hauptquelle der Bereicherung sowohl für den römischen Hof als für die Geistlichkeit überhaupt, indem sie nicht nur den Päbsten den Vorwand zu mannigfaltigen Geldforderungen an die Völker und Staaten darboten, sondern auch die meisten der Anführer und noch mehr die geringeren Theilnehmer der Kreuzheere zur Veräußerung oder Verpfändung ihrer Besitzungen an die Kirche und die wohlhabenden Klöster zwangen, um das zu ihrer Ausrüstung nöthige baare Geld zu erhalten. Da die Kreuzzüge zur Vertheidigung der christlichen Religion gegen die Ungläubigen unternommen wurden, so mußten sie mit ihrem Beginne den Karakter von Religionskriegen annehmen und als solche nothwendig eine Intoleranz hervorrufen, welche sich vorzüglich gegen die gleichzeitig entstandenen und weit verbreiteten Sekten, namentlich der Katharer und Waldenser, richtete und durch die von den Päbsten angeordneten Ketzerstrafen und Ketzerverfolgungen die Macht derselben außerordentlich hoben.

Eine mächtige Stütze erhielt sodann die auf die angedeutete Weise begründete und befestigte Macht der Päbste im Zeitalter der Kreuzzüge besonders an den Mönchsorden, welche seit der Reform von Clugny unmittelbar vom Pabste abhingen. Fast gleichzeitig mit dem ersten Kreuzzuge waren die Camaldulenser, Karthäuser, Cisterzienser, Prämonstratenser und Karmeliter entstanden; noch wichtiger aber wurden die unter Innocenz III. gestifteten Bettelorden der Franziskaner (1210) und der Dominikaner (1215), welchen letzteren die den Bischöfen gänzlich aus den Händen gewundene Inquisition übertragen wurde.

Somit waren es die Kreuzzüge, welche hauptsächlich dazu beitrugen, daß es dem beharrlichen Streben der Päbste gelang, den von Gregor VII. gegründeten Bau der römischen Hierarchie aufzuführen und das ganze Abendland zu einem christlichen Staatenvereine unter der Herrschaft der Kirche zu gestalten. Gleichwohl darf dabei nicht übersehen werden, daß andererseits bereits am Ende dieser folgenreichen Unternehmungen ein Kampf für die Reformation der Kirche begann, welcher mit der durch dieselben angeregten und geförderten Aufklärung der Völker und Kräftigung der Staaten die Hierarchie mehr und mehr untergrub und die Macht der Päbste endlich brach.

Was den Einfluß der Kreuzzüge auf die wissenschaftliche Theologie betrifft, so war derselbe zwar nur mittelbar und von geringerer Bedeutung, als der Einfluß auf die Kirche; doch trugen diese Unternehmungen dazu bei, daß mehrere Schriften des Aristoteles bekannt und in's Lateinische übersetzt wurden, wodurch die Lehrer der mittelalterlichen Scholastik und mit ihr der Theologie eine erwünschte Anregung zu schärferem Nachdenken erhielten.

Quellen. Aus dem großen Reichthume der Quellen und Bearbeitungen der Kreuzzüge heben wir außer den bereits angeführten Schriften folgende besonders hervor: *Albertus s. Albericus Aquensis*, de passagio Godofredi de Bullione et aliorum principum, libri XII. (reicht bis 1121) ed. Reiner Reinerus, Helmst. 1584. 4.; *Fulcherius*, gesta peregrinantium Francorum (bis 1124); *Wilhelmi Syrii* historia rerum in partibus transmarinis gestarum, libri XXIII.; und *Jacobi de Vitriaco* historia Hierosolymitana in Jacob Bongars Sammlung: Gesta *Dei* per Francos s. orientalium et regni Francorum Hierosolymitani historia, II Tomi, Hanoviae 1611. — Friedrich

Digitized by Google

Wilken, Geschichte der Kreuzzüge nach morgenländischen und abendländischen Berichten, 7 Bde.; *J. Michaud*, Hist. de croisades, Paris, 6 voll., übersetzt von Ungewitter, 7 Bde.; Fr. v. Raumer, Geschichte der Hohenstaufen, Bd. 1 ff.; Ludw. Haken, Gemälde der Kreuzzüge nach Palästina, 3 Thle.; F. v. Funck, Gemälde aus dem Zeitalter der Kreuzzüge, 3 Thle.; H. v. Sybel, Geschichte des ersten Kreuzzuges, 1841. — Heeren, Versuch einer Entwickelung der Folgen der Kreuzzüge für Europa, in dessen historischen Werken, Thl. 2; *Regenbogen*, comment. de fructibus, quos humanitas, libertas, mercatura, industria, artes atque disciplinae per junctam Europam perceperint e sacro bello. Amst. 1809. G. H. Klippel.

Krieg, ob den Christen erlaubt. — **Kriegsdienste** der Geistlichen. — Die beiden Artikel, obschon der eine der Moral, der andere dem Recht zugewandt, mögen wohl mit- und ineinander besprochen werden; denn das Geschichtliche ist gemeinsam, die Prinzipien, wenngleich das einemal in Pflichten, das anderemal in Vorrechte auslaufend, die gleichen oder nahe verwandt.

Die Frage, ob den Christen der Krieg erlaubt, zerlegt sich in die doppelte: ob christliche Obrigkeit Krieg führen dürfe und ob ein christlicher Unterthan seiner Obrigkeit zum Kriegsdienst verpflichtet sey. Das A. T. stellt die Bejahung außer Zweifel (Michaelis mos. Recht §. 175 u. f. Ewald, Gesch. d. V. Israel). Das Neue verneint und verwehrt nicht. Johannes der Täufer (Luk. 3, 14.) weist die Kriegsleute zur Buße durch Verlassen nicht ihres Berufs, sondern der sündlichen Gewohnheiten an demselben; Jesus stellt an die gläubigen Kriegsmänner (Matth. 8, 5. Apg. 10, 1.) kein Ansinnen, ihren Dienst zu verlassen; die Obrigkeit wird als Schwertträgerin anerkannt (Röm. 13.); dem Einzelnen zwar Enthaltung von Privatrache bis zur äußersten Geduld (Matth. 5, 38 u. f.) als Pflicht vorgehalten, nicht aber die Gegenwehr durch Vorstellung (Joh. 18, 23.), noch die Beiziehung brüderlicher oder gemeindlicher (Matth. 18. 1 Kor. 6.), noch Zuflucht zur obrigkeitlichen Hülfe (Röm. 13, 4. Apg. 25, 11.) verboten. Allerdings pflanzt das Christenthum den Friedenssinn zwischen den Einzelnen und zwischen den Völkern, gleichwie es auch Freiheit und Achtung der Persönlichkeit pflanzt, aber in gesetzlich-gebietender Form schafft es weder Sklaverei noch Krieg ab; und verwehrt es der Obrigkeit nicht, ihr Schwert zu brauchen, so kann auch der Unterthan an diesem Punkt der Obrigkeit nicht den Gehorsam versagen, wozu er ihr verpflichtet ist.

Die in den ersten christlichen Jahrhunderten herrschende starke Abneigung gegen den Kriegsdienst beruft sich zwar auf neutestamentliche Stellen, namentlich auf das Wort Jesu zu Petrus: „wer Menschenblut vergießt" u. s. f., aber ihr liegt in der That noch ganz Anderes zu Grund: einmal die vom Staat ausgestoßene Religion entschließt sich schwer, die Interessen des Staats bis zu dieser Betheiligung mit Leib und Leben zu den ihrigen zu machen; für's andere schreckt der mit dem Kriegsdienst verflochtene Götzendienst von jenem ab. Letzteres aus Tertullian ersichtlich und zwar dem vormontanistischen (de idololatria cap. 19.) wie dem montanistischen (de corona militis cap. 11.). In ersterer Stelle verbietet er auch das Dienen als gemeiner Soldat, obgleich diese nicht wie die höheren Stellen bei Opfern und peinlichem Verfahren amtlich betheiligt waren; genug, daß die Feldzeichen der römischen Legionen Götzenbilder hatten: non convenit sacramento divino et humano, signo Christi et Diaboli, castris lucis et castris tenebrarum: non potest una anima duobus deberi, Deo et Caesari. Noch stärker in der andern Schrift (zum Schutz eines christlichen Soldaten, der bei einer feierlichen Gelegenheit den Festkranz nicht aufsetzte und wegen unzeitigen Martyriums von vielen Christen getadelt wurde): licebit in gladio conversari, domino pronuntiante gladio periturum, qui gladio fuerit usus? Et proelio operabitur filius pacis, cui nec litigare conveniet? et vincula et carcerem et tormenta et supplicia administrabit, nec suarum ultor injuriarum? Soll ein Christ, der bei Tag die bösen Geister mit Verwünschungen vertreibe, bei Nacht ihre Tempel hüten, gelehnt auf den Speer, mit welchem Christi Seite durchbohrt worden? u. s. f. Man sieht hier das Hervortreten von Bedenklichkeiten

Digitized by Google

gegen Betheiligung am Krieg, die mehr in ceremonialen als sittlichen Gründen wurzeln, ein Aufleben jenes jüdischen Eifers, welchem einst römische Feldzeichen in Jerusalem und der goldene Adler des Herodes auf der Tempelpforte ein Greuel waren (Josephus de bell. jud. lib. I. cap. 33. II. cap. 10.). Zugleich geht aber aus Obigem schon, wie aus Tertullians bekanntem Wort: navigamus et nos vobiscum et militamus (Apol. c. 42.) und selbst aus der späteren Sage von der legio fulminatrix, deren Anfänge schon bei Tertullian (ad Scapulam cap. 4.) sich ansetzen, hervor, daß trotz des Widerspruchs der Kirchenlehrer und des kirchlichen Bewußtseyns Christen im Heere nicht selten dienten.

Waren es aber vornehmlich die zwei genannten Gründe, welche den Kriegsdienst meiden hießen, so erklärt sich die schnelle Umstimmung der Ansichten, sobald das Christenthum zur Staatsreligion geworden war, auf natürliche Weise. Das ☧ in der Vision Constantins, die Vertauschung des Adlers mit dem Kreuz auf den Feldzeichen der römischen Legionen ist die Symbolisirung der dem freundlich gewordenen Staat zugewandten Interessen der christlichen Kirche, vor deren Bewußtseyn von nun an die Kriege des Staats und die Dienstleistungen bei denselben selbstverständlich und pflichtgemäß werden. Augustin schon hat gänzlich keine Bedenken mehr für seine Person und Gründe genug, solche Andern zu benehmen, z. B. ep. 138. ad Marcellinum cap. 12. das aus Matth. 5, 39. genommene mit den Worten: praecepta patientiae non tam ostentatione corporis quam praeparatione cordis sunt retinenda, mit Berufung auf das eigene Verhalten Jesu Joh. 18, 13., Pauli Apg. 23, 3., auf den Täufer Luk. 3, 14. — quibus proprium stipendium sufficere debere praecepit militare utique non prohibuit. (Dagegen einst Tertullian: etsi adierant milites ad Joannem . . . si etiam centurio crediderat, omnem postea militem Dominus in Petro exarmando discinxit: während Augustin selbst für den Schwerthieb Petri eine vorbildliche Bedeutung findet contra literas Petiliani lib. 2. cap. 88.) Als eine Wohlthat erscheint ihm der Krieg, denn cui licentia iniquitatis eripitur, utiliter vincitur, quoniam nihil est infelicius felicitate peccantium, qua poenalis nutritur impunitas et mala voluntas velut hostis interior roboratur; und der Waffendienst als Gott wohlgefällige Anwendung einer Gottesgabe: virtus tua etiam ipsa corporalis donum Dei est; sic enim cogitabis de dono Dei non facere contra Deum (ep. 207 ad Bonif. cap. 4.). — Quid culpatur in bello? fragt er an einem andern Ort (c. Faustum lib. 22. cap. 74. et 75.) an quia moriuntur quandoque morituri, ut dominentur in pace victuri? hoc reprehendere timidorum est, non religiosorum; ja dem Frommen schade nicht, auch unter einem gottlosen Fürsten in einen ungerechten Krieg zu ziehen, weil er damit nur der von Gott gesetzten Obrigkeit gehorche, welche ihre Verantwortung für sich trage, ita ut fortasse reum faciat regem iniquitas imperandi, innocentem autem militem ostendat ordo serviendi. So sehr accord mit dem, was das Bedürfniß des Staats erheischt, ist die religiöse Meinung über Krieg und Kriegsdienst in der römischen Staatskirche geworden.

Ganz verschwunden sind übrigens die idealen Ansichten nicht; sie leben nicht bloß als Zweifel in einzelnen zärteren Gewissen fort, wie Augustins Bemühung sie zu beschwichtigen beweist, sondern von nun an finden sie Zuflucht bei einem ausgesonderten Theil der christlichen Gesellschaft, dem Klerus. Was einst Origenes allen Christen zuschrieb, daß sie als das priesterliche Geschlecht, das mit seiner geistlichen Waffenrüstung den Königen größere Dienste als die Soldaten leiste und die kriegstiftenden Dämonen durch sein Gebet in die Flucht schlage, vom Kriegsdienst exemt seyn müssen, sagend: „wir ziehen zwar nicht unter dem Kaiser in's Feld, auch wenn er uns dazu zwingen wollte, aber wir ziehen für ihn in's Feld, indem wir abgesonderte Lager der Frömmigkeit unter Flehen zu Gott aufschlagen“ (c. Celsum VII, 73. 74.), das ward jetzt Grundlage für die Immunität des priesterlichen Standes. In der römischen Staatskirche nehmen die Kleriker zum Kriegsdienst die Stellung ein, welche früher die Christen als solche eingenommen hatten; der Dienst am Heiligthum verbietet die Verunreinigung durch

Digitized by Google

Menschenblut. Doch nicht die gleiche Stellung zum Krieg an sich. Im Gegentheil, je mehr Verflechtung der kirchlichen und staatlichen Interessen, je mehr Billigung des Kriegs und wenn derselbe heidnische Mächte betrifft, selbst Aufmunterung zum Krieg. Man kann den Gang der Vorstellungen verfolgen durch die Ausführung und die Citate in Gratians Causa 23. de re militari et bello. Voran die evangelischen Grundsätze von der Feindesliebe und Versöhnlichkeit, hernach Berufung auf A. T., sophistische Exegese des Neuen, Anführungen aus den Kirchenvätern und endlich als Resultat die zwei Sätze: 1) Kriegführen ist an sich keine Sünde, es gibt vielmehr löbliche und verdienstliche Kriege. 2) Die Kleriker dürfen zwar nicht selbst die Waffen ergreifen, aber andere hiezu antreiben. Dabei wird freilich die unmittelbare Aufforderung zum Blutvergießen verboten (c. 28. C. 23. qu. 8.). Dies die doctrinären Grundsätze im Mittelalter und aus ihnen fließend das die Absetzung des militirenden Klerikers gebietende und die Aufnahme Solcher, welche früher als Christen militirt hatten, in den Klerus verbietende Gesetz, eine Irregularität, aus dem defectus perfectae lenitatis hergeleitet und heute noch als solche anerkannt (Richter Aufl. 4. §. 94. Not. 12.).

Indessen beweisen die oftmaligen Wiederholungen und Strafandrohungen (apost. can. 82. — c. 4. C. 23. qu. 8. — Conc. Tolet. IV. c. 45. ann. 633. — Conc. Meldense cap. 37. ann. 845. — cap. 2. X. de vita et honestate clericorum. — c. 25. X. 5, 39. — Dist. L. c. 61. LI. c. 2. — Sachsenspiegel Buch 3. Art. 2.), daß die Neigungen vieler Kleriker mit dem Verbot nicht selten im Widerstreit gestanden sind. Muß doch schon Athanasius klagen: was haben Bischöfe mit dem Krieg zu schaffen? — Drei Ursachen wirkten dazu mit: Zelotismus, dem das weltliche Schwert gegen Ketzer zu langsam arbeitete, Nothwehr zur Zeit des Faustrechts und endlich das Feudalwesen (vgl. *Διδηροξυλον* ecclesiasticum, sive episcopus miles, in veteri ecclesia invisus von Kaspar Ziegler, Wittenb. 1672). Man denke an die Mönchshaufen, welche zu Chrysostomus Zeit mit kaiserlichen Vollmachten in den Provinzen umherziehen, um alle Spuren des Götzendienstes zu vertilgen, an ihre Gewaltthaten bei den dogmatischen Kämpfen der orientalischen Kirche. Was hier roher Anfang, wird später ausgebildetes System; in den Kreuzzügen zeichnen sich manche Bischöfe militärisch aus (Raumer, Hohenstaufen. Buch 1. Hauptst. 5. B. 3. H. 1. B. 5. H. 5.) und diese heiligen Kriege werden Veranlassung, daß endlich der Krieg selbst seine kanonische, innerkirchliche Vertretung in den geistlichen Ritterorden, dieser Blüthe des kriegerischen Geistes der mittelalterlichen Kirche findet. Aber auch schon vor den Kreuzzügen finden wir z. B. einen Bischof Anepos als Feldherrn der Franken gegen die Schwaben im Jahr 712. Im Jahr 865 muß Nikolaus I. die Mehrzahl der fränkischen Bischöfe tadeln, daß sie unter dem Vorwand, die Küsten gegen Seeräuber bewachen zu helfen, von einer Synode weggeblieben waren (c. 19. C. 23. qu. 8.). Es liegt in der ganzen Art, wie Grundbesitz zu erwerben und zu bewahren ist, daß der Klerus geneigt wird, seiner Immunität da zu entsagen, wo sie ihm ein Hinderniß würde, in Lehen einzutreten, daher: ecclesia clypeum non respuit (jus alemann. feud. cap. 1.), zumal wo das adelige Blut mit in's Spiel kommt („ein jeglich Pfaff, der von Rittersart ist, der mag woll behaben Lehn zu sinen Lübe." ebend. cap. 3.). Trotz mannigfachem Widerspruch kirchlicher und bürgerlicher Gesetzgebung weiß sich daher der höhere Klerus in dem kriegerischen Gebiet des Feudalwesens festzusetzen, seines lästigen Privilegiums sich zu entäußern. Denn in der That stellte ein die Heerfolge leistender Bischof eine doppelte Anomalie dar: erstlich war seine Kirche, als mystische Person, lehensunfähig; diesem Mangel half sie ab durch Stellung eines Provasallen (*G. L. Boehmer*, principia jur. feud. §. 94.); als Provasallen stellte sie aber dann einen solchen, welcher seinem persönlichen Verhältniß nach unfähig war, den Bischof — eine Ueberschreitung der kanonischen wie eine Ausnahme von den Feudalgesetzen. So mächtig wirkte die kirchliche Utilitätsmaxime und die Sitte der Zeit. — Jener Speer, um dessen willen einst dem Tertullian alle Speere als unheilig erschienen, war freilich unterdeß dem Kreuzheer, welches ihn durch besondere Offenbarung in der Peterskirche zu Antiochien

Digitized by Google

entdecken ſollte, zu einem heiligen Siegeszeichen geworden (Raumer, Buch 1. Hauptſt. 5. und 2. Beilage: die Legende von der heiligen Lanze zu Antiochien).

Daß ſolche äußerſte Verweltlichung nicht Tadel und Reaktion von Seiten des chriſtlichen Sinnes gefunden hätte, darf man nicht meinen; wie ſich aber das Gewiſſen derer, die in ihr lebten, zurecht zu finden wußte, zeigt eine Erzählung in der Chronik Alberts von Stade 1172, wie Erzbiſchof Chriſtian von Mainz, Barbaroſſa's Feldherr, bei einem Einfall in das Gebiet von Bologna neun Feinde in Einem Treffen erſchlug, doch nicht mit dem Schwert, was gegen Chriſti Wort an Petrus, ſondern mit einer dreikantigen Keule (*Boehmer*, J. E. P. Lib. III. tit. 1. §. 61. vgl. Raumer Buch 4. Hauptſt. 7. zum Jahr 1174. — Benſen, Bauernkrieg S. 485).

Mit dem alten Lehensweſen, und mit dem alten deutſchen Reich, und ſeitdem nur noch in dem römiſchen Biſchof eine Duplicität der Perſon vorhanden, iſt für den höheren katholiſchen Klerus alle Colliſion zwiſchen den Satzungen des kanoniſchen Rechts und dem zeitlichen Intereſſe gefallen; jetzt handelt es ſich nur noch davon, ob und wie weit auch ſolche, welche Prieſter werden ſollen, zur Theilnahme an der allgemeinen ſtaatsbürgerlichen Wehrpflicht zuzuziehen ſind, was in verſchiedenen Staaten verſchiedene Behandlung findet.

Was die evangeliſche Kirche betrifft, ſo ſollte dieſelbe in Deutſchland bald nach ihrem Beginn Anlaß finden, ſich über die Frage, ob Krieg den Chriſten erlaubt ſey, auszuſprechen, durch den Bauernaufruhr und die Einfälle der Türken. In beiden Fällen zweifelten die Reformatoren nicht an der Rechtmäßigkeit und an der Pflicht, zu den Waffen zu greifen, und ſie bekämpften namentlich auch die Einwendungen, welche von der feindſeligen Stellung des Kaiſers zu dem Evangelium hergenommen waren. Die Augsburger Confeſſion ſpricht ſich hierüber im Art. 16. unumwunden aus: docent.. quod Christianis liceat . . jure bellare, militare . . . damnant anabaptistas, qui interdicunt haec civilia officia Christianis; damnant et illos, qui evangelicam perfectionem non collocant in timore Dei et fide sed in deserendis civilibus officiis. Ein Grundſatz, welcher auf der ächt chriſtlichen Forderung, die Welt nicht durch Flucht vor der Welt, ſondern durch muthiges, verklärendes Eingehen in ihre Verhältniſſe zu überwinden, fußt und mit der ganzen Anſchauung der evangeliſchen Kirche von Staat und Obrigkeit in Harmonie ſteht. — Darin unterſcheidet ſich aber die deutſche von der calviniſchen, wie letztere einigemal in Schottland und England aufgetreten iſt, daß ſie den Religionskrieg grundſatzmäßig nicht will, während die Puritaner, Covenanter ꝛc. denſelben für Pflicht hielten, und ſich dafür auf den kriegeriſchen Zorneseifer des A. T. wider Götzendienſt beriefen.

Nur einzelne Sekten ſuchen ſich dem Kriegsdienſt zu entziehen aus Abſcheu vor Blutvergießen. Und gleichwohl haben ſelbſt die Quäker während der nordamerikaniſchen Freiheitskriege ſich dazu verſtanden, zwar kein Geld zu Pulver, aber doch zu „Waizen, Getraide und andern Körnern“ zu geben (Reinhard, Moral §. 340, Not. c.) und hat damals ein von Quäkern geführtes Schiff einen feindlichen Kaper, um ihn nicht beſchießen zu müſſen, in Grund geſegelt, angeblich, weil er ihm ungeſchickt in den Weg gekommen. Da iſt das Vaterlandsgefühl durch die Ringmauer des Separatismus auf Schleichwegen eingedrungen. In einigen Ländern duldet man die Abſonderung gegen Abzug an bürgerlichen Rechten oder Loskauf mit Geld (Mennoniten); es iſt aber auch vorgekommen, daß den Conſcribirten die Wahl zwiſchen Caſerne und Zuchthaus geſtellt und letzteres beharrlich vorgezogen wurde (Separatiſten in Württemberg zu Anfang dieſes Jahrhunderts).

Die evangeliſche Sittenlehre erklärt ſich von verſchiedenen Standpunkten aus für die Erlaubtheit des Kriegs. Reinhard a. a. O. coll. §. 244. und §. 302., der freilich ſoweit geht, den Gehorſam gegen einen Regenten, welcher ſeine Landeskinder in fremden Sold verhandelt, als chriſtliche Bürgerpflicht darzuſtellen, freilich mit ſchwachen Gründen, da von Bürgern nicht die Rede iſt, wo die Unterthanen als Waare behandelt

Digitized by Google

werden. Ammon, Handbuch der christlichen Sittenlehre §. 181., welcher den Krieg damit rechtfertigt, daß eine Entscheidung bei Irrungen zwischen Völkern immer besser sey, als gar keine, übrigens nur den Vertheidigungs-, nicht aber Vertilgungs-, Bestrafungs- und Unterjochungskriege für erlaubt und sich gegen die Ansicht erklärt, welche in dem Krieg höhere Schickung sieht. Tiefere Begründung bei Harleß, Christl. Ethik. Aufl. 4. S. 250. „Auf der Anerkennung göttlicher Führung der Völkergeschichte, göttlichen Waltens im geordneten Volksbestande und einer göttlichen Berechtigung des Volks, in menschlicher Bethätigung die göttliche Wohlthat des nationalen Besitzstandes gegen jede widergöttliche Beeinträchtigung zu wahren, liegt dem Christen die christliche Freudigkeit zum Kriege. Denn im Kriege erscheint Beides zugleich: das Uebel und die Sünde selbstischer Zerrüttung der Völker und das Gut und die Wohlthat einer waltenden göttlichen Gerechtigkeit auf Erden. Und das Anerkennen dieses göttlichen Waltens bleibt dem Christen, auch wenn er im Krieg des eigenen Volkes nur einen selbstverschuldeten Schritt zu gerechter Züchtigung sehen müßte, statt in ihm einen Sieg göttlicher Gerechtigkeit, eine Führung zum irdischen Gedeihen seines Volkes hoffen zu dürfen u. s. f. — Dialektische In- und Auseinanderwicklung der betreffenden Momente mit geistvollen Blicken bei Schleiermacher, die christliche Sitte S. 273 u. f.; ihm ist der Krieg ein Theil des reinigenden Handelns eines Staates auf den andern, wodurch der verletzte Rechtszustand in Ermangelung eines höheren Richters über beiden von dem beschädigten Staat Namens der völkerrechtlichen Idee mit sinnlich zwingenden Mitteln herzustellen gesucht wird; also nur Vertheidigungskrieg und nur derjenige sittlich berechtigt, der in seiner Tendenz im Verhältniß zu der Verletzung steht und auf der Idee der Wiederherstellung des völkerrechtlichen Zustandes ruht. Eben daher auch der Züchtigungskrieg erlaubt gegen barbarische und corrumpirte Staaten, welche sich für die politische Entwicklung der übrigen unzugänglich machen. Schleiermacher, gegen die Todesstrafe, beruhigt den Einwand vom Menschen-Tödten im Krieg damit, daß dies nicht Absicht, sondern zufälliges Mittel sey und nennt die heutige Kriegführung edler durch Anwendung von Geschütz, d. h. durch Veranlassung des Gegners, sich vor der Entwicklung einer Masse von Naturkräften zurückzuziehen, und nur den Vorpostenkrieg und die Verwendung von Scharfschützen, wobei es auf den einzelnen Feind abgesehen (demnach die wiederum neuste Kriegführung) unchristlich. Den Einzelnen verpflichtet Schleiermacher, dem Ruf der Obrigkeit zu folgen, selbst wo er den Krieg für ungerecht halte, weil sonst Gewissenhaftigkeit zur Empörung und Staatsauflösung führe und in einem Staat, da Kriegsdienst nicht freies Gewerbe, sondern allgemeine Kriegspflicht, sey Niemand zu dulden, der aus Gewissensskrupel für sich selbst Ausnahme suche. — Vgl. wie Hegel, Rechtsphilosophie §. 324 u. f. das Jammern über Krieg verspottet, bei welchem doch die Unsicherheit zeitlicher Dinge, sonst erbaulich gepredigt und mit Rührung geglaubt, „in Form von Husaren mit blanken Säbeln zur wirklichen Sprache kommt und es Ernst damit wird;“ übrigens die höhere Bedeutung findet er darin, „daß durch ihn die sittliche Gesundheit der Völker in ihrer Indifferenz gegen das Festwerden der endlichen Bestimmtheiten erhalten wird, wie die Bewegung der Winde die See vor der Fäulniß bewahrt, in welche sie eine dauernde Ruhe, wie die Völker ein dauernder oder gar ein ewiger Friede (Kant) versetzen würde.“ So die Philosophie. Vom christlichen Standpunkt aus wird nicht verkannt, daß die großen Völkerkriege wirklich eine luftreinigende Eigenschaft haben und das Sichverfesten der sich absondernden Glieder am Leib der Menschheit unterbrechen; aber nothwendig werden diese Reaktionen der socialen Naturgewalt nur zum Ersatz eines sittlichen Mangels im Völkerleben, des Mangels an der wahrhaftigen Negation und Idealität, wie sie der Geist der Liebe und seine versöhnende, das Ferne mit dem Nahen verbindende Wirksamkeit hervorbrächte, wäre er nicht durch die Sünde gehemmt. Niemals wird der Krieg der christlichen Gemeinde als vernünftige Consequenz des Staats und der Staatenverhältnisse, sondern immer nur als ein aus dem Dazwischentreten des irrationalen Prinzips, des Bösen erklärliches unvermeidliches

Digitized by Google

Uebel, daher die Betheiligung am Krieg zwar als Bürgerpflicht, der Krieg selbst aber als Zeugniß der Sündenschuld erscheinen.

Daß evangelische Geistliche zum Kriegsdienst verpflichtet werden, hindert kein Gebot noch Grundsatz der Kirche. „Darum, wenn die Obrigkeit vom geistlichen Stande haben will, daß sie mit in's Feld treten, sind sie es schuldig, wie die andern, wiewohl sich die Pfaffen wider Gottes Ordnung fein aus der Schlinge ziehen und von aller Obrigkeit Gebot frei seyn wollen" (Luther). Es entspricht aber dem Wesen der Sache, daß wo das Heer aus Söldnern besteht, der Geistliche sich nicht betheiligen darf, wo aus Gelosten und wo Stellvertretung möglich, nicht herbeigezogen werden soll, wo aber Kriegsdienst allgemeine Pflicht ist durch Staatsgesetz oder wird durch Landesnoth, tritt beides ein, sollen und dürfen. Daher in einigen Staaten die Theologen bei Landwehr und Reserve, in andern (Preußen) pflichtig wie die übrigen Studirenden. — Bedenkt man, daß die Einreihung gebildeter Jugend Geist und Sitte des Heers veredelt und daß muthwillige Kriege desto weniger möglich werden, je weniger Ausnahme vom Dienst ist, weil dann, die zum Krieg treiben, sich selbst mit treiben, so muß man in der allgemeinen Kriegsdienstpflicht eine Bürgschaft und Mittel des Friedens erkennen. **A. Hauber.**

Krieg und **Kriegsheer** bei den Hebräern. Israel war zwar kein eroberndes Volk, sondern, nachdem es einmal mit dem Schwert in der Hand vom Lande der Verheißung Besitz genommen und sich darin festgesetzt hatte, lag es mehr den Künsten des Friedens, dem Ackerbau, der Viehzucht, der Bodenkultur und dem Handel ob; aber dennoch war es theils durch die langdauernden Kämpfe mit den frühern Bewohnern Kanaan's, theils durch die nachfolgenden Fehden mit den kriegs- und raublustigen Nachbarn, mit Ammonitern und Moabitern, Edomitern, Philistern und Syrern, fast beständig zur Kriegführung veranlaßt, ja seit David trat es sogar erobernd in Vorderasien auf und blieb von da an mehr oder minder anhaltend in die großen Kriege der vorderasiatischen Weltreiche der Assyrer, Chaldäer, Aegypter, Perser und griechischen Syrer verwickelt, indem Palästina's Weltstellung es mit sich brachte, daß so oft auf seinem Boden die Kämpfe jener Monarchieen ausgefochten wurden. Daher ist denn in der heil. Schrift viel von Krieg und Kriegführen die Rede, und im Folgenden soll nun in Kürze Dasjenige zusammengestellt werden, was zur Erläuterung der einschlagenden Bibelstellen dienen kann.

Abgesehen von einzelnen Streifzügen und Gefechten zur Abwehr plötzlicher Ueberfälle von Feinden, begann man den regelmäßigen Feldzug gewöhnlich im Frühjahr (2 Sam. 11, 1.; vergl. Jos. Antt. 7, 6, 3.); in wichtigen Fällen suchte man vorher durch das hohepriesterliche Orakel (Richt. 1, 1; 20, 18 ff. 1 Sam. 14, 37; 23, 2; 28, 6; 30, 8.) oder durch einen Propheten (1 Kön. 22, 6 ff.) den Willen Gottes zu erforschen, ob die Unternehmung gewagt werden solle, wie z. B. auch die Chaldäer vor dem Feldzuge das Loos befragten, Ezech. 21, 26 ff. Dem Beginn der Feindseligkeiten gingen mitunter, doch nicht immer, Unterhandlungen und bei deren Fehlschlagen förmliche Kriegserklärungen voraus (5 Mos. 20, 10 f. Richt. 11, 12 ff. 2 Kön. 14, 8. Jos. Antt. 4, 8, 41.). Angesichts der Feinde angelangt, wurde gelegentlich noch ein Opfer gebracht (1 Sam. 7, 9; 13, 9 ff.), und der König (2 Chron. 20, 20.) oder ein Priester (5 Mos. 20, 2 ff.), deren immer Einige das Heer begleiteten (2 Chron. 13, 12. 14. Num. 10, 9; 31, 6.; von einem besondern Feldpriester spricht aber erst der Talmud), munterten das Kriegsvolk zum Kampfe auf. War durch den Schall der heiligen, aus Silber gefertigten Trompeten (חֲצֹצְרוֹת, 4 Mos.. 10, 9. 2 Chron. 13, 12. 1 Makk. 16, 8. 1 Korinth. 14, 8.; vergl. Jos. 6, 4 ff., wo sie שׁוֹפָר, ja, wohl von ihrer Form, auch קֶרֶן „Horn" genannt sind) das Zeichen zum Angriffe gegeben, so begann sofort unter lautem Kriegsgeschrei (Jos. 6, 20. 1 Sam. 17, 52. Jes. 42, 13. Am. 1, 14. Jer. 4, 19; 49, 2. Ez. 21, 27. — תְּרוּעָה) der Kampf. In Schlachtordnung (מַעֲרָכָה, 1 Sam. 4, 2; 17, 8. 20 f. Richt. 20, 20. 30.) stand das Heer entweder einfach in Linie, oder in drei Haufen, einem Centrum und zwei Flügeln (Jes. 8, 8. und dazu Gesenius, Bd. I, S. 335; Richt. 7, 16, 20. 1 Sam. 11, 11. 2 Sam. 18, 2. Hiob 1, 17. 1 Makk. 5, 33. 2 Makk. 8, 21 ff.);

Digitized by Google

auch ein Hintertreffen wird erwähnt Jos. 8, 13 f., vgl. 10, 19. Die angewandte Kriegskunst war nicht sehr entwickelt: bediente man sich auch gelegentlich einer Kriegslist (2 Kön. 7, 12. in späterer Zeit, z. B. Jos. Bell. Jud. 3, 7, 13. 20. 28.), suchte man mitunter durch Ueberrumpelung (Richt. 7, 16 ff.), oder durch Hinterhalte (Jos. 8, 2, 12. Richt. 20, 36 ff.), oder durch Umgehen der feindlichen Linie (2 Sam. 5, 23.) sich den Sieg zu verschaffen, auch wohl durch Spione die Stellung und Stärke der Gegner auszukundschaften (Jos. 2; 6, 22. Richt. 7, 10 ff. 1 Sam. 26, 4. 1 Makk. 5, 38; 12, 26.), so entschieden doch meist, selbst in den spätern Zeiten, wo man's mit der Strategie der hellenischen Syrer zu thun hatte (z. B. 1 Makk. 6, 33 ff.; 9, 11. 45; 10, 77 ff.; 12, 28.), die persönliche Tapferkeit, Kraft, Gewandtheit und Schnelligkeit der mit entblößten Armen (vgl. Ezech. 4, 7. Jes. 52, 10.) Mann gegen Mann Kämpfenden die Schlacht (2 Sam. 1, 23; 2, 18. 1 Chron. 12, 8. Am. 2, 14 ff., wo daher jene persönlichen Kriegstugenden gerühmt werden). Hin und wieder eröffnete ein Zweikampf, dessen Ausgang dann meistens entscheiden mochte, den allgemeinen Streit (1 Sam. 17. 2 Sam. 2, 14 ff.), und solche und ähnliche ausgezeichnete Waffenthaten empfingen dann besondere Belohnung und Auszeichnung (Jos. 15, 16. 1 Sam. 18, 25 ff. 2 Sam. 18, 11. 1 Chron. 11, 6.). Zum Rückzug und zum Anhalten bei Verfolgung der Geschlagenen gab die Trompete (שׁוֹפָר) das Zeichen, 2 Sam. 2, 28; 18, 16; 20, 22. Die Lager, über deren Form nähere Kunde fehlt, wenn man nicht annehmen will, daß das Lager des theokratischen Volkes auf dem Zuge durch die Wüste (4 Mos. 2.) auch für spätere Zeiten mehr oder weniger maßgebend war, oder mit Thenius zu 1 Sam. 17, 20; 26, 5. aus deren Bezeichnung durch das Wort מַעְגָּל auf Kreisform schließen darf, wurden durch Vorposten bewacht (Richt. 7, 19. 1 Makk. 12, 27.) und während eines Treffens von einer Besatzung gedeckt (1 Sam. 25, 13; 30, 24). Vom Mitnehmen der Bundeslade in den Krieg, als dem Symbol der hülfreichen Gegenwart Jehova's, findet sich seit dem ihr im Philisterkriege zur Zeit Eli's widerfahrenen Unglücke, 1 Sam. 4, 4 ff. (vergl. den ähnlichen Brauch der Philister 2 Sam. 5, 21.), keine Spur mehr, s. 4 Mos. 31, 6.; vergl. 14, 44.

Mit den besiegten Feinden verfuhr man im Alterthume, zumal bei den semitischen Stämmen, sehr hart, und auch die Israeliten sind von diesem Vorwurfe nicht ganz rein zu waschen, wenn sie auch durch den Einfluß ihrer reinern Religion bisweilen größere Milde zeigten, als andere Völker (1 Kön. 20, 31 ff. 2 Kön. 6, 20—23.). Gefangene Anführer und Fürsten wurden nicht selten getödtet (Jos. 10, 24 ff.; Richt. 7, 25.), und den Gefallenen das Haupt abgehauen (1 Sam. 17, 54; 31, 9. 2 Makk. 15, 30.; vergl. Herod. 9, 78 sq. Jos. bell. jud. 1, 17, 2.); die übrigen Gefallenen und Gefangenen wurden ausgeplündert (1 Sam. 31, 8. 2 Makk. 8, 27.), letztere entweder zu Sklaven gemacht (4 Mos. 31, 26 ff. 5 Mos. 20, 14.) oder, besonders wenn mit den Waffen in der Hand ergriffen, sowie in den Vertilgungskriegen gegen die Kananiten und ähnlichen Fällen, getödtet (vergl. 2 Mos. 17, 13. 4 Mos. 24, 24. 5 Mos. 13, 16. Richt. 9, 45.), daher dann der Ausdruck הִכָּה לְפִי חָרֶב = „schlagen nach des Schwertes Schärfe", schonungslos niederhauen (s. Bertheau zu Richt. 1, 8. S. 15 f.), und zwar zum Theil auf sehr grausame Weise (2 Sam. 12, 31. 2 Chron. 25, 12. Richt. 8, 7.), oder auch verstümmelt (Richt. 1, 6 f. 1 Sam. 11, 2.), wie man auch die Rosse der Feinde durch Zerschneiden der Sehnen unbrauchbar machte (Jos. 11, 6. 9.). Weiber wurden, wenn sie nicht vom Sieger als Kebsweiber geehelicht wurden, wo dann durch die Fürsorge des Gesetzgebers ihr Loos erträglich war (5 Mos. 21, 11 ff.), geschändet, Schwangere aufgeschnitten, Kinder und Säuglinge an Straßenecken oder Felsen zerschmettert (2 Kön. 15, 16; 8, 12. Jes. 13, 16. Am. 1, 13. Hos. 10, 14; 14, 1. Nah. 3, 10. Ps. 137, 8. 2 Makk. 5, 13.; vergl. Matth. 24, 19.), was Jos. c. Ap. 2, 29. cf. Antt. 4, 8, 41 sq. freilich anders darstellt. Während das platte Land verwüstet wurde (Richt. 6, 4. 1 Chr. 20, 1. 2 Kön. 3, 19. 25. Judith 2, 27.), wurden eroberte Städte entweder verbrannt (Richt. 9, 45. 1 Makk. 5, 28. 51; 10, 84.), oder ihre Werke geschleift, ihre Schätze fortgeschleppt (2 Kön. 14, 14; 24, 13. 1 Kön. 14, 26.), ihre Heiligthümer ebenfalls zer-

Digitized by Google

ſtört (1 Makk. 5, 68.), oder weggeführt (1 Sam. 5, 1 ff. 2 Sam. 5, 21. Jeſ. 46, 1 f. und dazu Geſenius); unter Umſtänden führte man auch Geißeln mit fort (2 Kön. 14, 14.), legte Contribution auf (2 Kön. 18, 14. Jeſ. 36, 18.) und warf Beſatzungen in die wichtigern eroberten Plätze, 2 Sam. 8, 6. 14. vgl. weiter die Artt. „Bann" I, S. 678, „Beute" und „Feſtungen." Der Sieg wurde durch Geſang', Jubel und Tanz verherrlicht (2 Moſ. Kap. 15. Richt. K. 5. 1 Sam. 18, 6 ff. Judith 16, 1 ff. 1 Makk. 4, 24.) und mitunter durch Trophäen verewigt (1 Sam. 15, 12.); Herodes d. Gr. belohnte einmal alle Soldaten mit Geld, Jos. Antt. 14, 15, 4. Das Begraben der Gefallenen galt als heilige Pflicht der Heere (1 Kön. 11, 15.), um gebliebene Anführer trauerte das ganze Heer (2 Sam. 3, 31.); ihre Waffen gab man ihnen mit in's Grab (Ezech. 32, 27.).

Vom theokratiſchen Geſichtspunkte aus war den Iſraeliten der Aggreſſivkrieg gegen die kananitiſchen Stämme zur Pflicht gemacht, 2 Moſ. 17, 8 ff. 5 Moſ. 25, 17 ff., ſonſt aber ſollten ſie ſich auf die Defenſive beſchränken (5 Moſ. 2, 4 ff.), und es hängt vielleicht damit zuſammen, daß nach 1 Chr. 22, 8; 28, 3. der kriegsluſtige David eben deßhalb nicht gewürdigt wurde, dem Herrn einen Tempel zu erbauen.

Was nun das Kriegsheer Iſraels betrifft, ſo war geſetzlich jeder Iſraelite vom 20. Lebensjahre an wehrpflichtig (4 Moſ. 1, 3; 26, 2. 62. 2 Chr. 25, 5.), wahrſcheinlich, wie nach Analogie der Leviten und ihrer Dienſtdauer 4 Moſ. 4, 2 f. zu ſchließen iſt, vgl. Jos. Antt. 3, 12, 4. (dagegen ſcheint die Stelle 3 Moſ. 27, 3., aus der man auf das 60. Jahr ſchließen wollte, nicht wohl zu vergleichen), bis in's 50. Altersjahr. Ausgenommen waren nur die Leviten (4 Moſ. 2, 33.), obwohl ihnen Waffendienſt nicht verboten war (1 Chr. 27, 5 f.), dann für den einzelnen Fall eines Auszugs alle die, welche ſich vorausſetzlich nicht muthig würden benommen haben, hiemit das Heer mehr gehindert als gefördert hätten; es durften alſo daheim bleiben, die erſt ein neues Haus gebaut, aber noch nicht eingeweiht, oder einen Weinberg gepflanzt, aber nicht genutzt, ein Weib gefreit, aber noch nicht geehlicht hatten, wie überhaupt die Furchtſamen, ſ. 5 Moſ. 20, 5 ff. 1 Makk. 3, 55. Aus der geſammten jungen Mannſchaft wurde in der Regel jeweilen nur die eben erforderliche Zahl nach den einzelnen Stämmen ausgehoben durch den „Schreiber" (סֹפֵר, Jer. 52, 23. 2 Kön. 25, 19. und dazu Thenius), dem ein „Liſtenführer", Controlleur (שֹׁטֵר, 2 Chr. 26, 11. vgl. 5 Moſ. 20, 5. 9. — ſ. Saalſchütz, moſ. Recht S. 61 ff.) an die Hand ging, ſ. 4 Moſ. 31, 3 ff. Joſ. 7, 3 f. Das ſo conſtituirte Heer war in Haufen von 50, 100 und 1000 Mann getheilt, deren eder ſeinen Anführer hatte (4 Moſ. 31, 14. 48. 1 Sam. 8, 12. 2 Kön. 1, 9; 11, 15. daher שָׂרִים וַעֲבָרִים, 2 Sam. 19, 7., Bezeichnung der ganzen Armee). Die Oberoffiziere bildeten mit dem Oberanführer, der gewöhnlich der König ſelbſt war, ſonſt שַׂר הַחַיִל und שׁוֹפֵט הַצָּבָא genannt wird (1 Sam. 14, 50. 2 Sam. 2, 8; 24, 2. 1 Kön. 1, 19; 11, 15.), eine Art von Kriegsrath (1 Chr. 13, 1 f.). Natürlich wurde das Heer nach Umſtänden auch noch in größere Diviſionen eingetheilt, 1 Chr. 27, 1 ff. 2 Chr. 17, 14 ff. Bei feindlichen Einfällen wurde die waffenfähige Mannſchaft durch Eilboten, oder durch Poſaunenſchall, oder durch Signale auf den Bergen (נס) zuſammenberufen (Richt. 3, 27; 6, 34 f.; 7, 24. vgl. Matth. 24, 31. 1 Sam. 11, 7. Jer. 4, 5 f.; 6, 1; 4, 21; 51, 27. Jeſ. 5, 26; 11, 12; 13, 2; 18, 3. Ez. 7, 14. Joel 2, 1. Am. 3, 6. 1 Makk. 7, 45.). Der Einzelne mußte ſich meiſt ſelbſt verproviantiren, oder benachbarte Ortſchaften oder eigene Truppenabtheilungen ſorgten für den Unterhalt der im Felde Stehenden, ſ. Richt. 20, 20. 1 Sam. 17, 17 f. 2 Sam. 17, 27 ff. Nur auswärtige Miethstruppen erhielten Handgeld und Sold, ſ. 2 Chron. 25, 6—10. Das iſraelitiſche Heer beſtand in älteren Zeiten ausſchließlich, in ſpätern immer noch weit überwiegend in Fußvolk (4 Moſ. 11, 21. 1 Sam. 4, 10; 15, 4.), das theils mit Speer und Schwert, theils mit Bogen und Schleudern bewaffnet war (1 Sam. 17, 40; 20, 20. 2 Sam. 1, 22. 2 Chr. 14, 7; 26, 14.). Da aber Kananiter und Philiſter, Syrer und Aegypter durch ihre zahlreichen, mit Eiſen beſchlagenen Streitwagen (Joſ. 17, 16. Richt. 1, 19; 4, 3. 13.

Digitized by Google

1 Sam. 13, 5. 1 Kön. 22, 31. 2 Chr. 12, 3.) und ihre Reiterei (2 Mos. 14, 6 ff. 5 Mos. 20, 1. Jos. 11, 9. 2 Sam. 1, 6; 10, 18. 2 Kön. 6, 14.) die Israeliten oft hart bedrängten, so führte schon Salomo, obwohl gegen das theokratische Gesetz 5 Mos. 17, 16. (s. Gesen. zu Jesaj. I. S. 186 f.), ebenfalls Wagen und Reiterei bei seinem Heere ein und vertheilte sie im Frieden in gewisse Städte, 1 Kön. 9, 19; 10, 26; 5, 6., und von da an finden wir stets eine mehr oder minder zahlreiche Kavallerie in den Heeren Israels (1 Kön. 16, 9. 2 Kön. 8, 21; 13, 7. Jes. 2, 7. Mich. 5, 9.), gelegentlich durch ägyptische Reiter verstärkt (Jes. 31, 1; 36, 9. 2 Kön. 18, 24. Ez. 17, 15.). Bei den Massenaufgeboten und der fast unglaublich dichten Bevölkerung Palästina's darf die ungeheure, numerische Stärke der israelitischen Heere (1 Sam. 11, 8; 15, 4. 2 Sam. 17, 11. 1 Chr. 27, 1 ff.) nicht besonders auffallen, vgl. noch aus später Zeit das Aufgebot des Josephus bell. jud. 2, 20, 6.; doch mag nicht in Abrede zu stellen seyn, daß hier und dort einzelne Zahlenangaben, sey's schon in der Ueberlieferung vergrößert, sey's in unserm jetzigen Texte, corrumpirt worden sind, vgl. z. B. 2 Sam. 24, 9 ff. 1 Chr. 21, 5 ff. 2 Chr. 13, 3; 14, 7; 17, 14 ff.; 26, 12 ff.

Die Anfänge eines stehenden Heeres, wovon die frühere Zeit natürlich nichts wußte, fallen gleich in den Beginn der Königsherrschaft: schon Saul hob aus dem ganzen Heerbann eine auserwählte Schaar von 3000 Mann aus, die dann durch freie Werbung ergänzt wurde (1 Sam. 14, 52; 13, 2 f.; 24, 3.) und hatte eine eigene Leib- und Hauswache (1 Sam. 18, 5. 13; 22, 14., nach Thenius und Ewald, Gesch. Isr. II. S. 529 f. Not. 5.), zumal aus Benjaminiten, seinen eigenen Stammesgenossen, 1 Chr. 12, 29. Noch weiter ging der fehdelustige David: nicht nur umgab er sich mit einer eigentlichen Leibwache, den sogenannten Krethi und Plethi (s. diesen Art.) und 600 auserlesenen Kriegern, den aus seinen ältesten und treuesten Anhängern bestehenden גִּבֹּרִים „Helden", unter denen dann wieder Einzelne besonders ausgezeichnet erscheinen (1 Sam. 22, 2; 23, 13; 25, 13. 2 Sam. 15, 18; 16, 6; 20, 7; 23, 8 ff. 1 Kön. 1, 8. vergl. Ewald a. a. O. S. 545 f. 601 f.), sondern er soll sogar nach 1 Chr. 27, 1 ff. ein eigentliches stehendes Heer unterhalten haben, von dem namentlich je eine Division von 24,000 Mann in aktiven Dienst (zu Garnisonen, Einübung u. s. w., vgl. Ewald a. a. O. S. 607 f.) trat. Aehnlich war's unter Salomo (1 Kön. 9, 19; 10, 26.), von welchem an auch noch ein eigenes, vorzüglich geehrtes Corps auftritt, die sogenannten שָׁלִישִׁים, d. h. zunächst „Wagenkämpfer" (2 Mos. 15, 4.), aus denen z. B. die königlichen Adjutanten genommen zu werden pflegten (1 Kön. 9, 22. 2 Kön. 7, 2; 9, 25; 10, 25; 15, 25. vgl. Thenius z. d. BB. Sam. S. 246 f.). So finden wir auch später mitten im Frieden ein stehendes Heer erwähnt, unter Rehabeam 1 Kön. 14, 28., Assa 2 Chr. 14, 7., Josophat (2 Chr. 17, 14 ff.), Athalja (2 Kön. 11, 4.), Amazias 2 Chr. 25, 5.. Usias ibid. 26, 11 ff. Darunter befanden sich, wie schon in Davids Garde (z. B. 2 Sam. 11, 3; 15, 19; 23, 37. 1 Chr. 11, 46.), zum Theil Ausländer (2 Chr. 25, 6 ff.). Auch die königlichen Kronprinzen eigneten sich Leibwachen an, 2 Sam. 15, 1. 1 Kön. 1, 5.

Unter den kriegerischen Makkabäern gestaltete sich das jüdische Militärwesen nach den Zeitverhältnissen etwas abweichend von der frühern Einrichtung, wenn schon noch immer auf Grundlage derselben. Judas theilte sein Heer in Schaaren von 1000, 100, 50 und 10 Mann (1 Makk. 3, 55.); Simon besoldete, zum Theil aus eigenem Vermögen, ein stehendes Heer, 14, 32.; Hyrkan ließ Ausländer anwerben, Jos. Antt. 13, 8, 4., zumal Araber (vgl. 1 Makk. 5, 39.), während umgekehrt mehr und mehr Juden in fremde Kriegsdienste traten (z. B. 1 Makk. 16, 36. Jos. Antt. 13, 10, 4.). Unter Alexander und Alexandra mußten fremde Söldner die unruhigen Juden im Zaume halten (Jos. Antt. 13, 13, 5.); Johannes Hyrkan II. leistete den Römern wesentliche Dienste durch seine Truppen (Jos. Antt. 14, 10, 2.). Die sicherlich ganz nach römischer Weise organisirten Truppen der Herodier (Jos. Antt. 17, 10, 3.; bell. 2, 18, 9.; vita §. 11. vgl. Matth. 8, 5. mit Joh. 4, 46.) bestanden zum Theil selbst aus Germanen (Jos. Antt. 17, 8, 3.). Die in der röm. Provinz Judäa stationirten kaiserlichen Legionen hatten ihr Haupt-

Digitized by Google

quartier in Cäsarea, dem Sitze des Procurators, Apg. 10, 1., aber ein Theil derselben wurde zur Aufrechthaltung der öffentlichen Ruhe jeweilen während der Festzeiten nach Jerusalem verlegt, wo sie in der Burg Antonia in der Nähe des Tempels einkasernirt waren, Apg. 21, 31. Joseph. bell. jud. 2, 12, 1.

Die ältere, einschlagende Literatur s. in Ugolini, thesaur. vol. XXVII. und vgl. von Neuern besonders Winers RWB.; Ewald, Gesch. Isr. II. S. 600 ff. (1. Ausg.); Saalschütz, mos. Recht, S. 285 ff. 641 ff. und zur lehrreichen Vergleichung mit dem Kriegswesen der Aegypter und Assyrer besonders *Wilkinson*, manners and customs of ancient Egypt. vol. I. p. 282 sqq. (3. Ausg. Lond. 1847); Layard, Niniveh und seine Ueberreste, übers. v. Meißner (Leipz. 1850) S. 356 ff. und die betreffenden Abschnitte in Botta's Prachtwerke über Niniveh's Monumente. **Rüetschi.**

Kritik, biblische. In dem nachstehenden Artikel wird dieser Gegenstand zunächst in Beziehung auf das Neue Testament behandelt, und es wird die alttestamentliche Kritik nicht zum Vorwurf einer eigenen Erörterung gemacht. Was aber in diesem Artikel über die Möglichkeit und Berechtigung der biblischen Kritik überhaupt gesagt ist, gilt auch in Beziehung auf das Alte Testament. Von den drei Hauptproblemen, welche nach diesem Artikel die Kritik zu lösen hat, sind die zwei ersten in Beziehung auf das A. T. in den Art. Bibeltext des A. T. und Kanon des A. T. behandelt worden, und was das dritte Hauptproblem betrifft, wann und wo und von wem sind die einzelnen Schriften des A. T. verfaßt und welche Glaubwürdigkeit kommt ihnen zu? so verweisen wir auf die einzelnen Artikel über die Bücher des A. T. Daß außerdem für das N. T. eine zusammenfassende Behandlung der Frage gegeben wird, ergibt sich aus der größeren Wichtigkeit des N. T. für die christliche Theologie und aus dem Stand der kritischen Fragen selbst über das N. T. **Die Redaction.**

Die heilige Schrift, als Gotteswort und Gnadenmittel, steht über unserem Urtheil; wir als Christen, haben nicht Kritik zu üben an ihr, sondern sie übt Kritik an uns (*κριτικὸς ἐνθυμήσεων καὶ ἐννοιῶν καρδίας* Hebr. 4, 12.), und wer erst einmal als Christ in der Person Christi die Fülle des Heiles und der Wahrheit erkannt hat, der unterwirft sich wie als Christ so als christlicher Theologe dem Worte, das von ihm zeuget, als der alleinigen und obersten norma credendorum.

Während aber die heilige Schrift über unserer Kritik steht, so bilden die heiligen Schriften einen Gegenstand der Kritik und kritischen Untersuchung. Wie der ewige Sohn Gottes in Form menschlicher Beschaffenheit und Natur auf Erden erschienen ist, so ist auch sein ewiges, lebengebendes Wort in Form menschlichen Wortes, menschlicher Rede und Schrift in der Bibel vorhanden; und sofern die heil. Schrift einen Theil der allgemeinen menschlichen Literatur bildet, sofern sie aus Schriften besteht, die an bestimmtem Orte, von bestimmten Verfassern, zu bestimmten Zwecken, in bestimmter Zeit verabfaßt, durch Abschrift verbreitet, rein oder nicht rein aufbewahrt worden sind, insofern bilden sie das Objekt historisch-kritischer Untersuchungen. Der Zweck dieser Untersuchungen ist nicht dieser: zu Gerichte zu sitzen über den Gehalt und Inhalt jener Schriften (und wo immer die biblische Kritik diesen Zweck als ihren letzten, als ihr treibendes Motiv, angesehen hat, da ist sie auf Irrwege gerathen); sondern, wenn schon die Frage nach dem Inhalte der einzelnen biblischen Bücher als Mittel bei den kritischen Operationen nicht umgangen werden kann, so ist der Zweck der letzteren doch nur dieser: über das Alter und die Verfasser und die historischen Umstände der Entstehung und Aufbewahrung der biblischen Bücher sich so viele Gewißheit zu verschaffen, als es nach den zu Gebote stehenden (oft sehr mangelhaften) historisch-kritischen Hülfsmitteln möglich ist.

Es sind im Wesentlichen drei Hauptprobleme, welche die Kritik zu lösen hat: 1) welches sind überhaupt die Schriften, welche einer Untersuchung unterstellt werden sollen? hierauf antwortet die Geschichte des Kanons, indem sie uns kennen lehrt, welche Bücher vom 2. bis 4. Jahrh. als *ἐνδιάθηκαι* überhaupt

Digitized by Google

von der christlichen Kirche angesehen und anerkannt worden seyen. 2) *Sind die Schriften, welche wir unter den gleichen Titeln besitzen, wirklich noch die nämlichen?* hierauf antwortet die *Geschichte und Kritik des Bibeltextes*, indem sie uns kennen lehrt, ob und inwieweit der Text in der Zwischenzeit Veränderungen erlitten habe, ob und inwieweit der ursprüngliche Text sich herstellen lasse. 3) *Wann und wo und von wem sind die einzelnen Schriften verfaßt, und welche Glaubwürdigkeit kömmt ihnen daher zu?* Hierauf antwortet die im engeren Sinne sogenannte *Kritik der biblischen Bücher und biblischen Geschichte*.

Mit dieser letzteren haben wir es hier zunächst allein zu thun, nachdem die Geschichte der Textkritik in dem Artikel „Bibeltext des neuen Testamentes“ (Bd. II. S. 158—186) von Tischendorf auf das Ausführlichste und Gründlichste behandelt worden, die Lehre vom Kanon aber durch Oehler und Landerer in den beiden Artikeln „Kanon (Bd. VII. S. 243 bis 303) ebenfalls ihre Erledigung gefunden.

I. Bevor aber irgendwie näher auf die Grundsätze dieser Kritik, oder auf ihre Probleme im Einzelnen, oder auf den geschichtlichen Gang ihrer Entwicklung kann eingegangen werden, muß die Frage nach ihrer *Berechtigung* und ihrer *Möglichkeit* einer Beantwortung unterstellt werden. Wenn die *heilige Schrift* für jeden, der in ihr das Wort Gottes, das Wort des Heiles, erkannt und erfahrungsmäßig erlebt hat, über alle Kritik erhaben ist, so will es so aussehen, als sey eine kritische Untersuchung über das Alter und die Aechtheit und Glaubwürdigkeit der einzelnen h. Schriften überhaupt nicht mehr berechtigt oder mindestens völlig überflüssig. Denn die heil. Schriften sind ja nicht etwas anderes neben der h. Schrift, sondern der Complex der h. Schriften ist eben die h. Schrift selber. Wenn sich nun dem einzelnen Christen (auch dem einzelnen Theologen als Christen) ebenso wie der Gemeinde des Herrn der Complex jener Schriften als ein organisches Ganzes in seiner richterlichen und heilenden, Herz und Sinne und Leben umwandelnden Gotteskraft erwiesen hat: wie sollte einem solchen die Frage, ob die einzelnen Theile dieses Ganzen wirklich glaubwürdig und ächt seyen, nicht von verneherein als eine überflüssige, ja frevelhafte und unberechtigte vorkommen? — Und doch ist es unbedingt dem Naturforscher erlaubt, den Baum der Oase, dessen Früchte ihn, den verirrten Wüstenwandrer, vom Hungertode gerettet, botanisch und chemisch zu untersuchen und selbst die Frage aufzuwerfen, wie dieser Baum dahin, in die Wüste, gekommen. Eine gleiche Berechtigung findet auch statt auf dem Gebiete des geistlichen Lebens. Es ist mit dem Worte von Christo wie mit Christo selber; es gibt zwei Wege, zum Glauben an ihn zu gelangen. „Glaubet mir, daß ich im Vater und der Vater in mir ist; wo nicht, so glaubet mir doch um der Werke willen“ (Joh. 14, 11.) Der erste Weg ist der des unmittelbaren gläubigen Ergreifens, der andre der der dialektischen Prüfung und Vermittlung. So gibt es auch bei'm Worte Gottes in analoger Weise zwei Wege, sich von der Glaubwürdigkeit und Wahrheit desselben zu überzeugen, erstlich den des unmittelbaren innern Erlebnisses; zweitens den der historisch-kritischen Prüfung. Wer den ersteren gegangen und mitten in der Plerophorie des erfahrenen und erlebten Glaubens steht, der *bedarf* freilich des zweiten Weges nicht; er bedarf seiner nicht, *um zum Glauben zu gelangen*; die Kritik kann ihm — an Glaubensgewißheit — nichts geben, was er nicht schon hätte, sie kann ihm auch nicht nehmen, was er hat; hundert Beweisführungen der negativen Kritik, daß z. B. das Ev. Joh. ein Werk frommen Betruges aus dem zweiten Jahrhundert, daß Christi Wunder und Auferstehung Mythen seyen, werden auf den in dem Erlebniß des Glaubens stehenden, durch Christum aus dem Sündentod erweckten, nicht mehr Eindruck machen, als jener dialektische Beweis der Nachteule, „daß keine Sonn' am Himmel sey,“ auf den Sehenden, der in den Strahlen des Mittags sich sonnt. Aber wenn auch der gläubige Christ für *sich* und *seinen Glauben* der Kritik nicht *bedarf*, so ist dieselbe darum doch nicht minder berechtigt, ja nothwendig für die *gesammte Gemeinde*, da diese Gemeinde eine Gemeinde nicht bloß von Gewonnenen und Geförderten, sondern auch von Zu Gewinnenden und Unge-

Digitized by Google

förderten ist, und um der Letzteren willen Rede und Antwort zu stehen und den Einwürfen gegen die Glaubwürdigkeit und Aechtheit der biblischen Bücher zu begegnen hat.

In dem Maße aber, als sich uns so eine Berechtigung der Kritik aufbaut, scheint die Möglichkeit derselben zu schwinden. „Wie kann," so wirft man ein, „von „einer Kritik der heil. Schriften in aufrichtiger Meinung die Rede seyn, wo die heil. „Schrift als über unserer Kritik stehend betrachtet wird? Welches Zutrauen kann eine „historische Kritik der biblischen Bücher in Anspruch nehmen, zu welcher als Axiom die „religiöse Voraussetzung von der göttlichen Kraft und dem göttlichen Karakter jener „Bücher mitgebracht wird?" — Ist dieser Einwurf begründet, so wäre hiemit die Möglichkeit einer Kritik der biblischen Bücher, wenigstens für jeden Theologen, der den Christen nicht ausziehen will, abgeschnitten, und es bliebe höchstens für einen, in religiöser Hinsicht sich außerhalb des christlichen Glaubens stellenden Standpunkt die Möglichkeit einer wahrhaften, nämlich „voraussetzungslosen" Kritik übrig. Denn wollte der christlich-gläubige Theologe auch versichern, daß er für die Zeit, wo er mit kritischen Operationen sich abgebe, von den religiösen Voraussetzungen seines christlichen Glaubens temporär ganz abstrahiren wolle, so würde der außerhalb des Christenthums stehende Kritiker ihm dies nicht einmal glauben, sondern ihm fort und fort vorhalten, daß er vielleicht sich selbst unbewußt, stille Voraussetzungen oder wenigstens den stillen heimlichen Wunsch, daß die und jene biblische Bücher sich als ächt, diese und jene Geschichten sich als Thatsachen erweisen möchten, zu seinen Operationen mitbringe. Eine wahre Kritik aber müsse völlig voraussetzungslos seyn. Dieser Grundsatz, oftmals und laut wiederholt, hat ja in der That den Effekt gehabt, daß gar manche Theologen eine solche Voraussetzungslosigkeit wirklich mit Aufbietung aller Kräfte zu affektiren suchten.

Diese Affektation antwortete jedoch nur einer anderen. Denn die „Voraussetzungslosigkeit" der gegen den christlichen Glauben sich negativ verhaltenden Kritiker war in nichts minder eine affektirte oder eingebildete. Irgend eine theologische oder philosophische Ansicht und Ueberzeugung bringt ja doch ein Jeder zu seinen kritischen Operationen mit. Will man nun diejenige Ansicht, wonach Gott ein über dem Naturgeist stehender und Wunder möglich seyen, eine „Voraussetzung" nennen: soll denn dann die umgekehrte Ansicht, wonach „die göttliche Ursächlichkeit in dem Naturzusammenhang vollkommen dargestellt wird," auch nur um ein Haar weniger den Namen einer „Voraussetzung verdienen? Oder sollte die letztere Voraussetzung minder auf die kritischen Operationen einwirken, als die erstere? minder zu stillen Wünschen führen? Wir sollten meinen, wer als Pantheist einen zwar allwirkenden, aber nicht allmächtigen Gott glaubt, nämlich einen Gott, dessen Können sich nicht von seinem Wirken unterscheidet und nicht darüber hinausgeht, einen Gott also, dessen Wesensinhalt mit der von ihm gewirkten Welt sich congruent deckt und materiell mit ihr zusammenfällt — wer demgemäß den Begriff des Wunders sowohl, als den der freien Lebendigkeit in Gott perhorrescirt — wem das Böse selber mithin unausweichlich nothwendiger Faktor des werdenden Guten, die Erlösung unausbleibliches Reifen der guten Frucht aus der giftigen Blüthe ist — dem muß ja der Inhalt des N. T. zuwider und unbequem seyn; würde es sich kritisch herausstellen, daß die evangelischen und apostolischen Berichte von den geschehenen Wundern (z. B. den beiden, von Augenzeugen berichteten Wundern Apg. 20, 9 ff. und 28, 3 ff.) und von der Auferstehung Christi volle historische Glaubwürdigkeit haben, so wäre ja damit ein ganzes System über den Haufen geworfen; der Trieb der philosophischen Selbsterhaltung wird ihn also, bewußt oder unbewußt, bewegen, kein Mittel unversucht, keine Windung unerprobt zu lassen, um jenem mißliebigen Resultate zu entgehen.

Damit ist jedoch noch immer keine Möglichkeit einer historischen Kritik der neutestamentlichen Schriften bewiesen. Es scheint vielmehr umgekehrt nur dies sich herauszustellen, daß eine solche Kritik auf der einen Seite so unmöglich sey, wie auf der andern.

Dem ist aber keineswegs so. Es ist die Möglichkeit vorhanden, daß der Kritiker, welches auch immer sein dogmatischer Standpunkt sey, — weit entfernt, eine dogmatische

Digitized by Google

„Voraussetzungslosigkeit“ zu affektiren — seine Ueberzeugung offen ausspreche, innerhalb der kritischen Untersuchungen selber aber sich und andern es klar mache, wie viel und was sich ihm aus rein historischen und scientifischen Prämissen ergebe, und auf welchem Punkte seine religiösen Voraussetzungen mit einzuwirken anfangen.

Die kritischen Fragen lassen sich von den dogmatischen und religiösen nie völlig abschälen. Es genügt aber, wenn man auf kritischem Wege zu dem Ergebnisse gelangen kann, daß ein Moment der evang. Geschichte, oder ein biblisches Buch — ganz abgesehen von jenen dogmatischen Voraussetzungen — wenn man bloß die anderweitigen, rein historischen Zeugnisse und Instanzen in's Auge fasse, sich, sey es als glaubwürdig und ächt, sey es als unglaubwürdig und unächt darstelle.

Zu solcher Prüfung ist vor Allem innere Ruhe nöthig. Gerade der im Glauben gegründete Christ, an welchem die heil. Schrift als Gottes Wort ihre vom Tod erweckende göttliche Kraft erwiesen hat, wird diese Ruhe zur historischen Prüfung der heil. Schriften am meisten besitzen. In der Plerophorie seines Glaubenserlebnisses hat er von vorneherein die Gewißheit, daß diese Schriften seinem innern Menschen nicht entrissen werden können, und daß sein Glauben an den unbedingten und zweifellosen göttlichen Ursprung dieser Schriften auch dann um kein Haar wankend werden wird, wenn seinem Verstande bewiesen werden sollte, daß die vorhandenen geschichtlichen Zeugnisse zu einem evidenten historischen Beweise für die Aechtheit derselben noch nicht ausreichen. Ebensowenig, als der einzelne Christ, braucht die Gemeinde Christi darauf zu warten, bis die Kritiker mit ihren Untersuchungen in's Reine gekommen, oder gar in allen Punkten einig geworden sind. Oder mußte der Blindgeborene Joh. 9. mit dem Glauben an die Messianität Jesu warten, bis die Schriftgelehrten ihre Untersuchungen, von wannen Jesus sey, beendet hatten? — Mit um so größerer Ruhe sieht der gläubige Christ (auch der Theologe qua Christ) nebst der gläubigen Gemeinde dem Gange jener Untersuchungen zu, da es ihm bekannt ist, daß die Kritik mit einem höchst unvollständigen Material zu arbeiten genöthigt ist, und daher ihre Ergebnisse, die positiven nicht allein, sondern wahrlich nicht minder auch die negativen, den Karakter des problematischen und unfertigen stets an sich tragen werden. Daß die positiven Ergebnisse häufig als unfertige, nicht apodiktisch gewisse erscheinen, beunruhigt ihn also nicht; die problematische Natur der negativen Ergebnisse beruhigt ihn.

II. Diese Stellung, welche der christliche Glaube im Verhältnisse zur Kritik einnimmt, wird um so begreiflicher erscheinen, sobald wir das doppelseitige Wesen und die zwiefache Methode der Kritik in's Auge fassen. Mit einer discursiv-analytischen Prüfung, welche von der Skepsis im guten Sinne (der Umsicht, dem vorsichtigen *σκέπτομαι* oder *σκοπῶμαι*) ausgeht, und auf objektiv-gesicherte, auch dem Gegner Anerkennung abnöthigende Beweise im strengsten Sinne hinarbeitet, hat die Kritik erst die Hälfte ihrer Arbeit gethan, und im Grunde nur die kleinere Hälfte. Diese sorgsame, von der religiösen Seite der Sache möglichst absehende, das historische vom dogmatischen auseinanderhaltende, Selbstreduktion auf ein möglichst objektiv gesichertes Minimum objektiver Beweiskraft ist nicht allein ehrenwerth, sondern als Correktiv und als Damm gegen willkürliche Phantasterei stets unerläßlich. Aber die höhere Aufgabe der Kritik bleibt doch die reproduktiv-synthetische. „Es ist mir,“ sagt W. J. Thiersch (Versuch einer Herstellung ꝛc. S. 6) „Sache wahrer Wissenschaft, die heil. Schriften zu„vörderst von ihrer religiösen Seite aufzufassen, die heil. Schriftsteller als Persönlichkei„ten und als Karaktere zu würdigen. — Uns sind die heil. Schriften nicht ein todter „Buchstabe, den wir drehen und seciren könnten nach unsers Herzens Gelüsten; sie sind „uns Geist und Leben, und wir fühlen in uns einen Geistesfunken, der aus ihrem „Geiste stammt.“ Aus dieser inneren Geistesverwandtschaft, diesem centralen Verstehen heraus muß der wahre Kritiker jene Geschichte, welche den Stoff und Inhalt der heil.

Digitized by Google

Schriften neuen Teſtamentes bildet, in ihrem eigenen und einheitlichen inneren Gan
ſich zur Anſchauung zu bringen und ſie als eine einheitliche zu begreifen, ſie alſo ſy
thetiſch zu reproduciren ſuchen, und der aus ſolcher ſynthetiſcher Anſchauung ſich erg
bende Inductionsbeweis oder Beweis der Evidenz wirkt fruchtbarer und nachhalti
ger, als alle discurſiv-analytiſchen Beweisführungen in Betreff einzelner in Frag
ſtehender Punkte.

Es verhält ſich in dieſer Hinſicht mit der neuteſtamentlichen Geſchichte durchaus nic
anders, wie mit jeglicher Geſchichte und Geſchichtforſchung. Die treue, vorſichtige, b
hutſame Prüfung der geſchichtlichen Quellen, alſo der Schriften, nach Alter, Verfa
ſer und Glaubwürdigkeit, iſt die unerläßliche erſte Vorarbeit. Aber zu dieſer Operatio
des Verſtandes muß der Funke des Geiſtes hinzukommen, vor welchem die Geſchicht
ſelbſt lebendig wird, ihre Geſtalten emporſpringen und Tiefe gewinnen, wie die zuer
matten Bilder in einem Stereoſkop. Der Geiſt muß von dem lebendigen Odem de
Geſchichte ſich angehaucht fühlen; ihre tiefſten treibenden Gegenſätze müſſen ſeinem ahne
den Blicke ſich enthüllen, ſie ſelber, als Einheit geſchaut, muß ſich ſelber erklären; au
dem Ganzen muß das Einzelne verſtändlich werden. Kurz: zur discurſiv-analyti
ſchen kritiſchen Prüfung der Schriften muß die ſynthetiſche Reproduk
tion der Geſchichte kommen, d. h. es muß der Verſuch gemacht werden, die evan
geliſche Geſchichte, mit ihrer Vorausſetzung der Möglichkeit der Wunder, aus ihrem
eigenen Geiſte heraus, in ihrer Einheit und Widerſpruchloſigkeit zu begreifen.

Beide Geiſtesthätigkeiten fordern und bedingen einander gegenſeitig. Bloße ana
lytiſche Unterſuchung, die nicht mehr getragen wäre von ſynthetiſcher Zuſammenſchau
würde ſich im Sande der Einzelnheiten und zuletzt in einer angſthaften, freudigkeitsloſen
weil der Haltpunkte entbehrenden Skepſis verlieren. Dagegen würde eine ſynthetiſch
Reproduktion, ſobald ſie der Zucht der ſtrengen analytiſchen Prüfung als ihres wiſſe
ſchaftlichen Gewiſſens ſich entzöge, der Gefahr unterliegen, die willkürlich oder tendenziö
ſchaffende Einbildungskraft mit dem die Geſchichte vernehmenden Geiſte zu verwechſeln.

III. Die wirklich vorhandenen Vorausſetzungen einer Kritik im wahren Sinn
ſind daher von doppelter Art. Die ſynthetiſche Kritik der Geſchichte hat zu ihren
Vorausſetzungen 1) die Realität der Erlöſung, deren Geiſt dem Kritiker kein fremde
Geiſt iſt, von deren Heilkraft er vielmehr als Chriſt ſich ſeinem innerſten Menſchen
nach erfaßt weiß, da dies allein ihn befähigt, die Geſchichte des Heiles aus ihrem eige
nen Weſen heraus zu verſtehen, und 2) die Ergebniſſe einer vor- und umſichtigen ana
lytiſch-kritiſchen Forſchung in Betreff der Quellen. Dieſe letztere aber, die analytiſch
Kritik der Schriften hat zu ihrer Vorausſetzung eine umfaſſende, bis in's Einzelnſte
gehende, aber nicht am Einzelnen klebende, ſondern ſelbſt wieder von geſchichtlichem Geiſt
beſeelte Kenntniß der allgemeinen, beſonders aber der jüdiſchen und chriſtlichen Literar
geſchichte des apoſtoliſchen und nachapoſtoliſchen Zeitalters. Kenntniß der Literar
geſchichte, ſagen wir, denn mit einer bloßen Kenntniß der vereinzelten neuteſtamentli
chen Citate in den Kirchenvätern*) iſt es nicht gethan. Es muß dies betont werden
im Gegenſatze zu jenem Unweſen, da man das größere oder geringere Vorurtheil für
die Aechtheit eines neuteſtamentlichen Buches ſo ziemlich algebraiſch nach der größeren
oder geringeren Anzahl der vorhandenen Citate bemeſſen zu können wähnte, oder vol
lends meinte, wenn man nur erſt die Beweiskraft je eines ſolchen Citates nach dem an
dern künſtlich widerlegt habe, ſo ſey die Aechtheit des betreffenden bibliſchen Buches über
den Haufen geworfen. Ein Hauptbeweis für das Alter eines Buches ruht allerdings
darin, daß daſſelbe zu einer beſtimmten Zeit ſchon von anderen Autoren benützt und

*) Eine bequeme und an ſich recht dankenswerthe Sammlung dieſer Citate, welche jedoch
ſelbſt den Studirenden nicht von der vollſtändigen Lektüre wenigſtens der älteſten Kirchenväter
dispenſiren ſollte, iſt die „Quellenſammlung zur Geſchichte des neuteſtamentlichen Kanons von
Prof. Joh. Kirchhofer. Zürich 1842."

Digitized by Google

citirt wird. Es kömmt hiebei nicht so sehr auf die Menge solcher Citate an; Ein deutliches und unverkennbares Citat entscheidet schon allein; treffen mehrere zusammen, so stützen sie sich nur um so mehr. Wenn wir z. B. bei Clem. Rom. ep. I. 35 nach einer Warnung vor *πᾶσα ἀδικία, πλεονεξία, ἔρεις, κακοηθεία, δόλοι, ψιθυρίσμοι, καταλαλίαι, ὑπερηφανία* κλ. die Worte finden: *ταῦτα γὰρ οἱ πράσσοντες στυγητοὶ τῷ θεῷ ὑπάρχουσιν· οὐ μόνον δὲ οἱ πράσσοντες αὐτά, ἀλλὰ καὶ οἱ συνευδοκοῦντες αὐτοῖς*, so würde schon die, mit Röm. 1, 29 ff. ziemlich genau übereintreffende Aufzählung jener Untugenden keinen Zweifel lassen, daß Clemens jene Stelle des paulinischen Römerbriefes im Auge und Gedächtniß gehabt habe; hiezu kömmt nun aber noch die wörtliche Anführung des Schlusses von V. 32, *οὐ μόνον* κλ. Ferner gesellt sich nun aber hiezu die wörtliche Citation von Röm. 14, V. 10. u. 12. im Philipperbriefe des Polykarpos, Kap. 6. (*καὶ πάντας δεῖ παραστῆναι τῷ βήματι τοῦ Χριστοῦ, καὶ ἕκαστος ὑπὲρ ἑαυτοῦ λόγον δοῦναι*) und das wörtliche Citat von Röm. 8, 18. im Briefe der Gemeinden zu Vienne und Lyon, um von den Citaten in den ignatianischen Briefen und von denen bei Justin dem Märtyrer und Irenäus ganz zu schweigen. Schon jene Citate bei Clemens und Polykarp lassen keinen Zweifel, daß der Römerbrief zur Zeit der apostolischen Väter, der unmittelbar auf die Apostel folgenden Generation, nicht allein schon existirt hat, sondern schon in den verschiedensten Gegenden der Kirche (Kleinasien, Rom, Gallien) verbreitet und den Gemeinden bekannt war.

Nicht immer aber sind es wörtliche Citate; oft sind es nur Anspielungen auf Bibelstellen, welche sich finden. Solche Anspielungen können mehr oder minder klar und deutlich seyn. Wenn (um bei'm Römerbriefe stehn zu bleiben) Polykarp im 3. Kap. seines Philipperbriefes schreibt, wer innerhalb der Liebe stehe, der habe die *ἐντολὴ δικαιοσύνης* erfüllt, *ὁ γὰρ ἔχων ἀγάπην, μακρὰν ἐστι πάσης ἁμαρτίας*, so erinnert der Gedanke allerdings augenscheinlich an die Stelle Röm. 13, 9—10. Dies Zusammentreffen in einem ähnlichen Gedanken könnte jedoch, an sich betrachtet, ein zufälliges seyn; Polykarp könnte auf diesen Gedanken gekommen seyn, ohne den Römerbrief gelesen zu haben; nur seine anderweitige augenscheinliche Bekanntschaft mit dem Römerbrief (s. oben) läßt es als höchst wahrscheinlich erscheinen, daß auch hier der Römerbrief ihm vor Augen geschwebt habe. Solche Anspielungen haben daher in dem Maße kritisches Gewicht, als sie massenhaft vorhanden sind. Was die Reminiscenzen und Anklänge an Johannes bei Ignatius von Antiochien, Polykarp und Justin dem Märtyrer betrifft, s. d. Art. Johannes der Apostel Bd. VI. S. 733.

So wichtig, wie die Anspielungen und Citate aus Kirchenvätern sind, ebenso wichtig ist der Gebrauch, den alte Häretiker von neutestamentlichen Schriften gemacht haben. Marcion's ganzes antinomistisches System erklärt sich als ein mißverstandener Paulinismus, und die Kirchenväter wissen von bestimmten einzelnen paulinischen Stellen zu berichten, mit welchen Marcion Mißbrauch getrieben. Nicht minder wichtig, wenn auch von anderer Art, war die Stellung, welche die Gnostiker zum Evang. Joh. einnahmen. Während Marcion, mit wahnwitziger Berufung auf die Stelle Gal. 2, 4., alle Apostel außer Paulus für Lügenapostel erklärte und aus diesem Grunde die Evv. des Matthäus und Johannes für keine Autorität wollte gelten lassen, ohne daß er darum gewagt hätte, die Aechtheit der Evv. zu bezweifeln, wie denn aus Tert. adv. Marc. 3, 6. deutlich erhellt, daß Marcion lediglich die Autorität und Glaubwürdigkeit der apostolischen Verfasser der Evv. des Matthäus und Johannes in Abrede stellte, so stellten dagegen die Valentinianer die Autorität des Johannes ebensowenig, wie die Aechtheit des johanneischen Evangeliums in Abrede, suchten vielmehr durch eine abenteuerliche allegorische Exegese das Ev. Joh. mit ihrem System in Einklang zu setzen. So bezeugt Irenäus (3, 11, 7.): Qui a Valentino sunt, eo, quod est secundum Joannem, evangelio plenissime utentes ad ostensionem conjugationum suarum; und ein Schüler des Valentinus, Heracleon, hat einen weitläufigen Commentar über das Ev. Joh. geschrieben, worin er das valentinianische System aus Joh. abzuleiten sucht, und Origenes hat von

Digitized by Google

dieſem Commentar ganze Seiten citirt *). Es läßt ſich an dieſem Beiſpiel anſchaulich machen, wie wenig mit einer bloßen trockenen Aufzählung einzelner Citate gethan iſt, wie es vielmehr darauf ankömmt, die einzelnen Erſcheinungen, die uns begegnen, in eine literarhiſtoriſche Anſchauung zu vereinigen. Hätte auch nur der leiſeſte Zweifel an der Aechtheit des Johannesevangeliums aufkommen können, ſo würden die Gnoſtiker es nicht verſäumt haben, dieſen Zweifel geltend zu machen und auszubeuten. Die Valentinianer mit ihrer Auseinanderreißung des Jeſus und des Aeon Chriſtus, welche mit der Hauptlehre Johannis, daß das Wort ſelber Fleiſch ward und daß „Jeſus der Chriſt iſt“ (1 Joh. 4, 2; 5, 1.), in ſo ſchneidendem Widerſpruche ſtand, würden ſich nicht die Mühe gegeben haben, durch eine contorte Exegeſe ſich mit Johannes auseinander zu ſetzen, ſondern ſicherlich jeden auch nur ſcheinbaren Grund gegen die Aechtheit der johanneiſchen Schriften mit beiden Händen ergriffen und mit Begier ausgebeutet haben, wenn ſie einen ſolchen hätten finden können. Und Marcion würde desgleichen nicht verſäumt haben, gegen die apoſtoliſche Abfaſſung jenes Evangeliums zu Felde zu ziehen, anſtatt daß er nun dieſe Abfaſſung anerkennt und zu dem undankbaren Geſchäft ſeine Zuflucht nimmt, den Apoſtel ſelber als einen Irrlehrer und Lügner hinzuſtellen. Wie über jeden Zweifel erhaben muß alſo die Aechtheit des Johannesevangeliums ſchon um das Jahr 150, wenige Jahrzehnte nach des Johannes Tode geweſen ſeyn! Wie raſch mußte es innerhalb der ganzen chriſtlichen Kirche ſich verbreitet haben!

Wir haben an einzelnen Beiſpielen zu zeigen geſucht, welches poſitive Gewicht vorhandene Anſpielungen und Citate bei den Kirchenvätern, und polemiſche ſowie ſonſtige Berückſichtigungen bei den Häretikern haben. Umgekehrt hat man ein großes negatives Gewicht auf den Mangel ausdrücklicher Citate, ſowie auf den Mangel von Citaten überhaupt bei irgend einem Kirchenvater, und endlich auf gewiſſe Erſcheinungen in alten Kanones legen wollen. Aber bei einer einheitlichen und wiſſenſchaftlichen Geſammtanſchauung der nachapoſtoliſchen Literatur ſchwindet das Gewicht dieſer argumenta e silentio zu nichts zuſammen.

Erſtlich wollte man Schlüſſe gegen die Aechtheit mancher neuteſtamentl. Schriften aus dem Umſtande ziehen, daß einzelne Stellen aus dieſen Schriften ſich bei den apoſtoliſchen Vätern und älteſten Kirchenvätern zwar wörtlich, aber nicht ausdrücklich, d. h. ohne Nennung des Namens ihres Verfaſſers, citirt finden. Ein wörtliches Citat von Röm. 8, 18. iſt es z. B., wenn es in dem Briefe der Gemeinden von Vienne und Lyon heißt: *ὄντως ἐπιδεικνύμενοι, ὅτι οὐκ ἄξια τὰ παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ πρὸς τὴν μέλλουσαν δόξαν ἀποκαλυφθῆναι εἰς ἡμᾶς* — wörtlich bis zur Voranſtellung des *μέλλουσαν*! Aber die Worte werden nur eben citirt; es wird nicht beigefügt: „Paulus ſchreibt ſo an die Römer“, „Paulus ſagt“, „der Apoſtel ſagt.“ Wörtlich citirt Juſtinus (dial. c. Tryph. cp. 27.) die Stelle Röm. 3, 11—17., aber er ſagt nur: „Gott ruft“ (*βοᾷ*); er nennt den Apoſtel nicht. Ein wörtliches Citat iſt es, wenn Polykarp (Phil. 1.) ſchreibt: *ἀρχὴ δὲ πάντων χαλεπῶν φιλαργυρία· εἰδότες οὖν, ὅτι οὐδὲν εἰσηνέγκαμεν εἰς τὸν κόσμον, ἀλλ᾽ οὐδὲ ἐξενεγκεῖν τι ἔχομεν, ὁπλισώμεθα τοῖς ὅπλοις τῆς δικαιοσύνης*; aber Polykarp ſagt nur: wir wiſſen, daß dem ſo iſt; er ſagt nicht, Paulus habe es dem Timotheus geſchrieben. (An andern Stellen führt Polykarp den Apoſtel Paulus namentlich an, beſonders Phil. 3. u. 11. Ebenſo Clemens von Rom, 1 Kor. 47.) Nicht ſelten hat man nun daraus, daß dies und jenes neuteſtamentliche Buch bei den apoſtoliſchen Vätern und älteſten Kirchenvätern (Hegeſippus, Athenagoras, Juſtinus u. a.) nicht ausdrücklich, d. h. mit Nennung ſeines Titels und Autors citirt werde, den Schluß ziehen wollen, daß hiedurch zwar das Alter des Buches, nicht aber ſeine Aechtheit erwieſen werde; ja daß wohl gar in dem Mangel ausdrücklicher Citate ein Vorurtheil gegen die Aechtheit begründet ſey. Wer aber nicht

*) Eine Zuſammenſtellung dieſer Citate ſiehe in Iren. opp. ed. Massuet, Paris 1710. tom. I. pag. 362—376.

Digitized by Google

bloß einzelne Citate, sondern die apostolischen und Kirchenväter im Ganzen gelesen hat, der könnte und sollte wissen, daß es bei den älteren Vätern bis gegen Ende des zweiten Jahrhunderts herab stehende Sitte ist, die heil. Schriften ohne Nennung ihrer Verfasser und ihrer Titel zu citiren, und daß sie nur in einzelnen ganz besonderen Fällen von dieser Sitte, jedesmal aus ganz besonderen Gründen, abgehen. Wenn Clemens von Rom die korinthische Gemeinde wegen Schismen und Spaltungen zu strafen hat, so liegt es ihm in diesem Falle freilich nahe, sie daran zu erinnern, daß auch schon der Apostel Paulus sie wegen der gleichen Sünde habe strafen müssen; wenn Polykarp seine persönliche Stellung zu den Philippern mit seinem Brief an sie zusammenhält, so liegt es ihm nahe, diese seine Stellung mit der des Apostels zu vergleichen. Wo aber keine solchen speziellen persönlichen Beweggründe obwalten, wo die Väter vielmehr nur irgend ein Schriftwort um seines sachlichen Inhaltes willen anführen, da citiren sie nur das Schriftwort als solches, und dies können sie gerade darum, weil sie dies Schriftwort als ein dem Leser, resp. der angeredeten Gemeinde, bereits wohlbekanntes voraussetzen. Solche wörtliche, aber nicht ausdrückliche Citate liefern also den Beweis, daß die γραφή, welcher das Citat entnommen, eine γραφὴ ἐνδιαθηκός, d. h. eine heilige, beim Gottesdienst verlesene, kanonische Schrift war; und so lange keine Spuren aufgefunden sind, daß z. B. der Römerbrief bei irgend einer Gemeinde als ein Werk etwa des Petrus oder Barnabas, das Johannisevangelium als ein Werk des Bartholomäus oder wessen sonst, kirchlich betrachtet worden sey, so lange vielmehr die Geschichte des Kanon uns unwidersprechlich lehrt, daß der Römerbrief, wo er kirchlich gelesen ward, überall auch als ein Werk des Paulus, das vierte Evangelium als ein Werk des Johannes u. s. w. gegolten habe*), so lange liegt in jenen nicht ausdrücklichen Citaten ein Beweis wie für das Alter und die kanonische Verbreitung, so zugleich mittelbar für die Aechtheit der betreffenden Schriften.

Ein zweites negatives Argument wollte man daher nehmen, daß der eine oder andere Vater die und die bestimmte Schrift überhaupt nicht citire. „Würde sie zu seiner Zeit existirt, würde er sie als apostolisch und kanonisch gekannt haben, so würde er sie gewiß — namentlich etwa an der und der bestimmten Stelle, wo er den gleichen Gegenstand behandelt — benützt und angeführt haben.“ Solche Argumente e silentio sind von vorneherein eine mißliche Sache. Man setzt dabei voraus, es müsse ein jeder in jedem einzelnen Falle alles das wirklich thun, was er allenfalls thun könne. Aber welcher Prediger unserer Zeit citirt denn an jeder Stelle alle diejenigen Schriftstellen, die er der Sache nach citiren könnte? Dazu kommt nun aber noch, daß uns von der älteren patristischen Literatur nur ein verhältnißmäßig kleiner Bruchtheil erhalten ist. Verloren bis auf wenige Fragmente sind uns die Schriften des Papias, des Melito, verloren die Schriften des Quadratus, Aristides und Miltiades, verloren die gegen die Häretiker gerichteten Schriften des Justinus — wie viel von jener christlichen Bibliothek, die zu des Hieronymus Zeit zu Cäsarea sich befand, haben wir denn überhaupt noch? Hätten wir sie noch, welchen Reichthum von Citaten, Anspielungen und Notizen, welche Fülle kritischen Materiales würde sie uns bieten! Bei so bewandten Umständen dürfte man mit argumentis e silentio wenigstens sehr vorsichtig seyn.

Den Argumenten e silentio verwandt sind aber die Folgerungen, welche man aus gewissen Erscheinungen, welche in den alten Kanones uns begegnen, gezogen hat. Wenn im muratorischen Kanon nur zwei Briefe des Johannes, und kein Brief Petri und kein Brief Jakobi erwähnt wird, so soll daraus folgen, daß um jene Zeit (jedenfalls vor der nicänischen Synode) die Briefe Petri und irgend einer der johanneischen Briefe noch

*) Nur der Hebräerbrief, dessen Verfasser sich gar nicht nennt, und der im Orient für paulinisch, im Occident für nicht-paulinisch galt, macht hier eine Ausnahme. — Zu dem oben Gesagten vgl. W. J. Thiersch, „Versuch einer Herstellung ꝛc.“ S. 320 ff.

Digitized by Google

nicht — oder wenigſtens noch nicht allgemein — als ächt betrachtet worden ſeyen. Wenn Euſebius (3, 25.) den Brief Jakobi, den Brief Judä, den zweiten Brief Petri und den zweiten und dritten Brief Johannis als *ἀντιλεγόμενα* aufführe, ſo heiße dies nichts anderes, als daß die Aechtheit dieſer Briefe zu ſeiner Zeit noch ſehr beſtritten geweſen ſey. Man denkt ſich die Kirchen des zweiten und dritten Jahrhunderts in großen, unaufhörlichen kritiſchen Unterſuchungen in moderner Weiſe begriffen, und dabei muß man ſich faſt nothgedrungen den Gang dieſer Unterſuchungen ſo denken, daß die Theologen und Gelehrten jener Zeit von Jahrzehent zu Jahrzehent leichtgläubiger und unwiſſenſchaftlicher wurden; denn woher anders ſollte es ſich erklären laſſen, daß ſie nach und nach je mehr und mehr Schriften, welche anfangs noch für unächt gegolten, dann doch die Aufnahme in den Kanon verſtatteten? Die Apokalypſe fehlt in der Peſchito und ſelbſt bei Cyrill. Hieros. noch völlig; im muratoriſchen Kanon wird ſie erwähnt; Euſebius ſagt, Einige hielten ſie für ein *ὁμολογούμενον*, Andere für ein *νόθον*, Athanaſius führt ſie als kanoniſch auf. Der zweite Brief Petri nebſt zweiten und dritten Johannis fehlen in der Peſchito; der muratoriſche Kanon nennt zwei Briefe Johannis und den Brief Judä; bei Euſebius treten ſie alle, aber als *ἀντιλεγόμενα* auf; bei Athanaſius ſind ſie kanoniſirt. Welch ſeltſame Erſcheinung! Iſt es ſchon bei der Entſtehung der Peſchito ebenſo gegangen, ſo müßte man faſt argwöhniſch werden, nur der kleinſte Theil der neuteſtamentlichen Schriften ſey ächt; die Mehrzahl habe ſich allmählich aus anerkannt unächten in für ächt gehaltene verwandelt!

Aber jene ganze Grundanſchauung von der Bedeutung jener Kanones und dem Sinn des Wortes *ἀντιλεγόμενον* darf getroſt als eine irrige, aus der neuen Zeit in die alte übergetragene bezeichnet werden. Nicht, daß nicht auch im chriſtlichen Alterthum die Frage nach der Aechtheit oder Unächtheit einzelner Schriften, die den Namen von Apoſteln führten, aufgeworfen und für wichtig gehalten worden wäre! Aber die Grundfrage, um welche es ſich bei jenen Kanones in erſter Linie handelte, war eine andere (vgl. den Art. Kanon des N. Teſt. Bd. VII. S. 281). Und nur wenn man dieſe Grundfrage richtig auffaßt, vermag man jene Kanones, und auch das, was in ihnen ſecundär ſich auf die Aechtheit bezieht, richtig zu verſtehen. Die Grundfrage war aber überall die kirchlich-praktiſche: welche Bücher ſollen und dürfen ſowohl in den gottesdienſtlichen Verſammlungen vorgeleſen als von den einzelnen Chriſten zur Erbauung und Belehrung geleſen werden? Die Ausſcheidung des Häretiſchen, von Irrlehrern betrüglich untergeſchobenen, war der oberſte und dominirende Zweck bei jenen Feſtſtellungen. Recht deutlich ſieht man dies beim muratoriſchen Kanon. S. Kanon des N. T. Bd. VII. S. 282, den Text ſ. bei Kirchhofer a. a. O. Das Fragment beginnt mitten in einer Aufzählung der Evangelien und zwar bei Lukas. Nach Erwähnung des Evangeliums Johannis folgt die Bemerkung, daß, obgleich die Evangeliſten von verſchiedenen Geſichtspunkten aus ſchrieben (varia singulis evangeliorum libris principia doceantur), ſie doch Einen Glauben, von Einem Geiſte erleuchtet, predigen. Darauf folgt eine Berufung auf 1 Joh. 1, 1. Dann wird die Apoſtelgeſchichte des Lukas erwähnt; hierauf, daß Paulus an ſieben Gemeinden (Korinther, Epheſer, Philipper, Koloſſer, Galater, Theſſalonicher, Römer), wiewohl an die Korinther und Theſſalonicher je zwei Briefe, geſchrieben habe, wie auch Johannes in der Apokalypſe an ſieben Gemeinden ſchreibe. Was jedoch einer Gemeinde geſagt ſey, gelte allen. So ſeyen auch die Briefe an Philemon und Titus und die beiden an Timotheus, obwohl pro affectu dilectionis, doch in honorem ecclesiae catholicae geſchrieben, und darum in ordinatione ecclesiasticae disciplinae geheiligt, d. h. in der kirchlichen Ordnung zum heiligen Gebrauche (des Vorleſens) beſtimmt. Immer und überall iſt es die Frage, ob die einzelnen Schriften zur chriſtlichen Förderung dienen und zum Leſen und Vorleſen ſich eignen, und was die Gemeinde aus ihnen für Gewinn ziehen könne. Nun folgt — ganz dieſem Zweck entſprechend — eine Warnung vor zwei Briefen, welche im Intereſſe der marcionitiſchen Gnoſis, alſo von Häretikern, unter

Digitized by Google

des Paulus Namen untergeschoben seyen: Fertur enim ad Laudecenses, alia ad Alexandrinos, Pauli nomine fictae ad haeresem Marcionis, et alia plura, quae in catholicam ecclesiam recipi non potest. Dagegen: Epistola sane *Judae* et superscripti *Joannis duas* in catholica habentur; et sapientia ab amicis Salomonis in honorem ipsius scripta. Hier tritt es eclatant heraus, wie der Autor des (aus dem Griechischen schülerhaft in's Lateinische übersetzten) Fragmentes nicht die Absicht verfolgt, Aechtes von Unächtem, sondern die ganz andere, Kirchlich-Lesbares und Unschädliches von Häretischem zu scheiden. Daß der Brief Judä und die zwei Briefe des Johannes, um die es hier sich überhaupt handeln kann, nämlich der zweite und dritte*), nicht unter jene alia plura gehören, also nicht häretisch sind, und daß ebenso die Weish. Salom., obwohl nicht von Salomo selbst, sondern von Liebhabern salomonischer Weisheit geschrieben, nicht häretisch sey; dies ist's, was er sagen will. Er muß eine Veranlassung gehabt haben, den zweiten und dritten Johannis und den Br. Judä ausdrücklich vor einer Verwechslung mit häretischen Schriften in Schutz zu nehmen.

Worin diese Veranlassung lag, werden wir später sehen. Hier genüge die Bemerkung, daß er bei diesen drei Briefen nicht, wie bei der Weish. Sal., eine Notiz beifügt, als ob dieselben von anderweitigen Autoren in honorem Joannis et Judae geschrieben wären, daß er diese Briefe also für ächt gehalten hat. — Nun folgen die Worte: Apocalypse(s) etiam Joannis et Petri tantum recipimus, quam quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt, d. h. *ἀποκαλύψεις μὴν τοῦ Ἰωάννου καὶ τοῦ Πέτρου μόνον δεχόμεθα, ἣν τινες ἡμῶν ἀναγινώσκεσθαι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ οὐ βούλονται.* Es wird also neben die johanneische Apokalypse eine zweite, ebenfalls nicht-häretische, — ganz abgesehen von der Frage nach ihrer Aechtheit — gestellt, deren kirchliche Lesbarkeit jedoch nicht entschieden war. In dem Kreise des Autors wurde sie kirchlich gelesen, in andern Gegenden der Kirche nicht. Ob sie dort, wie hier, als unächt betrachtet, dort aber als unschädlich gelesen wurde, oder ob sie dort als ächt betrachtet wurde, oder hier als beides: schädlich und unächt, darüber läßt uns das Fragment im Unklaren. Vielleicht mag sie, sowie der gleich nachher erwähnte Hirte des Hermas, eine gute und nützliche Schrift gewesen seyn, deren Autor menschliche Gedanken in das Gewand von (dem Petrus zu Theil gewordenen) Visionen poetisch eingekleidet hatte. Der Autor stellt jedoch die Apokalypse Petri höher als den Hirten des Hermas, denn von diesem sagt er ausdrücklich, er dürfe zwar privatim gelesen, nicht aber im Gottesdienste vorgelesen noch unter die Propheten und Apostel gezählt werden. Eine Warnung vor den häretischen Apokalypsen und sonstigen Schriften des Valentinus, Miltiades u. a. bildet den Schluß des Fragmentes.

Die praktische Geeignetheit zur Anagnose war also der dominirende Gesichtspunkt bei jenen Bücherverzeichnissen oder Kanones. Welche Bücher kirchlich zum Vorlesen benützt werden dürfen, welche „den Propheten und Aposteln beigezählt", also als göttlich inspirirt betrachtet werden dürfen, und sodann, welche, obschon nicht inspirirt, doch zur Erbauung privatim gelesen werden dürfen, und endlich, welche als häretische, verführerische Schriften gemieden werden müssen, das war die Frage.

Wenn der Autor den ersten Brief Johannis und den Brief Jakobi und die Briefe Petri unter der Reihe der Briefe gar nicht besonders erwähnt, so geschieht dies offenbar deßhalb, weil er gar keine Veranlassung hatte, diese Briefe gegen ein etwaiges Mißtrauen, als ob sie häretisch seyen, in Schutz zu nehmen. Daß er 1 Joh. trotz jener Nichterwähnung recht gut kannte und für unbestritten ächt und apostolisch hielt, zeigt die gelegentliche Erwähnung der Stelle 1 Joh. 1, 1. im Zusammenhang mit dem Evangelium. Höchstens könnte man fragen, ob 2 Petri ihm überhaupt nur bekannt war; das Gegentheil ist aber (da er Jud. und 2 u. 3 Joh. kennt) sehr unwahrscheinlich;

*) Vgl. W. O. Dietlein, der zweite Brief Petri, Berlin 1851. S. 41 ff.

Digitized by Google

mithin scheint er die beiden Briefe Petri nur aus dem gleichen Grunde, wie 1 Joh., einer Erwähnung für nicht bedürftig gehalten zu haben.

Aus welchen Gründen aber baut er einem etwa möglichen Mißverstande vor, als ob er 2 und 3 Joh. und Jud. unter die „alia plura“ mit inbegriffen wissen wollte? Offenbar nicht darum, weil jene Briefe von einem Theile der Kirche für unächt oder gar für von Häretikern untergeschoben betrachtet worden wären, sondern sicherlich darum, weil einzelne Theile der Kirche diese Briefe für nicht-apostolisch („neque inter prophetas, neque inter apostolos“) hielt, und darum Anstand nahm, eine gottesdienstliche Vorlesung derselben anzuordnen. Denn ob der *Ἰούδας Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος ἀδελφὸς δὲ Ἰακώβου* der Apostel Judas sey, galt bekanntlich schon im christlichen Alterthum für unentschieden, nicht minder aber, ob 2 und 3 Joh. vom Apostel Johannes herrührten *). Dazu kam noch, daß beide letztgenannte Briefe ihres speziellen und kurzen Inhaltes wegen nur wenig zur Erbauung der Gemeinde boten, und schon aus diesem Grunde von Anfang an seltener mögen abgeschrieben und weniger verbreitet worden seyn. Aus anderen Gründen mag man vielleicht Anstand genommen haben, die Beschreibung der greulichen Häretiker im Briefe Judä den Gemeinden vorzulesen **), und auch das Fehlen der Apokalypse Johannis in der Peschito erklärt sich daraus hinreichend, daß sie zur erbaulichen Vorlesung sich nicht wohl eignete. Nun hat aber W. J. Thiersch***) mit vollem Rechte hervorgehoben, daß, ähnlich wie auf die productive Periode der Reformation eine Zeit der Abspannung und Unproduktivität folgte, welche nur die von den Reformatoren ererbte Tradition mit peinlicher Zähigkeit zu conserviren vermochte, so auch auf die in weit höherem Sinne schöpferische apostolische Zeit nachgewiesenermaßen ein Zeitalter gefolgt ist, wo mit zähem Conservatismus eine jede ecclesia ihre von der apostolischen Zeit her ererbte *παράδοσις* in Cultus und Ritus und allen Dingen unverrückt zu bewahren suchte. Waren nun in einer Gegend jene oben genannten Schriften während der apostolischen Zeit noch nicht unter die Zahl der kirchlichen Anagnosmata aufgenommen worden, so ließ man sie sich in der nachapostolischen Zeit von andern Gemeinden ebenfalls nicht aufdrängen. So und in diesem Sinne wurden jene Schriften zu „*ἀντιλεγομένοις*“, als welche sie bei Euseb. III, 25. erscheinen †); aber das vierte Jahrhundert schied aus diesen „Antilegomenen“ den Hirten des Hermas, die acta Petri, die apocal. Petri, den Brief des Barnabas aus, und behielt nur die Briefe Jakobi, Judä, 2 und 3 Joh., 2 Petri und Apokalypse als kanonische, d. h. kirchlich-heilige Leseschriften bei.

Diese Auseinandersetzung zeigt, daß in dem Schreckwort „*ἀντιλεγόμενον*“ noch durchaus kein wissenschaftliches Präjudiz gegen die Aechtheit dieser Bücher begründet liegt (als ob es um die Aechtheit der Antilegomena von vorneherein schon gethan sey!), sondern der kritischen Untersuchung in Hinsicht auf diese Schriften noch völlig freier Spielraum gelassen ist.

IV. An die Entwickelung obiger Grundsätze würde sich nun die Aufgabe anreihen, den Gang, den die Kritik zu nehmen hat, darzustellen; wir müssen uns aber auf folgende Andeutungen beschränken, indem wir im Einzelnen auf die nachher zu nennenden besonderen Artikel hinweisen. Die analytische Kritik muß, wenn ihr Gebäude von Dauer seyn soll, mit der Feststellung der Authentie derjenigen Schriften beginnen, für welche wir in den auf uns gekommenen Resten der altchristlichen Literatur die meisten

*) Euseb. 3, 25.: *ἡ ὀνομαζομένη δευτέρα καὶ τρίτη Ἰωάννου· εἴτε τοῦ εὐαγγελιστοῦ τυγχάνουσιν, εἴτε ἑτέρου ὁμωνύμου ἐκείνῳ.*

**) So Thiersch, „Herstellung ꝛc.“ S. 362 vgl. mit S. 365.

***) Ebendas. S. 318 ff. und 359. Es versteht sich von selbst, daß wir hiemit keineswegs Thiersch's spätere Ansicht von einer Fixirung des Kanons durch apostolische Autorität acceptiren.

†) Ueber den Kanon des Eusebius s. Kanon des N. T. Bd. VII. S. 286.

Digitized by Google

und unanfechtbarsten Zeugnisse besitzen. Es sind dies aber die pauliniſchen Briefe und die johanneiſchen Schriften, und unter den erſteren vor Allem die von Clemens Romanus und Polykarp ſchon ausdrücklich als pauliniſch citirten Korintherbriefe, der von den Valentinianern ſelber als pauliniſch (Iren. I, 3, 4. 8, 3.) anerkannte Römerbrief, und ſodann der Galaterbrief, welcher, wie die drei vorigen, durch Reihen von Anſpielungen und Citaten bei Vätern und Häretikern des zweiten Jahrhunderts ſein Alter und ſeine frühe allgemein Verbreitung erweist, und endlich die ſchon von Polykarp bezeugten Briefe an die Theſſalonicher und Philipper. In Betreff der Briefe an die Epheſier und Koloſſer bieten ſich dem unbefangenen Auge die ebenſo unverkennbaren Zeugniſſe dar, daß dieſe Briefe in der ganzen chriſtlichen Kirche von der apoſtoliſchen Zeit her allgemein als pauliniſche Briefe und heilige Schrift verbreitet waren; denn zahlreiche Anſpielungen und Citate bei den apoſtoliſchen Vätern weiſen darauf hin, und ſobald es überhaupt Sitte wird, die heiligen Schriften unter ausdrücklicher Nennung ihrer Verfaſſer zu citiren, begegnen uns auch wirklich ſolche ausdrückliche Citate in genügender Anzahl. Dazu kommt der gleiche pauliniſche Styl und Geiſt, durch den ſie an die vier erſt genannten Briefe ſich anreihen, wogegen die von Schmidt und Kern gegen den zweiten Theſſalonicherbrief, von Mayrhoff gegen den Koloſſerbrief, von De Wette*) gegen den Epheſerbrief aus ſogenannten inneren Gründen erhobenen Zweifel kein Gegengewicht in die Wagſchale legen. Vgl. den Art. Paulus, der Apoſtel, und ſeine Schriften.

Die Reihe dieſer Briefe ſetzt uns nun durch eine Menge darin enthaltener gelegentlicher Notizen in den Stand, die geſchichtliche Glaubwürdigkeit der Apoſtelgeſchichte und ihren mitten aus dem apoſtoliſchen Zeitalter ſtammenden Urſprung zu controliren. (Das Nähere darüber ſ. im Artikel Lukas, der Evangeliſt.) Von hier aus ſind nun der Kritik die nöthigen Anhaltspunkte für die Feſtſtellung des Alters und der Aechtheit der Evangelien gegeben. Wichtig ſind im Allgemeinen ſchon die in den pauliniſchen Stellen Gal. 4, 4. 2 Kor. 5, 19. Kol. 1, 16; 2, 9. 1 Kor. 1, 2. 1 Kor. 8, 6. 2 Kor. 8, 9. Phil. 2. liegenden Beweiſe für die Ueberzeugung des Apoſtels von der Gottheit und Präexiſtenz Chriſti, die in 1 Kor. 15. Eph. 1, 19. Röm. 6, 4. 1 Kor. 2, 16. 2 Kor. 4, 11. u. a. liegenden Beweiſe für Chriſti Auferſtehung aus dem Grabe, und die in den Berichten eines Augenzeugen (Apg. 20, 9 ff.; 28, 3 ff.) enthaltenen Beweiſe für den ſupernaturalen, wunderbaren Karakter des neuteſtamentlichen Heilswerkes; welches Alles auf die evangeliſche Ueberlieferung, wie ſie in unſeren Evangelien enthalten iſt, zurückweist. Wie aber die Evangelien in der Darſtellung der Heilsgeſchichte einander ergänzen, ohne einander zu widerſprechen, dies haben wir, ſoweit der Zweck dieſer Encyklopädie es erheiſchte, in dem Artikel „Harmonie der Evangelien“ darzuſtellen geſucht. Es bliebe daher nur noch übrig, die Aufgaben der analytiſchen Kritik in Bezug auf den Urſprung jedes einzelnen Evangeliums anzudeuten, wobei wir uns begnügen, auf die Sonderartikel über die einzelnen Evangelien zu verweiſen. Ueber die johanneiſchen Schriften, welche ſich hier zunächſt anſchließen, verweiſen wir auf die Artikel Johannes und ſeine Schriften und Offenbarung Johannis. Ihre Aechtheit iſt durch eine Wolke von Zeugen ſelbſtändig beglaubigt. Hiemit ſtellt ſich nun ein Kern der neuteſtamentlichen Literatur kritiſch geſichert heraus (die pauliniſchen Gemeindebriefe, die Synoptiker mit der Apoſtelgeſchichte, das Evangelium Johannis nebſt dem 1 Brief und der Offenbarung Johannis), von wo aus die Unterſuchungen über die noch übrigen Schriften wie Radien nach den verſchiedenen Richtungen auslaufen**).

---

*) De Wette ſelbſt hat dieſe Zweifel ſpäter zurückgenommen.

**) Hier verweiſen wir, was das Einzelne betrifft, wiederum theils auf den Artikel Paulus, der Apoſtel und ſeine Schriften, theils auf die Artikel Hebräer, Brief an die, Jakobus im N. T., Judas Lebbäus oder Thaddäus, Petrus, der Apoſtel und ſeine Briefe, in welchen Artikeln die Löſung der weſentlichſten Probleme, mit

Digitized by Google

Dieſe analytiſchen Unterſuchungen fordern indeſſen, wie früher bemerkt worden, zu ihrer Ergänzung und Bewährung, das Hinzukommen einer ſynthetiſchen Kritik, d. h. auf Grund der gewonnenen Reſultate hat man es zu verſuchen, ob dieſelben zur einheitlichen Geſchichte apoſtoliſcher Literatur und Kirchenthums ſich zuſammenſchließen *).

V. Zum Schluſſe ſoll noch auf Geſchichte und Verlauf der negativen Kritik der neueren Zeit ein Blick geworfen werden. Da bis durch's Mittelalter herab die Kanonicität und Aechtheit der bibl. Bücher außer Frage war, ſo bildete dieſe Aechtheit und Autorität der heil. Schriften keinen jener Punkte, welchen die Reformatoren gegen die römiſche Kirche durchzufechten gehabt hätten. In der Reformationszeit und in der nachfolgenden Zeit der Orthodoxie war die Kraft des theologiſchen Strebens auf andere Dinge gerichtet. Der Deismus zuerſt forderte durch petulante und frivole Angriffe auf die Bibel eine poſitive apologetiſche Kritik in die Schranken. Collin und Tindal erklärten das ganze Chriſtenthum für Prieſterbetrug; Peter Annet ſuchte das Alte und Neue Teſtament zu einem Gegenſtande öffentlichen Spottes zu machen: Whiſton wollte darthun, die Wunder ſeyen durch Fälſchung der Juden in die Bibel gekommen, Woolſton begnügte ſich damit, dieſelben allegoriſch zu deuten. Alle dieſe Albernheiten dienten aber nur dazu, in Lardner's Perſon den erſten großen poſitiven Kritiker zu wecken. In ſeinen beiden Werken: credibility of the gospel history (17 Bände) und collection of the ancient Jewish and heathen testimonies to the truth of the christian religion hat Lardner das Fundament einer wahren, wiſſenſchaftlichen Kritik für alle Zeiten gelegt; er hat, mit großer Beleſenheit ausgerüſtet, die mühevolle Arbeit unternommen, die ſämmtlichen Stellen der Kirchenväter, Häretiker, Juden und Heiden, welche Citate oder Anſpielungen auf Bibelſtellen enthalten, aufzuſuchen und zuſammenzuſtellen; er hat der Nachleſe und Berichtigung einzelnes übrig gelaſſen; die Hauptarbeit iſt und bleibt durch ihn geſchehen.

Joh. Chriſt. Edelmann („Moſes mit aufgedecktem Angeſicht" 1740) und der bekannte Reimarus verpflanzten, der letztere nicht ohne Scharfſinn, die negative Kritik der Deiſten auf deutſchen Boden. Hier trat ihnen kein Lardner entgegen. Man glaubte den Zweiflern und Spöttern am beſten den Vorſprung abzugewinnen, indem man das, was der damaligen „Vernunft" anſtößig erſchien, nach Woolſton's Art von vorneherein preißgab; nur zog man der allegoriſchen Wundererklärung die ſogenannte „natürliche" vor (Paulus, Venturini, Thieß). Die Herrlichkeit des Herrn z. B., welche die Hirten bei Jeſu Geburt umleuchtete, ſollte von einer Laterne ausgeſtrahlt ſeyn, welche ein Mann in der Ferne über den Berg trug. Ein kleines Stalllicht ſieht ja von weitem oft groß aus — faſt ſo groß, wie das jener Wundererklärer. Da man Jeſum nicht wirklich ſterben ließ, konnte man ihn um ſo leichter auferſtehen laſſen. War er doch ein heimlicher Mediciner ohnehin! Wie man die Grundbegriffe der apoſtoliſchen Lehre verflachte, lehrt Teller's Lexikon. Während man ſich ſo mit dem dogmatiſch Anſtößigen, dem Uebernatürlichen, wohlfeilen Kaufes abgefunden hatte, hatte man volle Zeit, in Betreff der mehr formellen Erſcheinungen, z. B. des ſogenannten Verwandtſchaftsverhältniſſes der Evangeliſten, jene Neſter von Hypotheſen auszubrüten, welche damals der Zeitvertreib der Theologen waren. (S. d. Art. Harmonie der Evangelien S. 560 ff.)

Dieſe erſte Periode der neuern Kritik hat ſich raſch überlebt. Wie von Schleiermacher in der Dogmatik, ſo ging von De Wette in der Exegeſe ein reformatoriſcher Anſtoß aus. Man lernte, unterſtützt von den Fortſchritten der Profanphilologie in Hermann's Schule, begreifen, daß es die Aufgabe des Exegeten nicht ſey, ſeine Meinungen in die zu erklärende Stelle hineinzutragen, ſondern offen und ehrlich zu fragen,

---

welchen ſich die Kritik in Anſehung der betreffenden neuteſtamentlichen Schriften zu beſchäftigen hat, verſucht wird. Anm. d. Red.

*) Wir verweiſen hier auf die Artikel Apoſtoliſches Zeitalter, Jeſus Chriſtus, Abriß ſeines Lebens, Judenchriſten, auf Neander's Leben Jeſu, auf deſſelben und Lechlers Werke über das apoſtoliſche Zeitalter. Anm. d. Red.

Digitized by Google

was der Autor habe sagen wollen. So verschloß man sich nicht länger der Anerkennung, daß die neutestamentlichen Autoren Wunderbares und Uebernatürliches von Christo zu bezeugen den Willen und das Bewußtseyn hatten. Soweit nun die Theologie sich der Anerkennung der geschichtlichen Wirklichkeit dieses Uebernatürlichen aus Rationalismus zu entziehen suchte, sah sie sich zu einem andern Auskunftsmittel genöthigt. Was die Exegese nicht zu leisten im Stande war, sollte die Kritik leisten. Die neutestamentlichen Schriftsteller haben allerdings Wunderbares erzählt; aber dies Wunderbare soll darum noch nicht wirklich geschehen seyn. Denkbar zu machen war dies nur dann, wenn die Verfasser der neutestamentlichen Schriften, namentlich der Evangelien, keine Augenzeugen waren. Daher das Streben, die apostolische Verabfassung des Johannesevangeliums zu bestreiten (Bretschneider). Mit Markus und Lukas machte man sich weniger Mühe; Lukas, obwohl Zeitgenosse der Apostel*) und παρηκολουθηκὼς πᾶσιν ἀκριβῶς, sollte doch sein Evangelium aus allen möglichen unzuverlässigen Aufsätzchen kritiklos zusammengeschrieben haben; den griechischen Matthäus ließ man, unbekümmert um das Zeugniß des Papias oder richtiger des Presbyter Johannes (Eus. 3, 39.) erst nach der Zeit der Apostel geschrieben werden.

Immerhin waren dies nur schüchterne Anfänge. Zaghaft und schwankend begannen Gabler, Krug, Horst, Schleiermacher, Hase und de Wette einzelne Züge der ev. Geschichte (namentlich aber die Kindheitsgeschichte) für „mythisch" zu erklären. Da trat im Jahre 1835 Strauß mit seinem „Leben Jesu" hervor, worin er „an die Stelle der veralteten supernaturalen und natürlichen Betrachtungsweise der Geschichte Jesu eine neue zu setzen" versprach, nämlich „die mythische." Die harmonistischen Untersuchungen zum Ausgangspunkt nehmend, wußte er durch gewandte Einmischung der für den Pantheismus vorhandenen dogmatischen Schwierigkeiten in die harmonistischen, die vorhandenen Scheinwidersprüche in's Fratzenhafte zu vergrößern, durch Parallelsetzung heterogener Geschichten (z. B. Centurio u. Königischer) neue Widersprüche zu schaffen, und durch die verkehrte Voraussetzung, als ob die Evangelisten wie Protokollisten jeden Umstand jeder Begebenheit und die Begebenheiten selbst in gleicher Folge zu erzählen beabsichtigt hätten, aller Möglichkeit einer vernünftigen Lösung von vorneherein einen Riegel vorzuschieben. Mit Frivolität gewürzt, war seine destruktive Kritik berechnet, auf den großen Haufen, namentlich der Halbgebildeten, Eindruck zu machen. Um so jämmerlicher mußte jedem Besonnenen sein positiver Versuch, die Entstehung der Evv. erklärbar zu machen, erscheinen. Als ein „voraussetzungsloser" Kritiker setzte er ohne weiteres die Unächtheit aller vier Evv. voraus und entschlug sich jeder Untersuchung hierüber. Genug, daß er durch einen Machtspruch die Evangelisten der Geschichte Jesu so ferne gerückt hatte, daß zwischen beiden Raum blieb für die Entstehung von Mythen. Ein Jude, ein Jünger Johannis des Täufers, welcher dessen Werk fortsetzte und sich durch seine Anhänger am Ende den Gedanken in den Kopf setzen ließ, er könnte wohl gar der Messias seyn, in Folge dieses Wahnes aber gelegentlich einmal gekreuzigt wurde, — das sollte der geschichtliche Kern seyn, aus welchem die Mythen sich allmählich herausspannen. Seine Anhängerschaft verglich nach seinem Tode ihn, den wunderlosen Rabbiner mit dem wunderbaren Messiasideal, wie es in den Propheten des A. T. enthalten war, und um beide in Einklang zu bringen, machte sie sich glauben, jener Rabbi werde sicherlich auch Wunder gethan haben. So boten sich hier und da verschiedene Sagen von einzelnen Wundern, die er gethan haben sollte, und diese wuchsen am Ende zu einer Mythologie zusammen, deren verschiedenartige Gestaltungen in den einzelnen Evv. niedergelegt wurden. Da aber hiebei der mächtige, weltumgestaltende Glaube der apostolischen Zeit an die Auferstehung des Herrn (1 Kor. 15.) sich doch nicht recht wollte erklären lassen, so nahm Strauß hiefür zu der sonst von ihm so sehr verachteten natürlichen Wundererklärung seine Zuflucht. Es sey

*) Dieser Punkt wiederum wurde beseitigt durch jene Conjektur, daß in den Stücken Apg. 16 ff. und 20 ff. das ἡμεῖς nicht von Lukas, sondern von Timotheus oder Silas herrühre.

Digitized by Google

„bisweilen“ den Jüngern „eine unbekannte Person“ vor Augen gekommen und dieser „Anblick einer unbekannten Person habe den Eindruck einer Erscheinung Jesu auf sie gemacht.“

Sofort wurde Strauß nicht allein von christlichen Kritikern widerlegt und die Unhaltbarkeit seiner Mythenbildung nachgewiesen*), sondern seine eigene Richtung überschlug sich auch selbst. Die Einsicht in die Unmöglichkeit der Mythenbildung auf dem von Strauß angenommenen Wege manifestirte sich in dem absurden Versuche Gfrörer's (Geschichte des Urchristenthums), die Mythen aus talmudischen Sagen entstehen zu lassen; Andere (wie z. B. Weiße in der ev. Geschichte) kehrten zur Halbheit zurück, indem sie theils den Johannes, theils umgekehrt die Synoptiker für unhistorisch erklärten. Welchen Wahnsinn man aber in den Christen des ersten Jahrhunderts voraussetzen müsse, um die Entstehung des Glaubens an das Geschehenseyn von Niegeschehenem sich erklärlich zu machen, das hat Bruno Bauer (Krit. der ev. Gesch. des Joh. und Krit. der ev. Gesch. der Synopt.) an den Köpfen seiner Evangelisten, zugleich unter Anwendung eines bis dahin noch nie gesehenen Maßes gemeinster Frivolität der Welt vor Augen gelegt.

In diesen Schriften von Gfrörer, Weiße und Bruno Bauer stellte sich im Grunde nichts anderes, als der innere Bankrut der Strauß'schen Mythenhypothese, ihr Zerfall in sich selbst, dar. Sollte die negative Kritik nicht vor der Zeit zu Schanden werden, so mußte sie einen andern Weg einschlagen. Die Mythenhypothese schwebte haltlos in der Luft. Nur durch eine Combination der Kritik der neutestamentlichen Schriften und ihrer Aechtheit mit der Kritik der neutestamentlichen Geschichte konnte das Gebäude der negativen Kritik noch einige Zeit gefristet werden. Das geschah in einer vierten Periode, und je breiter die Substruktionen waren, auf welchen diesmal der Bau aufgeführt wurde, um so mehr imponirte die Arbeit durch den blendenden Schein ächter Wissenschaftlichkeit. Es galt aber in der That nichts Geringeres, als sieben Neuntel der neutestamentlichen Schriften aus dem ersten in das zweite Jahrhundert hinabzuschieben.

Dies zu ermöglichen, mußte die ganze Geschichte des nachapostolischen Zeitalters völlig umgedreht und umgeändert werden. Lützelberger's Angriff auf die Aechtheit des Ev. Joh. („die kirchl. Tradition über den Ap. Joh.“ 1840) und Wilke's Versuch, das Ev. Mark. als Quelle des Matth. und Luk. hinzustellen („der Urevangelist“ 1838) waren bloße Vorarbeiten oder Vorspiele, und für den großen Zweck ungenügend. Schwegler begann das eigentliche Werk in seiner Schrift „über den Montanismus und die christl. Kirche des zweiten Jahrhunderts“ 1841 (vgl. sein „nachapostolisches Zeitalter“ 1846). Er sieht den Kampf in Korinth (der doch nach 1 Kor. 3, 4 ff. hauptsächlich zwischen den beiden heidenchristlichen Anhängerschaften des Paulus und Apollos sich bewegte) für einen Kampf zwischen Heiden- und Judenchristenthum an und legt die Verliebe für das Zungenreden (1 Kor. 12.) der judenchristlichen, oder wie er in seiner confusen Weise sich ausdrückt, der ebionitischen Partei bei, die er 1 Kor. 1, 12. in den Worten *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ* bezeichnet findet. Nun hat er, was er braucht, erreicht: eine Aehnlichkeit der korinthischen „Ebioniten“ mit den Montanisten des zweiten Jahrhunderts, welche ebenfalls auf außerordentliche Charismen großen Werth legten. Die Montanisten sind ihm nun ohne weiteres die Fortsetzung des Judenchristenthums oder Ebionitismus (denn von einem Unterschied zwischen dem gesunden Judenchristenthum der zwölf Apostel, und dem kranken Judaismus der *παρείσακτοι ψευδάδελφοι* Gal. 2. Apg. 15. und galatischen Irrlehrer, und endlich der nach der Zerstörung Jerusalems in eigensinniger Bei-

*) Vgl. insbesondere Tholuck, Glaubwürdigkeit der ev. Gesch. 1837; Hoffmann, Prüfung des Lebens Jesu von Strauß 1836; Osiander, Apologie des Lebens Jesu, in der Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1836, 4.; Kern, Erörterung der Hauptsachen der ev. Gesch. ebendas. H. 2.; Lange, über den geschichtl. Karakter der kanon. Evv. 1836; Hug, Gutachten über das Leben Jesu v. Strauß 1837; und meine Krit. d. ev. Gesch. 1. Aufl. 1842.

Digitized by Google

behaltung der aramäischen Sprache und jüdischen Gesetzesbeobachtung sich isolirenden und verknöchernden Nazaräer- und Ebioniten-Sekte weiß Schwegler nichts, oder will nichts davon wissen). Da von den Montanisten berichtet wird, nach ihrer Meinung sey der heil. Geist nicht schon bei'm Pfingstfest, sondern erst in Montanus offenbar geworden (?), so folgert Schwegler, sie seyen die Erfinder der Trinität (!) und Logoslehre, und aus ihrer successiven Trinität habe sich nachträglich erst die kirchliche Lehre von der Wesenstrinität entwickelt. Das Resultat von dem allem sey nun dies: eine einheitliche Kirche habe es im ersten Jahrhundert noch gar nicht gegeben; was von den Ebioniten als einer unbedeutenden Sekte erzählt werde, sey nicht wahr; was als Ebionismus erscheine, sey vielmehr das eigentliche Urchristenthum der zwölf Apostel gewesen, aufgehend in der Lehre: Jesus von Nazareth sey der Messias, gesandt für die Juden allein, daher Beschneidung und Gesetzerfüllung die unerläßlichen Vorbedingungen, um Theil an seinem Reich und Heil zu haben. Im Widerstreit mit den Zwölfen habe Paulus den kühnen Gedanken gefaßt, die Religion dieses Messias zu einer Universalreligion für alle Völker zu erweitern. Paulus sey mit den Zwölfen niemals einig gewesen; die Religion der an Jesum als an den Messias gläubigen Zwölfe und ihrer Anhänger und Gemeinden, und die Religion des Paulus und seiner Heidenchristen hätten als zwei einander feindselige Religionen, als zwei getrennte Heerlager, einander gegenübergestanden das ganze erste Jahrhundert hindurch und bis in's zweite Jahrhundert hinein. In diesem sey der Streit noch schärfer entbrannt; da hätten (um 140) zwei geistreiche Männer, Praxeas und Marcion, dem Paulinismus Bahn gebrochen, so daß auch der röm. Stuhl sich nun entschieden auf diese Seite schlug. Nun habe man angefangen, den Ebionismus unter dem Namen „Montanismus" für eine Sekte zu erklären. Dieser habe in den Pseudoclementinen einen Versuch gemacht, sich selbst eine freiere (gnostische) Gestalt zu geben. Denn der (marcionitische) Gnosticismus wird von Schwegler ebenso mit dem Paulinismus, wie der Ebionismus mit dem Lehrsystem der Zwölfe identificirt.

Damit war nun aber die Losung zu weiterer Vermittlung und Versöhnung gegeben. Die ganze Reihe jener, in's zweite Jahrhundert versetzten neutestamentlichen Schriften sollte zu dem Zwecke geschrieben (untergeschoben) seyn, um den seit Alters vorhandenen Zwiespalt zu vertuschen, die Sache so darzustellen, als ob schon die Apostel einig gewesen wären, und dadurch eine Versöhnung der beiden Parteien zu befördern.

Begreiflich! in den neutestamentlichen Schriften findet sich von jenem Zwiespalt nichts: sie müssen also durch Machtsprüche für unächt erklärt und für Arbeiten listig-frommen Betruges erklärt werden, um aus Zeugnissen wider jene romanhafte Hypothese sich in Zeugnisse für dieselbe zu verwandeln!

Man fragt nun aber billig: wenn die neutestamentlichen Schriften von jenem Zwiespalt im ersten Jahrhundert nichts enthalten, woher weiß denn die Tübinger Kritik, daß ein solcher Zwiespalt da war? — Dieser Verlegenheit zu entgehen, hat Prof. v. Baur die Briefe an die Römer, Korinther und Galater wunderlicherweise durch einen Machtspruch für ächt erklärt! Durch einen Machtspruch, sagen wir; denn er hat es nicht für der Mühe werth gehalten, auch nur Einen Grund dafür anzuführen, während man doch mit solchen Gründen, womit er z. B. ein Ev. Joh. für unächt erklärt, gerade so gut jene vier Briefe anfechten kann. „Sie tragen," so sagt er, „den Karakter pauliniſcher Originalität so unwiderſprechlich an ſich, daß ſich gar nicht denken läßt, welches Recht je der kritiſche Zweifel gegen ſie geltend machen könnte." Aber woher kennt denn Baur den Karakter pauliniſcher Originalität? — doch nicht etwa aus den übrigen Briefen, die er für unächt erklärt hat? Aber er hat seine guten Gründe, gerade diese Briefe für ächt zu erklären. Denn aus den Korintherbriefen hat ja Schwegler mittelst der oben bereits dargestellten Kunstgriffe das Vorhandenseyn eines Confliktes zwischen „Ebionismus" und Paulinismus herauspräparirt, und aus dem Galaterbrief Kap. 2. präparirt Baur das gleiche heraus, indem er einen Zwiespalt zwischen Paulus und den Zwölfen

Digitized by Google

herauszubringen sucht. So ist es ihm nun ein Leichtes, alle die andern neutestamentlichen Schriften, weil sie von diesem Zwiespalt nichts enthalten, der Vermittlungsperiode des zweiten Jahrhunderts zuzuschieben. Die Apostelgeschichte stellt sich in Widerspruch mit der von Baur gegebenen Erklärung von Gal. 2.; sie muß daher erfunden seyn, um den Conflikt zwischen Paulus und den Zwölfen zu bemänteln, — „erfunden," denn der Autor soll nach Baur's Versicherung eine Menge Vorfälle (z. B. Apg. 10, 11 ff.; 13, 8 ff.; 14, 8 ff.; 14, 11 ff. u. a.) mit völlig klarem Bewußtseyn erdichtet, d. h. erlogen haben, um den Paulus an Nimbus dem Petrus gleichzustellen *). Mit der Apostelgeschichte fällt natürlich auch das Ev. Luk. dem zweiten Jahrhundert zu. Auch das Ev. Joh., dessen Authentiezeugnisse Zeller und Schwegler eins nach dem andern zu zerbröckeln suchten, soll von einem geistreichen Gnostiker untergeschoben seyn, um die wichtigsten Streitfragen der Zeit, z. B. ob das christliche Passahfest montanistisch als Gedächtniß des letzten Passahmahles Jesu oder paulinisch als Gedächtniß seines Todes zu feiern sey, ferner die Trinitätsfrage, gewisse Probleme der Gnosis u. a. vermittelnd zu beantworten. Die Pastoralbriefe**) werden dem zweiten Jahrhundert zugetheilt, weil es Baur durch eine glückliche Confusion der verschiedenartigen, in ihnen bekämpften verkehrten Richtungen gelungen ist, schon den fertigen Marcionitismus in ihnen zu entdecken. Der erste Thessalonicherbrief sey unächt (Baur, Paulus S. 480 ff.), weil er mit den ächten Korintherbriefen zu viel Aehnliches hat (was diesmal kein Beweis für den „Karakter paulinischer Originalität, sondern für bewußte Nachbildung ist; wie wenn aber die Korintherbriefe dem ersten Thessalonicherbrief nachgebildet wären?!) und weil er der Apg. nicht widerspricht (würde er das thun, so müßte er gewiß ächt und eine Instanz gegen die Apg. seyn). Der zweite Thessalonicherbrief klinge ebenfalls zu sehr an die Korintherbriefe an, und sey darum nicht originell genug; andrerseits enthalte er eine originelle Lehre von der Parusie, die sich so in andern paulinischen Briefen nicht wiederfinde. Das Objekt des Briefes an Philemon sey „so singulär, daß man bedenklich werden müsse," auch komme σπλάγχνα dreimal kurz nach einander vor (gegen den „Karakter paulinischer Originalität") u. s. w. der Brief sey daher das „Embryon eines christlichen Romans." Der Kolosserbrief bekämpfe eine gnostische Richtung, die erst im zweiten Schwegler'schen Säculum denkbar sey. Der Philipperbrief eigne sich (2, 5. ἁρπαγμός) die gnostische Idee von der excentrischen Jungfrau Sophia Pruniko an, die dem βυθός gleich werden wollte; auch habe der Brief keinen Zweck der Abfassung (aber welchen der Unterschiebung?), die Polemik gegen die, deren Bauch ihr Gott, sey unklar, κυνές ein unanständiger Ausdruck u. s. w.

In ihrer ersten Periode glaubte die negative Kritik nicht allein den sittlichen Karakter des Christenthums, sondern selbst die Aechtheit der biblischen Bücher noch festhalten zu können, indem sie den supranaturalen Karakter des Christenthums fallen ließ; in der zweiten und dritten sah sie sich genöthigt, die Aechtheit der biblischen Bücher ebenfalls preißzugeben, hoffte jedoch den sittlichen Karakter der Autoren noch zu retten; in ihrer vierten Periode sah sie sich zu dem Zugeständnisse gedrängt, daß die große Mehrzahl der neutestamentlichen Schriften ein Werk des bewußten schlauen Betruges sey. Dieser Gipfel negativ-kritischer Kunst erweist sich vor dem christlichen Bewußtseyn, das aus diesen Schriften die Kraft geheiligten Lebens und Denkens schöpft und in ihnen einen unerbittlichen κριτικὸς ἐνθυμήσεων καὶ ἐννοιῶν καρδίας besitzt, als Gipfel der Absurdität, und vor der Wissenschaft christlich-besonnener Kritik als ein Gewebe von Sophistereien. Die auf außerchristlichem oder widerchristlichem Boden wurzelnde Kritik kann und wird es nie weiter bringen als dazu, die christliche Kritik zu erneuter und befestigterer Beweisführung für die Aechtheit und Heiligkeit der neutestamentlichen Schriften zu sollicitiren.

Dr. Ebrard.

---

*) Baur, der Apostel Paulus, S. 66, 68, 73, 80 f., 100, 102 u. a.

**) Baur, die sogen. Pastoralbriefe des Ap. Paulus, auf's Neue kritisch untersucht, 1835.

Digitized by Google

Kroatien. Die Kroaten hatten ihre Urſitze höchſt wahrſcheinlich im öſtlichen Galizien und in Weißrußland, wie denn auch ihre Mundart mit der ruſſiſchen verwandt iſt. Bei ihrem Aufenthalt in der Nähe der ruſſiniſchen Bojker in Weißchorwatien nahmen dieſe Slaven den Namen Chorwaten (von Chrby, griech. *Καρπάτης*) an. Im Jahr 634 ward ihnen vom griechiſchen Kaiſer Heraclius Dalmatien, das 630 von den Avaren erobert war, überlaſſen, um die Avaren zu vertreiben und das Land unter griechiſcher Oberhoheit in Beſitz zu nehmen. Die Chrowaten zogen dahin, angeführt von fünf Brüdern, und eroberten das Land in den Jahren 634—638. Nach Beſiegung der Avaren empfingen ſie auf Betrieb des Kaiſers Heraclius die Taufe durch Prieſter, die auf Bitten des Kaiſers von Rom aus geſandt wurden. Schon in dieſer Zeit iſt bei ihnen die Rede von einem Erzbiſchof, Biſchof, von Prieſtern und Diakonen. Beſonders nahm ſich ihrer geiſtigen Bedürfniſſe an Johann von Ravenna, Erzbiſchof von Split; als älteſte Biſthümer werden genannt Dubno und Siſek. Doch war dieſe Bekehrung mehr eine Gefälligkeit gegen den Kaiſer zu Conſtantinopel, als Volksſache. Auch wurden die Chrowaten dem chriſtlichen Glauben wieder ungetreu, entzogen ſich auch von 641—829 der Abhängigkeit vom byzantiniſchen Hofe. Dagegen geriethen ſie ſeit dem Ende des 8. Jahrhunderts in Abhängigkeit von den Franken. Dieſe Abhängigkeit ward 810 durch einen Vertrag mit dem griechiſchen Kaiſer Nicephorus geregelt. Nach Karls Tode benahmen ſich die Franken grauſam gegen die Chrowaten, dieſe entzogen ſich 819 unter ihrem Großfürſten Ljudivit der Herrſchaft der Franken, Ljudivit ward zwar 823 ermordet, aber die Chrowaten erkämpften dennoch unter Porin 825—830 ihre Unabhängigkeit. Um einen Beſchützer zu haben, ſchloſſen ſie einen Vertrag mit dem Pabſt und verpflichteten ſich wieder zur Annahme des Chriſtenthums. Von 868—879 unter Sdeslaw unterwarfen ſich die Chrowaten wieder den griechiſchen Kaiſern und wandten ſich vom Pabſt an den Patriarchen von Conſtantinopel, beſonders weil ihnen die ſlaviſche Liturgie der Bulgaren, die von den Brüdern Methodius und Conſtantin, genannt Cyrillus, ſo ſehr gefiel, ſie wurde um 868 in Kroatien eingeführt. Schon 879 lobte Johann VIII. den Fürſten Branimir, den Feind und Nachfolger Sdeslaws wegen ſeiner Rückkehr zur römiſchen Kirche. Doch dauerte es noch lange, bis das griechiſche Glaubensbekenntniß aus Kroatien verdrängt war. Die ſlaviſche Liturgie erhielt ſich, ſeit im 13. Jahrhundert die glagolitiſche Schrift erfunden war, oder vielmehr die cyrilliſche ſo verändert war, daß ſie dem koptiſchen Alphabet glich, noch lange, obgleich ſchon auf der Synode zu Split 925 die ſlaviſche Liturgie ſtreng verboten und 1035 Methodius ſogar für einen Ketzer erklärt und die cyrilliſche Schrift für eine Erfindung der arianiſchen Gothen ausgegeben ward. Im Jahre 928 wurden drei neue Biſthümer zu Skradin, Siſek und Duwno gegründet, unter Krjeſimir noch zwei zu Belgrad und Knin. Seit 990 nannten ſich die Fürſten Könige; 1091 unterwarf Ladislaus der Große Kroatien der Krone Ungarn, mit der es auch ſeitdem vereinigt geblieben iſt. Ladislaus ſtiftete das Biſthum Agram (Zagreb). Im 16. Jahrhundert fand die Reformation auch in Kroatien Eingang, beſonders unterſtützte ſie der berühmte Zrinyi. In der letzten Hälfte des 16. und im Anfang des 17. Jahrhunderts wurden viele religiöſe Schriften in kroatiſcher Sprache gedruckt, Bibeln, Neue Teſtamente, Katechismen und Poſtillen, auch in der durch Teuber in Württemberg errichteten ſlaviſchen Druckerei. Einer der wärmſten Verfechter der Reformation war Michael Butſchitſch, Pfarrer auf der Inſel Murakoz, er bekannte ſich öffentlich zur calviniſchen Confeſſion; er wurde von den Biſchöfen verfolgt, von den Synoden verurtheilt, erhielt aber Schutz durch Maximilian II. In den Jahren 1607—1610 wurde die Reformation in Kroatien ausgerottet, in der Mitte des 17. Jahrhunderts war ganz Kroatien wieder römiſch-katholiſch.

Jetzt zählt Kroatien nach Fenyes 483,868 Einwohner, darunter 479,701 Römiſch-Katholiſche, 246 unirte Griechen, 58 Lutheraner, 31 Reformirte, 2900 orthodoxe Griechen. Die römiſchen Katholiken ſtehen unter dem Biſchof von Agram, einem Suffragan des Erzbiſchofs von Coloſſa; bei Erledigung der Banswürde leitet der Biſchof die Ver-

Digitized by Google

waltung. Das Bisthum Agram zählt 343 Pfarren, erstreckt sich aber über Kroatien hinaus. Im Ganzen gibt es, die kroatischen Pfarren in Ungarn mitgerechnet, 450 Pfarren und 250 kroatische Volksschulen. Die unirten Griechen stehen unter der Leitung des Bischofs von Kreuz, dessen Sprengel 20 Pfarren zählt, sich aber auch nach Ungarn, Dalmatien und Illyrien hinein erstreckt; die Union soll im Zunehmen begriffen seyn. Der Bischof von Kreuz gehört zum Metropolitanverbande von Lemberg des unirt griechischen Ritus. Die orthodoxen Griechen gehören zum Bisthum Karlstadt, einem Suffraganat des Erzbisthums Karlowitz in der Militärgrenze. Das Bisthum Karlstadt zählt 152 Pfarren; die orthodoxen Griechen sind auch in Kroatien amts- und güterfähig. Früher wurden ihre Kirchenbücher in Rußland gedruckt, späterhin war es nicht mehr erlaubt, weil man den Einfluß Rußlands fürchtete, daß die Kirchenbücher außerhalb Oesterreich gedruckt wurden. Die Lateiner und Griechen leben in Kroatien in freundschaftlichem Verhältniß. Die Protestanten haben in keiner Provinz des österreichischen Kaiserstaats so wenig Rechte wie in Kroatien und Slavonien, sie dürfen hier keine Güter besitzen und weder öffentliche noch Privatämter bekleiden, ihre Erbschaften können sie auf gesetzlichem Wege zu erlangen suchen, gelangen sie auf diese Weise zum Besitz, so kauft der König ihnen die Besitzungen ab.

Vgl. P. J. Schafariks slavische Alterthümer, deutsch v. Mosig von Aehrenfeld, herausgegeben v. Heinr. Wuttke. Bd. 2. S. 237—310. Lpz. 1844. Geschichte der slavischen Sprache in ihren verschiedenen Mundarten und der slavischen Literatur, herausgegeben von E. v. O. Leipz. 1837. Meine Abhandlung: Oesterreich in kirchlicher Beziehung in Reuters Repertorium Bd. 74. und 75. **Klose.**

Kromwell, Sekretär Heinrichs VIII., s. England, Reformation.

Kromwell, Oliver, Protektor von England, geboren am 24. April 1599 zu Huntingdon, gestorben am 3. Sept. 1658. Selten ist ein Mann so verschieden beurtheilt worden wie dieser. Das Urtheil über ihn hat sich unter der Restauration gebildet, zur Zeit der anglikanischen Reaktion unter Karl II., zur Zeit der katholischen unter Jakob II. Eine mächtige Autorität hat jenem Urtheile in Frankreich Ansehen verliehen, und seitdem sagte Jedermann mit Bossuet: „Kromwell war ein Mann von undurchdringlichem Geiste, ein abgefeinter Heuchler ebensowohl als ein gewandter Staatsmann, fähig Alles zu unternehmen und Alles zu verbergen; dem Glücke überließ er nichts von dem, was er ihm durch Klugheit und Vorsicht entziehen konnte. Er war so wachsam und so bereit zum Handeln, daß er niemals die gute Gelegenheit versäumte, die ihm das Glück darbot; kurz er war einer jener unruhigen und kühnen Geister, die dazu geeignet sind, der Welt eine andere Gestalt zu geben. Es vereinigten sich in ihm die verschiedenartigsten Eigenschaften; er war Lehrer und Prophet, Soldat und Feldherr. Als er bemerkte, daß er die Welt dermaßen bezaubert hatte, daß ihn das ganze Heer als einen von Gott für den Schutz der Unabhängigkeit gesendeten Herrscher ansah, begann er einzusehen, daß er dasselbe noch weiter treiben könne. Es lag im Plane Gottes, den Königen durch ihn Unterricht zu geben.“ So war das Bild, welches man sich lange Zeit hindurch auf dem Continente von Europa und in England von Kromwell machte; er galt für einen genialen Tartuffe, zugleich als Krieger ausgerüstet. Die allermeisten Geschichtschreiber beurtheilten ihn ungefähr auf dieselbe Weise *), bis Thomas

*) Dies gilt insbesondere von Frankreich. So stellt z. B. St. Beuve in seinen Causeries du lundi 17. dec. 1849 Kromwell mit Muhammed und Napoleon I. zusammen, der in Aegypten Hinneigung zum Islam erheuchelte, ja Kromwell steht nach dem Urtheile von St. Beuve noch tiefer als Napoleon, insofern er sich nicht so enthüllt, wie der große Kaiser es thut in den campagnes d'Egypte et de Syrie, mémoires dictés par Napoléon. 2 Bde. 1847, von dem genannten St. Beuve a. a. O. angezeigt und besprochen. In Deutschland ist Kromwell dagegen schon längst milder und gerechter beurtheilt worden; wobei wir beispielsweise nur an Kortüm und Lorentz bei Ersch und Gruber unter dem Artikel Kromwell erinnern. Allerdings

Carlyle die Sammlung der vertrauten Briefe Kromwells und den authentischen Text seiner Reden im Parlamente veröffentlichte. Carlyle hob hervor, daß die Briefe das Gepräge der Wahrheit haben; er machte aufmerksam auf die Klarheit und Kraft, die sich in den parlamentarischen Reden kund gibt. Er appellirte an die historische Unparteilichkeit und forderte, daß Karakter und Leben Kromwells einer neuen Prüfung unterworfen würden, wobei er selbst für seinen Helden Partei nahm. Kromwell ist in seinen Augen der Typus des kräftigen Geistes der nordischen Völker im Gegensatze gegen den weniger individuellen, weniger unabhängigen Geist der südlichen Völker. — Er spricht die Ansicht aus, Kromwell könne nur durch Christen verstanden werden; er habe zuerst das Prinzip der Gewissensfreiheit mit Macht proklamirt; er habe aufrichtig dasselbe gewollt, was England wollte, Religion und Freiheit. Diese Ansichten haben vielfältigen Anklang gefunden, wenn sie auch von Einigen sind modifizirt worden. Zwei berühmte Historiker haben nun auch ihr Urtheil über Kromwell abgegeben. Nach Macaulay ist England Alles, dessen es sich rühmt, Kromwell'n schuldig. Er hat ausgesäet, was jetzt die drei vereinigten Königreiche ernten. Guizot geht in seiner Beurtheilung von einem höheren, umfassenderen Gesichtspunkt aus, zeigt auch weit weniger Sympathie für den puritanischen Parteichef, dessen heuchlerische Bescheidenheit und stolze Demuth ihn empören. — In unsern Tagen ist das große Publikum geneigt zu glauben, daß ein großer Mann eine Mischung von Kühnheit und Charlatanerie seyn müsse, daß das Abwerfen jedes religiösen Glaubens nothwendig zu einem starken Karakter gehöre, und daß es Kromwell erniedrigen hieße, wenn man ihn als aufrichtigen Puritaner darstellen wollte. Anders ist in England die Stimmung des Publikums; im Gegentheil mußte der Glaube an die Aufrichtigkeit der religiösen Ueberzeugung Kromwells geweckt werden, um ihm die Bewunderung der Mehrzahl seiner Volksgenossen zuzuwenden.

Nun aber frägt es sich, wie war denn diese Ueberzeugung beschaffen? wie vielen Antheil hatte daran sein persönliches Interesse, sein Ehrgeiz? Es gibt hauptsächlich zwei Abschnitte im Leben, wo sich der Karakter des Menschen kund gibt, die Jugend und die Zeit des herannahenden Todes. Nun aber lassen uns die authentischen Dokumente keinen Zweifel übrig, daß Kromwell in diesen beiden Lebensabschnitten eine wahrhaft religiöse Ueberzeugung gehabt habe. Erzogen unter der Leitung einer frommen Mutter, machte er allerdings eine Periode der Ausgelassenheit durch; es fand aber in ihm eine wirkliche Bekehrung statt; er erstattete beträchtliche Summen zurück, die er im Spiele gewonnen hatte; nachdem er im 21. Lebensjahre in die Ehe getreten war, verbrachte er zehn Jahre in völliger Zurückgezogenheit, in seiner Umgebung vortheilhaft bekannt wegen seiner Rechtschaffenheit. Man hat behauptet, er habe sich in der Jugend durch fleischliche Sünden befleckt. Allein man hat sich, zum Beweise davon, nur auf das Zeugniß berufen, das er gegen sich selbst ausgestellt, daß er nämlich ein großer Sünder gewesen sey, und daß er einen Theil seines Lebens ferne von Gott verbracht habe. Im Schooße seiner Familie, in den Briefen an seine Kinder, zeigt er immer einen aufrichtigen religiösen Glauben, zwar puritanisch gefärbt, wie man es nicht anders erwarten kann. Er war freilich nicht zufrieden mit seiner Stellung, doch fühlte er sich glücklich, „sich selbst nicht anzugehören." Es gährten in ihm gewaltige Kräfte, die in ihm frühe das Bedürfniß geweckt hatten, Gottes Gesetz zu dem seinigen zu machen; dieses Gesetz fand er ausgedrückt in den heiligen Schriften Alten und Neuen Testaments. Voll vom protestantischen Unabhängigkeitsgefühle erkannte er nur Gott über sich.

Er war Puritaner, aber nur so weit, als ein Mann von solchem Geiste es seyn konnte. Mit seinen Glaubensgenossen suchte er den Herrn; aber die Antworten, die er vom Herrn auf seine Gebete erhielt, waren nicht dieselben, welche den Andern zu Theil wurden; sie athmeten Kühnheit der Entwürfe und Klugheit des Handelns. Die Ver-

---

aber steht fest, daß das im Texte angeführte Werk von Carlyle erst den befriedigenden Aufschluß gibt. Anm. d. Red.

Digitized by Google

einigung von Enthusiasmus mit weltmännischer Klugheit, von Mysticismus mit Klarheit der Gedanken in anderer Beziehung, findet sich in der Geschichte weniger selten als man oft geglaubt hat. Derjenige Philosoph des Alterthums, der den klarsten und am meisten praktischen Geist hatte, Sokrates, hat seine innere Stimme gehabt. Die Jungfrau von Orleans, das einfache, natürliche Bauernmädchen von Dom Remy, war inspirirt. Die Wünsche der Jungfrau für das bedrängte Vaterland, ihr Glaube an Gott und an Frankreich hatten sich in den Bildern von zwei Schutzheiligen verkörpert; diese Bilder waren der Ausdruck ihrer höchsten Gedanken, die Poesie ihrer reinen, naiven Seele, der Trost ihres edeln Herzens. So hat auch Kromwell seine inneren Stimmen gehabt, nicht so rein, nicht so rührend wie die der französischen Heldin, sondern so lautend, wie sie von einem Puritaner, einem Patrioten, einem Kriegsmanne vernommen werden konnten. Je mehr Kromwell seinen eigenen Weg ging, je mehr er sich über das gewöhnliche Niveau erhob, desto mehr suchte er eine Stütze im religiösen Glauben. Er suchte seine „providences“ in seinem Herzen, in seiner Intelligenz, in dem „Buche“ und im Gebete. Und wenn er sich in Demuth vor dem Herrn gebeugt hatte und wieder aufstand, dann war er mit einem Vertrauen zu Gott erfüllt, das er als von oben eingeflößt betrachtete. — Nicht als ob er sich für einen Propheten ausgegeben hätte: nicht als hätte er dafür gelten wollen, daß er durch den heiligen Geist rede und handle. Seine Feinde haben ihn dessen beschuldigt; allein nach den sichersten Zeugnissen ist diese Beschuldigung ohne allen Grund. Er wollte nicht die Menschen sich unterwerfen, indem er sich eine übermenschliche Stellung anmaßte. Er wollte niemals die Grenzen des Menschlichen überschreiten, er zeigte sich immer mehr durchdrungen vom Gefühle der menschlichen Schwachheit, die er mit allen Anderen theilte, als von dem Bewußtsein einer besonderen Kraft, die ihm eigens zukäme. Unter den Independenten hielten sich die einen an den Buchstaben der Schrift, die andern legten denselben aus durch den Geist, den sie in sich verspürten. Kromwell lachte über die einen wie über die andern. So trieb er auch seinen Scherz mit Fox, dem Apostel der Quäker, wegen seines ungemessenen Vertrauens zu sich selbst. So durchschaute er auch den Stolz und die Selbsttäuschungen, die sich unter dem Dogmatismus der Chiliasten und der Anhänger der fünften Monarchie verbargen. Er stieß von sich, wenn auch nicht ohne Schonung, diejenigen unter ihnen, welche in ihm den Mann ihrer Hoffnungen zu sehen wähnten.

Im Grunde wollte er, — und darin lag seine Stärke, — dasselbe, was England wollte, den Sieg der Religion, der religiösen und politischen Freiheit. In der ersten Periode seines öffentlichen Lebens zeigt sich sein Eifer um religiöse und politische Freiheit in Form des Widerstandes gegen ungesetzliche Maßregeln. Ein englischer Rechtsgelehrter hat den Wunsch ausgedrückt, es möchten die Fürsten den Widerstand gegen Bedrückungsmaßregeln als ein Recht, und die Völker den Nichtwiderstand als eine Pflicht ansehen: ein wohl begründeter Wunsch aber selten erfüllt, und weder Kromwell noch sein Zeitalter hätte davon etwas wissen wollen. Er begreift das Recht in ganz anderer Weise. „Die Welt fängt an, den Grundsatz, daß das Volk dem Könige gehört, und die Kirche dem Pabste, auszulachen“, so sprach er zu den katholischen Irländern. Auf der andern Seite erklärte er den anglikanischen Bischöfen den wahren Sinn der Worte des Apostels über die der Obrigkeit schuldige Unterwerfung (Röm. 13.). — Allein die Auslegung verstanden die Bischöfe erst, als die Regierung Jakobs II. den Commentar dazu gegeben hatte.

Nachdem er Einmal diesen Weg betreten, konnte er nicht mehr rückwärts gehen: nachdem er zur Macht gelangt war, hätte er gern der politischen Freiheit, für die er gekämpft hatte, den Sieg zugesichert; — allein vergebens. Es gelang ihm zwar, manche Reformen durchzuführen; aber ihm, dem Manne des Krieges und der Revolution, sollte es nicht gegeben werden, der Sache der Freiheit in Großbritannien den Sieg zu verschaffen. Der Heiland ist gestorben, ohne zum Schwerte gegriffen zu haben — aber wenige sind ihm auf diesem Wege nachgefolgt. Derselbe war namentlich zu beschwerlich

Digitized by Google

für die Ungeduld der Puritaner, für den Feuereifer Kromwells. Er wollte den Sieg deſſen, was er für das Rechte hielt, er wollte den Sieg bei ſeinen Lebzeiten und durch ſeine eigene Perſon. Er glaubte, er ſelbſt ſey nöthig, damit der Wille Gottes in Erfüllung gehen könne. Mit ſeinem Glauben verband ſich ſeine Politik, und da ſeine Politik ihm den Gebrauch aller Mittel erlaubte, die er für nöthig hielt, um zu ſeinen Zwecken zu gelangen, ſo vermengte ſich ſeine Politik nothwendig mit ſeinen perſönlichen Intereſſen; auf dieſe Weiſe floßen in ihm religiöſer Glaube, Politik und perſönlicher Ehrgeiz zuſammen. Bald überwog in ihm der Glaube, bald die Politik, bald der Egoismus. Abwechſelnd traten, könnte man ſagen, der gläubige Chriſt, der Patriot, der Ehrgeizige auf der Schaubühne ſeines Lebens hervor. Einem Shakeſpeare würde es gebühren, dieſe verſchiedenen Rollen darzuſtellen, ihm, der das Spiel der Widerſprüche, die im Menſchen ſind, ſo gut kannte. Das eine Mal hatte das Ideale das Uebergewicht, das andere Mal der Inſtinkt für die Realität. — Die Heiterkeit, der Humor vermiſchte ſich mit den ernſteſten Gedanken, das Lachen mit den Thränen, das Poſſenreißen mit frommen Aeußerungen. Die Komödie und die Tragödie verſchmolzen ſich in dieſer Seele, welche Stolz und des Glaubens Demuth, Rohheit und Humanität, Uneigennützigkeit und Egoismus mit einander zu vereinigen wußte. So trafen in demſelben Menſchen zuſammen Erhabenheit des Geiſtes und niedrige Geſinnung, Schwachheit und Seelengröße, Gebet und Betrug, Freimüthigkeit bis zur Kühnheit geſteigert und Liſt, die ſich die frechſten Lügen erlaubte.

Doch lebte im Innerſten dieſes ſtarken und ſo ſehr bearbeiteten Herzens eine wahrhafte Ueberzeugung. Die Einheit jener divergirenden Eigenſchaften war die Religion, zwar nicht die reine Religion des Erlöſers, wohl aber die Religion, wie Kromwell ſie aufgefaßt und umgewandelt hatte, die Religion mit den Waffen in der Hand, die den Traum ſeiner Hoffnungen zur Wirklichkeit machen ſollte. Daher, als die Stunde kam, wo der Grund der Herzen ſich aufdeckt, wo der Menſch ſich zeigt, wie er iſt, da zeigte ſich auch Kromwell als denjenigen, wie wir ihn bis jetzt kennen gelernt haben. „Sage mir“, ſo fragte er einen ſeiner Kapläne, „iſt es möglich, aus dem Stande der Gnade herauszufallen?“ Was bedeutet dieſe Frage? woher kommt ſie? Kommt ſie aus dem Abgrunde, der im Begriffe iſt, die Seele Kromwells zu verſchlingen? oder ertönt ſie mitten aus einem augenblicklichen Kampfe, ähnlich demjenigen, den manche gewiſſenhafte Seele in der Nähe des Todes zu beſtehen hat? Gott weiß es. Doch will uns bedünken, daß jene Frage eher aus einem beunruhigten, nach Sicherheit verlangenden Herzen komme, als aus einem ſolchen, welches mit der Verzweiflung ringend einen Angſtruf ausſtößt. „Es iſt nicht möglich, aus der Gnade zu fallen“, antwortete der Kaplan. — „In dieſem Falle,“ erwiderte der Sterbende, „bin ich ruhig, denn ich weiß, daß ich einſt im Stande der Gnade geweſen bin“ *). — Er fuhr alſo fort: „ich bin ein elendes Geſchöpf. Doch, Herr, du haſt aus mir ein Werkzeug zu deinem Dienſte gemacht. Dieſes Volk wünſcht, daß ich lebe; es glaubt, daß es dir zum Ruhme gereichen werde. Andere wünſchen, daß ich ſterbe.“ — „Gott iſt gut“, fügte er hinzu, „er wird mich nicht“ .... „Ich wünſchte zu leben für den Dienſt Gottes und ſeines Volkes; allein meine Aufgabe iſt erfüllt. Gott wird mit ſeinem Volke ſeyn.“

So ſprach Kromwell in der Stunde, wo alle Heuchelei vor der Nähe Gottes ſchwindet. Es waren ſeine letzten Worte. Allerdings ſind ſie nicht der Ausdruck einer Seele, die im kindlichen Glauben ſich ohne Rückhalt und ohne Schmerz in den Schooß des Vaters wirft; ſie verrathen eher einigen Verdruß darüber, daß er ein Werk verlaſſen muß, zu deſſen Vollführung er ſich für nöthig hielt, als wahres Verlangen in

*) Dieſe Worte werden angeführt v. Lingard im 11. Bde. (Ueberſetzung v. Salis S. 322), wobei citirt wird collection of passages concerning his late highness in time of his sickness, mit der Bemerkung, daß dieſe Schrift von Kromwells Kammerdiener, Underwood, herrühre. Anm. d. Red.

Digitized by Google

den Frieden Gottes einzugehen. Kromwell ſcheint den Wunſch vieler Puritaner getheilt zu haben, es möchte über England eine ſchönere Sonne aufgehen und ein neues Reich Davids, ein Reich der Gerechtigkeit und Herrlichkeit erſtehen, zu deſſen Herbeiführung er ſich berufen glaubte. Er wollte den Triumph des Geſetzes Gottes, der Freiheit, aber er hat ihn nicht verwirklichen können. Sterbend ſieht er ſeinen Traum zu nichte werden. Da vergegenwärtigen ſich ſeinem Geiſte die in Verfolgung ſeines Zweckes angewandten Liſten und Gewaltthätigkeiten, überhaupt alle die ungerechten Mittel, die er ſeiner Politik geſtattet hat. Es treten ihm vor die Seele die Geſetze nicht ſowohl einer bürgerlichen Religion, wie er ſie gewollt hatte, ſondern vielmehr der wahren, ewigen Religion. Der breite Weg, auf dem er gewandelt, verengt ſich vor ſeinen Blicken; der ſchmale Pfad des Evangeliums kommt für ihn wieder zum Vorſchein. Darob geräth der Sterbende in Unruhe; er hält ſich an das, was ihm Ruhe verſchaffen kann. Er würde ſich gerne mit dem Bewußtſeyn ſeiner guten Abſichten tröſten; allein dieſer Troſt erweiſt ſich ihm als ungenügend; daher er am Ende ausruft: „Kann man aus der Gnade fallen? Ich weiß, daß ich einſt im Stande der Gnade geweſen bin.“ So geht er in das andere Leben hinüber mit einem traurigen Rückblicke auf ſein unvollendetes Werk, auf ſeine Verirrungen und Selbſttäuſchungen. **L. Vuilliemin.**

Krüdener. Barbara Juliane v. Krüdener war eine Enkelin des ruſſiſchen Feldmarſchalls von Münich und die Tochter des altadeligen und reichen ruſſiſchen Staatsrathes von Wietinghoff, geb. den 21. Nov. 1764. Die ſchöne, reiche Erbin erhielt eine nur auf's Aeußere gerichtete Erziehung und in ihrem 18. Jahre gegen ihre Neigung den bereits zweimal geſchiedenen Baron von Krüdener zum Gemahl. Dieſer, ein Freund von J. J. Rouſſeau ſuchte ihren reich begabten, aber vernachläßigten Geiſt in modernem Sinne auszubilden, was ihm beſſer gelang, als ſie an ſich zu feſſeln. In Venedig und Kopenhagen, wohin er als ruſſiſcher Geſandter kam, wurde ſie ihm innerlich und nachher, als ſie mit einer angetretenen Tochter der Geſundheit wegen in Frankreich ſich aufhielt, faſt auch äußerlich untreu. Von 1792 an lebte ſie getrennt von ihrem Manne. Mitten im Sinnenſtrudel raffte ſich ihr beſſeres Selbſt wohl mehrfach auf, aber ihre Reue und ihre Religion war ſchwächer als ihre Leidenſchaft und ihre Eitelkeit. Gefeiert und angeſungen von den großen Schöngeiſtern der Zeit, wie Chateaubriand und Frau v. Staël, ſchrieb ſie den Roman ihres eigenen Lebens in der ſchlüpfrig-ſentimentalen Dichtung Valerie, der ſie mit wahrhaft franzöſiſcher Charlatanerie einen unerhörten Erfolg in der vornehmen Pariſer Welt zu verſchaffen wußte. Indeſſen ſtarb ihr Gatte; überſättigt von der Luſt, Pracht und Ehre der Welt kehrte ſie nach Hauſe. Da fand ſie „Buße zu Gott“ durch den vor ihren Augen erfolgten plötzlichen Tod eines ihrer Anbeter und „Liebe zu Jeſus“ durch die Verbindung mit herrnhutiſchen Chriſten. Mit dem ganzen Eifer einer Neubekehrten verkündigte ſie nun ihrer Umgebung den Heiland der Sünder und die werkthätige Liebe zu ihm übte ſie an den Armen und Elenden, zumal in den Spitälern.

Von der Kirche aber, in der ſie geboren war, nicht angeleitet und nicht angezogen, ſuchte ſie Nahrung und Leitung für ihr Liebebedürftiges und Liebe übendes Herz in der Myſtik. Sie verweilte 1808 bei Jung Stilling in Carlsruhe, beſuchte Oberlin im Steinthal, ſchloß ſich an minder lautere Schwärmer an und kaufte für ſie ein Gut bei Bönnigheim in Württemberg. Die Bewegung, welche namentlich durch die von ihr beherbergte Seherin Kumrin und den Paſtor Fontaine im Lande verurſacht wurde, veranlaßte den König Friedrich zu ihrer Ausweiſung. So zog ſie in Baden, in Straßburg und in der Schweiz als Reiſepredigerin der „vollkommenen“ Liebe, der „reinen,“ ſelbſtloſen Liebe zu Jeſus und den Brüdern umher, wie ſie dieſelbe beſonders aus den quietiſtiſchen Schriften der Frau v. Guyon gelernt hatte. „Lieben iſt Leben, erklärte ſie, und Leben iſt Lieben; die Liebe iſt die Quelle des allvermögenden Glaubens; der Opfertod Jeſu aber iſt die Quelle aller Liebe.“ Die Liebe Jeſu trieb ſie für alle Sünder, ja ſelbſt für die Bekehrung des Satans zu beten. Sich ſelbſt erklärte ſie als die vornehmſte unter den Sünderinnen. In Genf ſchloß ſich ihr das ſpätere Haupt der Momiers, Paſtor

Digitized by Google

Empaytaz an. Mit diesem und andern Männern von Bildung und Adel stiftete sie weitausgebreitete Gebetsvereine, predigte sie den Vornehmen und Gelehrten Buße und Geisteserneuerung, spendete sie den Armen den Trost des Evangeliums mit beredtem Munde, unendliche Wohlthaten mit offenen Händen. Von Schluchtern in Hessen aus trat sie als Bußpredigerin und Heilsverkündigerin dem Kaiser Alexander von Rußland (1815) bei seinem Aufenthalte in Heilbronn entgegen. In Heidelberg, dann in Paris war er, mit der Bibel in der Hand, ihr täglicher Gast im engern häuslichen Kreise und ihr Zuhörer in den Bet- und Bibelstunden, welche sie mit ihren Freunden hielt. Alle Welt drängte sich in ihren zum Betsaal eingerichteten Salon. Auf Kaiser Alexander hatte sie jedenfalls großen Einfluß; er fand durch sie Ruhe und Kraft für sein unstetes und schwaches Herz. So war sie mittelbar auch von Einfluß auf die Stiftung der heiligen Allianz, deren Gedanke in dem religiösen Gemüthe des Königs Friedrich Wilhelm III. von Preußen entstanden erst in dem leicht entzündlichen Geiste Kaiser Alexanders seine reife Gestalt erhielt. Der Kaiser theilte seinen Entwurf der Frau von Krüdener mit, sie setzte nichts als gerade das Beiwort „heilige Allianz" hinzu, war aber in ihrer Freude darüber doch verständig genug, Alexanders Hoffnung auf eine sofortige Heiligung der Welt und Politik nicht zu theilen, sondern zu vorheriger gründlicher Wiedergeburt und zur Läuterung durch die bevorstehenden Gerichte zu verweisen. Als Alexander nach Rußland zurückgekehrt war, betrachtete die Polizei und Diplomatie sie mit verdoppeltem Argwohn. Sie mußte, nachdem sie eben die Basler Traktatgesellschaft mit Spittler gestiftet, auf österreichisches Betreiben Basel und Bern verlassen und im Hörnlein bei Grenzach (an der badischen Grenze) ein Asyl suchen. Von den Großen, Reichen, Gelehrten wandte sie sich jetzt ab und vorzugsweise zu den Armen, auf welche sie mit ihrem holdseligen Wesen und Worte und mit dem unermüdlichen Werke barmherzigster Liebe eine wo möglich noch größere Wirkung übte als auf die Hohen dieser Welt. In den Hungerjahren 1816 und 1817 war sie den schaarenweise aus der Schweiz und dem Schwarzwalde zu ihr strömenden Aermsten wie ein Engel der Rettung und ein Bote des Friedens. Tausenden hat sie vom leiblichen, Hunderten vom geistlichen Hungertode geholfen. Die rohesten Herzen fielen ihr zu, die Unsittlichsten brachte sie auf den Weg des Friedens, ihre Sanftmuth, ihre Demuth, ihre Anmuth, ihre unermüdliche Liebesthätigkeit und Liebespredigt entwaffnete selbst die wildesten Diener der Gewalt, welche zu ihrer Ueberwachung ausgesandt wurden. Ihrem Glauben und ihrem Gebete fehlte es nie an Mitteln zur ausgedehntesten Uebung des Wohlthuns. Tag und Nacht war sie thätig; ihr Vermögen, ihre letzten Juwelen, ihre Gesundheit opferte sie mit Freuden und als eine andere heilige Elisabeth konnte sie Krebskranke mit eigenen Händen umfangen. Ohne Unterschied der Person und Religion war ihr Jedermann lieb und willkommen um der Liebe Jesu willen, für Jeden hatte sie das passende Wort und Werk. Aber indem sie sich ganz vergessen und verleugnen, ganz nur in den Fußstapfen Jesu gehen wollte, vergaß und übersah sie sich und das reine Vorbild Jesu doch so weit, daß sie auf eigene und gefährliche Wege kam. In ihrer Aller-Weltsliebe, in ihrem Eifer um die Union aller Christen und Menschen verwarf sie die geschichtlich und rechtlich bestehenden Unterschiede und kam sie in ein überschwängliches Wesen ohne Rand und Band hinein. Eine Freundin Luthers, aber eine Feindin des Protestantismus, eine Anhängerin der altkatholischen Kirche, aber eine Gegnerin des römischen Katholizismus, schwärmte sie für eine wahre allgemeine evangelische Kirche, für welche sie als Erkennungszeichen die Kniebeugung vor dem Krucifix und den Gruß „Gelobt sey Jesus Christus" forderte, ja selbst die Fürbitte der Maria in Anspruch nahm. Durch ihre Vielgeschäftigkeit, durch ihre Erfolge, durch den Haß ihrer Gegner, durch die bis zur Anbetung fast steigende Verehrung ihrer Anhänger wurde sie in einem Grade nervös gereizt und gesteigert, daß sie nicht anstand, für die Prophetin, für welche man sie hielt, sich selbst zu halten. Offen berief sie sich auf die Wundermacht ihres Gebets, auf die Offenbarungen ihrer innern Stimme, auf ihre Krankenheilungen und Armenspeisungen, auf ihre eingetroffenen Vorhersagungen, auf

Digitized by Google

den geſchichtlichen Beruf der Frauen zur göttlichen Volkserrettung. Dies Alles, der weit und breit von ihr gemachte Rumor, der Zuſtrom der Armen in böſer Zeit, die ſocialiſtiſche Gefahr, welche durch die „Adreſſe an die Armen“ und die „Armenzeitung“ (wovon die erſte und letzte Nummer am 5. Mai 1817 erſchien) nicht ſowohl beſchworen als heraufbeſchworen erſcheinen mochte, bewog die Polizei, ihre rauhe Hand an die „Prophetin“ zu legen. Nimmermehr kann es gerechtfertigt werden, wie die ſchweizeriſchen und ſüddeutſchen Gensdarmen und Behörden ſie von Ort zu Ort hetzten, von ihren geliebten Armen und von ihren Freunden ſie mit Gewalt trennten, bis ſie endlich 1818 nach Hauſe verbracht war. Aber an und für ſich war es für ſie ſelbſt eine Nothwendigkeit, wenn ſie nicht völlig ſich verirren und verzehren ſollte. Die Stille und Einkehr that ihr leiblich und geiſtlich wohl und ſie ward ihrer engern Umgebung, je nüchterner und reifer ſie wurde, zu deſto größerem Segen. Doch wurde ſie in ihrer überſchwänglichen Menſchenliebe nochmals durch ihre Begeiſterung für die ihr Joch abwerfenden Griechen über die Grenzen des weiblichen Berufes hingeriſſen. In Petersburg, wo ſie ihre kranke Tochter — aber nicht den, durch ihren Propheten-Rumor ihr entfremdeten Kaiſer — beſuchen durfte, war ſie die Prophetin der Griechenbefreiung durch den „gotterkornen“ Alexander und die laute Anklägerin der lauen Politik deſſen, dem die Vorſehung dieſe wichtigſte Angelegenheit des Reiches Gottes in die Hände gelegt. Da hieß der Kaiſer in einem freundlichen aber entſchiedenen eigenhändigen Briefe die alte Freundin ſchweigen und gehen. Sie ſchwieg und ging. Zu Hauſe auf ihrem Gut Koſſe fand ſie in einem immer heftiger werdenden Bruſtleiden die Aufforderung ihr Haus zu beſtellen. Der Bruſtkrebs hatte innerlich angeſetzt, die eilende Schwindſucht brachte ſie an den Rand des Grabes. Unter dieſer Verweſung ihres äußeren Menſchen wurde nun ihr innerer von Tag zu Tag erneuert; erſt jetzt lernte ſie die rechte und volle Verleugnung ihres Selbſt. Von den Aerzten in den Süden geſchickt fuhr die Kranke 1824 mit ihrer Tochter in Geſellſchaft der Fürſtin Gallitzin und einer Anzahl ſchweizeriſch-deutſcher Koloniſten die Wolga hinab; der einbrechende Winter verzehrte ihre letzten Kräfte auf dem Weg durch die Steppen des tauriſchen Cherſonnes, ſie ſtarb den 25. Dec. 1824 eines ſanften und ſeligen Todes zu Karaſu-Bazar in der von ihrem Großvater dem ruſſiſchen Czaren eroberten Krim. Im Tiegel der Trübſal geläutert und ernüchtert, bekannte ſie, „wie oft ſie für die Stimme Gottes gehalten, was nur die Frucht ihrer Einbildung und ihres Stolzes geweſen ſey.“ Nach ſolchem Bekenntniß durfte ſie getroſt hinzuſetzen: „was ich Gutes gethan habe, das wird bleiben; was ich übel gethan, das wird Gottes Barmherzigkeit austilgen.“ Der außerordentlichen Frau, welche wie keine in dieſem Jahrhundert durch gute und ſchlimme Gerüchte hindurch gegangen iſt, hat Hagenbach bereits ihren Platz in der „Kirchengeſchichte des 19. Jahrh.“ angewieſen; die „Erinnerungen an J. C. Maurer, Bilder aus dem Leben eines Predigers, Schaffhauſen 1843“ geben auch von der Frau v. Krüdener und von ihrem Wirken und Reden während ihres Aufenthalts in Lottſtetten ein ſehr anziehendes Bild. Die Vollendung dieſes Lebensbildes verdanken wir dem Genfer Philhellenen Charles Eynard, welcher mit allen Hülfsmitteln zu Berichtigung falſcher Angaben und Urtheile verſehen in zwei 1849 zu Paris erſchienenen Bänden der — gewiß nicht ohne ihre eigene Schuld — vielverkannten hochherzigen Armen- und Griechen-Freundin ein glänzendes Denkmal geſetzt hat. (Vgl. auch den vom Unterzeichneten in der Berl. Zeitſchrift für chriſtl. Wiſſenſchaft und chriſtl. Leben 1857. Nr. 5. niedergelegten Artikel über die Frau v. Krüdener.) **H. Merz.**

Krummacher, Friedrich Adolf, unter den proteſtantiſchen Theologen der neueren Zeit nicht nur als Gelehrter, Dichter und Kanzelredner, ſondern auch von Seiten des religiöſen und ſittlichen Karakters ausgezeichnet, wurde den 13. Juli 1767 in der weſtphäliſchen Stadt Tecklenburg geboren, wo ſein Vater, ein geachteter Rechtsconſulent, das Amt des Juſtiz-Commiſſärs und Bürgermeiſters verwaltete. So gewiſſenhaft dieſer auch für das Beſte ſeiner Kinder ſorgte, ſo verdankte doch der Sohn die erſte Erziehung nicht ihm, ſondern ſeiner Mutter, die Lavater in einem Briefe an den Rektor Haſen-

Digitized by Google

kamp als eine sanfte, von inniger Frömmigkeit und einem einfachen, evangelisch-kindlichen Sinne durchdrungene Frau schildert*). Nachdem der lebhafte und wohlbegabte Knabe durch Privatunterricht nothdürftig vorbereitet war, besuchte er von seinem zehnten Lebensjahre an die lateinische Schule seiner Vaterstadt, in der er unter der strengen Zucht des Rektors Meese so rasche Fortschritte in den alten Sprachen machte, daß er im Jahre 1786, mit tüchtigen philologischen Kenntnissen ausgestattet, die kleine, 1685 gestiftete Universität Lingen beziehen konnte, um sich dem Studium der Theologie zu widmen. Ungeachtet er hier mit den besten Vorsätzen die Vorlesungen der meistens schon hochbejahrten Professoren, die größtentheils Holländer waren und mit den Studirenden auf einem äußerst vertraulichen Fuße lebten, zu hören begann, so ward es ihm doch bald klar, daß er in ihnen das nicht finden würde, was sein frischer, wißbegieriger Geist verlangte. Er ging daher schon im folgenden Jahre nach Halle, wo er sich hauptsächlich an den hochgeachteten Professor Knapp (s. d. Art.) anschloß, welcher durch seine anspruchslose Frömmigkeit und gründliche Gelehrsamkeit auf das empfängliche, schon im elterlichen Hause zu evangelischer Glaubensinnigkeit geleitete Gemüth des Jünglings einen tiefen und unvergänglichen Eindruck machte. Da er es indessen nicht versäumte, auch die Vorlesungen anderer Lehrer von entgegengesetzter Richtung zu hören, so fehlte es seinem lebhaften Geiste nicht an Gelegenheit, sich mit den verschiedenen Ansichten auf dem Gebiete der Theologie bekannt zu machen und dieselben mit angestrengtem Nachdenken zu prüfen, wodurch er endlich zu der Ueberzeugung gelangte, daß nicht nur ein gründliches und ernstes Studium der heiligen Schriften die Hauptquelle alles theologischen Wissens sey, sondern auch die geschichtliche Grundlage des Christenthums als ein unantastbares Heiligthum festgehalten werden müsse. Auch ist er dieser Ueberzeugung, die sich in ihm durch Nachdenken und Erfahrung immer mehr befestigte, sein ganzes Leben hindurch treu geblieben.

Nach Vollendung der Universitätsjahre 1789 begann Krummacher seine erste praktische Thätigkeit als Hauslehrer in der Familie des Senators Meyer in Bremen, gab jedoch diese Stelle nach einem Jahre wieder auf, als er durch die Ernennung zum Conrektor am Gymnasium in Hamm, der Hauptstadt der Grafschaft Mark, die sichere Aussicht auf einen größeren, seinen Kenntnissen angemesseneren Wirkungskreis erhielt. Die nächsten drei Jahre, welche er hier in frohem und geistreichem Umgange mit gleichgesinnten Freunden, namentlich mit dem Pastor Eylert (s. d. Art.) und dem liebenswürdigen, hochgeachteten Rektor Snethlage verlebte, zählte er zu den glücklichsten seines Lebens. Mit dem ganzen Feuer seiner Jugend kehrte er zu dem Studium der römischen und griechischen Klassiker zurück und arbeitete um so eifriger für die Schule, je mehr ihn die Fortschritte der Schüler erfreuten. So glücklich er sich jedoch in dieser Stellung auch fühlte, so bestimmte ihn doch der Wunsch, sich mit seiner Braut Eleonore Möller bald verheirathen zu können, den an ihn ergangenen Ruf zum Rektor der gelehrten Stadtschule zu Mörs in der kleinen, am linken Rheinufer gelegenen preußischen Grafschaft gleichen Namens anzunehmen, obgleich jene Gegenden damals von den Kriegsunruhen vielfach belästigt wurden. Voll freudigen Muthes, wenn auch nicht ohne bange Sorgen, trat er am 2. Oktober 1793 das neue, mit dem geringen Gehalte von 300 Thalern verbundene Amt an, führte im nächsten Sommer die geliebte Braut in sein Haus ein und widmete sich in seiner stillen und beschränkten Häuslichkeit mit unermüdeter Anstrengung den philologischen Studien und den Geschäften der Schule, welche unter seiner Leitung rasch emporblühte und selbst aus der Ferne viele Schüler herbeizog, von denen er mehrere als Kostgänger bei sich aufnahm. Bald knüpfte er auch von hier aus durch seinen Schwager Möller, der damals Professor der Theologie in dem nur zwei Stunden von Mörs entfernten Duisburg war, einen vertrauten Umgang mit den meisten Pro-

*) Sie hieß Maria Dorothea, war eine geborene Strücker und starb den 11. Dezember 1796.

feſſoren dieſer Univerſität an und hatte die Freude, nach dem Tode des Seniors Berg durch die Ernennung zum Profeſſor der Theologie als College in den Kreis derſelben einzutreten. Nachdem er ſich am Ende des Jahres 1800 mit den Seinigen in Duisburg häuslich eingerichtet hatte, erwarb er ſich unter den altherkömmlichen Formen die theologiſche Doktorwürde und begann ſogleich ſeine neben den theologiſchen Wiſſenſchaften auch die griechiſchen Tragiker und andere Klaſſiker des Alterthums umfaſſende Vorleſungen, welche durch ſeinen klaren und anregenden Vortrag allgemeinen Beifall fanden. Zugleich trat er hier im Jahre 1801 zuerſt als Dichter mit dem „Hymnus an die Liebe“ (neue Aufl. 1809) und 1805 mit den erſten beiden Theilen ſeiner Parabeln hervor, welchen letzteren er ſpäter einen dritten hinzufügte und die nicht allein in acht ſtarken Auflagen in Deutſchland allgemein verbreitet*), ſondern auch in mehrere fremde Sprachen überſetzt ſind. Um ſich jedoch auch als theologiſcher Schriftſteller bekannt zu machen, arbeitete er ſein im Jahre 1805 zu Leipzig erſchienenes Werk über den Geiſt und die Form der Evangelien aus, welcher der ihm eigenthümlichen und geiſtreichen Anſichten wegen großes Aufſehen erregte und ihm ſchnell einen wohlverdienten Ruhm unter den gelehrten Theologen Deutſchlands verſchaffte. Doch wurde dieſe glückliche akademiſche und literariſche Thätigkeit nur zu bald durch den Druck gelähmt, welche die Napoleoniſche Gewaltherrſchaft auf Deutſchland immer ſtärker auszuüben begann. Als die Univerſität 1806 von Preußen an das neuerrichtete Großherzogthum Berg überging, und die Profeſſoren ſich manchen Mißhandlungen und Beſchränkungen ausgeſetzt ſahen, vertauſchte Krummacher ſeine Profeſſur um ſo lieber mit dem Pfarramte in dem freundlichen, über dem Spiegel der Ruhr im Bergwalde gelegene Kettwig, da das Duisburger Leben ſeit der Verſetzung ſeines Schwagers Möller, der 1805 als Conſiſtorialrath und Pfarrer mit ſeiner Familie nach Münſter gezogen war, überdies für ihn den größten Theil der Annehmlichkeiten verloren hatte. Nach dieſen Vorgängen konnte es nicht fehlen, daß ſich Krummacher bei ſeinem einfachen und heitern Sinne für die Freuden der Natur als Landprediger im täglichen Verkehre mit den ſchlichten, kräftigen Bauern, die ſeine Predigten mit ſteigender Theilnahme hörten, und im Umgange mit gebildeten, ihm längſt befreundeten Familien der benachbarten Ortſchaften in kurzer Zeit zufrieden und glücklich fühlte. Ein Paſtorat erſchien ihm nach ſeinen eigenen Worten immer mehr als „ein köſtliches Gut, welches den Menſchen und das menſchliche Elend, aber auch das menſchliche Gute in allen Geſtalten ſieht.“ Die Mußeſtunden, welche ihm ſein Amt übrig ließ, füllte er theils mit dem Unterrichte ſeiner heranwachſenden Kinder, theils mit ſchriftſtelleriſchen Arbeiten aus. Außer einigen kleineren Aufſätzen und Recenſionen in Zeitſchriften erſchienen von ihm in dieſer Zeit: Die Kinderwelt, ein Gedicht in vier Geſängen, 1809 (2. Aufl. 1813); das Feſtbüchlein, eine Schrift für's Volk (der Sonntag, 1809, 5. Aufl. 1828; das Chriſtfeſt, 1810, 4. Aufl. 1846; das Neujahrsfeſt, 1818, 2. Aufl. 1833); Apologen und Paramythien, 1809; der Bibelkatechismus, 1810 (12. Aufl. 1843) und das Wörtlein UND, eine Geburtstagsfeier, 1817.

Unter der großen Zahl von Verehrern und Freunden, welche ihm dieſe Schriften, vorzüglich die Parabeln, erwarben, befand ſich auch die edle Fürſtin Pauline von Lippe-Detmold, die ihn, als ſie ihren Wunſch, ihn in ihre unmittelbare Nähe zu ziehen, vereitelt ſah, ihrem Bruder, dem Herzoge Friedrich Chriſtian von Anhalt zu der erledigten Stelle eines General-Superintendenten, Conſiſtorialraths und Oberhofpredigers in Bernburg empfahl. Im Jahre 1812 erfolgte die Ernennung, und Krummacher trat freudig das neue Amt an, welches ihm größeres Anſehen und in Rückſicht auf die Seinigen eine ſorgenfreiere Lage gewährte. Ungeachtet die ihm obliegenden Geſchäfte von jetzt an den größten Theil ſeiner Zeit in Anſpruch nahmen, ſo ſetzte er doch auch hier ſeine literariſche Thätigkeit fort und ſprach ſeine lebhafte Theilnahme an den großartigen Bewegungen

*) Die letzte Auflage erſchien nach des Verfaſſers Tode im Jahre 1848.

Digitized by Google

der Zeit in Liedern, Predigten und Schriften aus. Angelegentlich beschäftigte er sich eine Zeitlang mit der gänzlichen Umarbeitung seines Werkes über den Geist und die Form der evangelischen Geschichte, an deren Vollendung ihn indessen später andere Arbeiten, namentlich das Drama Johannes (1815), die Paragraphen zur heiligen Geschichte (1818), die christliche Volksschule im Bunde mit der Kirche (1823, 2. Aufl. 1825), sowie die etwas voreilig übernommene, 1822 unter dem Titel: Calvin's christliche Lehre zu Elberfeld erschienene Uebersetzung der berühmten Institutionen dieses scharfsinnigen Reformators verhinderten*). Bei dieser vielseitigen literarischen Thätigkeit und den noch zeitraubenderen amtlichen Zerstreuungen dienten ihm die mit größter Gewissenhaftigkeit besorgten Geschäfte des Seelsorgers in seiner Gemeinde zu heilsamer Erholung, indem sie ihn in ein innigeres Verhältniß mit mehreren achtungswerthen Familien brachten, durch deren Umgang er sich die ihm eigene Heiterkeit des Gemüthes bewahrte. Im Innersten seines Wesens dem schwärmerischen Mysticismus eben so sehr als dem Ultra-Rationalismus jener Zeit abgeneigt, hielt er als Prediger immer entschiedener an dem Glauben des einfachen Evangeliums fest und sprach sich über die Nothwendigkeit desselben offen und nachdrücklich aus, so oft sich ihm dazu die Veranlassung darbot.

Inzwischen hatte sein eifriges Bemühen, durch Predigten und Schriften den flachen Rationalismus zu bekämpfen und das einfache Evangelium den Menschen und vor Allen der Jugend in den Schulen näher zu bringen, die Aufmerksamkeit des preußischen Ministers von Altenstein (s. d. Art. Bd. I. S. 256 ff.) auf ihn gelenkt, welcher ihm durch den Bischof Eylert den Antrag zu einer theologischen Professur in Bonn machen ließ. Doch lehnte er, ungeachtet wiederholter Aufforderungen, nach reiflicher Ueberlegung den Ruf ab, weil er sich aus Liebe zum Predigtamte nicht entschließen konnte, zur akademischen Thätigkeit zurückzukehren. Dagegen nahm er, durch überwiegende Gründe bewogen, im Anfange des Jahrs 1824 die auf ihn gefallene Wahl zum Pastor Primarius an der St. Ansgariikirche in Bremen an, hielt daselbst am 30. Mai vor einer ungewöhnlich zahlreichen Versammlung seine Antrittsrede und erfreute sich seitdem als Kanzelredner eines stets sich gleichbleibenden Beifalls. Zugleich gewann er hier, wo von jeher in den wohlhabenden und einflußreichen Familien ein reger Sinn für die Religion und mit ihr für alles Gute herrschte, in kurzer Zeit auch als Seelsorger einen gesegneten und erfreulichen Wirkungskreis, während er als Schriftsteller für die Beförderung des ursprünglichen und reinen Christenthums durch seinen Katechismus der christlichen Lehre nach dem Bekenntniß der evangelischen Kirche (1825, 8. Aufl. 1846). St. Ansgar, die alte und die neue Zeit (1826). Das Täubchen (1828, 3. Aufl. 1840). Der Hauptmann Cornelius, Predigten über das 10. Kap. der Apostelgeschichte (1829). Die Geschichte des Reiches Gottes nach der heil. Schrift. Andeutender Text zu von Küchelchens Bildern (4 Hefte, 1831—1845); und das Leben des heil. Johannes (1833), thätig war. Unterstützt von seiner im Ganzen gesunden und kräftigen Natur setzte er trotz dem schwächenden Alter mit einer seltenen Arbeitskraft und einem bewunderungswürdigen Fleiße seine gewohnte Thätigkeit bis zum Jahre 1843 fort, in welchem er in bescheidener Stille sein fünfzigjähriges Amtsjubiläum feierte und bald darauf in einen ehrenvollen Ruhestand trat, um die noch übrigen Tage im engen Kreise der Seinigen und weniger, vertrauter Hausfreunde zu verleben. Er starb, beinahe 78 Jahre alt, heiter und gottergeben, wie er

*) Außerdem erschienen in dieser Zeit von ihm: der Eroberer. Eine Verwandlung. 1814. — Apostolisches Sendschreiben an die Christengemeinden von dem, was Noth thut zur Kirchenverbesserung. 1815. — Leiden, Sterben und Auferstehung unsers Herrn Jesu Christi. Zwölf Bilder nach H. Goltzius mit Vorrede und Text. 1818. — Fürst Wolfgang zu Anhalt. Eine Reformationspredigt. 1820. — Briefwechsel zwischen Asmus und seinem Vetter bei Gelegenheit des Buches: Wie ward Fritz Stolberg ein Unfreier? 1820. — Die freie evangelische Kirche. Ein Friedensgruß 1821. — Bilder und Bildchen. 1823.

gelebt hatte, den 4. April 1845, nachdem ihm seine treue Lebensgefährtin ein Jahr früher im Tode vorangegangen war.

Krummacher war eine von inniger Frömmigkeit durchdrungene poetische Natur, in welcher sich ein würdevoller Ernst mit heiterer Freundlichkeit, fröhlichem Scherze und frischem Humor glücklich vereinigte. Schon in früher Jugend erwachte in ihm neben dem tiefen religiösen Gefühle ein lebendiger Sinn für die Natur, welcher ihn dazu anregte, die Erscheinungen der Außenwelt und die Entwickelungen des menschlichen Geistes in allen Lebensstufen aufmerksam zu beobachten und die empfangenen Eindrücke sowie die wahrgenommenen Beziehungen in einfach kindlicher, dem biblischen Ausdrucke glücklich nachgebildeter Sprache zu Bildern, Gleichnissen, dichterischen Gemälden und kleineren oder größeren Erzählungen zusammenzufassen. So entstanden seine Parabeln und übrigen allegorisch-didaktischen Dichtungen, durch die er nicht bloß allgemeine praktische Wahrheiten veranschaulichen, sondern auch den Leser von der Betrachtung des Sinnlichen zur Anschauung des Uebersinnlichen erheben wollte. Die Sinnigkeit der Gedanken, die Wärme der Darstellung, der frische, gesunde, poetische Blick in das Leben der Natur und des Menschengeistes, wodurch sich diese Dichtungen im Ganzen auszeichnen, haben ihnen einen wohlverdienten Platz in der deutschen Literatur erworben, obschon mehrere derselben sowohl dem poetischen Gehalte, als der Sprache und Darstellung nach schwach sind und in ästhetischer Rücksicht unbefriedigt lassen. Am wenigsten unter allen genügt in dieser Hinsicht das Drama Johannes, in dem er die alte Zeit und in ihr den Kampf der Reiche des Lichts und der Finsterniß darstellen wollte. Gleichwohl hat er auch durch dieses Werk, wie durch seine übrigen Dichtungen und prosaischen Schriften auf die religiöse Denkweise der neueren Zeit vortheilhaft eingewirkt.

Seine theologischen Ansichten, denen er stets treu geblieben ist, finden wir am klarsten in einem an seinen zu Jena studirenden Sohn Emil gerichteten Brief vom Jahre 1817 ausgesprochen, wo er sagt: „Du wirst Dich nicht abwendig machen lassen von Jesus Christus, als dem, der uns gemacht ist von Gott zur Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung. Wo der Glaube fehlt, da ist Alles nur Buchstäbelei, — und keiner kann ohne diesen Glauben ein Theologus seyn. — Si Christum nescis, nihil est, si caetera discis — für einen Theologen ist das eine wichtige Wahrheit, und ohne ihn ist das ganze Leben ein verschlossenes Buch und der Theolog Nichts. Diese Ueberzeugung wächst mir mit jedem Tage, und jede Philosophie, die davon abführt, ist eine solche, wie Kolosser 2, 8.; nur durch ihn erhält das theologische System Haltung und Consequenz. — Das genaue Studium des N. T. wird Dich dahin führen, daß dessen Grund- und Hauptgedanke der ist: die Wiederherstellung des menschlichen Geschlechts aus einem sündigen Zustande in die verlorene Gemeinschaft mit Gott durch die Sendung und Menschwerdung Jesu Christi. Das Christenthum gibt; es gibt Gnade, Vergebung der Sünden, Kindschaft, zeitlich und ewig. Von des Menschen Seite fordert es Nichts als Annahme durch den Glauben, und dann folgt natürlich die Dankbarkeit und Liebe — und diese ist statt des Gesetzes." So suchte er auch als Kanzelredner vorzüglich durch die einfache und eindringliche Sprache des Evangeliums die Zuhörer in die Bibel einzuführen und sie das Wort Gottes kennen, schätzen und lieben zu lehren. Daher wählte er besonders die analytischen, homilienartigen Predigten und hielt sie viel mehr als die synthetischen Vorträge dazu geeignet, eine theilnehmende Aufmerksamkeit zu wecken und zu erhalten. Als Kanzelredner hat sich neben ihm auch sein Bruder Gottfried Daniel Krummacher, s. d. folg. Art., sowie sein ältester Sohn Friedrich Wilhelm (geb. zu Mörs den 28. Jan. 1796) rühmlich ausgezeichnet.

Vgl. Friedrich Adolph Krummacher und seine Freunde. Briefe und Lebensnachrichten mitgetheilt von A. W. Moller. 2 Bde. Bremen 1849. G. H. Klippel.

Krummacher, Gottfried Daniel, der jüngere Bruder von Friedrich Adolf, wurde am 1. April 1774 in Tecklenburg geboren, und starb im 63. Jahre am 30. Januar 1837 als Pastor der reformirten Gemeinde in Elberfeld. Sein Vater war

Digitized by Google

1759 aus einem durchaus weltlichen und sündlichen Wesen durch eine plötzliche Bekehrung und gründliche Erfahrung der Gnade erweckt worden, hatte diesen seligen Tag auf einem mit seinem Blute geschriebenen Zettelchen mit den Worten bezeichnet: heute vergab mir der Gott der Gnade meine Sünde, und hatte von da an bis zu seinem Tode mit seiner Gattin, einer herrlichen holden Christin, unter mancherlei äußeren Entbehrungen ein innerlich seliges Leben geführt. So sah Daniel an seinen Eltern schon frühe eine lebendige Frömmigkeit, während er sich schon als Kind — meist bei der einsamen Großmutter und Tante erzogen — durch ein eigenthümliches und seltsames Wesen auszeichnete und sich bald einen Träumer, bald einen Sonderling schelten lassen mußte — welche Art ihm auch Zeitlebens anhing. Wie sein Vater nach seiner Erweckung mit seinem früheren Gegner, dem nachmaligen Rektor J. Gerhard Hasenkamp aus Lengerich bei Teklenburg innig befreundet worden war, so hatte Daniel auf der Universität in Duisburg vielen Segen in dem Hause des Rektors Fr. Arnold Hasenkamp (s. diesen Art.) und erhielt sich dadurch und durch den näheren Umgang mit dem Professor Dr. A. V. F. Möller gegenüber den rationalistischen und ungläubigen Vorlesungen Grimms wenigstens die äußere Achtung vor dem geoffenbarten Worte Gottes in der heiligen Schrift, ohne jedoch schon von deren Geist ergriffen zu seyn oder die kindliche Frömmigkeit sich erhalten zu haben. Nach seinen Studienjahren begab sich Krummacher zu seinem Bruder Fr. Adolf nach Hamm, wo er sich mit Unterrichten und Predigten beschäftigte; dann ward er Hauslehrer in Soest und 1796 in Moers, wohin sein Bruder versetzt worden war. Vielleicht hat er sich damals gleich seinem Bruder auf kurze Zeit dem Freimaurerorden angeschlossen. Von Moers ward er 1798 zum Pfarrer in dem nahen Baerl, 1801 zum Pfarrer in Wülfrath bei Elberfeld und 1816 zum Pfarrer in Elberfeld gewählt. Hier erhielt er am 15. Januar 1834 auf der Kanzel einen Schlaganfall, von welchem er sich nur auf kurze Zeit wieder erholt hat. Verheirathet hat er sich niemals; seine verwittwete Schwester Meyer wohnte mit ihren fünf Kindern bei ihm, ihm eine treue Stütze wie er ihnen. Krummacher ist dadurch so bedeutend für seine Zeit und für seine Gemeinde und weite Kreise geworden, daß er ein ganzer Mann, ein ganzer Christ, ein christlicher Karakter, namentlich als Prediger war, freilich auch mit vielen Ecken und Schroffheiten, welche seine Anhänger leider häufig als Tugenden angesehen und sich dadurch zu einer besonderen Partei in der Gemeinde ausgebildet haben. Der erst 22jährige junge Pfarrer fand in Baerl einige entschieden gläubige Christen, durch deren herzandringendes Zeugniß auch in ihm alsbald und plötzlich ein neues Leben entzündet wurde, das er nun mit gewaltigem Ernste und Eifer und mit großem Erfolge den ihm anvertrauten Seelen verkündigte. In seiner Theologie schloß er sich nun ganz an die holländische (Coccejanisch-Lampische) Schule an, nur daß er besonders anfangs in Elberfeld die absolute Prädestination in aller möglichen Schroffheit nach den Sätzen der Dortrechter Synode lehrte. Während sich Lampe und seine Schüler in ihren Predigten wie in ihrer Seelsorge gleichmäßig an die verschiedenen Klassen von Seelen wandten, zog Krummacher, den man darum auch wohl hart, barsch, unfreundlich und kalt nannte, nur die Gläubigen und Begnadigten an und stieß dagegen die noch nicht Bekehrten entschieden, ja vielleicht absichtlich zurück, bis sie etwa auf anderem Wege oder durch Andere gewonnen wurden und nun auch bei ihm ihre Nahrung und Trost fanden. Er selbst hat hierüber gesagt: „Es ist kein Wunder, daß sich viele Leute in mir nicht finden können, da mein ganzes Auftreten oft etwas Steifes, Wunderliches und Paradoxes an sich tragen mag.“ Besonders galt dieses von seinen Predigten und seinem Predigtvortrage. Scheinbar trocken und steif fesselte er durch die unwiderstehliche Kraft der Ueberzeugung, die Wiederholung einer und derselben Wahrheit mit felsenfester Entschiedenheit und die Tiefe und Innigkeit der christlichen Erfahrung und Erkenntniß, die er vornehmlich den Schriften der Frau v. Guion, Bunyan's, Bogatzky's, Tersteegens und Aehnlicher verdankte. Exegetisch sind seine Predigten wegen ihrer absolut willkürlichen Bibelauslegung nach der ausgearteten und miß-

verſtandenen Coccejaniſchen Manier vielfach zu tadeln und führten auch in chriſtlicher Beziehung anfangs häufig zu einem bloßen Phantaſie- oder Gefühls-Chriſtenthum und Verſtandesdogmatismus, und demnach auch wohl zum Fanatismus. Beweis hiervon ſind beſonders ſeine berühmten Predigten über die Namen der Lagerſtätten der Kinder Iſrael in der Wüſte und ſeine ſonſtigen altteſtamentlichen Predigten, ſo wie die ſeiner zahlreichen Schüler. Krummachers Auftreten in Elberfeld, zur Zeit der allgemeinen religiöſen Erweckung und Erhebung in ganz Deutſchland, und nachdem bei ſeiner Wahl die alte verſumpfte oligarchiſche Cooptationsverfaſſung der Gemeinde in eine friſche und lebensvolle ariſtokratiſche Repräſentativverfaſſung zu beſtändigem Segen derſelben verwandelt worden war, erzeugte in der Gemeinde, die ſeit einiger Zeit keine Ausgießung des heiligen Geiſtes erlebt hatte und in ihren bisher Ton angebenden Gliedern meiſt freimaureriſch indifferent geworden war, ein neues Leben, welches auch in weiteren Kreiſen unter der meiſt neologiſchen Geiſtlichkeit des Landes ungeheures Aufſehen und heftigen Widerſpruch erregte. Von ſeinem kleinen aber eifrigen Anhange getragen, verſtieg ſich Krummacher wirklich zu den äußerſten und ärgerlichſten Extremen der Prädeſtinationslehre und als 1819 ſeine Anhänger, nach ihrem vornehmlichſten Sitze die Wüſtenhöfer genannt, anders geſinnte Chriſten und Prediger (z. B. den frommen Krall in Gemarke) in ihren beſonderen Verſammlungen und Gottesdienſten durch lautes Lachen und Tadeln ſtörten und ſelbſt zur Verachtung der Kirche mit brennender Pfeife in die Kirche gingen und dies alles mit dem Vorwande beſchönigten, das alles ſey erlaubt oder das thue nur ihr alter Menſch, mit dem ihr neuer Menſch nichts gemein habe: da trat Krummacher der ihn zur Verantwortung ziehenden bürgerlichen und geiſtlichen Obrigkeit als Vertheidiger dieſer frechen und loſen Leute anfangs trotzig, ja faſt frech entgegen, beſann ſich aber bei der unermüdlichen Milde der Behandlung, mit welcher ihm namentlich der Generalpräſes der niederrheiniſchen reformirten Synode, der nachherige Biſchof Dr. Roß, entgegenkam, allmählich eines Beſſeren, und auch ſein independentiſch-kirchlich-republikaniſch geſtimmtes Presbyterium, hinter welches ſich Krummacher als hinter ſeine „Behörde“ zurückzuziehen ſuchte, ließ allmählich von ſeiner Renitenz ab. So hielt er am 24. Okt. 1819 nach langem Sträuben auf Befehl des K. Conſiſtorii in Köln ſeine Rechtfertigungspredigt über Röm. 6, 1. (Crefeld 1820), deren Thema: Sollen wir in der Sünde beharren, damit die Gnade deſto mächtiger werde? und die ihm noch ausdrücklich auferlegte Vorrede am meiſten dazu beitrugen, ihn von ſeinen bisherigen extravaganten Anhängern — die nun zum Theil Sektirer wurden — zu ſcheiden und ihm das Vertrauen der beſſeren Gemeindeglieder zu erhalten und in immer ſteigendem Maße zuzuwenden. Er hatte jetzt die Gefahren ſeiner eigenen Lehre und Art kennen gelernt und ſuchte ſie je länger je mehr zu vermeiden. Dagegen bildete ſich doch um ihn unter Abſtoßung der großen Maſſe in ſeiner Gemeinde und im ganzen Wupperthale und Bergiſchen Lande eine neue entſchieden und ſchroff prädeſtinatianiſche Partei mit vielem chriſtlichen Ernſte aber auch mancher Verkehrtheit, welche ſich nach Krummachers Tode und nach ſeines in ſeine Fußtapfen getretenen Neffen Dr. Friedrich Wilhelm Abgang ſich vornehmlich in die niederländiſch-reformirte Gemeinde von Dr. Kohlbrügge in Elberfeld verlaufen hat. Auch war Krummacher, ganz im Geiſte ſeiner Gemeinde oder wenigſtens ſeiner Anhänger und gegen den damals herrſchenden Zeitgeiſt ein entſchiedener Gegner der Union und der neuen Agende und beſtärkte dadurch ſeine Gemeinde in dieſem ihrem beſonderen Sinne gegen die ſonſtige conſtante Art und Neigung der reformirten Kirche zur Union. Im Ganzen verdankt die deutſche evangeliſche Chriſtenheit dem feſten und kernigten Weſen Krummachers ſowohl nach ſeinem perſönlichen Auftreten als durch ſeine gedruckten Predigten viel Segen, der noch fortwirkt.

Schriften: Außer jener auch in die Gute Botſchaft aufgenommenen Predigt ſind von ihm folgende Predigten in Elberfeld erſchienen: Reformationspredigten 1817. Beitrag zur Beantwortung der Frage: Was iſt evangeliſch? in fünf Predigten 1828. Jakob's Kampf und Sieg 1829. Einige Predigten über die ev. Lehre von der Rechtfer-

Digitized by Google

tigung 1831. Die Wanderungen Iſraels durch die Wüſte nach Kanaan, in Beziehung auf die innere Führung der Gläubigen beleuchtet, 1834. Die hoheprieſterliche Segensformel 1834. Wahrheit zur Gottſeligkeit oder Hauspoſtille. Meurs 1835. Gute Botſchaft. 1838. Außerdem erſchien von ihm 1836 in Düſſelthal eine Ueberſetzung der Auslegung des Philipperbriefes von Calvin.

Quellen: G. D. Krummachers Leben von deſſen Neffen E. W. Kr. als Vorrede zur Guten Botſchaft und extra. Elb. 1838. — A. W. Möller, Fr. A. Krummachers Leben. Bremen 1849. (I. 169. II. 84.) — Fr. B. Krug, Kritiſche Geſchichte der proteſtantiſch-religiöſen Schwärmerei u. ſ. w. im Herzogthum Berg. Elb. 1851. — Acta, betreffend G. D. Krummacher zu Elberfeld 1819 im Prov. K. Archiv zu Coblenz XXI. 10. 11. Außerdem perſönliche Kunde. **M. Goebel.**

Krummſtab oder **Hirtenſtab**, ſ. Kleidung und Inſignien, geiſtliche. Band VII. S. 737.

Krypte. Cryptae, *κρύπται* bei Griechen und Römern urſprünglich die unterirdiſchen Gänge und Grotten, auch bedeckte ſchattige Gänge am Hauſe, hießen bei chriſtlichen Schriftſtellern, ſowie auf chriſtlichen Inſchriften die unterirdiſchen Grabgewölbe, welche ſeit Ende des fünften Jahrhunderts mit dem neuen Worte catacumbae oder catatumbae benannt wurden. Natürliche Höhlen, ausgebrochene, verlaſſene Steinbrüche, Tuffſteingruben beſonders und Sandgruben (in welche letztere man, wenn ſie ausgebraucht waren, zu Rom die Leichen der ärmſten Volksklaſſe warf), benützten die erſten Chriſten, zumal in Zeiten der Verfolgung als Bergungsort für ihre Todten, als latibula martyrum, als *κοιμητήρια* oder dormitoria für die ſchlafende Gemeinde der Heiligen (vergl. den Art. Katakomben). Die Krypte des heiligen Sebaſtian zu Rom gelangte zu beſonders großer Berühmtheit durch die allgemeine Annahme, daß darin die Apoſtel Petrus und Paulus begraben worden ſeyen. Außerhalb des römiſchen Gebiets ſtand im 4. und 5. Jahrh. beſonders die Krypte bei Nola in hohem Anſehen, in welcher das Grab des im 3. Jahrh. geſtorbenen Presbyters Felix von Nola verehrt wurde. Die Krypten waren der Andachts- und Wallfahrtsort der Gemeinden zumal an den Feſttagen der dort beigeſetzten Märtyrer. Um die Menge der Anbetenden zu faſſen, wurden die Krypten ſelbſt mit Gängen und Hallen erweitert, über ihnen aber Kirchen angelegt für den Predigt-Gottesdienſt, während unten das Abendmahl bei'm Märtyrergrabe gehalten wurde. Die über der Krypte errichtete Kirche wurde nun auch oft Coemeterium genannt, die Krypte ſelbſt aber wegen des dort begangenen Bekenntnißaktes der Communion, hieß die Confeſſion, die in der Zeit vom 4.—8. Jahrhundert mit Bildern, Moſaiken und koſtbaren Steinen reich geſchmückt ward und der Mittelpunkt der ſich weit um das Märtyrer-Grab herum ausdehnenden unterirdiſchen Ruheſtätten der im Herrn Entſchlafenen blieb. So entſtanden viele alte Baſiliken gleichſam von unten herauf: ihre unterſten und unterirdiſchen Stockwerke ſind ihre älteſten Theile.

Hieran knüpfte ſich nun bald die Sitte, jeder Kirche, die irgendwo weit ab von den alten Katakomben oder Krypten erbaut wurde, ein beſonderes Märtyrergrab zu geben. Jede Baſilika bekam unter dem Hauptaltare, welcher vor der Tribune ſtand (dem halbrunden Chore) in der Regel eine kleine unterirdiſche Kapelle, in welcher die Gebeine des Heiligen niedergelegt wurden, von dem die Kirche den Namen gewöhnlich führte. Die Form dieſer Kapelle war bald ein einfaches Gewölbe, bald ein architektoniſch reicher ausgebildeter Raum. Sie behielt auch den Namen Crypta (wovon das deutſche Gruft), Confessio oder Testimonium, letztere Benennung nun aber natürlich nicht davon, weil dort noch das Abendmahlbekenntniß gefeiert wurde wie in den urſprünglichen Katakomben, auch nicht von dem Zeugniß, das der betreffende Heilige durch ſeinen Märtyrertod abgelegt, ſondern davon, daß die in der Krypta bewahrten Gebeine ein gültiges Zeugniß für die Weihe und den Namen der darüber erbauten Kirche waren. Auch Memoria hieß die Krypte, weil ſie das Gedächtniß des heiligen Blutzeugen enthielt und erhielt.

Nachdem die alte Kirche und die altchriſtliche Kunſt vornehmlich in den ſüdlichen Län-

dern des frühern Römer-Reiches die Basiliken mit ihren Krypten ausgestattet, und sodann letztere abgethan hatte, bemächtigte sich der germanische Geist derselben und fügte sie seinem neuen „romanischen“ Kirchenbaustyle als einen wesentlichen Theil hinzu. Der nordisch-phantastische Geist gefiel sich in den unterirdischen Schauern gerade erst recht, als der südliche Geist sich dort unten nicht mehr wohl fühlte. Obgleich auch bei den italienischen Basiliken die Anlage von Krypten noch fortwährte, so war sie doch in den deutschen Basiliken vom 10.—13. Jahrh. viel häufiger und mehr in Harmonie mit der Gesammt-Anlage durchgebildet. Es wurde das Querschiff eingeführt, der Chor verlängert und bedeutend erhöht, so daß eine bedeutende Anzahl von Stufen (im Dome zu Brandenburg 22 Stufen) hinaufführte. Diese Erhöhung nun benützte man zur Anlage einer Krypta von größerer Ausdehnung, die als ein eigenthümlich bedeutsamer, geheimnißvoller Raum ausgebildet und deren Decke, aus Kreuzgewölben bestehend, von Säulenreihen getragen wurde. (So in dem zu Merseburg, Naumburg, Zeiz, Bamberg, Paderborn, Speier, Trier, Basel, Zürich, Quedlinburg; in den Stiftskirchen von Ellwangen, Oberstenfeld, Denkendorf u. s. w.). Selbst eine zweite Krypta wurde öfters (wie in Gernrode) unter einem zweiten Westchore in deutschen Basiliken angelegt, was bei den italienischen fast gar nicht der Fall ist. Das Bedürfniß so ausgedehnter Gruftkirchen oder heiliger Grabkirchen mußte in dem germanischen Geiste vor und in der Zeit der Kreuzzüge, dieser Zeit des Mysteriums und der Sehnsucht ein gewaltiges seyn. Als diese Kämpfe durchgerungen und die Blume des germanischen Wesens auch im germanischen Baustyle aus ihrer Knospe durchgedrungen war, verschwanden die überhohen Chöre und die Krypten darunter: der frei an's Licht der Sonne entfaltete Geist, der die Dome von Köln und Freiburg und Wien erbaute, bedurfte der unterirdischen Schauer und der nächtlichen Geheimnisse nicht mehr. (Vgl. Bellermann, über die ältesten christl. Begräbnißstätten. S. 7. 12. Kugler's Handbuch d. Kunstgeschichte S. 330. 431. 5. Otto, Abriß einer kirchl. Kunstarchäologie. 2. Aufl. S. 5.) H. Merz.

Kryptocalvinismus, geheime Hinneigung zur Abendmahlslehre Calvins, deren die Theologen melanchthonischer Richtung, deswegen auch Philippisten genannt, namentlich im Kurfürstenthum Sachsen, von ihren Gegnern beschuldigt wurden. Das genauere Eingehen auf die Entstehung und Entwicklung des durch diese Bestrebungen und Verdächtigungen hervorgerufenen Streites hat sein eigenthümliches Interesse, für unsere Zeit zumal, und zwar in doppelter Richtung, in praktischer und in theoretischer. In praktischer — denn Philippismus und Flacianismus sind Gegensätze, welche nicht bloß die Welt der zweiten Hälfte des 16. Jahrh. bewegen, sondern auch in unsern Tagen nach beiden Seiten ihre Vertretung finden, so daß vor dem Spiegel dieser Geschichte die heutige Theologie und Kirche gar oft an das alte „mutato nomine de te fabula narratur“ sich erinnern muß, gerade jetzt, wo wir der in jenen Zeiten nicht bloß von Melanchthon, sondern auch von einem Landgrafen Philipp und Herzog Christoph empfohlenen und erstrebten wahrhaften Union ferner zu stehen scheinen, als je. In theoretischer Beziehung aber stellt die Geschichte der kryptocalvinistischen Streitigkeiten der Wissenschaft auch nach den neuesten urkundlichen Forschungen von Heppe, und trotz derselben, theilweise wegen derselben, Probleme, deren Lösung erst eine vollkommen historische Kirchengeschichtschreibung des Zeitalters der Reformation und ihrer Epigonen möglich macht. Die richtige Mitte ist erst noch zu finden zwischen der noch immer mit dem Rechte einer ersten Autorität bekleideten Planck'schen Darstellung, in der Brenz mit seiner Ubiquitätstheorie so gut, wie Melanchthon und die Wittenberger, über den Kampf der Entwicklung einer theologischen Ueberzeugung hinausgehoben, mit sich selbst zum Voraus ganz im Reinen und Klaren, die Abwicklung ihrer weitern Schritte mit politischer Berechnung ermessen und wobei doch vor Allem unklar bleibt, wie und warum Brenz und mit ihm Herzog Christoph auf einmal zu dieser Schwenkung gegen Wittenberg geführt werden, — und der Ausführung von Heppe, nach welcher die ganze deutsche evangelische Kirche so prinzipiell und so constant in melanchthonischer Richtung consolidirt er-

Digitized by Google

ſcheint, daß die Kataſtrophe ihrer plötzlichen Vernichtung mit Einem Schlage völlig unbegreiflich wird. Die Mitte iſt erſt noch zu ſuchen zwiſchen dem älteren Standpunkte der Kirchengeſchichtſchreibung, welchem alle lutheriſchen Theologen nur als „verrottete Streithähne“ und die Philippiſten als die Träger der reinen Wahrheit ſich darſtellen, und der neueren Auffaſſung eines H. Roſſel, welche den Flacius (ſ. d. Art.) mit dem Nimbus eines Heiligen umgibt und mit der Krone des Märtyrers ziert, aber eben damit dem Zeugniſſe der Zeitgenoſſen in's Angeſicht ſchlägt, welche, wenn auch nicht alle ſo unbefangen, wie Herzog Chriſtoph, doch Beſchuldigungen gegen den Mann erheben, die unmöglich ganz aus der Luft gegriffen ſeyn können, wie z. B. wenn ihm die Wittenberger in ihrem „endlichen Berichte 1570“ nachſagen (Heppe II. S. 230), daß er, ſolange er in Wittenberg geweſen, allerlei fliegende Reden, Zeitungen, Fabeln, ſelbſt die Träume Philippi, in Acht gehalten, aufgerafft und verzeichnet, in deſſen Bibliothek geheime Briefe umgeſtöbert und durchgeleſen und die, ſo zu ſeinem Krame tüchtig, zu ſich genommen und geſtohlen, ſeinen verſchloſſenen Tiſch, darüber er ergriffen, geöffnet habe“ u. ſ. w.

Um daher auf feſten Grund und reinen Boden zu kommen, wird allerdings vor Allem anzuerkennen ſeyn, was ſchon Planck und Gieſeler theilweiſe urkundlich begründet, was aber als durchgehenden Kanon erſt die Forſchungen von Heppe feſtgeſtellt haben, daß bis geraume Zeit nach dem Ausbruche des Streits, ja ſelbſt noch nach ſeinem Ende die melanchthoniſche Richtung in der Kirche wiſſenſchaftlich maßgebend und kirchlich anerkannt war, und ſelbſt der Name „lutheriſche Kirche“ erſt einer ſpäteren Zeit und zwar zunächſt dem Spotte der Gegner zu danken iſt. Die Unterſcheidung der invariata und variata (v. 1540 u. 1542) editio der *confessio augustana* (die Melanchthon 1533 auch in der deutſchen Ausgabe emendirt hatte), welche, nachdem der Streit entbrannt war, eine ſo bedeutende Rolle ſpielte, war vordem nicht anerkannt, ja theilweiſe gar nicht bekannt. Luther ſelbſt ſchrieb (Gieſeler 204) 10. Mai 1541 von „Philippus und den Unſern“ zu ihrer Entſchuldigung bei'm Kurfürſten, daß ſie ſich nicht ob deſſelben hartem Schreiben „zu Tod grämen: ſie haben die liebe Confeſſion ihnen fürbehalten und darin noch rein und feſt blieben, wenn gleich Alles feylet.“ Und doch war Art. 10. vom Nachtmahle — und um dieſes, nicht um die Prädeſtination, der ja Melanchthon ſeinen von den Flacianern angegriffenen Synergismus entgegenſetzte, handelte es ſich gegen die „Philippiſten“ — corpus et sanguis Christi vere adsunt et distribuuntur vescentibus, verändert in: cum pane et vino vere exhibentur, gemäß der Weiterentwicklung der melanchthoniſchen Lehren (Heppe I. 54.), nach welcher als Vehikel der innern Gnadenmittheilung die ganze ſichtbare Stiftung Chriſti, die Inſtitution und die Action des Abendmahles, nicht aber Brod und Wein allein, und als das Organ, durch welches der Communikant die verheißenen Güter empfange, nur das os fidei gelten konnte: die an die letzte Beſtimmung ſich anſchließende Frage nach dem Genuſſe der Unglaubigen, auf welche von Luther gegenüber den Schweizern und ſpäter im Kryptocalviniſchen Streite ſo ungeheures Gewicht gelegt wurde, war ohnehin in beiden Ausgaben noch offen gelaſſen. Aber trotz der angeführten Aenderung verſichert noch 1571 Selnecker, ein Mann der Gegenpartei: recognita est aug. conf. posterior, relegente et approbante Luthero, ut vivi adhuc testes affirmant. Die variata gilt als die locupletior, emendata, uberior, explicita, repetita Augsburgiſche Confeſſion, als die „confessio imperatori Carolo V. 1530 exhibita;“ ſie iſt es, unter deren Schutz bei'm Paſſauer Vertrage und bei'm Augsburger Religionsfrieden 1555 die Proteſtanten geſtellt werden. Ihr Inhalt wird auch im Frankfurter Receß März 1558 anerkannt, trotzdem, daß auf dem Wormſer Geſpräche zum erſten Male (Heppe I. 187) der Jeſuite Peter Caniſius den Unterſchied beider Ausgaben zur Sprache gebracht und damit ein, freilich auch ſogleich bei der erſten Anwendung gelungenes, Meiſterſtück zur Trennung der Proteſtanten erfunden hatte. Ausführlich war ſodann (Heppe I. 376 ff.) auf dem Naumburger Fürſtentage (20. Januar — 8. Febr. 1561) durch Kurfürſten Friedrich von der Pfalz die ihm bei der Heidelberger Disputation durch Heßhus zu

Ohren gekommene Frage über das Verhältniß der beiden Ausgaben vorgelegt, aber darauf hingewiesen worden, daß die emendirte Confession auf dem Colloquium in Worms 1541 dem kaiserlichen Präsidenten als gemeinsame Bekenntnißakte der evangelischen Stände überreicht worden sey, und die in der neu angenommenen Präfation der Augsburger Confession ausgesprochene Entscheidung der Versammlung ging dahin „es sey durchaus nicht ihr Gemüth und Meinung, daß sie durch Wiederholung und Subskription der ersten Confession von 1530 von der im Jahr 1540 übergebenen und erklärten Confession mit dem Wenigsten wollten abweichen," besonders auch „weil solche ja zu dem mehreren Theile bei den Kirchen und Schulen im Gebrauche sey." Ueber Melanchthons *loci theologici* aber hatte Luther (Gieseler 208) sich äußerst anerkennend ausgesprochen. Desgleichen waren schon die aus dem Marburger Gespräche 1529 resultirenden Artikel, die Unionsakte zwischen den deutschen und schweizerischen Reformirten, die Grundlage der augsburger Confession, philippistisch, und Melanchthons tractatus de primatu et potestate papae wurde (Stud. u. Kr. III. 643 nach Köllners siegreicher Nachweisung) auf dem Schmalkalder Fürstentage offiziell unterschrieben, während Luthers schmalkaldische Artikel bis über 1570 hinaus nicht als allgemein anerkanntes öffentliches Bekenntniß galten. Kein Wunder denn, daß (Planck V. 2. 536) die vom gelehrten Buchdrucker Ernst Vögelin in Leipzig unter dem Titel corpus doctrinae christianae privatim veranstaltete Sammlung Melanchthonischer Schriften (enthaltend nach den drei ökumenischen Symbolen die Augsburger Confession in der Ausgabe von 1533 und 1540, die sogenannte Repetition derselben, Melanchthons loci theologici, sein examen ordinandorum und seine Antwort auf die bairischen Inquisitionsartikel) unter dem Namen des *corpus doctrinae misnicum* offizielle und durch den Beitritt des Kurfürsten bekräftigte Geltung erhielt! Alles Beweise, welch entschiedenes Recht man hat zu sagen: „die gelehrte Autorität war gemiß überall Philipp Melanchthon!"

Aber, müssen wir mit Holzmann (Stud. u. Krit. 1855. III. 631) hinzusetzen, „das Volk und die Fürsten hingen am Heldennamen Luthers" und an Melanchthon nur so lange, als nicht zwischen ihm und Luthern eine Scheidung sich herausstellte. Erst später aber, eben im kryptocalvinischen Streite wurde die Zerreißung des bisherigen Bundes der beiden Autoritäten vollzogen: vorher waren sie, trotz einzelner Differenzen, die namentlich durch die Machinationen der Gegner (Melanchthon bei Gieseler 263: Amsdorfius Luthero scripsit, viperam eum in sinu alere, me significans) verbitterter gemacht werden sollten, einig in schönem Bunde nicht allein vor den Leuten, sondern im Herzen. Da war im Leben zwischen beiden eine Union vollzogen, welche der Nachwelt ein Vorbild darstellt und selbst in schönen Augenblicken mit Beiden auch noch Calvin umfaßt hat. Welche Friedensaussichten eröffneten sich, wenn Calvin, der wiederholt auf seine Unterzeichnung der Augsburgischen Confession verweist, nicht bloß von Melanchthon's Gesinnung das Beste hofft 1539 (de ipso nihil dubito, quin penitus nobiscum sentiat,) und seine Anhänglichkeit gegen ihn bekundet, 1557 (ego, si temere comperiar Philippi nomine abusus, nullas ignominiae notas recuso. Solum quod dixi et quidem centies, si opus sit, confirmo, non magis a me Philippum quam a propriis visceribus in hac causa posse divelli); sondern auch (siehe unsre Encyklop. II. 533 u. d. Art. Calvin) seine Achtung gegen Luther bezeugt, z. B. mit den Worten: „ich habe es oft gesagt, ich werde ihn noch als Knecht Christi anerkennen, selbst, wenn er mich einen Teufel schelten würde," wogegen Luther ihm das Zeugniß gibt: „spero quidem ipsum olim de nobis melius sensurum, sed aequum est a bono ingenio nos aliquid ferre" und Calvin sich wegen seiner Schrift de coena darauf berufen kann: „id et vidit Lutherus et probavit vehementer 1545, quo tempore testimoniis fide dignissimorum hominum constat eum in haec verba erupisse: non inepte judicat iste scriptor. Atque ego quidem quae mea sunt (vitia) agnosco; Helvetii si idem facerent et sua quoque serio agnoscerent et retractarent, jam pax esset in hac controversia." (Beide Stellen bei Ebrard, Dogma vom h. Abendmahl.)

Digitized by Google

Aber der Friede ſollte eben nicht kommen; vielmehr ſollte der Zwiſt, der bis dahin beide Schweſterkirchen zerriſſen, mit Luthers Tode und mit Erkämpfung der äußern Ruhe im Augsburger Religionsfrieden nun auch in den Eingeweiden der deutſchen evangeliſchen Kirche ſelbſt zu wüthen anfangen. Und wie es ſo kommen mußte, ſehen wir am beſten, wenn wir in Calvins Briefe ſchon 1539 das Geſtändniß Melanchthons leſen, in der Gegenpartei ſeyen Einige, qui crassius aliquid requirant, und wenn wir das Selbſtgeſtändniß des Melanchthons vom Jahr 1537 erwägen: Scis me quaedam minus horride dicere de praedestinatione, de assensu voluntatis, de necessitate obedientiae nostrae, de peccato mortali. De his omnibus scio re ipsa Lutherum sentire eadem, sed inerudite quaedam ejus φορτικώτερα dicta, cum non videant, quo pertineant, nimium amant... Fruantur suo judicio. Mihi tamen concedant homini peripatetico et amanti mediocritatem, minus stoice alicubi loqui. In der That iſt mit dieſen Worten der Schlüſſel gegeben zum Verſtändniß nicht bloß von Melanchthons Weſen, ſondern auch vom Schickſal ſeiner Lehre. Er, dem „nunquam placuit haec violenta et hostilis digladiatio inter Lutherum et Cinglium;“ der ſchon 1525 die Furcht ausſpricht, aus Gelegenheit der Abendmahlsſtreitigkeiten in intricatas, obscuras et profanas quaestiones ac rixas conjectos animos a conspectu doctrinae necessariae tanquam turbine quodam auferri; Er, der das Bewußtſeyn in ſich trägt, „non aliam ab causam me unquam θεολογηκέναι, nisi ut vitam emendarem“ der ſein Weſen damit bezeichnet: „ego non delector inanibus disputationibus, nec quaero subtilitates in ullo genere doctrinarum, sed quaero realia et quae utilia sunt in omni vita“ — Er mußte, ſeitdem er in Marburg 1529 die Schweizer perſönlich kennen gelernt hatte und 1530 durch Oekolampads Dialogus, ſowie 1531 durch die Geſpräche mit Bucern milder geſtimmt worden war, ſeinen Standpunkt über dem Buchſtaben und über dem Handgreiflichen nehmen: ego posui *in usu* sacramentalem praesentiam, et dixi datis his rebus Christum vere adesse et efficacem esse. Id profecto satis est. Nec addidi inclusionem aut conjunctionem.. Sacramenta acta sunt, ut rebus sumtis adsit aliud. Die weſentliche Gegenwart Chriſti in der Handlung des Abendmahls, wenn auch nicht in den Elementen (*cum* pane et vino, nicht in, sub et cum), die innere Mittheilung und Einwohnung des ganzen Chriſtus (integrum et vivum Christum adesse; caveamus, ne ita astruamus divinitatem hominis Christi, ut veritatem corporis auferamus), die Darreichung der auch im Gnadenmittel des Wortes, nur nicht mit ſolcher individuellen Zueignung und Verſicherung dargebotenen geiſtlichen Güter mußte ihm als die Hauptſache, das Lutheriſche Werthlegen auf die ſichtbaren Zeichen als ſolche wie eine ἀρτολατρεία, und die Frage de physica conjunctione panis et corporis als eine müßige erſcheinen. So wußte er ſich in dieſem Stücke eins, wenn auch nicht mit Zwingli, aber um ſo mehr mit Calvin; von dieſem Standpunkte aus konnte er über die Frage wegen des Genuſſes der Unglaubigen, die ja den Glauben nicht berühre, hinweggehen und über die andere Lehrdifferenz gegen Calvin, die ohnehin in den Symbolen immer mehr zurücktretende Prädeſtinationslehre, hinwegſehen. Aber nicht um den Sieg der ſeinigen oder der calviniſchen Lehre gegenüber der lutheriſchen war es ihm zu thun, ſondern nur um ihre Duldung neben der andern. Und daraus erklärt ſich ſein langes Schweigen in der brennenden Tagesfrage trotz der Herausforderung der Lutheraner und trotz der inſtändigen Beſtürmungen Calvins. Er kannte nicht bloß die rabies theologorum, die ihn den Tod wünſchen ließ, die darauf aus wäre „odio mei eam disputationem movere, ut habeant plausibilem causam ad me opprimendum,“ und die ihn wiederholt den Wunſch ausſprechen ließ, unter andern Umgebungen, wenn auch in der Verbannung, der Wahrheit leben zu dürfen. Er wußte auch, daß es nicht bloß unter dem Volke Leute gebe, denen aliquid crassius, φορτικώτερον, etwas Handgreifliches Bedürfniß ſey und die ſich darum am Buchſtaben der Einſetzungsworte einerſeits, andrerſeits am Namen Luthers halten, wie dieß eben namentlich bei ſeinem eigenen Herrn dem Kurfürſten Auguſt von Sachſen der Fall war.

Aber Solchen war denn auch ſein Schweigen nicht genügend, ſondern ſchon als

Digitized by Google

„geheimer Calvinismus“ verdächtig — natürlich, denn hätte er sich zu ihnen hingezogen gefühlt, so hätte ihn ja keine Gefahr gehindert, es auszusprechen! Unter ihnen aber zeichneten sich, während der katholische Kaiser Maximilian II. zweimal (Heppe 241. 292) auf einem Privatbesuche bei Herzog Christoph und im amtlichen Befehle an Johann Wilhelm von Sachsen, den Frieden unter den Evangelischen mitteln wollte und die übrigen Kirchen noch unbefangen zusahen, die Theologen in Jena, nach Luthers Tode der Grundfeste des Lutheranismus aus, Flacius an der Spitze, der seit April 1557 dorthin berufen war, und später, seit dem Regierungsantritte Herzog Johann Wilhelms von Sachsen-Weimar, als Genossen seiner Richtung auf der Universität 1567 Johann Wigand, Joh. Fried. Cölestrin, Timotheus Kirchner 1568 und besonders den Fanatiker Tilemann Heßhus 1569 nach sich zog. Fürsten, wie der edle Herzog Christoph von Württemberg († 28. Dez. 1568), der Landgraf Philipp von Hessen († 3. März 1567) und sein edler und kluger Nachfolger Landgraf Wilhelm suchten zwar fort und fort zur Einigung zu mitteln, und der Streitsucht der Theologen, namentlich des „flacianischen Geschmeißes“ zu wehren — aber ohne Erfolg. Die adiaphoristischen, majoristischen, synergistischen und andern Streitigkeiten (s. die Art.) hatten das Feuer längst entzündet und so brach es denn in helle Flammen aus. Es geschah dies zuerst bei dem, insbesondere durch Herzog Christophs Einigungstendenzen auf dem Regensburger Reichstag durchgesetzten, Gespräche zu Worms Sept. 1557, wo ohne Mitwirkung des Polen den Deutschen für sich ihre Religionsangelegenheiten zu ordnen Gelegenheit gegeben und unter der Leitung des edlen Julius von Pflug am guten Willen der Katholiken nicht zu zweifeln war. Aber das Einigungswerk wurde durch Jesuiten (siehe oben) und Flacianer zu nichte gemacht; den Letzteren schien, wie immer so auch hier, das Positive des Glaubens nie gewährt ohne Verdammung Andersdenkender, die sie jedoch nicht durchzusetzen vermochten. Um so gewichtiger erschien freilich nach ihrem Ausscheiden die Einigkeit der übrigen Protestanten. Aber leider sollte es jetzt schnell anders kommen. Zunächst zwar behauptete sich in der Pfalz, wo der auf Melanchthons Empfehlung berufene lutherische Eiferer Heßhus mit Klewiz ärgerliche Händel führte, aber vom Kurfürsten Friedrich III. durch die Entfernung Beider der Sache ein Ende gemacht wurde, siegreich die melanchthonische Autorität. Aber das hatte die bedauerliche Folge, mit welcher der kryptocalvinistische Streit erst eigentlich in's Leben trat, daß in der württembergischen Kirche Brenz, der früher auch in melanchthonischer Weise gelehrt hatte, jetzt auf die bedroht scheinende lutherische Seite sich stellte und auf der Synode in Stuttgart 19. Dez. 1559 die strengere lutherische Lehre mit „mündlichem“ Empfange der Sakramentsgnade und Genuß auch der Ungläubigen, ganz besonders aber mit dem Schiboleth im fernern Streite, der Ubiquitätslehre, durchsetzte. Mit dieser war die Gegenwart Christi im Abendmahle nicht von der Allmacht der göttlichen Natur in Christo oder von seiner bestimmten und besondern Verheißung in den Einsetzungsworten abhängig gemacht, sondern von seinem Sitzen zur Rechten Gottes, kraft dessen er als Mensch Alles auf himmlische Weise erfülle. Wenn nun gleich auch gut-lutherische Theologen, wie Chemnitz und Selnekker, in Gemeinschaft mit der außerwürttembergischen Majorität der lutherischen Theologen anderer Ansicht blieben und Christi Gegenwart im Abendmahle durch die Multivolipräsenz (daß Christus seyn kann, wo er will) begründeten, oder gar in die katholisirende Lehre von der Consubstantiation (siehe den Art.) zurückfielen, so wurde jetzt doch eben die nähere Verhandlung über die Art der Gegenwart Christi im Abendmahle der Zankapfel in der Kirche. Es war dies um so bedenklicher, als nach Melanchthons Tode († 19. April 1560), der gerade noch aufgespart schien, gegen die neue Ubiquitätslehre zu protestiren, seine Schüler an die Stelle traten, welche nun gleichfalls, wie die Gegner, im jugendlicheren Eifer zu streiten sich weiter hinreißen ließen und, nicht zufrieden mit der Duldung melanchthonischer Lehre, die lutherische mehr und mehr zu beseitigen sich anschickten. Zunächst zwar erfolgte der Bruch zwischen lutherischer und philippistischer Richtung noch nicht, weder in der Vertheidigung von Melanchthons Gedächtniß

Digitized by Google

gegen die gehässigen Angriffe Heßhusens durch Paul Eber, noch in dem 1561 von der Wittenberger und Leipziger Fakultät in Gemeinschaft abgegebenen Gutachten auf die Anfrage der Siebenbürgischen Kirchen. Im Gegentheile schien es den unablässigen Concordienversuchen Herzog Christophs zu gelingen, auf dem Naumburger Fürstentag Jan. 1561 nicht bloß den Frieden der deutschen Kirche, sondern auch einen Bund mit den außerdeutschen Evangelischen, namentlich in Frankreich und England, durch gemeinsame Erneuerung der Augsburgischen Confession ohne Unterscheidung ihrer Ausgaben herbeizuführen. Aber der Friede barg den Keim des tödtlichen Krieges. Herzog Johann Friedrich von Sachsen und Markgraf Johann von Brandenburg, die mit der Anerkennung der variata nicht zufrieden waren, verlangten eine Aenderung der auf dem Fürstentage beschlossenen Präfation zur Confession und ärgerten durch ihre Hartnäckigkeit endlich den frommen Kurfürsten Friedrich III. von der Pfalz so sehr, daß er, um den Frieden der Kirche in seinem Lande zu erreichen, die pfälzische Kirche nach dem Typus der rein melanchthonischen Lehre organisirte, 1562 den Heidelberger Katechismus (im Sinne Melanchthons, nicht Calvins*), soteriologisch nach des Menschen Elend, Erlösung und Dankbarkeit geordnet, „nichts anders, als den in katechetische Form gebrachten Frankfurter Receß“) einführte, und, wohl auch aus politischer Rücksicht auf die außerdeutschen, nachbarlichen Evangelischen, auf deren Bündniß er sich so angewiesen sah, dem Gottesdienste eine der reformirten annähernde Form gab (die aber auch in Württemberg ohne Einfluß auf die Orthodoxie des Lehrbegriffs zum guten Theile zur Geltung gekommen war). Die Folge davon war, daß auf dem Reichstage in Augsburg, März bis Mai 1566, nach langen vergeblichen Transactionen Kurfürst Friedrich als calvinisirend aus der Gemeinschaft der Evangelischen ausgestoßen werden sollte. Aber seine Erklärung, Calvins Bücher habe er nie gelesen, er wisse also auch nicht, was man unter Calvinismus verstehe, wie seine ganze Haltung hatten den Erfolg, daß die Fürsten auf's Neue sich über die Zänkereien der Theologen hinwegzusetzen beschlossen und Kurfürst August von Sachsen dem von der Pfalz das Zeugniß zu geben sich gedrungen fühlte: „Fritze, du bist frömmer, denn wir Alle.“ In der That hielt sich August von jetzt an treulich zur Richtung seiner Theologen, doch immer in keinem andern Glauben, als daß sie nur im Gegensatze zur württembergischen Ubiquitätslehre und zur Streitsucht der Flacianer, nicht zur lutherischen Lehre selbst stehe, wie denn die Wittenberger auf dem Dresdener Convent 1562, ja selbst auf dem späteren vom 7—10. Oktober 1571, trotzdem daß sie die Majorität hatten, in ähnlichem Sinne und zugleich gut lutherisch und melanchthonisch, wie in den Zeiten des früheren, unverdächtigen Friedens, in einer Weise sich aussprachen, daß selbst ein Selnecker in einem Schreiben an den Kurfürsten rühmte, nun habe man für die kursächsische Kirche nichts mehr zu fürchten, da der Sakramentirer Gaukelei durch den Dresdener Consens vollständig ausgefegt sey. Mittlerweile aber drang unter Andern der kurfürstliche Leibarzt Peucer, Melanchthons Schwiegersohn, der im Jahr 1567 Christoph Pezel und Cruciger, und 1569 Wiedebram als Nachfolger des Paul Eber, alle aber als Philippisten auf der Universität Wittenberg untergebracht hatte, auf größere Entschiedenheit und am Ende rückhaltsloses Aussprechen der Differenz gegen den Kurfürsten, umsomehr als die Unionsversuche des Jakob Andreä 1568—1571, namentlich auf dem Convente zu Zerbst 7. Mai 1576, sich zerschlagen hatten und jetzt den kursächsischen Philippisten die Ueberlegung immer näher gelegt wurde, wie sie durch entschiedenern Anschluß an die kurpfälzische Kirche nicht bloß den Bestand, sondern den Sieg der melanchthonischen Richtung herbeizuführen im Stande wären. So wurde denn Kurfürst August zur Ausschließung der lutherischen Eiferer auf den Grund des corpus misnicum vermocht und nach dem Altenburger Gespräch 1568 zum Mandate bewogen, „sich in Ansehung der Lehre genau an das genannte

*) Eine abweichende Ansicht vom Heidelberger Katechismus ist von Sudhoff (s. d. Art.) aufgestellt worden, worauf hiemit verwiesen wird. Anm. d. Red.

corpus doctrinae zu halten und Alles, was bis dahin den kursächsischen Kirchen und Schulen ist aufgebürdet worden, oder fernerhin aufgebürdet werden möchte, als flacianischen, gefährlichen Irrthum, zänkisch Geschmeiß, giftig Gebeiß und Schwärmerei gänzlich zu meiden, zu verdammen und bei Andern zu verhüten." Ja, wie ihm im Jahre 1573 nach dem Tode des Herzogs Johann Wilhelm von Weimar die vormundschaftliche Administration in Thüringen zufiel, benützte er seine Macht, die Universität Jena zu reinigen, ließ Heßhus und Wigand verjagen, den Superintendenten Rosinus aus Weimar entfernen und durch eine Kirchenvisitation alle Flacianer wegschaffen, so daß, um die erledigten Stellen zu besetzen, alle jungen Theologen in Wittenberg durch öffentlichen Anschlag zur Meldung aufgefordert werden mußten. So erschien denn im Anfang des Jahres 1571 als ein Lehrbuch, freilich nur für die höheren Anstalten, während für die andern der lutherische Katechismus bleiben sollte, der Wittenberger Katechismus, in philippistischem Sinne (de coena: credentibus, nicht vescentibus), in welchem insbesondere gegen die Ubiquitätslehre (deren Vater Brenz, 10. Sept. 1570 † war) Apg. 3, 21. — oportet Christum coelo capi — geltend gemacht war, und, gegen die Angriffe der niedersächsischen Eiferer, die „wittenberger Grundfeste", die namentlich siegreich nachwies, daß Luther selbst in seiner lateinischen Uebersetzung des N. T. „coelo suscipi" gebraucht habe. Alles schien sich so zum Siege der Philippisten anzulassen.

Da kam mit Einem Male der unerwartete Schlag. 1574 erschien mit Genfer Zeichen und auf französischem Papiere eine anonyme Schrift „*Exegesis perspicua* et ferme integra controversiae de sacra coena, scripta ut privatim conscientias piorum erudiat et subjicitur judicio sociorum confessionis augustanae, quicunque candide et sine privatis affectibus judicaturi sunt" (deren genauere Analyse siehe bei Heppe II. 468 ff.) in 3 Theilen. Im ersten war die melanchthonische Lehre von der in ihrer gottmenschlichen Einheit aufzufassenden Person Christi vorgetragen, im zweiten die Geltung der Augsburger Confession in der variirten Ausgabe des Art. 10. hervorgehoben und die lutherische Lehre von der Consubstantiation des materiellen Leibes Christi mit dem Brote zurückgewiesen; im dritten Theile von der Art geredet, wie eine gottgefällige Concordie könnte hergestellt werden. Luthers Name war durchaus mit Verehrung genannt, aber seine Autorität der melanchthonischen untergeordnet, während Calvins Name und Prädestinationslehre gar nicht erwähnt war. Die Schrift war bald, besonders in Leipzig und Wittenberg, verbreitet und der oben genannte Vögelin, Veranstalter der Herausgabe des corpus misnicum, nannte sich unter Bekannten als Herausgeber. Dies wurde von den Gegnern begierig so gedeutet, daß die Wittenberger, namentlich Christoph Pezel und Esrom Rüdiger die Verfasser seyen, — eine Meinung, die durch Löschers historia motuum in die allgemeine Kirchengeschichtsschreibung überging und durch die Autorität Plancks kanonisirt worden ist, welcher übrigens, im Ganzen günstig gegen die Wittenberger gestimmt, als Grund bei ihnen den „mächtigen Drang einer höchst lebendigen Ueberzeugung, welcher ein wahrer Gewissensdrang war", anerkennt. Durch Heppe ist neuestens freilich bis zur Evidenz erwiesen, daß die eidlichen Angaben Vögelins ihre vollkommene Richtigkeit haben, nach welchen die Wittenberger weder an der Abfassung noch an der Herausgabe des Buchs irgend Antheil hatten, daß es vielmehr die ursprünglich nicht für den Druck bestimmte Privatschrift des den 21. Januar 1573 zu Brieg verstorbenen schlesischen Arztes Joachim Curens war, von der der Drucker eine Abschrift bekommen hatte, und daß derselbe zur geheimnißvollen Art der Herausgabe durch den doppelten Grund bestimmt war, weder sich noch die Wittenberger verdächtig zu machen und der Schrift eines Laien in einem Zeitalter, „wo sich Niemand um die theologischen Händel kümmerte, als die Theologen", Gehör zu verschaffen: eine Auffassung, die nach sichern Daten (Heppe II. 492) auch schon unbefangenere Zeitgenossen getheilt haben. Doch die Gegner stießen natürlich über solchen jetzt offenbar gewordenen Kryptocalvinismus der Wittenberger in die Posaune und um dieselbe Zeit gelang es ihnen, Briefe und Correspondenzen zwischen den kursächsischen Theologen und Hofleuten einer-

Digitized by Google

ſeits und den Pfälzern andererſeits aufzufangen, aus welchen ſich nicht bloß eine Conſpiration des Geheimenraths Dr. Cracov, der Leibärzte Peucer und ſeines Schwiegerſohns Hermann, des Hofpredigers Schüz und des kurſächſiſchen Beichtvaters Stöſſel zur Aufrichtung des deutſch-reformirten Kirchenweſens im näheren Anſchluſſe an die Pfalz ergab, ſondern auch verſchiedene herabſetzende Aeußerungen über die Perſon des Kurfürſten, ſeine blinde Anbetung von Luthers Namen, namentlich den lutheraniſirenden Einfluß ſeiner Mutter Anna dem Kurfürſten mitgetheilt werden konnten. Das ſchlug bei demſelben ein. Im erſten Schrecken ſchrieb er an einen Gevatter: „wenn er wüßte, daß er nur eine calviniſche Ader im Leibe hätte, ſo wünſchte er, daß ſie ihm der Teufel herausreißen möchte.“ Schon früher hatte er Peucern ſeinen Willen ernſtlich dahin zu erkennen gegeben, „er ſolle ſeine Arznei warten und das Harnglas beſehen, in theologiſchen Sachen müſſig gehen“; ſchon auf Neujahr 1574 hatte er an Schüz geſchrieben: „ich habe von wegen des Katechismus viel von meinen Blutsfreunden hören müſſen, will nicht um dreier Perſonen willen mich, meine Lande und Leute in Nachtheil der Sakramentirer ſetzen. Ich kann nicht leiden, daß man ſich meiner Gnade mißbraucht und daß man an meiner Statt will Kurfürſt ſeyn, denn ich will's allein ſeyn. . . Ich will meine Seligkeit nicht auf die von Leipzig oder Wittenberg ſtellen, denn ſie nicht Götter, ſondern Menſchen ſind und können gleich ſowohl irren als Andere. Handeln ſie recht, ſo gefället mir's wohl; handeln ſie aber unrecht, ſo bin ich der erſte, der ihnen zuwider. Doch ſollen ſie nichts hinter meinem Bewußt anfangen.“ Jetzt empörte ſich natürlich, da er ſich vollends, und mit Recht, in ſeinem Vertrauen getäuſcht ſehen mußte, ſein Selbſtgefühl gegen ſolchen Verrath. Er ließ Cracov, Peucer, Stöſſel und Schüz verhaften, alle ihre Papiere unterſuchen, den Criminalprozeß gegen ſie einleiten und, wahrſcheinlich auf Anrathen des eben verſammelten ſtändiſchen Ausſchuſſes, auch gegen die Wittenberger Theologen vorfahren, die aber durchaus bei der Betheurung blieben, an der Entſtehung der exegesis perspicua keine Schuld zu haben. Auf der Synode in Torgau, Mai 1574, ließ er durch den neuen Hofprediger Mirus die Artikel eines, die Theologen ſeines Landes zu reinigen beſtimmten, Glaubensbekenntniſſes aufſtellen, das aber in ſeiner Haltungsloſigkeit ebenſowohl ein Zeugniß von der melanchthoniſchen oder wenigſtens unentſchiedenen Stimmung der Geiſtlichkeit ablegte, als den lutheriſchen Gegnern mißfiel. Die Artikel wurden den Wittenberger Theologen gleichfalls zur Unterſchrift vorgelegt. Der altersſchwache Major unterſchrieb: Wiedebram, Cruciger, Pezel und Möller aber blieben feſt und erklärten insbeſondere aufrichtig, daß ſie in Luther einen Menſchen ſehen, der ſo gut als Andere habe irren können und über das Nachtmahl geirrt habe. Hierauf wurden Alle vier in Einem Zimmer in engen Gewahrſam und bei wiederholter Verweigerung der Unterſchrift nach fünf Tagen unter Bedeckung von 50 Soldaten auf die Pleißenburg in Leipzig gebracht. Nach 14 Tagen gaben ſie die Unterſchrift, aber mit Reſervationen, die ihrer Ueberzeugung nichts vergaben, und durften zunächſt nach Wittenberg zurückkehren, aber nur um bald darauf der Aemter entſetzt und aus dem Lande verbannt zu werden. Stöſſel ſtarb in der Gefangenſchaft, und Cracov 1575 gleichfalls, wie es hieß, an den Folgen der Folter; Peucer und Schüz erlangten erſt nach zwölf Jahren die Freiheit. Der Kurfürſt feierte dieſen Sieg des reinen Glaubens durch eine Denkmünze, auf der er ſich ſelbſt geharniſcht darſtellen ließ, in der einen Hand das Schwert, in der andern eine Wage, in deren einer Schaale das Kind Jeſus, in der andern aber die vier wittenbergiſchen Theologen mit dem Teufel und mit der Ueberſchrift „Vernunft“ ſitzen, welche trotz aller Mühe die Schaale nicht hinabzudrücken vermögen, ſondern in die Luft fliegen.

So fiel der Philippismus in Kurſachſen und mit ihm die Macht der freieren, geiſtigeren melanchthoniſchen Richtung in Deutſchlands evangeliſcher Kirche. Wie nach der Errichtung der Concordienformel der Philippismus noch einmal auflebte 1586, um nach kurzem Triumphe abermals, und zwar blutig zu fallen 1592, darüber ſiehe das Nähere unter dem Art.: Nic. Crell.

Digitized by Google

Literatur: Niedner, Geſchichte der chriſtlichen Kirche S. 669; Lindner, Lehrbuch der chriſtl. Kirchengeſchichte III. 1. 183—186. Gieſeler, Lehrb. der Kirchengeſch. III. 2. 187—269; Walch, biblioth. theolog. II. 375 sqq.; Planck, Geſch. des prot. Lehrbegriffs V. 2. 411—633. Heppe, Geſchichte des deutſchen Proteſtantismus in den Jahren 1555—1581. I. 1852. II. 1853, und Holzmanns Anzeige der Heppe'ſchen Bücher in Ullmann und Umbreit, Stud. u. Krit. 1855. III. 615 ff. IV. 915 ff. Ebrard, Dogma vom heil. Abendmahl u. ſeine Geſchichte. II. Gaß, Geſchichte der proteſtantiſchen Dogmatik. Berlin. Reimer 1854. **C. Beck.**

Küſter. Custos, — aedituus — custos ecclesiae oder altaris hieß in der alten Kirche der Presbyter oder Kleriker, dem unter der Aufſicht des Archidiakonus die Obhut über die Kirche und ihre h. Geräthe anvertraut war *). An den großen Kathedralkirchen z. B. zu Köln wurde ſpäter das Amt des Domcuſtos zur Würde eines Prälaten erhoben, dem die Seelſorge über die zum Stifte gehörigen Perſonen und deren Hausgenoſſen oblag. Daneben war dann ein Vikar als Subcustos, der die Seelſorge über die Stiftshäuſer ausübte und zum Unterſchiede vom eigentlichen Dompfarrer der Chorpfarrer hieß. In manchen Stiften hatte der Cuſtos auch das Kapitels-Siegel zu bewahren (Vgl. den Art. in Aſchbachs Kirchenlexikon.)

An den gewöhnlichen Pfarrkirchen hieß Cuſtos (ital. Cuſtode) deutſch der „Cüſter-Küſter, auch Glöckner, Meßner, Kirchner, in der alten Kirchenordnung von Hildesheim, Heſſen und Northeim der „Opfermann," in der katholiſchen Kirche der Sacriſtan, und bei Proteſtanten der Sacriſt oder Sigriſt (ſo namentlich in der Schweiz) — dem die Aufſicht über die Kirche, die vasa sacra, und die ganze äußere Cultusordnung ſo wie die amtliche Bedienung des Pfarrers obliegt. Obwohl nur ein niederer Kirchendienſt iſt er doch wichtig genug für das kirchliche Leben einer Gemeinde, die an und von ihm zu ſehen hat, wie Alles ehrbar und ordentlich gehalten werden ſoll in der Kirche des Gottes, der ein Gott der Ordnung iſt. Es haben ſich, wie die katholiſchen Provincial-Concilien, ſo auch viele reformatoriſchen Kirchenordnungen ausdrücklich und umſtändlich über die Pflichten und Rechte der Küſter verbreitet, „nachdem, wie die Brandenb. Viſitat.- und Conf.-Ordnung 1573 ſagt, an einem trewen, fleißigen Küſter nicht wenig gelegen." So ſagt die Braunſchweigiſche von 1528: „der Coſter ſchal den predicanten gehorſam ſyn unde er nicht vnder ogen murren, ſondern dohn in der kerken wat ſe em heten, vnde halen in noeden de predicanten, wenn ſe ſynt yth gegaen. Wen ſe weddermurren, vnwillich ſyn vnde ſick te ſulken dinſten beſchwerlick macken, ſo late me ſe varen vnde neme andere." (Richter, K.O. I. S. 113). Die Baſeler K.O. von 1529 hat auch einen beſondern Artikel „wie ſich die Subdiacon, das ſind Sakriſten, halten ſollend." Für ihre amtlichen Verrichtungen ſollen ſie von den Gemeindegliedern keine Belohnung begehren noch nehmen, ſondern von Gemeindewegen ſo geſtellt werden, „damit ſy jrer ämpter vſwarten mögen." (Richter I. 123). Dagegen ſollen ſie nach der Braunſchweig'- und Pommer'ſchen K.O. von ihren Verrichtungen „ihre gewentlich Danckgelt haben." (Richter S. 252). Nach der Hamburger von 1529 (ib. S. 131) können auch arme gottesfürchtige Paſtoren, wenn ſie es begehren, dieſes Amt überkommen. Nach der Pommerſchen von 1535 ſollen geradezu zu Küſtern angenommen werden, „dar Höpeninge ynne ys, dat ſe tom predickampte mit der tydt gefordert mögen werden, vnde by den predikeren ſtuderen vnde vortkamen." Es ſoll aber der Küſter dem Pfarrer gehorſam ſeyn und nicht einer angeſtellt werden, „de dem Pfarrer unlidtlick is." Nach der Göttingenſchen v. 1530 (S. 143) ſollen in jeder Kirche ehrliche Kirchner beſtellt werden, welche gottesfürchtig und den Pfarrern gehorſam ſind, und Gottes Wort mit Singen, Leſen und andern Dingen fördern." Nach den ſächſ.

*) S. Isidorus in regula cap. 19.: ad custodem sacrarii pertinet cura vel custodia templi, signum quoque dandi in officiis, vela, vestesque sacrae, ac vasa sacrorum, codices quoque instrumentaque cuncta, oleum in usus sanctuarii, cera et luminaria.

Digitized by Google

Visit.Art. von 1533 (ib. S. 228) sollen die Kirchner niemand wider die Pfarrer verhetzen und sich keines Muthwillens gegen sie unterwinden. Sie sollen die Jugend zuweilen, sonderlich im Winter, auch die andern Leute die christlichen Gesänge lehren und dieselbe in der Kirche treulich und ordentlich helfen singen; sie sollen sich auch christlich und unsträflich im Leben erzeigen — bei empfindlicher Strafe. Nach dem Meißner Visitat.Abschied 1540 sollen die Kirchner keinen Zank zwischen den Pfarrherrn und den Leuten erregen, auch die Kinder fleißig lehren singen und wo sich's leiden will, die zehn Gebot, Glauben und den kleinen Katechismum der Jugend fürsagen; dazu gehören gelehrte, so man die haben kann, sollen für ungelehrte angenommen werden (Richter I. 321). Nach den, das Kapitel von den Dorfküstern am ausführlichsten behandelnden sächsischen General-Artikeln von 1557 sollen die von der Gemeine nur mit Vorwissen und Willen des Pfarrers gewählten Kustoden am Consistorium erst examinirt und dann confirmirt, auch nicht ohne Verhör bei'm Consistorium des Dienstes entlassen werden. Die Dorfküster sollen verpflichtet seyn, alle Sonntag Nachmittag und einmal in der Woche den Katechismus und die Gesänge den Kindern deutlich vorsprechen und abhören, namentlich auf den Filialien; hier sollen sie auch, wenn der Pfarrer die Frühpredigt hält, mittlerzeit auswärts dem Volke Evangelium und Epistel vorlesen und christliche deutsche Lieder singen; wenn aber der Pfarrherr desselbigen Orts Nachmittags predigt, soll der Custos am andern Orte der Jugend den Katechismus vorlesen und mit ihnen fleißig üben. Es soll aber kein Glöckner, der nicht examinirt und ordinirt ist, hierüber zu predigen nachgelassen werden. Die examinirten und ordinirten und zum Diakonatamt berufenen dürfen predigen, Beicht hören, Sakrament reichen ꝛc. Die Pfarrherrn sollen ihre Kirchner nicht mit Botenlaufen oder anderem zu ihrem eignen Nutz beschweren. Also sollen auch die Glöckner zwischen der gemeinen Kirchfart und Pfarrherrn keine Meuterei, Faktion oder Widerwillen, daraus Verkleinerung des Pfarrherrn und Verachtung der Predigt, Beicht und Sakraments zu folgen pflegen, erregen, sondern allzeit gegen ihren Pfarrherrn freundlich, ehrerbietig und zu Fried und Einigkeit geneigt seyn, sonst vom Amt gesetzt werden. Weil die Glöckner gemeiniglich sehr geringe Besoldung haben, sollen auch Handwerksleute dazu berufen und ihnen der Betrieb des Handwerks in ihrer Ortschaft erlaubt, im Uebrigen ihnen wie den Pfarrern der von katholischen Zeiten her übliche Bezug der Ostereier, „Meßnerlaibe," Neujahrgeschenke ungemindert seyn. Für Reichung der Sakramente soll Pfarrer und Glöckner nichts fordern, freiwillige Gaben aber annehmen dürfen. Die Gebühr für das Läuten bei Leichen soll festgesetzt werden. — Wie nun des Cösters ampt (nach der Pommer'schen K.O. von 1563) ist in der Kercken singen, den Catechismum affleſen, dem Pastori mit aller ehrerbiedinge am Altar helpen, vnde sonsten gehorsam vnde dienstwillig syn, lüden, die Kercke vp vnde tho schluten, Morgens vnde Avends Bedeklocke schlan, vp die sunte (fons, der Taufbrunnen, das Taufbecken) sehen, dat rein vnde im Winter warm Water darin sy, darvor hefft he syn Drankgeldt, Item he schaffet Wyn vnde Brod — zum Abendmahl; so sollen Custodes son gelert, die dem Pastore könen helpen mitsingen, psalmen vnder Liden ock latinische Cantica, vnde dat sie den Catechismum deme Volk könen dütlick vorleſen, sonderlick ouerst sollen die zu Cüstereien gefordert werden, dar höpen (deren Hoffnung) ys thom Predigampt, also könen wohl in Steden geschickte Cöstere angenommen werden, die dar könen mit in der Schole helpen, effte in der Kercken lectiones halten. In der Brandenb. Visitat. u. Conf.Ordng. v. 1573 (Richter II. 371) werden Pfarrer und Küster gleichermaßen von bürgerlichen Lasten enthoben, und weil sie jederzeit ihres Amtes zum Kindtaufen oder zu Kranken in Todsnöthen gefordert werden, also mit Anderem sich nicht beschäftigen können, „darumb sollen die Nachbarn, weil die Pfarrer und Küster Hirten ihrer Seelen seyn, ihr Vieh willig mithüten." Die Küsterhäuser, so vor Alters gewesen, sollen von den Gemeinden erhalten werden, auf daß sie sonderliche gewisse Wohnungen, da sie im Fall der Noth zu finden seyn, haben mögen. Die Küster sollen neben Katechismus und deutschen Psalmen auch die gedruckte

Digitized by Google

Kirchenordnung den Kindern und Gesinde öffentlich vorlesen und abfragen. „Schließlich sollen die Küster mit sonderm Fleiße darauff sehen, das die Pfarrer auch dieser Ordnung trewlich in allen Punkten nachkommen, und wo sie solchs nicht theten, solchs uns, den Patronen oder unserm Consistorio vermelden." (S. 373.) Dazu sollen sie nach der Hoya'schen K.O. von 1581 „neben dem Pastor auch achtung haben auf ihre Caspelsleute, und da sie jemand wüßten, welcher der heil. Sakramente und andrer Kirchengerechtigkeit von wegen seiner Unbußfertigkeit und Bosheit nicht könnte theilhaftig werden, solches dem Pastori vermelden." So sind die protestantischen Küster ursprünglich in jeder Weise die Gehülfen des geistlichen Amtes. Als solche sollen, — wie in den Städten „die (lateinischen) Schulmeister und ihre Gesellen," sammt „den Jungfernschulen" Söhne und Töchter in der Religion und guten Künsten unterrichten mußten, — die Dorfküster vor Allem zum religiösen Jugend-Unterricht helfen, mithin die Dorfschulmeister vorstellen. Laut den kursächsischen Visitationsartikeln von 1580 mußte denn gefragt werden, „ob der Schreiber, Kirchner, Glöckner und Custode in Dörfern vermöge der K.O. die Schule angestellet und alle Tage auffs wenigst vier stunden schul halte (mit lesen, schreiben, singen), besonders aber den Catechismum die Kinder mit Fleis in den Schulen lere und mit ihnen Dr. Luthers geistliche gesang und psalmen treibe, ob er auch den Catechismum in der Kirchen vor der Predigt vorlese und nachmals (nämlich Nachmittags) mit seinen Schülern öffentlich den andern zur anreitzung und lehr, mit guter Ordnung examinire. Ob er auch in der Kirchen deutsche, fürnemlich aber gewöhnliche vnd dem volck wolbekante geistliche, sonderlich Dr. Luthers Lieder singe." (Richter II. S. 413.) Hiemit hat sich am Ende des 16. Jahrh. bei'm Abschluß der reformatorischen Kirchenordnungen der protestantische Küster zum deutschen Vorsänger und Schulmeister entwickelt. Daher dann der Dorfschulmeister in Norddeutschland vielfach noch jetzt einfach der Küster heißt. Während in den Städten von Anfang an bis heute die Küsterei ihren eigenen Mann verlangt und — freilich oft kaum — ernährt, so hat auf dem Lande der heutige Schulmeister noch immer den alten einträglichen Küster-, Kirchner- oder Meßnerdienst zu versehen, und allermeist muß der vornehm gewordene Schulmeister von dem verachteten Küster leben, nicht umgekehrt. Der moderne Schulmeister und „Volksbildner" also, welcher Emancipation von der Kirche und dem „ihn erniedrigenden" Küsterdienst begehrt, ist im Begriffe sich den Zweig abzusägen, auf dem er sitzt, und kann sein Leben nur fristen, wenn er entweder vollends auch „der Erbe des Pfarrers" wird, wozu man ihn schon proklamirt hat, oder wieder willig und einfach sich dem altehrwürdigen Kirchendienste ein- und unterordnet, wozu ihm auf's Beste Rath und Anweisung gegeben ist in der Schrift: „das Amt des Küsters in der evang. Kirche" von Pfarrer Franz Dreising, Berlin 1854. Vgl. Evang. Kirchenzeitung 1854, S. 703. **Heinrich Merz.**

Kugelherren, Name der Brüder vom gemeinsamen Leben, s. diesen Art.

Kuhlmann, Quirinus, ein religiöser Phantast, im vollsten Sinne des Wortes, wurde den 25. Febr. 1651 zu Breslau geboren und verrieth schon in seiner frühen Jugend eine excentrische Richtung. Als 13jähriger Knabe schrieb er „himmlische Liebesküsse" und eine tödtliche Krankheit, die über den 18jährigen Jüngling kam, ließ ihn im Fieber Visionen schauen, in denen er mit Hölle und Himmel rang. Er selbst glaubte sich zum Heiligen berufen und verlor den Heiligenschein, den er zu seiner Linken zu erblicken meinte, nicht mehr aus den Augen. Allen weltlichen „Hoheschul-Teufeleien gab er nun den Abschied, nachdem er zuvor in Jena die Rechtswissenschaft studirt und sich den Titel eines Poëta laureatus erworben hatte. Er ging nach Holland. In Leyden warf er sich mit aller Macht auf die Schriften Jakob Böhms und gab seinen „neubegeisterten Böhme" heraus. Leyden 1674. In Verbindung mit einem gewissen Johann Roth von Amsterdam, der sich für Johannes den Täufer hielt, weil sein Vater Zacharias geheißen, vertiefte er sich in die Prophezeihungen eines Drabicius und Felgenhauer (s. d. Art.). Auch der in magischen Künsten bewanderte Jesuiten-Pater Athanasius Kircher gehörte zu seinen Vertrauten. Nach einem längern Aufenthalt in Holland trieb er sich

Digitized by Google

in England, Frankreich und anderwäts umher, bis er 1678 nach Conſtantinopel kam, wo er den türkiſchen Kaiſer für das „Kuhlmannsthum“ zu gewinnen hoffte, allein nur mit Noth entrann er hier dem Märtyrthum, um ſich in Rußland demſelben in die Arme zu ſtürzen. Die orthodoxe Kirche verband ſich hier mit dem Lutherthum, ſeinen Untergang herbeizuführen. Der lutheriſche Prediger Meinecke in Moskau ſoll wenigſtens auch durch ſeinen Eifer dazu mitgewirkt haben, daß der Patriarch von Moskau den armen Schwärmer ergreifen und nach kurzem Proceß den 4. Okt. 1689 lebendig verbrennen ließ. Mit ihm ſtarb auf dem Scheiterhaufen einer ſeiner Freunde, Conrad Nordermann. Die Lehre Kuhlmanns, wenn man ſie noch eine Lehre nennen kann, geht in Folgendem zuſammen: Kuhlmann iſt ein Prinz des höchſten Monarchen der Welt und berufen die 5. Monarchie der Frommen, das „Kuhlmannsthum“ aufzurichten, das er auch in ſeinem „Kuhlpſalter“ beſang. Alle weltlichen und geiſtlichen Fürſten der Erde ſind eingeladen, dieſem Könige eines neuen Reiches zu huldigen. — Die Beweiſe ſeiner Lehre nahm Kuhlmann aus der Etymologie, die zu allen Zeiten eine reiche Quelle der Phantaſterei geweſen iſt. „Kohlmann“ (ſo ſchreibt er u. a. aus Paris an einen Freund Wende in Breslau) mußte Kuhlmann ſeyn, Falſchheit die Wahrheit, Kohlmann verglimmt in den Kohlen, Kuhlmann kühlet alle Welt. Iſt nicht Senf unter dem Kuhl (Kohl) das kleinſte und wächst am höchſten?“ u. ſ. w. So folgert er auch aus ſeinem Vornamen Quirinus, den er ſowohl mit dem Gründer Roms als mit dem Landpfleger Cyrenius und dem Worte κύριος in Verbindung bringt, ſeine Beſtimmung, ein Herr und König der Welt zu ſeyn. — Wie in etymologiſchen Spielereien, ſo gefällt er ſich in wunderlichen Wortzuſammenſetzungen, wie „Iſtwarwird, Warwirdiſt, Iſtwirdwar,“ und von ſeiner an Verrücktheit grenzenden Schwärmerei mag noch folgende Strophe aus ſeinem „Kuhlpſalter“ zeugen:

Lieb küſſe Jeſus ſüße Triebe
Der ſüßten ſüßten ſüßten Liebe,
Mit ewig ſüßerm Jeſuskuß,
Im ewig ſüßern Liebesfluß.
Lieb quelle Jeſus Liebe lieber,
Je mehr ſie quillet ewigſt über,
Je mehr ſie ewigſt dich liebküßt,
Liebküſſend ewigſt dich durchſüßt,
Durchſüßend ewigſt dich umherzet,
Umherzend ewigſt in dich ſterzend.

Faſt möchte ihm Haſe zu viel Ehre anthun, wenn er ihn (K.G. S. 538) einen „Dichter“ nennt, „der ſich ſelbſt zum Gedicht machte.“ Vgl. *Baile*, Dict. unter Kuhlmann; *Harenberg*, de Quir. Kuhlm. [Mus. Brem. T. I, p. 651 sq.]; Adelung, Geſch. der menſchlichen Narrheit Bd. V. S. 3 ff. u. m. Vorleſ. über Geſch. des evang. Proteſtantismus S. 316 ff. **Hagenbach.**

Kumanen (Cumani, auch Comani), ein aſiatiſches Steppenvolk, deſſen Horden bereits im 11. Jahrhundert in Ungarn und den angrenzenden Ländern verheerende Einfälle machten. Sie verbreiteten in Europa mit ihren kühnen und geſchickten Bogenſchützen, auf ihren kleinen Pferden raſch zum Angriff und Rückzug, großen Schrecken. Nachdem zuerſt König Salomon (1070) ſie mit ſchwerer Niederlage zurückgeworfen hatte, erfocht Ladislaus der Heilige (1089) im Biharer Komitate über ſie einen entſcheidenden Sieg und ließ den gefangenen Kumanen nur die Wahl zwiſchen Annahme des Chriſtenthums oder Knechtſchaft. Diejenigen, welche ſich für Erſteres entſchieden, erhielten im heutigen Jazigien Wohnplätze. Als die Auslieferung ihrer gefangenen Brüder verweigert wurde, begannen die Kumanen auf's Neue den Krieg, welcher durch einen Zweikampf zwiſchen Ladislaus und dem Kumanenhäuptling Akos entſchieden ward. Der Heide erlag und Ungarn war auf längere Zeit vor den Einfällen dieſer Horden geſichert. — Schon unter Andreas II. hatte der Erzbiſchof von Gran, Robert, ſich der Bekehrung

der heidnischen Kumanen gewidmet, und es ward ein Bisthum für sie gestiftet. Nun erschien eine kumanische Gesandtschaft an Bela's IV. Thron (1238) und erzählte, daß die Kumanen von den Mongolen geschlagen worden seyen, und bat in ihres Königes Kuthen Namen um Wohnsitze in Ungarn. Bela bewilligte das Gesuch und ordnete eine Gesandtschaft an Kuthen und Geistliche ab, die das Volk bekehren sollten. Sie nahmen das Anerbieten an, und 40,000 kumanische Familien zogen in Ungarn ein. Die Kumanen waren ein wildes Volk, lebten unter Zelten, aßen halb rohes Fleisch, tranken Pferdemilch und Pferdeblut. Die Verhältnisse eines geregelteren Landes waren ihnen fremd; sie begingen viele Gewaltthätigkeiten an Personen und Eigenthum. Bela wollte sie durch Sanftmuth und Güte gewinnen; da dieses nicht gelang, wurde beschlossen, sie zu zerstreuen und in den verschiedenen Komitaten anzusiedeln, ein Plan, der nur zum Theil gelang und gegen die Neigung der Kumanen war. Einen besonderen Freund gewannen sie an Ladislaus IV., der Kumane geschmäht. Dieser unzuverlässige, leichtsinnige Regent, dessen Mutter Elisabeth selber eine schöne Kumanin war, setzte sein Vertrauen auf die Säbel der streitbaren Kumanen, beförderte einige von ihnen, rohe Heiden oder bloß Namenchristen zu den ersten Aemtern des Reiches und trug nach ihrer Art Kleidung und Haarschnitt. Seine Hinneigung zu den Kumanen erregte unter seinem eigenen Volke große Gährung. Mittlerweile arbeiteten eifrige Missionäre an Bekehrung der Kumanen und Pabst Nikolaus III. sorgte, daß noch mehr Minoriten sich der schweren Arbeit auf jenem Dornenfeld unterzogen. Philipp, Bischof von Fermo, wurde als päbstlicher Legat nach Ungarn abgesandt, und die Kumanen nahmen seine ganze Aufmerksamkeit in Anspruch. Nach vielen Bemühungen gelang es ihm, Ladislaus IV. in Hinsicht der Kumanen zu ernsten, durchgreifenden Beschlüssen (dd. Ofen 23. Juni 1279) zu vermögen, Beschlüsse, die nachher von der Reichsversammlung erneuert wurden: Sämmtliche Kumanen jedes Alters und Geschlechts sollten getauft werden und die Sakramente empfangen, den Götzenbildern und allen abgöttischen Gebräuchen entsagen und den christlichen Unterricht anhören und befolgen, deßwegen auch ihre wandernden Filzgezelte mit stehenden Wohnungen vertauschen und in geordneten Gemeinden leben, den Kirchen und Klöstern das Geraubte zurückerstatten, alle Christensklaven ledig lassen, kein Christenblut fürder vergießen u. dgl. m. Zwei kumanische Häuptlinge, Uzuc und Tolon, gelobten vor dem Könige und dem Legaten, sie wollten ihre Landsleute bereden, daß sie sich alledem fügen und gaben Geiseln, nur bedingten sie sich die Freiheit aus, auch in Zukunft ihre Köpfe zu scheeren, den Bart zu stutzen und bei der gewohnten Kleidertracht zu verharren, was man unschwer verwilligte. Zu festen Wohnplätzen wurde der ächt asiatischen Horde jetzt eine Strecke Landes zwischen der Donau und Theiß angewiesen; jenseits der Theiß waren ihre bereits von Bela IV. bewilligten Lagerplätze. Die weiten durch den Mongolen-Einfall herrenlos gewordenen Ländereien in jenen Bezirken sprach man ihnen ebenfalls zu, nur die geistlichen Güter blieben ausgenommen. König Ladislaus schwur, im Fall es mit Güte nicht ginge, wolle er Mannschaft aufbieten und die Wildlinge mit Gewalt auf die Bahn christlicher Gesittung führen. Doch war dieses dem Könige, der im Netze schöner kumanischer Weiber lag, nicht sehr ernst, und die Folge seiner Treulosigkeit waren wiederholte Zerwürfnisse mit dem Pabst und dessen Legaten. Pabst Nikolaus IV. sah sich am Ende veranlaßt, einen Kreuzzug in Ungarn gegen die Kumanen predigen zu lassen, aber sein Gebot blieb erfolglos. Ladislaus selber wurde in der Nacht vom 9. auf den 10. Juli 1290 von drei kumanischen Häuptlingen aus unbekannten Ursachen in seinem Zelt überfallen und getödtet. Uebrigens sträubten sich die Kumanen noch lange gegen das ihnen aufgedrungene Christenthum, denn noch um die Mitte des 14. Jahrh. sahen sich die Päbste veranlaßt, die ungarischen Minoriten aufzufordern, den noch ungläubigen Kumanen und Tartaren das Evangelium zu predigen. So lange die Kumanen sich als eigenes Volk fühlten, blieben sie auch heidnisch; erst mit Aufgebung der Nationalität und Verschmelzung mit dem Volk ihrer neuen Wohnsitze wurden sie allmählig für christlichen Glauben und christliche Gesittung reif. Noch jetzt bewohnen

Digitized by Google

die Abkömmlinge der Kumanen das sogenannte Groß und Klein-Kumanien. Vgl. Mailáth, Gesch. der Magyaren. I. Bd. Damberger, synchronist. Gesch. der Kirche und der Welt im Mittelalter. 11. Bd. Th. Pressel.

Kunigunde, die Heilige, war eine Tochter Siegfrieds, des ersten Grafen von Luxemburg, und Hedwigs. Sie war vermählt mit dem Herzog Heinrich von Baiern und wurde mit diesem zu Mainz 1002 als Königin der Deutschen und 1014 durch Benedikt VIII. in Rom als Kaiserin gekrönt. Sie hatte vor ihrer Hochzeit das Gelübde immerwährender Jungfrauschaft abgelegt, und dieses mit Bewilligung ihres zukünftigen Gemahls, der sich seinerseits auch entschloß, in vollkommener Enthaltsamkeit zu leben. Ob Letzterer diesem Vorsatz treu geblieben sey, muß bezweifelt werden, da er auf einem Reichstag zu Frankfurt sich nicht nur über die Unfruchtbarkeit seiner Gemahlin, sondern auch über ihren verbotenen Umgang mit Geistlichen beschwerte. Die Kaiserin soll sich nun einem Gottesurtheil unterworfen haben, indem sie barfuß über glühende Pflugschaaren wegschritt und durch das glückliche Bestehen dieser Feuerprobe den Kaiser von ihrer Unschuld überzeugte. Vgl. Schwerzfleisch, de innocentia Cunigundis (Wittenb. 1700, 4.) und Gundling „Von der h. Kunigunde und derselben vermeinter Keuschheit" in seinen „Otia III." Sicher ist, daß ihre Ehe kinderlos blieb. Als der Kaiser im J. 1024 starb, zog sie sich in das von ihr gestiftete Kloster Kauffungen bei Kassel in dem Bisthum Paderborn zurück und vertauschte am Jahrestag ihres Wittwenstandes, am 13. Juli 1025, das kaiserliche Gewand mit dem Schleier. Sie vergaß nun ganz der Welt, betrachtete sich in der Genossenschaft als die letzte der Schwestern und verband mit dem Lesen und Gebet die Handarbeit und andere Bußübungen. Auf diese Weise brachte sie die fünfzehn letzten Jahre ihres Lebens zu. Sie starb am 3. März 1040. Ihr Leichnam wurde im Dom zu Bamberg neben dem ihres kaiserlichen Gemahls beigesetzt, und mit ihm theilt sie auch die Ehre der Seligsprechung. Innocenz nahm sie 1200 unter die Heiligen auf: ihr Gedächtnißtag ist der 3. März. Vgl. A. Butler, Leben der Väter ꝛc. III. S. 344—48. — Eine zweite im J. 1690 heilig gesprochene und am 24. Juli gefeierte Kunigunde ist die Tochter Bela's IV. von Ungarn und Mariens von Griechenland. Diese heirathete 1239 den König Boleslaw den Keuschen von Polen und soll mit demselben in einer vollkommenen Engelsehe gelebt haben. Nach dem Tod ihres Gemahls 1279 nahm sie den Nonnenschleier in dem gleichfalls von ihr gestifteten Kloster Sandecz. Sie starb 1292. Th. Pressel.

Kunst, christliche bildende. — So gewiß alle und insbesondere die ganze bildende Kunst aus dem neuen Lebensprinzipe, das mit dem Christenthum in die Geschichte der Menschheit eintrat, hervorgewachsen ist und durch dasselbe überall bedingt und getragen erscheint, so gewiß gibt es doch seit dem 16. Jahrhundert ganze reich angebaute Gebiete der Kunst und eine zahllose Fülle von Kunstwerken, welche mit der christlichen Weltanschauung nach Inhalt und Form so wenig gemein zu haben scheinen, daß Viele jede Beziehung zwischen ihnen und dem Christenthum zu leugnen geneigt seyn dürften. Eine Darlegung des eigenthümlichen Wesens der christlichen Kunst hat daher die doppelte Aufgabe zu erfüllen: 1) den Gegensatz zwischen der christlichen und der antiken (griechisch-römischen) Kunst zu erörtern und daran den allgemeinen Karakter jener zu veranschaulichen, und 2) das verschiedene Verhältniß, welches im Laufe der Geschichte die vom christlichen Geiste ausgegangene Kunst zum Christenthum selbst eingenommen, darzulegen und damit eine Uebersicht über die Hauptepochen der geschichtlichen Entwickelung der christlichen Kunst zu geben.

Es wird mit Recht allgemein anerkannt, daß die antike Kunst durch und durch plastisch sey; d. h. das eigenthümliche Wesen und der besondere Karakter der Skulptur macht sich in der ganzen griechischen Kunstübung dergestalt geltend, daß die Gesetze, Formen und Ausdrucksweisen der übrigen Künste nur wie modificirte Formen und Gesetze der Skulptur erscheinen. Das plastische Kunstwerk aber fordert — wegen seiner Ausdehnung durch alle Dimensionen des Raumes — eine genaue gleichmäßige Durch-

bildung aller Theile des Körpers, mithin eine sorgfältige Beobachtung der allgemeinen Bildungsgesetze der Natur, der typischen Formen, Maße und Proportionen, nach denen die mannichfaltigen Gattungen und Arten der Dinge und insbesondere der menschliche Leib gestaltet erscheinen. Die Plastik bedarf daher scharfer Bestimmtheit der Umrisse, klarer Begrenzung jeder einzelnen Gestalt, und kann deßhalb nur solche Gegenstände abbilden, von denen jeder für sich allein künstlerisch darstellbar, nach Form und Inhalt eine bestimmte Geltung beanspruchen darf. Das Körperliche ist für sie von solcher Bedeutung, daß die plastische Schönheit nothwendig immer auch eine formelle, leibliche seyn muß: eine Gruppe kegelschiebender Bauern, wie sie die niederländischen Genremaler so ergötzlich dargestellt haben, würde, in freien Statuen oder auch nur im Relief ausgeführt, einen unerträglichen Anblick gewähren. Darum ist die Plastik vorzugsweise auf die menschliche Gestalt angewiesen: die Landschaft mit ihrer Perspective, mit ihren Uebergängen von voller Deutlichkeit zu verschwimmender Unbestimmtheit der Conturen, mit der Mannichfaltigkeit ihrer Gegenstände, die nicht für sich, sondern nur im Ganzen eine Bedeutung haben, ist ihr völlig verschlossen, und auch von den Thieren vermag sie nur solche darzustellen, die (wie Löwe, Pferd u. a.) als Sinnbilder bestimmter menschlicher Eigenschaften erscheinen, also jedes für sich einen bestimmten Gedanken ausdrücken: ja selbst diese darf sie nicht völlig naturgetreu abbilden, sondern muß sie stylgemäß behandeln, d. h. den ihr eigenthümlichen Gesetzen gemäß umbilden. Dasselbe gilt im Grunde auch von der menschlichen Gestalt. Die Porträtstatue wenigstens muß nicht nur den Körper des Helden in völlig normaler Bildung, in idealer Gesetzmäßigkeit zeigen, sondern selbst die Züge des Antlitzes müssen unter Bewahrung ihrer porträtmäßigen Aehnlichkeit doch zugleich ein ideales Gepräge erhalten. Keinem Bildhauer ist es gestattet, den geistigen Ausdruck der Individualität, der einzelnen Gefühle und Gemüthsbewegungen, Affekte und Leidenschaften, bis zu einem Grade zu steigern, daß die Züge des Antlitzes verzerrt, die Glieder des Leibes verrenkt, die Gesetze der formellen Schönheit verletzt erschienen; und Lessing bezweifelte daher mit Recht, ob die großen Meister der griechischen Kunst, ein Phidias, Polyklet, Lysippus ꝛc., die vielbewunderte Laokoongruppe gebilligt haben würden. Kurz, das eigenthümliche Wesen der Plastik, das plastische *Ideal* ist seinem ideellen *Gehalte* nach der künstlerische Ausdruck einer Lebensansicht, nach der Geist und Körper, Idee und Erscheinung von *gleichem* Werthe und *gleicher* Geltung, die *gleichberechtigten* Faktoren Eines Ganzen sind, welches Leib und Seele in so inniger Harmonie, in so völliger Einheit und gegenseitiger Durchdringung zeigt, daß der Leib die Seele ganz und vollständig ausdrückt, die Gesetze des geistigen und leiblichen Lebens in Eins zusammenfallen, und somit das Leibliche ebensowenig durch das Geistige als dieses durch jenes beeinträchtigt werden darf. Hinsichtlich der Form dagegen erheischt das plastische Ideal die größtmögliche Klarheit, Bestimmtheit und Schönheit nicht nur des Ganzen, sondern auch jedes Einzelnen, und zwar eine *ideale* Schönheit, deren vollendeter Ausdruck die *menschliche* Gestalt in ihrer höchsten Ebenmäßigkeit, Anmuth und Würde ist: diese ist gleichsam das Vorbild, dem alle plastische Formgebung sich anzunähern sucht, der ideale Maßstab für die Gestaltung aller übrigen Dinge.

Dieses plastische Ideal beherrscht im Alterthum alle übrigen Künste. Der griechische Tempel ist wesentlich das Haus des Gottes, das er, durch seine Statue repräsentirt und für die griechische Anschauung mit ihr identisch, in mystischer Gegenwart bewohnt. Ein plastisches Kunstwerk ist mithin gleichsam die Seele des Baues, dieser nur die schützende Hülle, der Standort und die Umhegung von jenem, die Architektur mithin der Skulptur dienstbar. Schon um der künstlerischen Harmonie willen muß daher das Bauwerk ein plastisches Gepräge annehmen, und dieses Gepräge springt in der That so deutlich in die Augen, daß auch die Griechen sich seiner sehr wohl bewußt waren. Es ist bekannt, daß sie die dorische Säule mit einem kräftigen wohlgestalten Manne, die jonische mit einem schönen schlanken Weibe verglichen, — ein Vergleich, den man füglich auf den ganzen

Digitized by Google

doriſchen und joniſchen Bauſtyl ausdehnen kann und der am prägnanteſten den plaſtiſchen Karakter der griechiſchen Architektur bezeichnet. In der antiken Malerei hatte — nach den wenigen erhaltenen Monumenten zu urtheilen — die Zeichnung entſchieden das Uebergewicht über alle andern Elemente der Malerei: Colorit und Carnation, Helldunkel und Luftperſpective waren verhältnißmaßig wenig ausgebildet; die Zeichnung aber und der Styl der Compoſition trugen wiederum ſo entſchieden ein plaſtiſches Gepräge, daß die griechiſchen Gemälde im Allgemeinen ſich wenig von den Geſetzen und Bildungsnormen des Reliefs entfernt zu haben und gleichſam nur in's Maleriſche überſetzte Reliefs geweſen zu ſeyn ſcheinen.

Das plaſtiſche Ideal iſt aber wiederum nur der künſtleriſche Ausdruck der religiöſen Weltanſchauung der Griechen. Die griechiſche Gottesidee iſt durch und durch anthropomorphiſch, der griechiſche Gott einerſeits Repräſentant einer beſtimmten Naturpotenz, deren Weſen in ſeiner menſchlichen Geſtalt, in ſeiner eigenthümlichen Körperbildung, im Ausdruck und den Zügen ſeines Antlitzes, in ſeinen Attributen ꝛc., ſymboliſch dargeſtellt erſcheint, andererſeits Apotheoſe des dieſer Naturpotenz entſprechenden menſchlichen Weſens, natürlicher Menſch in plaſtiſch-idealer Auffaſſung, d. h. natürlicher und doch zugleich idealer Menſch, weil idealiſirt nicht bloß in Bezug auf die geiſtigen und ſittlichen Forderungen, ſondern mehr noch in Bezug auf alle natürlichen Kräfte, Triebe und Begierden, Affekte und Leidenſchaften des menſchlichen Weſens. Mit anderen Worten, das plaſtiſche Ideal der Griechen iſt der künſtleriſche Ausdruck jener höchſten Bildungsſtufe der Naturreligion, auf welcher das Göttliche als die immanente, in der Welt und Menſchheit ſich darſtellende Harmonie von Geiſt und Natur, Ethik und Phyſik, Seele und Leib, Idee und Erſcheinung, aufgefaßt und dieſe Correſpondenz in ihre einzelnen Momente, in eine Mannichfaltigkeit von Göttergeſtalten, auseinandergelegt erſcheint.

Die chriſtliche Kunſt dagegen geht von einer gegebenen Offenbarung aus, deren Inhalt in jeder Beziehung den geraden Gegenſatz gegen die griechiſch-römiſche Gottesidee bildet. Sie mußte daher, conſequent entwickelt, allgemach zu den gerade entgegengeſetzten Eigenſchaften und Merkmalen gelangen. Die chriſtliche Kunſt gibt von Anfang an der Malerei den Vorzug vor der Skulptur. Nachdem ſie zu einiger Selbſtändigkeit gelangt iſt, wendet ſie alle Kraft auf die Ausbildung eines Ideals, das im Gegenſatz zum Griechiſchen als ein maleriſches bezeichnet werden muß, weil die Auffaſſung des Inhalts ganz dem eigenthümlichen Geiſte und Weſen der Malerei entſpricht, die Formgebung eine durchaus pittoreske iſt. Die Architektur des romaniſchen, des gothiſchen, ja ſogar noch des ſogenannten Renaiſſance-Styls zeigt uns überall Werke, die ein entſchieden maleriſches Gepräge tragen, und ſchon der byzantiniſche (Kuppel-) Bauſtyl der altchriſtlichen Zeit kann als ein Verſuch bezeichnet werden, die plaſtiſchen Formen der griechiſch-römiſchen Architektur in's Pittoreske umzubilden. Ebenſo iſt die chriſtliche Skulptur, im Grunde von Anfang an, beſtrebt, eine Darſtellungsweiſe zu finden, in welcher die techniſchen und formellen Erforderniſſe plaſtiſcher Kunſtübung mit dem Geiſte und Karakter der Malerei ſich einigen ließen. Nachdem Ghiberti das Problem gelöst, arbeiteten im Allgemeinen die großen Meiſter des 15. und 16. Jahrhunderts in ſeiner Richtung weiter und trachteten nur danach, die Geſetze plaſtiſcher Körperbildung, unbeſchadet der maleriſchen Auffaſſung und Compoſition, ſtrenger innezuhalten. Die Malerei aber iſt, wenn wir ſo ſagen dürfen, die geiſtigſte unter den bildenden Künſten. Einerſeits iſt ſie mehr als die Skulptur und Architektur eine Kunſt des ſchönen Scheins: die Körperlichkeit, die räumliche Ausdehnung, die perſpectiviſche Gruppirung ihrer Gebilde exiſtirt nur ſcheinbar; nur für unſer geiſtiges Auge ſind ſie Abbildungen des wirklichen Lebens, unſer leibliches Auge betrügen ſie und wenn wir uns nicht betrügen laſſen wollen, ſinkt jedes Gemälde zu einem Stück gefärbter Leinwand herab. Andererſeits iſt das Licht (der Aether) und damit die Farbe die geiſtigſte Potenz der Natur, vielleicht das Vermittelungsprinzip zwiſchen Geiſt und Materie; jedenfalls iſt es mehr als bloß

bildliche Redensart, wenn wir vom Lichte der Vernunft, von der Klarheit des Urtheils, der Durchsichtigkeit des Gedankens, dem Farbenspiele der Reflexion sprechen. Die Malerei verträgt daher nicht nur, sondern verlangt sogar ein Uebergewicht des geistigen Gehalts über die leibliche Erscheinung; sie verlangt den vollen Ausdruck des innern Seelenlebens, der Empfindungen und Gefühle, der Affekte und Leidenschaften; auf die prägnante Bezeichnung der geistigen Persönlichkeit, des Sinnes und Karakters, kommt es ihr mehr an als auf die Bestimmtheit und Durchbildung der körperlichen Erscheinung; die ideelle Bedeutung des Gegenstandes gilt ihr mehr als die äußere Schönheit. Ihre höchsten Triumphe feiert sie daher in bewegten Darstellungen des menschlichen Thuns und Leidens (welche die Skulptur gern vermeidet und nur bedingungsweise in beschränktem Maße zu liefern vermag), seyen es die großen Begebenheiten der Weltgeschichte, oder die kleinen Ereignisse des Privatlebens. Denn im Handeln und Wirken spiegelt das geistige Leben und der Kern desselben, der Wille und Karakter, am deutlichsten sich ab. Die Handlung erhält ihren Sinn wie ihre Bestimmtheit nur durch den Willen und Karakter der handelnden Personen: sie wird um so klarer und bedeutsamer erscheinen, je schärfer und prägnanter jener hervortritt. Darum idealisirt die Malerei viel weniger als die Skulptur: ihr nächstes Ziel ist nicht das Ideale, sondern das Karakteristische, und nur soweit es der eigenthümliche Karakter einer Persönlichkeit, ohne verwischt zu werden, gestattet, darf sie dieselbe nach Inhalt und Form idealisiren. Die formelle leibliche Schönheit liegt daher zwar ebenfalls innerhalb ihres künstlerischen Strebens und ihre Werke werden um so vollendeter seyn, je mehr in ihnen die formelle Schönheit mit der Tiefe der Karakteristik sich paart; aber während jene in der Skulptur nothwendiges unbedingtes Erforderniß ist, erscheint sie in der Malerei bis auf einen gewissen Grad abhängig von dem Ausdrucke des Geistes und Karakters, und muß daher weichen, wo sie letzteren beeinträchtigen oder verdunkeln würde. Kurz, das malerische Ideal beruht, was seinen Inhalt betrifft, auf einer Lebensanschauung, nach welcher dem Geiste eine höhere Geltung und Bedeutung zukömmt als dem Leibe, jener als der Herr, dieser als der Diener gefaßt, jenem ein selbständiges, über die Natur hinausragendes Daseyn beigemessen wird. Und hinsichtlich der Form ist es prinzipiell weder an die Gestalt des menschlichen Leibes noch an die formelle Schönheit der einzelnen Figuren gebunden; die malerische Schönheit besteht vielmehr in einer zarten gefälligen Verschmelzung vieler verschiedener Theile und selbständiger Gestalten zur innigsten Harmonie eines von Einem Gedanken durchdrungenen Ganzen, ist also vielmehr eine Schönheit der Gruppirung, der Beziehungen und Verhältnisse, der Reflexe und Uebergänge, — der musikalischen Schönheit vergleichbar, die auf der Verknüpfung der Melodieen und der sie karakterisirenden Uebergänge der Harmonie beruht.

In Uebereinstimmung mit dieser Fassung des Ideals zeigt die christliche Kunst eine entschiedene Neigung zum Humoristischen und Phantastischen, — zwei Elemente, welche der antiken fast gänzlich fehlen. Schon in den angelsächsischen Miniaturen einer Evangelienhandschrift des 7. Jahrhunderts (im britischen Museum — unter dem Namen des Cuthbert-Buches bekannt) finden wir die sogenannte *Arabeske* in verhältnißmäßig hoher Ausbildung. Die Arabeske aber ist eine durch und durch phantastische Verzierung. Sie unterscheidet sich von dem, was man wohl auch in der antiken Kunst so genannt hat, sehr bestimmt dadurch, daß sie nicht, wie letztere, an gegebene Formen der Natur oder der Architektur sich anschließt, sondern ihre Gebilde durchaus frei schafft und völlig willkürlich verknüpft. Auch ist es sehr bezeichnend, daß jene arabeskenartige Ornamentik der Alten erst in den *letzten* Zeiten der antiken Kunst und nur in der Malerei hervortritt, während in der christlichen Kunstübung das phantastische Element bereits die ersten *Anfänge* durchzieht und in *allen* Kunstzweigen sich geltend macht (namentlich in der Architektur, an den Capitälen, den Köpfen der Dachrinnen ꝛc.). Mit ihm verbindet sich durch innere Wahlverwandtschaft das Humoristische, das seinen prägnantesten Ausdruck in den bekannten schon seit dem 14. Jahrhundert vielfach vorkommenden Todten-

Digitized by Google

tänzen gefunden hat, und das ſo tief im Geiſte und Karakter der chriſtlichen Kunſt liegt, daß es ſelbſt in den Kirchen durch einzelne Darſtellungen vertreten erſcheint (z. B. in der bekannten Thierprozeſſion des Straßburger Münſters, in dem Relief des Halberſtädter Doms, das den Teufel darſtellt, wie er die Kirchenſchläfer auf einem Bocksfell ſich vermerkt, u. a.). Beide Elemente indeß drücken doch nur in einer andern Form und von einer andern Seite dieſelbe Eigenthümlichkeit aus, die ſchon in dem pittoresken Karakter der chriſtlichen Kunſt ſich abſpiegelt. Denn im Phantaſtiſchen, ſofern es nichts anderes iſt als das ſinnbildliche und oft ſinnreiche, aber durchaus willkürliche Spiel der Phantaſie mit den Formen der Natur und der Kunſt, offenbart ſich nur jene Nichtachtung der natürlichen Bildungsgeſetze und Verknüpfungsweiſen, jene Erhebung über die Natur in die Sphäre rein ideeller Thätigkeit, jene Freiheit und Selbſtändigkeit des Geiſtes, welche aus dem Bewußtſeyn, daß er die ſchöpferiſch-bildende Macht, das Natürliche, Leibliche der dienende Stoff ſey, nothwendig hervorgeht. Das Phantaſtiſche im eigentlichen Sinne iſt daher immer nur pittoresk, niemals plaſtiſch. Der Humor aber iſt ſeinem allgemeinen Weſen nach nur der phantaſtiſche Witz, d. h. das Komiſche, ſofern es weniger das Produkt eines ſcharfen Verſtandes und einer gewandten Reflexion, als vielmehr Erzeugniß der frei ſpielenden Phantaſie iſt. Im engern Sinne iſt er das feine, ſinnige Lächeln über die allgemeine Verkehrtheit und Unangemeſſenheit des ganzen irdiſchen Daſeyns, jene wechſelvolle, bald übermüthig heitere, bald tief ernſte Stimmung, welche entſteht, wenn die Phantaſie nicht nur das Niedrige, Gemeine, Häßliche, ſondern auch das anſcheinend Große, Edle, Schöne an der abſoluten Vollkommenheit des Ideals, an der Erhabenheit und Unendlichkeit des Geiſtes mißt und mit der daraus ſich ergebenden Kleinheit und Nichtigkeit aller irdiſchen Zuſtände und Verhältniſſe ihr freies Spiel treibt. Dieſer Humor, den man das erhaben-Komiſche nennen kann, iſt dem Alterthum durchaus fremd. Er aber bildet gerade ein weſentliches Moment jenes Gegenſatzes des Romantiſchen gegen das Klaſſiſche, unter den man die Unterſchiede der chriſtlichen und der antiken Kunſt zuſammengefaßt hat. Will man mit dieſem viel gemißbrauchten Worte einen beſtimmten Sinn verbinden, ſo wird man unter Romantiſch im Weſentlichen nur eine Verſchmelzung der von uns hervorgehobenen karakteriſtiſchen Kennzeichen der chriſtlichen Kunſt, des Humoriſtiſchen, Phantaſtiſchen und Pittoresken verſtehen können. In dieſem Sinne als Geſammtausdruck für dieſe drei Haupteigenthümlichkeiten iſt das Romantiſche der Grundzug nicht nur der mittelalterlichen, ſondern auch der neueren chriſtlichen Kunſt und wird es bleiben trotz des Mißkredits, in welchen unſere modernen Romantiker durch das willkürliche Aufwärmen vergangener Kunſtformen das arme Wort gebracht haben.

Erkennt man nun aber — wie allgemein geſchieht — das Pittoreske, Phantaſtiſche, Humoriſtiſche als karakteriſtiſche Grundzüge unſerer älteren wie neueren Kunſt an, ſo erkennt man ebendamit den ſpecifiſch chriſtlichen Urſprung und Karakter derſelben an. Denn eben jene Ueberzeugung von der Erhabenheit des Geiſtes über die Natur, von ſeiner innern Unendlichkeit, Freiheit und Selbſtändigkeit, und damit von der Unangemeſſenheit ſeines gegenwärtigen Daſeyns zu ſeinem wahren Weſen und ſeiner göttlichen Beſtimmung (Idealität), iſt erſt durch das Chriſtenthum in die Welt gekommen und aus dunklen Ahnungen zu einer beſtimmten, durchgebildeten Lebensanſicht entwickelt worden. Auf dieſe Ueberzeugung weiſt jener Hintergrund des Unendlichen zurück, den die chriſtliche Kunſt in Folge ihres maleriſchen Ideals ſo gern ihren Darſtellungen gibt; auf ſie jene perſpectiviſche Vertiefung des Geſichtskreiſes und die weite, auf einen Punkt außerhalb deſſelben hinauslaufende Fernſicht, jenes Verſchmelzen der Grenzen und jenes Verknüpfen des Einzelnen zum Ganzen einer höheren, darüber hinausliegenden Einheit, worin die Schönheit der romantiſchen Darſtellung beſteht; auf ſie jenes Spiel der Phantaſie mit den endlichen Formen, jene ſtets neuen, unerſchöpflichen, in's Unendliche fortſetzbaren Verſchlingungen derſelben, durch die ihnen gewiſſermaßen der Karakter des Endlichen abgeſtreift wird; auf ſie jene Sehnſucht nach einem höheren, vollendeten, in

sich harmonischen Daseyn, nach der Erlösung von dem Zwiespalte aus dem Widerspruche des gegenwärtigen Zustands, welche die christliche Kunst in den mannichfaltigsten Gestalten durchzieht; kurz, auf sie gründet sich jenes Streben nach Vergeistigung des Leiblichen, Sinnlichen, welches das unterscheidende Prinzip der christlichen Kunst bildet im Gegensatz zur antiken, die ihrerseits umgekehrt auf Verleiblichung und Versinnlichung des Geistigen ausgeht.

Anfänglich freilich, in der ersten Periode der christlichen Kunstgeschichte, zeigt sich dieser christliche Geist nur in dem noch sehr unkünstlerischen Streben, sich der antiken, griechisch-römischen Kunstformen zum Ausdruck christlicher Ideen zu bemächtigen. Diese erste Periode, welche mit dem Uebertritt Constantins zum Christenthum beginnt (nur wenige Monumente der römischen Katakomben dürften dem 3. Jahrhundert angehören) und bis zu Ende des 10. Jahrhunderts reicht, von den Kunsthistorikern als die Periode des altchristlichen Styls bezeichnet, ist äußerlich die längste, innerlich aber die kürzeste, weil die Periode der Kindheit, des Lernens und Versuchens, der ersten Uebung der noch unentwickelten Kräfte. Nicht bloß in der Kunst, sondern auch auf allen übrigen Gebieten erscheint das Christenthum während dieser Zeit noch im Kampfe begriffen mit dem antiken Geiste und der antiken Bildung: es ringt danach, theils an der antiken Kunst und Wissenschaft sich selbst heranzubilden, theils sie zu überwinden und in seinen Dienst zu nehmen. Erst in diesem Ringen und Kämpfen gelangt der christliche Geist zum bestimmten Bewußtseyn über sich selbst (wie die nur allmählige Ausbildung und Feststellung des christlichen Dogma's beweist); erst mit der Ausbreitung über die occidentalische Welt gewinnt er an der ungeschwächten Volkskraft der germanischen und romanischen Nationen einen festen Halt. Er war daher noch nicht fähig, frei aus sich selbst eine specifisch-christliche Kunstbildung zu erzeugen; er mußte vielmehr zunächst bei der antiken Kunst trotz ihres tiefen Verfalls gleichsam in die Schule gehen, und bestrebte sich nur, die vorgefundenen Kunstformen seinen Bedürfnissen anzupassen. Anfänglich nahm daher die christliche Kunst diese Formen ohne Weiteres auf und suchte sie nur in ihren Nutzen zu verwenden; so in dem altchristlichen Basilikenbau, der nur eine Nachbildung der antik römischen Basilica (eines bedachten Forums) ist und nur wenige, aus dem Bedürfniß des christlichen Gottesdienstes hervorgegangene Abänderungen der letzteren zeigt (vgl. d. Art. Baukunst). Erst seit der Mitte des fünften Jahrhunderts sucht die christliche Kunst die überlieferten antiken Formen und Ausdrucksweisen so weit umzubilden, daß sie einigermaßen zur Versinnlichung christlicher Ideen, zum Ausdruck christlicher Heiligkeit, der christlichen Erhabenheit des Göttlichen über der Welt, der christlichen Würde und Feierlichkeit des Gottesdienstes, fähig wurden. In dieser Zeit bildete sich der sogenannte byzantinische oder Kuppel-(Central-)Bausthl aus, der zwar noch immer eine ziemlich unorganische Verknüpfung griechisch-römischer Bautheile zu einem neuen Ganzen zeigt, aber doch in der über das Ganze sich erhebenden Kuppel, die zugleich das Centrum und den Einheitspunkt aller Theile bildet, die Erhebung des christlichen Geistes über das Irdische, sein Trachten nach dem Himmelreiche, wie die centrale Stellung der christlichen Kirche und die Einheit des christlichen Gottesbegriffs einigermaßen zum Ausdruck bringt. In diese Epoche, die bis gegen Ende des 7. Jahrhunderts reicht, fällt auch die Blüthezeit der altchristlichen Malerei und Skulptur (vgl. die Art. Malerei und Skulptur). Allein dies Bemühen, die antiken Kunstformen dem neuen christlichen Geiste anzupassen, konnte nur sehr unvollkommen gelingen; denn diese Formen waren nun einmal von einem ganz andern Geiste erzeugt und durchdrungen. Je entschiedener man daher darauf ausging, den Idealismus der christlichen Weltanschauung und die Transscendenz des christlichen Gottesbegriffs ihnen gleichsam aufzuzwingen, desto stärker mußte man die Bildungsgesetze, die ihnen zu Grunde lagen und denen man noch keine neuen zu substituiren vermochte, verletzen, desto stärker mußte man sie selbst verunstalten. Je weiter dies um sich griff, desto mehr gewöhnte man sich daran, die Form überhaupt zu vernachlässigen. Eben damit aber wurde man zugleich immer unfähiger,

Digitized by Google

den ideellen Gehalt künſtleriſch wiederzugeben. Und ſo endet dieſe erſte Periode in einem äußerlichen Verfall der Kunſt, zu dem die kirchlichen und politiſchen Zuſtände Italiens im 9. und 10. Jahrhundert, die Auflöſung der fränkiſchen Monarchie ꝛc. bedeutſam mitwirkten, und der im Occident in einer überhandnehmenden Rohheit und Barbarei, im Orient in einer mumienartigen Erſtarrung und Vertrocknung des Lebens, in einem geiſtloſen Copiren der überlieferten Formen der älteren beſſeren Zeiten, und in dem Herabſinken aller Kunſtübung zu einer handwerksmäßigen Technik, ſich kund gibt.

Allein der Verfall war nur ein äußerlicher, anſcheinender: er war im Grunde nur der Ausdruck der Auflöſung des Alten, der inneren Gährung aller Elemente, die jeder großen Neuſchöpfung vorherzugehen pflegt. Während des eben beſchriebenen Verlaufs der erſten Periode waren die germaniſchen und romaniſchen Nationen an dem Chriſtenthum und an der antiken Bildung ſo weit herangereift, um aus dem Geiſte des Chriſtenthums eine neue Welt- und Lebensanſicht herauszubilden und in neuen Formen nach allen Seiten hin zu verwirklichen. Der Punkt, auf welchem jene friſchen Kräfte zu dieſer Selbſtändigkeit erſtarkt waren, iſt hiſtoriſch der Beginn des *Mittelalters*, — der *zweiten Periode* der chriſtlichen Kunſtgeſchichte. Das Mittelalter tritt der erſten altchriſtlichen Bildungsepoche — künſtleriſch wenigſtens — in ſehr markirtem Gegenſatz gegenüber. Während jene den letzten Grund ihrer Eigenthümlichkeit in dem anfänglichen Kampfe und der allmähligen Verſchmelzung des Chriſtenthums mit der *römiſch-griechiſchen* Nationalität und Bildung hat, beruht das karakteriſtiſche Gepräge des Mittelalters auf der innigen Einigung des Chriſtenthums mit der Nationalität der *germaniſchen* und *romaniſchen* Völker, — einer Einigung, in welcher ebenſoſehr das Chriſtenthum den Geiſt und Karakter dieſer Völker umbildete, als ſeinerſeits von ihnen in eigenthümlicher Weiſe aufgefaßt, geformt und dargeſtellt wurde. Zu dem Ganzen, das daraus hervorging, lieferte die germaniſche Nationalität jenes myſtiſche, phantaſtiſche, ſpiritualiſtiſch-idealiſtiſche Element, welches einen Grundzug des Mittelalters bildet; die romaniſchen Nationen dagegen, deren Repräſentant das franzöſiſche Volk iſt, brachten jene raſche, praktiſche, jede neue Idee unmittelbar zur Ausführung bringende Thatkraft und jenen feinen Sinn für Zierlichkeit und Eleganz herzu, wodurch noch heutzutage Frankreich ſich auszeichnet. Aus der Miſchung dieſer Elemente gingen nicht nur die eigenthümlichen Sitten und Inſtitutionen, die Neugeſtaltung des Mönchsweſens, das Ritter- und Bürgerthum, der Feudalſtaat ꝛc., nicht nur die eigenthümliche Kunſt und Bildung des Mittelalters, ſondern auch das ſpecifiſch-katholiſche Kirchenthum hervor, wie es Gregor VII. erſt aufrichtete. Daher einerſeits jene jugendliche Begeiſterung, jener transſcendente Idealismus, der doch zugleich praktiſch auf die Verwirklichung ſeines Ideals, auf die unmittelbare äußerliche Herſtellung des Reiches Gottes auf Erden, ausging; daher andererſeits jener naturwüchſige Realismus, getragen durch die jugendliche Sinnlichkeit, den Freiheitsdrang und die Lebensenergie der friſchen germaniſchen und romaniſchen Volkskraft; dort Gemüthstiefe, zarte Sinnigkeit und Ideenreichthum, hier ein derber Humor und phantaſtiſche Ueberſchwänglichkeit; dort kühner Aufſchwung zu den höchſten Höhen des Ideals, hier Neigung zu gemeiner Sinnenluſt, Rohheit und Gewaltthat. Dieſe entgegengeſetzten Strömungen durchziehen auch die Kunſt und rufen jene ſeltſamen Contraſte hervor, denen wir ſo häufig in ihr begegnen. Wie die Kirche Gregors VII., ganz entſprechend dem Geiſte des Mittelalters, in dem Streben aufging, den weſentlichen Inhalt des Chriſtenthums in ihr ſelbſt, in Cultus und Verfaſſung, in anſchaulicher Gegenſtändlichkeit darzuſtellen und ſo das Reich Gottes, ſein Recht und ſeine Gewalt, in ſich zu repräſentiren, — womit ſie ſelbſt eine künſtleriſche Tendenz verfolgte, — ſo war es ganz im Geiſte des Mittelalters, daß alle andern Lebensgebiete und insbeſondere die Kunſt vollſtändig der Herrſchaft der Kirche unterthan wurden: es gab im Mittelalter keine andere als kirchliche Kunſt. Daher das entſchiedene Uebergewicht der Architektur über die beiden andern Künſte. Während jene in der Ausbildung des romaniſchen und gothiſchen Bauſtyls raſch den Gipfel der Vollen-

dung erstieg, strebten ihr die Skulptur und Malerei zwar nach, blieben aber noch hinter dem Ziele zurück, theils weil das Studium der Natur und ihrer Bildungsgesetze dem Geiste des Mittelalters durchaus fern lag, theils weil sie durch den Einfluß der Architektur in ihrer freien Entwickelung gehemmt wurden und im Dienste derselben unwillkürlich ein architektonisches Gepräge annahmen. Es mangelte den Malern und Bildhauern des Mittelalters noch an Sinn für die innere Fülle, Kraft und Bedeutung der leiblichen Erscheinung; der herrschende Idealismus und Spiritualismus hinderte die Entwicklung desselben, und drängte zu umfassenden symbolischen und allegorischen Darstellungen der großen allgemeinen Ideen des Christenthums, zu deren Veranschaulichung alles Einzelne wie die leibliche Erscheinung überhaupt nur als an sich gleichgültiges, unselbständiges Mittel verwendet ward. Ja man kann (mit Schnaase) sagen, die mittelalterliche Kunst wollte keine ideale Schönheit des Leibes, weil ihr das Natürliche immer nur natürlich und als Sitz und Quell der Sünde dem wahren Ideale unzugänglich war. Wo sie leibliche Schönheit zeigt, ist es daher immer nur eine Schönheit, wie sie in der Natur und Wirklichkeit sich vorfindet; und ihr Streben geht nur darauf, diese geistig zu verklären und zum Ausdruck der christlichen Schönheit der Seele zu erheben.

Die erste Hälfte des Mittelalters wird kunsthistorisch bezeichnet als die Epoche des romanischen Styls. Er herrscht bis zum 13. Jahrhundert nicht nur in der Baukunst, sondern auch in der Skulptur und Malerei, d. h. es ist Ein Karakter und Ein Gepräge, das nicht nur den Bauwerken dieser Zeit, sondern auch den Gebilden der Malerei und Skulptur aufgedrückt erscheint, und der Name „romanischer Styl“ bezeichnet eben nur den Inbegriff der für die Kunst dieses Zeitraums karakteristischen Kennzeichen, den Complex der allgemein herrschenden, überall wiederkehrenden Gestaltungsmotive, Formen und Ausdrucksweisen, welche der Kunst in der ersten Hälfte des Mittelalters gemeinsam sind. Worin diese karakteristischen Kennzeichen bestehen, läßt sich nur für jede einzelne Kunst besonders darlegen (vgl. die betreffenden Artikel). Im Allgemeinen bildet der romanische Styl einerseits den Uebergang vom altchristlichen zum gothischen Styl, indem er unmittelbar an jenen sich anschließt und aus den altchristlichen, ursprünglich antik-römischen Kunstformen sich herausbildet. Andererseits behauptet er zugleich eine selbständige Bedeutung, indem er die antiken Kunstformen, welche die altchristliche Zeit in ihrem Bemühen, sie dem christlichen Geiste anzupassen, nur verunstaltete und verdarb, soweit künstlerisch umbildete, regenerirte und unter einander in harmonische Verhältnisse brachte, daß sie gleichsam ein neues Leben gewannen und dadurch geschickt wurden, zu einem neuen lebendigen Organismus zusammengefaßt und den christlichen Ideen zum wahrhaft künstlerischen Ausdruck dienstbar zu werden. Von dieser Verschmelzung ursprünglich antik-römischer Elemente mit dem christlich mittelalterlichen Geiste zu einem neuen lebendigen Ganzen, — ein Prozeß, der eine nahe Aehnlichkeit hat mit der Entstehung der romanischen Sprachen und Nationalitäten aus der Verschmelzung des alten Römerthums mit den neu auftretenden germanischen, celtischen (gallischen), iberischen Völkerschaften, — hat der Styl seinen Namen erhalten. Eben dadurch unterscheidet er sich auch von dem gothischen Style, der seit dem Ende des 12. Jahrhunderts sich zu entwickeln begann und von da ab in allen drei bildenden Künsten bis in's 15. Jahrhundert herrschend blieb. In ihm erst zeigt sich jener eigenthümliche Geist des Mittelalters auf der Höhe künstlerischer Bildung in völlig freier, schöpferischer Thätigkeit. Jede Reminiscenz an die antike Kunstbildung verschwindet. Die neuen selbstgeschaffenen Formen und Ausdrucksweisen tragen ganz das Gepräge jener phantastisch-idealistischen Richtung des germanischen Geistes, jenes jugendlich-stürmischen Aufschwungs zum Idealen, das in religiöser Gestalt als das Himmelreich mit seinen Geheimnissen dem sehnenden Blicke vorschwebte, jenes mystischen Zuges, die äußere anscheinend klare Erscheinung nur als Hülle eines verborgenen Räthsels zu fassen, aber auch jener freien, mit den Räthseln spielenden Phantasie, welche auf der Spitze des sehnsüchtigen Verlangens in

Digitized by Google

die Herrlichkeit des Himmels gleichſam hineinſchaut und ſie in Darſtellungen voll verklärter Heiterkeit abzubilden ſucht, ſo daß vor dieſer himmliſchen Luſt das Dunkel der Myſtik und weltverachtenden Aſceſe zurückweicht und nicht ſelten ſogar der Uebermuth des Humors, der Ironie und Satire ſich geltend macht. Sie tragen aber auch das Gepräge jenes feinen, den romaniſchen Nationen eigenthümlichen Sinnes für Anmuth und Zierlichkeit der Form, für Reichthum und Pracht des Schmuckwerks, der jetzt zum Gemeingut des Zeitalters ward. So erſcheint der gothiſche Styl als der vollendete künſtleriſche Ausdruck jener Grundtendenz des Mittelalters, den idealen Gehalt des Chriſtenthums, die Idee des Reiches Gottes, zwar nicht mehr in unmittelbarer Umgeſtaltung des irdiſchen Daſeyns, aber doch als deſſen Ziel und ideale Beſtimmung abbildlich zur Anſchauung zu bringen. Die Architektur verſinnlicht dieſen Gedanken mehr in allgemeiner Weiſe: der gothiſche Dom iſt das Symbol der ganzen von ihm durchdrungenen, zum Himmelreich aufſtrebenden Chriſtenheit; — die Skulptur und Malerei ſtellen ihn mehr in individueller Form dar an den von ihm begeiſterten einzelnen Individuen, dem göttlichen Meiſter, den Apoſteln, Lehrern und Heiligen der Kirche.

Mit dem Beginn des 15. Jahrhunderts geht das eigentliche Mittelalter zu Ende. Es treten in der Kunſt Tendenzen auf und bemächtigen ſich alsbald des ganzen Zeitalters, welche vom Geiſt des Mittelalters entſchieden abweichen. Andererſeits jedoch bleibt die allgemeine Weltanſchauung, das künſtleriſche Ideal daſſelbe: nur die Form und die techniſche Art und Weiſe, in der man es zur Darſtellung zu bringen ſucht, wird eine weſentlich andere. So bildete ſich eine eigenthümliche Uebergangsperiode heraus, welche einerſeits die mittelalterliche Kunſt, in der Malerei und Skulptur wenigſtens, erſt vollendet und zum Abſchluß bringt, andererſeits die neuere Kunſt einleitet und den Anfang derſelben bezeichnet. Dieſe dritte Periode der chriſtlichen Kunſtgeſchichte umfaßt den Zeitraum vom Anfang des 15. bis gegen die Mitte des 16. Jahrhunderts. Sie iſt äußerlich die kürzeſte, innerlich dagegen die längſte und reichſte, weil (in der Skulptur und Malerei wenigſtens) die höchſte, noch nicht wieder erreichte Bildungsſtufe, die ſchönſte Blüthezeit der chriſtlichen Kunſt. Sie kündigt ſich an durch das von den Eycks ausgehende, aber bald allgemein verbreitete Streben, nicht nur das Einzelne mehr hervorzuheben und beſtimmter auszuprägen, ſondern auch den dargeſtellten Gegenſtänden mehr Naturähnlichkeit zu geben und die Illuſion, als ſey das Kunſtwerk ein lebendiges Stück der wirklichen Welt, zu erhöhen. — Ueberall regt ſich der Trieb, die allgemeinen Formen und Bildungsgeſetze der Natur zu erforſchen und die Bedingungen, unter denen alle Erſcheinung ſteht, ſich anzueignen. Während im Mittelalter die künſtleriſche Thätigkeit nur aus dem Ganzen und auf das Ganze hin arbeitete, richtet ſie jetzt ihr Augenmerk vorzugsweiſe auf die Ausprägung des Individuellen, Karakteriſtiſchen. Während ſie früher die Naturerſcheinung als bloßes Mittel und Zeichen für den Ausdruck der Idee verwendete, bildet ſie jetzt die leibliche Geſtalt wie die ganze formelle Seite der Kunſt um ihrer ſelbſt willen aus, und verfolgt daher einerſeits eine naturaliſtiſche Richtung, andererſeits geht ſie an das Studium der Antike und ſucht der idealen Schönheit der körperlichen Erſcheinung ſich zu bemächtigen. Nur beruhen dieſe Beſtrebungen noch auf einem durchaus idealiſtiſchen Motive und verfolgen einen idealiſtiſchen Zweck. Der Naturalismus des 15. Jahrhunderts ging keineswegs (wie der ſpätere, neuere) von der Anſicht aus, als ſey die Kunſt nur eine verſchönernde Nachahmung der Natur; ſein Ziel war vielmehr, theils die Kunſt in techniſcher Beziehung (in Zeichnung, Colorit, Perſpective ꝛc.) zu einem Grade von Vollkommenheit zu bringen, daß nichts mehr die Illuſion und damit den Genuß des Kunſtwerks ſtöre; theils ſie nach der formellen Seite ſoweit auszubilden, daß ſie im Stande ſey, das chriſtliche Ideal nicht mehr bloß ſymboliſch im Großen und Ganzen, ſondern an der einzelnen Erſcheinung zum vollkommenen Ausdruck zu bringen. Darum treten die einzelnen Künſte, die während des Mittelalters unter der Herrſchaft der Architektur in weſentlich gleichem Geiſte und Style zuſammen arbeiteten, jetzt entſchieden auseinander und ſuchen jede für ſich auf ihrem Wege das

Ziel zu erreichen. Dies Ziel iſt allerdings nicht mehr ein religiöſes, kirchliches, wie im Mittelalter, ſondern ein rein künſtleriſches. Ihm glaubte die Architektur dadurch näher zu kommen, daß ſie zu den Prinzipien und Formen der antiken (römiſchen) Baukunſt zurückgriff, womit ſie den ſogenannten Renaiſſanceſtyl in's Leben rief. Das war zwar ein Irrthum, ein Abweg oder mindeſtens ein Umweg (der merkwürdiger Weiſe gerade von Italien, dem Centrum der katholiſchen Kirche, zuerſt eingeſchlagen ward); aber es war noch keineswegs ein Abfall vom chriſtlichen Ideale, ſondern beruhte auf der Anſicht, daß man dem chriſtlichen Geiſte künſtleriſch beſſer genügen könne durch eine angemeſſene Modifikation der antiken Architektur als durch Anwendung des gothiſchen Styls, welcher in der rohen, mißverſtandenen Art und Weiſe, wie er in den gothiſchen Bauten Italiens meiſt ſich darſtellte, einem feinen künſtleriſchen Gefühle wie eine Art von Barbarei erſcheinen mußte. Dennoch verlor die Architektur in Folge dieſes verhängnißvollen Irrthums ihren bisherigen Primat. Statt ihrer tritt die Malerei an die Spitze aller Kunſtübung und nimmt das Intereſſe und den Geiſt der Zeit gleichſam in Beſchlag; ſie überflügelt inſofern auch die Skulptur, als deren Bemühen, die Geſetze der Plaſtik mit dem transſcendenten Idealismus des Chriſtenthums zu vermitteln, nur in wenigen großen Meiſtern zur That ward.

Mit dem Beginn des 16. Jahrhunderts erreicht die Kunſt das Ziel ihrer oben bezeichneten Beſtrebungen: ſie hat ſich von dem Abhängigkeitsverhältniß, in welchem ſie zur Religion und Kirche wie das Kind zur Mutter geſtanden, von den kirchlich-religiöſen Bildungsnormen, an die ſie im Mittelalter noch gebunden war, emancipirt, und ſtatt der mittelalterlich religiöſen Auffaſſung und Behandlung hat ſie ſich einen hohen, edlen, rein künſtleriſchen Styl gebildet, der als Geſetz aller künſtleriſchen Thätigkeit nur die Forderungen der Kunſt und Schönheit anerkennt. Raphael iſt der Hauptrepräſentant deſſelben, überhaupt der Mittel- und Gipfelpunkt des Kunſtlebens dieſer Periode, der dem Ganzen ſein Gepräge aufdrückt. Will man daher den Geiſt derſelben mit Einem Worte bezeichnen, ſo kann man ſagen: es iſt noch im Allgemeinen der Geiſt und die Weltanſchauung des Mittelalters, aber dargeſtellt in freier, künſtleriſcher, naturgemäßer, den Geſetzen der Erſcheinung getreuer Form, — Befreiung der Kunſt von der Botmäßigkeit der Religion und Kirche, aber freiwillige Hingebung ihrer Thätigkeit an das chriſtliche Ideal, Erhebung deſſelben in die Sphäre rein künſtleriſcher Schönheit. Durch dies idealiſtiſche Ziel unterſcheidet ſich dieſe Periode eben ſo beſtimmt von der folgenden als durch jene naturaliſtiſchen Beſtrebungen vom Mittelalter.

Allein andererſeits iſt das 16. Jahrhundert zugleich der Ausgangspunkt einer ganz neuen Kunſtbildung von gerade entgegengeſetzter Richtung, die ihrerſeits den Anfang der folgenden vierten Periode der Kunſtgeſchichte bildet. Schon im 15. Jahrhundert finden wir in Italien hier und da deutliche Zeichen jener Verweltlichung des Geiſtes, jenes modernen Heidenthums, zu dem die katholiſche Kirche mehr und mehr herabſank, bis ihm die Reformation einen Damm entgegenſetzte. In den ſpäteren Werken Titian's, Correggio's, M. Angelo's treten dieſe Elemente beſtimmter hervor, und in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhundert machen ſie ſich dergeſtalt geltend, daß ſie zu einer ganz veränderten Faſſung des künſtleriſchen Ideals führen. Das Ideal des Mittelalters, ſeinem Inhalte nach die Idee des Reiches Gottes, erblickte in der Erfüllung und Vollendung des irdiſchen Daſeyns durch göttliche, von oben her beſtändig eingreifende, erhebende und befreiende Gnadenwirkungen das letzte Ziel des menſchlichen Lebens; in formeller Beziehung ſuchte es dieſe Idee durch äußerliche Werkthätigkeit in ſinnlich wahrnehmbarer Geſtalt zur Anſchauung zu bringen. Auf dieſem letzteren Punkte beruhte vornehmlich die bildneriſche Kraft des Mittelalters, die bis in's 16. Jahrh. fortwirkte. Die neuere Kunſt dagegen faßt die Erhebung des Irdiſchen zur Schönheit und Würde des Ideals als ein inneres Wachſen des eigenen, im Boden der natürlichen Wirklichkeit wurzelnden Keims, als eine Bewegung von unten auf, welche aus eigener, wenn auch von oben befruchteter Triebkraft über die gemeine

Digitized by Google

Wirklichkeit sich erhebt. Daher jene Forderung, welche bereits dem Eklekticismus der Carracciſten zu Grunde liegt, wenn ſie auch erſt von Raph. Mengs prinzipiell ausgeſprochen wurde: der Künſtler ſolle nach Anleitung der gegebenen Natur und der größten Meiſter des raphaeliſchen Zeitalters eine „höhere Natur“ ſich bilden und in ſeinen Werken zur Darſtellung bringen. Daher jener veränderte Naturalismus (Caravaggio's und ſeiner Nachfolger), der nicht mehr um idealer Zwecke willen, ſondern in rein realiſtiſcher Abſicht die Natur nur darum ſtudirte, um ſie ſelbſt ſo treu als möglich wiederzugeben. Daher das raſche Aufblühen, die hohe Vollkommenheit und überwiegende Bedeutung, welche die ſogenannte Cabinets-Malerei (Landſchaft, Genrebilder ꝛc.) erlangt, deren Weſen doch nur darin beſteht, daß ſie die Natur und die gemeine Wirklichkeit im Lichte einer geiſtreichen, poetiſchen oder humoriſtiſchen Auffaſſung, durch alle Mittel der Kunſt gehoben und verſchönert darſtellt. Wie viele Madonnen, heilige Familien, Auferſtehungen und Himmelfahrten man im 17. Jahrh. auch noch malen mochte, — die Madonna iſt nicht mehr die jungfräuliche Gebärerin des Sohnes Gottes, ſondern die Mutter des Menſchenſohnes, die ideale Hausfrau, deren Familie nun gleichſam die ganze Menſchheit iſt, oder die ſtolze Königin, weniger des Himmels als der Welt; Chriſtus iſt nicht mehr der Fleiſch gewordene Logos, ſondern der ideale Menſch, der Repräſentant der Menſchheit in ihrer von innen herausgeborenen Verklärung. Es hilft nichts, daß der Katholicismus ſich auf den mittelalterlichen Grundlagen neu organiſirt, die Reformation in ihrer Siegeslaufbahn hemmt, die Macht der Kirche in den katholiſchen Landen zu neuem Glanze herſtellt und die durch den Kampf ſchon erhitzten Gemüther bis zum Fanatismus entflammt. Dieſes Kämpfen und Ringen um Wiederherſtellung des Alten bewirkt wohl eine allgemeine Aufregung und ruft jene ſchwunghafte, pathetiſche, affekt- und effektvolle Darſtellungsweiſe mit ihren bauſchigen, ſchwülſtigen Formen hervor, welche die Bauwerke, die Skulpturen und die Heiligenbilder des 17. Jahrhunderts, namentlich in katholiſchen Ländern karakteriſirt. Aber der Idealismus des Mittelalters, der die gothiſchen Dome hervorrief und die Kunſt des raphaeliſchen Zeitalters noch beſeelte, iſt unwiederbringlich dahin: die aufgeregte Phantaſie, die Leidenſchaft und der Fanatismus verſetzen den Geiſt wohl in eine vorübergehende Ekſtaſe und ſchrauben ihn auf eine gewiſſe Höhe empor, aber im innerſten Weſen bleibt er weltlich naturaliſtiſch.

Dieſe Umwälzung lag inſoweit im natürlichen Fortſchritte der künſtleriſchen Entwickelung, als jede Thätigkeit des Geiſtes über Alles, was ſie ihrer Natur nach zu erreichen vermag, ſich zu verbreiten ſtrebt. Daher ſuchte auch die Kunſt die Herrſchaft über Inhalt und Form, die ſie mit dem 16. Jahrhundert errungen, auf alle ihr zugänglichen Gebiete auszudehnen, nach allen Richtungen hin das menſchliche Daſeyn zu ſchmücken und zu verſchönern. Hatte ſie im Mittelalter ſich den Himmel erobert, ſo wollte ſie jetzt auch die Welt erobern. So lange die großen Impulſe des 16. Jahrhunderts noch nachwirkten, leiſtete ſie daher auf einigen Gebieten (beſonders in der Malerei) noch Ausgezeichnetes. Aber allgemach mußte ſie in jenem Streben, das ganze weltliche Daſeyn mit ſeiner Luſt und Herrlichkeit ſich anzueignen, ſelbſt ſich verweltlichen und verflachen. Je tiefer ſie von der Höhe des Ideals, das das Chriſtenthum aufſtellt und das eben nur der menſchliche Geiſt ſelbſt in ſeiner religiös-ſittlichen Erhebung und Verklärung iſt, in die niederen Regionen, in die Natur und das äußere ſinnliche Leben hinabſtieg, deſto mehr mußte ſie ſelbſt in den Dienſt der Sinne, des Luxus und der Genußſucht gerathen. Aber was den verſchiedenen Menſchen Genuß gewährt und ihnen als Zierde und Verſchönerung ihres Daſeyns erſcheint, iſt ein ſehr Verſchiedenes, Individuelles, Wandelbares, vom ſogenannten Geſchmack, von Stimmung und Gewöhnung, von Sitte und Mode, kurz von allerlei fremdartigen Einflüſſen abhängig. Der Geſchmack ganzer Zeitalter kann durch ſolche Einflüſſe in's Geſchmackloſe und Abgeſchmackte verfallen. Begibt ſich daher die Kunſt aus dem Tempeldienſt der Idee in den Knechtsdienſt des ſtets ſubjektiven Geſchmacks, ſo hat ſie den feſten Leitſtern ihres Strebens verloren und nichts

Digitized by Google

bürgt ihr dafür, daß ſie nicht ſelbſt in Geſchmackloſigkeit, Manierirtheit und Unnatürlichkeit verfalle. Kein Wunder daher, daß die Kunſt in ihrer allmähligen Verweltlichung während des 17. und 18. Jahrh. ſchließlich bei jener affektirten Anmuth, jener geſpreizten Würde und theatraliſchen Größe, jener Frivolität, Unſitte und Unnatur anlangte, die unter dem Namen des Zopf- oder Roccocoſtyls bekannt iſt, — d. h. daß ſie allgemach in den tiefſten Verfall gerieth, der um die Mitte des 18. Jahrh. bis zu gänzlicher Ohnmacht und künſtleriſcher Unfähigkeit ſich ſteigerte.

Dagegen kann es allerdings Wunder nehmen, daß der neue religiöſe Aufſchwung, der von der Reformation ausging und in den proteſtantiſchen Ländern ein neues, wahrhaft chriſtliches Leben hervorrief, dieſem Entwickelungsgange und der allgemeinen Verweltlichung des Geiſtes, von der die Kunſt ſich nun mit fortreißen ließ, nicht Einhalt that. Daß er dies nicht vermochte, iſt eine tief bedeutſame Thatſache, die dem unbefangenen Forſcher beweist, daß die Reformation, durch welche Einflüſſe auch immer aus ihrer Bahn gelenkt, das wahre höchſte Ziel ihres Strebens nicht erreicht hat. Es iſt nicht unſere Sache, die Gründe davon näher zu erörtern. Aber ſo viel zeigt ſich auf den erſten Blick, daß die proteſtantiſche Kirche, wie ſie von Anfang an den Schwerpunkt der chriſtlichen Heilsordnung in den innerſten Kern der Perſönlichkeit verlegte und das ganze äußere Leben (die Werke) gewiſſermaßen für gleichgültig erklärte, allgemach immer mehr vom äußern Leben ſich abwendete, auf alle praktiſche Thätigkeit zur Umgeſtaltung der weltlichen Verhältniſſe im Sinne der neu gewonnenen evangeliſchen Wahrheit verzichtete, und ganz in die Ausbildung des Dogma's und ihre confeſſionellen Streitigkeiten ſich vertiefte. Schon jene urſprüngliche Stellung, jene tiefe Innerlichkeit des proteſtantiſchen Prinzips, konnte den bildenden Künſten, die auf eine Herausbildung des Inhalts in die Aeußerlichkeit der Erſcheinung angewieſen ſind, nicht förderlich ſeyn, und vermochte daher wohl die Poeſie und inſonderheit die Muſik (die ja auch im 17. und 18. Jahrh. ſo Großes leiſteten), nicht aber die bildende Kunſt neu zu befruchten. Dazu kam die furchtbare Verwüſtung, die der dreißigjährige Krieg über Deuſchland brachte und die alle die Mittel eines wohlhäbigen Daſeyns, deren die bildende Kunſt nicht entrathen kann, zerſtörte. Am ſchlimmſten jedoch wirkte jene gänzliche Abkehr der evangeliſchen Kirche von der Welt und dem praktiſchen Leben: ſie hatte die natürliche Folge, daß die Welt eben ihren Gang ging und daß die von katholiſchen Ländern, insbeſondere von Frankreich ausgehende Verweltlichung allgemach auch in die proteſtantiſchen Lande eindrang und zuletzt die papierenen Götzen der Symbole und Kirchenordnungen zuſammt dem confeſſionellen Hader in die theologiſche Polterkammer warf. — Sonach aber dürfte ſich, trotz des anſcheinenden Widerſpruchs zwiſchen dem Auftreten der Reformation und dem Verlaufe der Kunſtgeſchichte, bei näherer Betrachtung dennoch zeigen, daß die Kunſt und ihre Geſchichte den Entwickelungsprozeß der Kirche in treuem Abbild wiederſpiegelt: ja wir behaupten, gerade die geheimſten Regungen des religiöſen Geiſtes, die innerſten Centralpunkte ſeines Intereſſes, ſeine Inclinationen und Declinationen, die von der Kirche nicht ſelten ſorgfältig verheimlicht werden oder unerkannt und unbeachtet bleiben, — in der Kunſt finden ſie ihren unverfälſchbaren, für den Kenner ihrer Sprache nicht mißzuverſtehenden Ausdruck.

Dieſe Bemerkung gilt auch für die neueſte Zeit. Unſere gegenwärtige Kunſt, die ſeit dem Ende des vorigen Jahrh. auf neuen Grundlagen, aus der Blüthe unſerer ſog. klaſſiſchen Poeſie und Literatur, aus einem gründlicheren Verſtändniß der altgriechiſchen Kunſt (ſeit Winkelmann) und aus jener von unſern Romantikern angeregten Begeiſterung für das Mittelalter, ſich hervorgebildet hat, zeigt die ganze Mannichfaltigkeit und ſchroffe Gegenſätzlichkeit der Richtungen, die überhaupt durch unſer Zeitalter hindurchgehen. Auf der einen Seite finden wir deutliche Spuren eines ernſten ſittlich-religiöſen Geiſtes, eines edlen Sinnes für die höchſten Intereſſen der Menſchheit, auf der andern ebenſo klare Zeichen eines alle Grenzen überſchreitenden Luxus, einer Genußſucht und einer Verſunkenheit in die gemeinſten materiellen Intereſſen, die den unbefangenen Be-

Digitized by Google

obachter mit Schrecken erfüllen, — überall Confusion, Unsicherheit und Unklarheit. Nur soviel zeigt die gegenwärtige Kunst zur Evidenz, daß es unseren Restauratoren des Alten, den Führern einer blinden Reaktion, noch keineswegs gelungen ist, den Geist der Zeit für sich zu gewinnen und von der Wahrheit ihrer Ansichten zu überzeugen, daß wir vielmehr noch weit entfernt sind, zu einer festen und allgemein-gültigen sittlich-religiösen Weltanschauung gelangt zu seyn. Von ihr aber hängt die Bildung eines bestimmten künstlerischen Ideals ab; und darum schwanken unsere Künstler, den verschiedenen Impulsen folgend, zwischen dem Ideale der antiken Kunst, des Mittelalters, der raphaelischen Zeit, des 17. Jahrhunderts ꝛc. rathlos hin und her. — Näher auf eine Karakteristik derselben einzugehen, erscheint schon darum unthunlich, weil sie, noch mitten im Werden begriffen, ein objektives, historisch begründetes Urtheil noch nicht zuläßt.

Literatur. Die drei empfehlenswerthesten neueren Werke zur allgemeinen Geschichte der christlichen Kunst sind: 1) C. Schnaase, „Geschichte der bildenden Künste", Bd. 4 u. 5: Geschichte der bildenden Kunst im Mittelalter 1850 (noch nicht vollendet, — besonders ausgezeichnet durch philosophische Tiefe der Anschauung, durch gründliche Darlegung der Beziehungen zwischen der Kunst und den übrigen Gebieten des Lebens, namentlich der Religion und Kirche, wie durch geistreiche Karakteristik der Zeitalter und sinnige Auffassung des Einzelnen); 2) Fr. Kugler, „Handbuch der Kunstgeschichte", 2. Aufl. 1848, 3. ganz umgearbeitete Aufl. Stuttg. 1855 (ausgezeichnet durch Klarheit und Uebersichtlichkeit der Darstellung, Sicherheit des Urtheils, Gründlichkeit der Forschung und eine auf den engsten Raum zusammengedrängte Fülle des Materials, — stellt die künstlerischen Gesichtspunkte mehr in den Vordergrund); und 3) E. Förster, „Geschichte der deutschen Kunst", 3 Bde. Leipz. 1852—1855 (hält in Bezug auf Wahl und Behandlung des Stoffes etwa die Mitte zwischen den erstgenannten beiden Werken, ihnen in Gründlichkeit der Forschung, Schönheit der Darstellung und geistreicher Auffassung gleichkommend, nur im Urtheil nicht ganz so zuverlässig). An diese Werke schließen sich an A. H. Springer's „Kunsthistorische Briefe: die bildenden Künste in ihrer welthistorischen Entwickelung", Prag 1852, und desselben Verfassers „Handbuch der Kunstgeschichte, zum Gebrauch für Künstler und Studirende und als Führer auf Reisen", Stuttg. 1855 (ein Compendium der gesammten, auch der orientalischen Kunstgeschichte, in rein geschichtlicher Beziehung empfehlenswerth, aber im Allgemeinen eine etwas trockene Zusammenstellung des gegebenen Materials). Von besonderem Interesse für Theologen, weil die Beziehungen der Kunst zur Religion und Kirche besonders hervorhebend, sind die Werke von Piper: Mythologie und Symbolik der christl. Kunst, 2 Thle. Weimar 1847, 1851; H. Otte, Handbuch der kirchlichen Kunstarchäologie des Mittelalters, 3. Aufl. Lpz. 1854; und *M. Rio*, La poësie de l'art chrétien, Par. 1853. Endlich gewährt den Vortheil schneller Orientirung im einzelnen Fall das auf fleißigen Studien beruhende Künstlerlexikon von Fr. Müller, die Künstler aller Zeiten und Völker; Leben u. Werke der berühmtesten Baumeister, Bildhauer, Maler ꝛc. 1. Bd. Stuttg. 1857. **H. Ulrici.**

Kurland, s. Livland, Kurland, Esthland.

Kusch, s. Geographie, biblische.

Kuß, bei den Hebräern. Das Küssen auf Mund und Angesicht, Hals oder Auge wird in der heil. Schrift nicht nur erwähnt als Zeichen der Liebe zwischen Liebenden, zwischen Eltern und Kindern, Geschwistern und Verwandten (Hohel. 1, 2; 8, 1. Spr. 7, 13. 1 Mos. 27, 26 f.; 29, 11; 48, 10; 50, 1.), sondern auch als Symbol der Freundschaft in mannigfachster Anwendung (vgl. Spr. 24, 26.), besonders bei'm Ankommen 1 Mos. 29, 13. Tob. 7, 6; 11, 11. Luk. 7, 45. (vgl. den Art. „Gastmahl" Bd. IV. S. 668), bei'm Weggehen (1 Mos. 31, 28; 32, 1. Ruth. 1, 9. 14. 1 Sam. 20, 41. 2 Sam. 19, 39. 1 Kön. 19, 20. Tob. 10, 13. Apg. 20, 37.), bei'm Begegnen und Begrüßen (2 Sam. 20, 9. vgl. Ps. 85, 11. Matth. 26, 48 f. — s. d. Art. „Gruß" Bd. V. S. 401 f.), wie bei'm Wiedersehen nach einer Trennung (2 Mos. 4, 27; 18, 7. u. a.). Auch als Zeichen der Versöhnung kommt der Kuß hin und wieder vor, 1 Mos. 33, 4;

Digitized by Google

45, 15. 2 Sam. 14, 33. Luk. 15, 20. Ueber den Bruderkuß der ersten Christen, das Symbol ihrer heiligen Verbindung, s. d. Art. „Friedenskuß" Bd. IV. S. 598. Im ganzen Orient und so auch bei den Hebräern galt Küssen aber ferner als Zeichen der Ehrerbietung: es wurden daher z. B. Götzenbilder geküßt, 1 Kön. 19, 18. Hos. 13, 2., oder man warf denselben, wie der Sonne und dem Monde, mit der Hand Küsse zu, Hiob 34, 27. Aehnlich ward Fürsten ein Huldigungskuß dargebracht, 1 Sam. 10, 1. Ps. 2, 12. vgl. Xenoph. Cyrop. 7, 5, 32, und zwar auf Hände, Kniee oder Füße, oder es wurde gar nur der Staub zu ihren Füßen geküßt, und es galt als besondere Ehre, zu diesem Huldigungskusse zugelassen zu werden, vgl. Jes. 49, 23. und dazu Gesenius Thl. II. S. 134 f.); Micha 7, 17. Ps. 72, 9. Auf ähnliche Weise bezeugte man auch andern Vornehmen (vgl von den Persern Xenoph. Agesil. 5, 4.) und überhaupt Leuten, die man ehren, denen man schmeicheln wollte (2 Sam. 15, 5. Spr. 27, 6. Sir. 29, 5.), seine Hochachtung, indem man sie auf die Hand oder die Füße küßte (Luk. 7, 38.).

Vgl. einige ältere, hieher bezügliche Monographieen in *Ugolini*, thesaur. vol. XXX. und Winer im RWB. Rüetschi.

Kuß, s. Friedenskuß.

Kyrie eleison. Die Bitte zum Herrn um Erbarmung in Ps. 51. *ἐλέησόν με, ὁ θεὸς*, Ps. 123, 3. *ἐλέησον ἡμᾶς κύριε* (LXX) und an andern Orten des A. T., welche im N. T. z. B. Matth. 9, 27; 15, 22; 20, 30. Mark. 10, 47. an Jesus, den Sohn Davids gerichtet wird, wurde in der griechischen Kirche von der frühesten Zeit her eine stehende Formel im allgemeinen Kirchengebete. Die Const. apost. verordnen (VIII, 6), daß nach jeder einzelnen, vom Diakon gesprochenen Bitte der Litanei die Laien, vornehmlich aber die Kinder mit *κύριε ἐλέησον* respondiren sollen. Zur Zeit des Basilius d. Gr. war es, wie Luther in den formulae missae anführt, bereits in usu totius populi publico und so wird dasselbe noch immer in den orientalischen Kirchen vom Chore griechisch gesungen, von den Laien in der Landessprache unzählige Mal wiederholt. In der römischen Kirche soll Pabst Sylvester I. (314—335) den Gebrauch der griechischen Worte eingeführt haben, jedenfalls wurde die Sitte zur Zeit des unter Felix IV. zu Vaison im Jahr 529 abgehaltenen Concils laut dem dritten Kanon desselben überall im Abendlande beobachtet. Es wurde übrigens in dieser Kirche das Christe eleison hinzugefügt und dem dreifachen Rufe Kyrie — Christe — Kyrie eleison die Beziehung auf die Trinität gegeben. So wurde es nun auch von der Litanei abgelöst und zu einem selbständigen Stück in der Liturgie erhoben. Seinen Ort fand es im Meßgottesdienste nach dem Introitus, dem kurzen, auf das Sündenbekenntniß folgenden Gebete. Der Geistliche intonirt es und in den Kirchen, wo Musik ist, singt es der Sängerchor mit Orchesterbegleitung fort, womit die musikalische Messe beginnt.

Nach der alten römischen Kirchenordnung sang der Chor es solange fort, bis der Pabst das Zeichen zum Aufhören gab, auch in den andern abendländischen Kirchen sollte nur immer ebenso oft Christe eleison als Kyrie eleison gesungen werden. Der Pabst Sergius verordnete in seinem Testament (910), daß die Priester der von ihm begabten Kirche täglich für das Heil seiner Seele hundert Kyrie und hundert Christe eleison singen sollten. Bei den Wallfahrten pflegte ebenfalls das Volk hundert Kyrie, hundert Christe und wieder hundert Kyrie eleison zu singen und nach einer Pause wieder zu singen. Für die Messe dagegen wurden von oder bald nach Gregor d. Gr. drei Kyrie, drei Christe und drei Kyrie festgesetzt, damit jede göttliche Person besonders und zwar, um in ihr die Dreieinigkeit zu verehren, dreimal angerufen würde. Nach älterer mystischer Auslegung sollte durch den neunmaligen Hülferuf auf die neun Sünden hingedeutet werden: Erbsünde, läßliche Sünde, Todsünde; Sünde in Gedanken, Worten und Werken; Schwachheit-, Unwissenheit- und Bosheits-Sünde. (Martin in Aschbachs Kirchenlexikon unter dem Art.)

Luther sagt 1523: qui Kyrieleison addiderunt, et ipsi placent und setzt es als einen fast guten und aus der Schrift gezogenen Gesang als zweites Stück nach dem

Digitized by Google

Introitus. In der deutſchen Meſſe von 1526 ſagt er: „Zum Anfang ſingen wir ein geiſtliches Lied, darauf Kirie Eleiſon im ſelben Ton, dreimal und nicht neunmal.“ In der Wittenb. K.O. v. 1533 wird übrigens neben dem „rechten Kyrie“ zu Zeiten, beſonders auf die Feſte „ein anderes neunmal“ zugelaſſen. Brenz in der Halliſchen K.O. von 1526 will das gewohnte Kyrie beibehalten und dabei „von der ganzen Kirch gekniet“ wiſſen, „dieweil es ein ernſtlich demutig gebet iſt.“ — Jenem variis melodiis pro diversis temporibus entſprechend gibt das Wittenberger Kirchengeſangbuch vom Jahre 1573 und Loſſius in ſeiner Psalmodia 1579 in beſonderer Geſangsweiſe das Kyrie dominicale für die gewöhnlichen Sonntage, das Kyrie apostolicum für die Apoſteltage und das Kyrie angelicum für die Marientage und das Michaelisfeſt. Laut der Artikel der Ceremonien und Kirchenordnung im Herzogthum Preußen 1525 (Richter I. S. 29. 30.) wurde dort das Kyrie „in drei Zungen,“ griechiſch, lateiniſch und deutſch geſungen, „dieweil es dreimal geſungen wird.“

In der letzten Hälfte des Mittelalters verwandte man großen Fleiß auf Erweiterungen des Kyrie. Alt, der chriſtl. Cultus, 2. Aufl. S. 493 führt aus einem römiſchen Miſſale vom Jahre 1631 ein ſolches für hohe Feſte beſtimmtes Kyrie an, in welchem das Bekenntniß von Vater, Sohn und Geiſt je dreimal in ſeine einzelne Prädikate entfaltet iſt. Die lutheriſche Kirche nahm dieſe mittelalterlichen Kirchenlieder, wo es noth that, in evangeliſcher Reinigung in ihre „ſchönen Gottesdienſte“ herüber und verſuchte ſich zugleich in eigenen ähnlichen Erweiterungen. Das Römiſche iſt durchaus in die deutſche Volksthümlichkeit umgewandelt und das Kyrie eleison ſelbſt öfter in das deutſche Erbarm dich unſer umgeſetzt, als beibehalten, obſchon das „Kyrieleis“ ſeit Jahrhunderten in die deutſche Sprache ſelber eingebürgert war, da dem armen Volk ja von Anfang kein anderer Antheil an dem Geſang der Kirche vergönnt war, und es ſich bis in's 12. Jahrh. auf das Rufen der Worte Kyrie, Chriſte eleiſon beſchränken mußte, während die lateiniſchen Hymnen und Pſalmen den Chören der Geiſtlichen gehörten. Das Kyrieleiſon mußte bei dieſem ewigen Wiederholen bald in unverſtändlichen Jubel oder Feſtſchrei ausarten, wofür die frühe vorkommenden Formen Kyrieleis und Kyrieles zeugen. Eben daher aber ſuchte man ſchon zu Ende des 9. Jahrh. dieſe verworrenen Töne für Volksfeierlichkeiten und hohe Feſte mit geiſtlichen deutſchen Worten zu bekleiden und zu beſeelen. Der Refrain Kyrieleiſon blieb und daher wurden zunächſt dieſe bloß für den religiöſen Volksgeſang beſtimmten, hernach alle deutſche geiſtlichen Lieder, auch die dieſen Refrain nicht hatten, „Leiſen“ genannt. Alſo war das einfache Kyrie eleiſon der Anfang des ganzen deutſchen Kirchenliedes. Aus ihm entwickelte ſich der deutſche geiſtliche Volks- und aus dieſem der deutſche Kirchengeſang. Erſt mit der durch die Kreuzzüge aufſlebenden religiöſen Stimmung im 12. Jahrh. aber hatte und befriedigte das Volk ein tieferes und allgemeineres Bedürfniß nach freiem, ſelbſteigenem Ausdruck ſeiner religöſen Gefühle neben und außer dem römiſchen Kirchendienſte. Bei Kirchweihen, Bittgängen, Heiligen-Tagen, politiſchen und Naturfeſten wurde im Freien vom verſammelten Volke das erweiterte Kyrie geſungen in der deutſchen Zunge: „Chriſt uns genade, Kyrie eleiſon, die Heiligen alle helfen uns.“ Ein deutſcher Schlachtgeſang beginnt „Chriſt der Du geboren biſt“ und gegen die Mitte des Jahrhunderts entſteht das deutſche Oſterlied, — das „oſterlich Matutin“ — „Chriſtus iſt uferſtanden von des Todes Banden des ſollen wir alle fro ſein, Gott will unſer Troſt ſein Kyrie eleiſon“; welche Leiſe noch im 13. Jahrh. ſelbſt in Kirchen vom Volke geſungen und im 15. Jahrh. in die lateiniſche Agende als ein Beſtandtheil der Liturgie aufgenommen, im 16. Jahrh. endlich durch Luthers Ueberarbeitung ein ſchönſtes Oſterlied auch der evangeliſchen Chriſtenheit geworden iſt. Dieſes, und wie dann durch den Minnegeſang, durch die weltliche Dichtkunſt auch immer mehr religiöſe Volkslieder für Wallfahrten, Schlachten u. ſ. w. mit dem Refrain Kyrie eleiſon hinzukommen, ſiehe in der „Geſchichte des Kirchenlieds und Kirchengeſangs“ von E. E. Koch, 2. Aufl. S. 58 ff. H. Merz.

L.

Labadie und die Labadiſten. Jean de la Badie oder de Labadie, geb. den 13. Febr. 1610 zu Bourg in Guyenne in Südfrankreich, geſt. an ſeinem Geburtstage 1674 in Altona in Holſtein, war ein Reformator des chriſtlichen Lebens in der franzöſiſch-reformirten Kirche in Frankreich, der Schweiz, den Niederlanden und Niederdeutſchland und der Stifter einer beſonderen nach ihm genannten ſeparatiſtiſchen Gemeinde in Amſterdam, Herford, Altona und Wiewert in Friesland, welche auch noch nach ſeinem Tode bis 1732 geblüht oder beſtanden hat. Er iſt durch ſeinen perſönlichen Einfluß wie durch ſeine zahlreichen Schriften ein Vorläufer Speners und ein Urheber des Labadismus oder des Pietismus, d. h. des ernſtlichen Chriſtenthums in Deutſchland geworden und hat ſo auf die Entwickelung und Förderung des chriſtlichen Lebens in der deutſchen evangeliſchen Kirche entſcheidend eingewirkt.

Labadie ſtammte aus einer adeligen ariſtokratiſch-parlamentariſchen Familie; er war ein feuriger Südfranzoſe, äußerlich von kleiner Geſtalt und ſchwächlicher Geſundheit, innerlich voll Geiſt und Leben und ein Beherrſcher der Geiſter. Nach damaliger allgemeiner Sitte ward er an einer Jeſuitenſchule erzogen, in welcher der empfängliche Knabe und Jüngling anfangs volle Befriedigung ſeines tiefen religiöſen Bedürfniſſes und ſeiner ſehr lebhaften Phantaſie fand. Aus eigener Ueberzeugung und wider den Willen ſeiner Eltern ſchloß er ſich ganz an den Jeſuitenorden an, welcher damals in Frankreich in hoher Blüthe ſtand und die frömmeren Katholiken um ſich geſammelt hatte. Labadie ſtudirte ſeit 1626 ſehr eifrig Philoſophie und Theologie und las beſonders fleißig die (lateiniſche) Bibel und die Myſtiker: Auguſtinus und Bernhard. Aber ſchon damals erſchien ihm die erſte apoſtoliſche Gemeinde als das Muſter, nach welchem die verdorbene Kirche reformirt werden müſſe. Schon frühe trat er mit dem beſten Erfolge als Schriftſteller und beſonders als Katechet und Prediger auf, wozu er ganz außerordentlich begabt war. „Er war der größte und wahrhaftigſte Prediger ſeiner Zeit, ein unvergleichlicher Mann und von Niemand an Pietät und Erudition übertroffen.“ Sein tiefer ſittlicher Ernſt und ſein chriſtliches Bedürfniß konnte ſich aber nicht auf die Dauer bei den laxen und übertünchten Jeſuiten beruhigen; daher ging er zuerſt (1639) von ihnen zu ihren Gegnern, den Vätern des Oratorium, dieſen Trägern der wiedergefundenen Kirchenlehre, und dann zu den Janſeniſten über, dieſen in der Lehre ganz reformirten und nur in der Verfaſſung und im Cultus gut und ſtreng katholiſchen Auguſtinianern. St. Cyran, der wiſſenſchaftliche Träger und Märtyrer des alten Janſenismus, gewann 1643 entſcheidenden Einfluß auf Labadie, welcher ſeit 1640 Kanonikus in Amiens in der Picardie geworden war und dort, wo er vielleicht zuerſt mit den engliſchen oder niederländiſchen Reformirten in Berührung gekommen, ſeit 1644 wirklich eine Reformation der verdorbenen Kirche nach dem Muſter der alten Kirche und namentlich nach der erſten apoſtoliſchen Gemeinde zu Jeruſalem begann. Er ſammelte nämlich — unerhörter Weiſe! — die wahrhaft erweckten und bekehrten Seelen unter der Form einer Brüderſchaft oder Sodalität zu einer beſonderen und geſchloſſenen Gemeinde (ecclesiola in ecclesia), mit welcher er das heilige Abendmahl beſonders und unter beiderlei Geſtalt feierte. Zwei Mal in der Woche fanden nach Art der Janſeniſten im Port-Royal gemeinſame Schriftbetrachtungen (Conferenzen, Conventikel, exercitia pietatis) Statt, bei denen jeder die Bibel in der Hand und das Recht mitzuſprechen hatte. Dieſe Neuerungen erregten mehr Aufſehen, als dem Cardinal Mazarin für die Ruhe in Staat und Kirche lieb war, der ihn daher 1646 nach Guyenne als Prediger und Aufſeher des Tertiarierordens ſandte. Auf dieſer Reiſe las Labadie zum erſten Male Calvin's Inſtitution mit deren Glaubensinhalt er ſich einſtimmig fand, während er auch noch eben ſo einverſtanden blieb mit den beſonderen Einrichtungen

Digitized by Google

der katholiſchen Kirche, der Verehrung des h. Abendmahles und des Prieſterſtandes, dem Beichtvaterverhältniſſe, der Gluth der Andacht und der Weltentſagung, die er bei den Reformirten vermißte. Erſt die unaufhörlichen Verfolgungen der ihn nun tödtlich haſſenden Jeſuiten und der Anblick des reformirten Gemeindelebens brachten ihn 1650 zu Montauban zum Uebertritte zur reformirten Kirche, deren Prediger Gariſſoles erklärte: „Er glaube nicht, daß ſeit Calvin und den erſten Reformatoren ſolch' ein Mann zur Gemeinſchaft ſeiner Kirche übergetreten ſey.“ Labadie brachte aber ſeinen reformatoriſchen Trieb aus ſeiner bisherigen kirchlichen Gemeinſchaft in die neue mit hinüber und eiferte daher, als außerordentlicher Prediger in Montauban angeſtellt, für Wiederherſtellung der alten Sittenſtrenge ſowohl in ſeiner Gemeinde als bei den ſittlich ſehr verderbten Studenten. Deshalb gab er auch 1658, nachdem er 1657 von dem Biſchof und den Mönchen verdrängt worden war, in dem damals ganz reformirten, aber auch ſehr weltlichen Orange an der Rhone die treffliche discipline des églises réformées de France neu heraus, mußte aber auch von dort bald wieder fort, als Ludwig XIV. die Stadt bedrängte. Er begab ſich nun 1659 auf die Reiſe nach London, wohin er als Prediger der franzöſiſch-reformirten Gemeinde berufen worden. Unterwegs aber hielt man ihn in Genf, gerade ſo wie 123 Jahre vor ihm Calvin, feſt, und machte ihn zum außerordentlichen Prediger, als welcher er mit dem größten Erfolge für Wiederherſtellung der alten, dort ſo ſehr entwichenen und verweltlichten Frömmigkeit und Zucht wirkte. In dieſem auch damals noch geſegneten, wenn auch kaum mehr als das alte Genf erkennbaren Mittelpunkte des chriſtlichen Lebens für Frankreich, Italien, Deutſchland und die Schweiz ſammelte ſich alsbald ein Kreis auserleſener Jünglinge um ihn, welche ſeine ergreifenden Predigten mit Begierde hörten, und an ſeinen Hausandachten (Conferenzen) zu ihrem großen Segen Theil nahmen. Zu ihnen gehörten ſeine nachherigen Mitarbeiter: Pierre Yvon aus Montauban (1646—1707), Pierre Dulignon und François Menuret, und die Deutſchen Theodor Untereyk (1635—1693), Fr. Spanheim und der ihn ſehr liebende Ph. Jak. Spener (1635—1705), welche das in Genf von Labadie Empfangene ſpäter nach Deutſchland verpflanzten. Labadie's Ruf und ſeine zahlreichen erbaulichen und innig gottſeligen (myſtiſchen) Schriften wurden beſonders auch durch Vermittelung des Gottſchalk von Schürmann in den Niederlanden ausgebreitet und machten namentlich den Kreis von ernſten Chriſten in Utrecht, G. Voetius, J. v. Lodenſtein und Anna Maria von Schürmann (ſ. die Art.), auf Labadie als auf einen erwünſchten und nothwendigen Reformator des chriſtlichen Lebens für das in arge Weltlichkeit und Ueppigkeit verfallene niederländiſche reformirte Chriſtenthum aufmerkſam. Auf ihr Betreiben ward daher Labadie 1666 zum Prediger der walloniſch-reformirten Gemeinde in Middelburg berufen. Vorher und unterwegs ſchloß er mit ſeinen genannten drei franzöſiſchen Freunden einen (geheimen) Bund vor dem Herrn, zuerſt an der eigenen Heiligung in der Nachfolge Chriſti und in der Selbſtverläugnung — bis zu völliger Gütergemeinſchaft? — und dann auch an der Reformation Anderer zu arbeiten. In dieſem engen Bunde der vier chriſtlichen Freunde war der Keim zu ihrer nachherigen Separation enthalten, ſo wenig ſie ſelber dies auch noch ahnen mochten. Denn damals beſeelte Labadie, — den alten katholiſchen Prieſter — noch die Hoffnung einer Reformation der Kirche durch das Amt, durch den Paſtorat, wie er auch zeitlebens eine prieſterliche Oberherrſchaft in ſeiner Gemeinde ausgeübt hat. Ueber Utrecht in Middelburg angekommen, ſetzte er ſeine Genfer Hausandachten und Verſammlungen mit großem Segen fort, gewann die berühmte und treffliche Anna Maria von Schürmann (1607—1678) ſchnell und auf immer für ſich, führte die gänzlich erſchlaffte Kirchenzucht wieder ein und erzeugte wirklich eine große Erweckung in ſeiner Gemeinde und in dem ganzen Lande. Damals (1668) gab er ſeine wichtige Schrift über die Prophezei oder die prophetiſche Uebung heraus, worin er das Recht und die Pflicht der Prediger, vor und mit der Gemeinde Schriftbetrachtungen oder Conferenzen zu halten, in überzeugender Weiſe aus der heiligen Schrift und den reformirten Kirchenordnungen

nachwies, und zugleich den Hergang in diesen Versammlungen oder Conventikeln und Stunden ganz so beschrieb, wie sie Untereyk 1665 in Mülheim und Spener 1670 in Frankfurt, der diese Schrift 1677 in's Deutsche übersetzte, in Deutschland eingeführt haben. Auch gab er damals zum Gebrauch für die Hausandacht seiner Gemeinde sein berühmtes Manuel de piété, das schöne und innige, schon 1687 in's Deutsche und dann wieder 1726 von G. Tersteegen übersetzte Handbüchlein der Gottseligkeit heraus, welcher letztere in der Vorrede von Labadie rühmte, „daß die Seele dieses sonderlichen und getreuen Dieners Gottes von der himmlischen Wahrheit dergestalt durchdrungen, durch ihr Licht so erleuchtet und mit Eifer für die Herrlichkeit Jesu Christi und das Heil der Seelen dermaßen erfüllt gewesen sey, daß es kein Wunder sey, daß solche erbauliche und heilsame Lehren in seinen Büchern zu finden sind.“ Auch als ein sehr begabter innig religiöser Dichter bewies sich damals Labadie, wovon Tersteegen auch im Anhange einige Proben mitgetheilt hat.

Mitten in dieser schönen und gesegneten Wirksamkeit als gefeierter Prediger, ernster Seelenhirte und erbaulicher Schriftsteller ward Labadie durch seinen Uebermuth und Eigensinn gehemmt und in eine Bahn geleitet, welche ihn allmählich auf den kleinen Kreis weniger aber desto eifrigeren Anhänger und einer besonderen separatistischen und sektirischen Gemeinde beschränkte. Mit Unrecht verweigerte er scheinbar wegen unerheblicher Kleinigkeiten die Unterschrift der belgischen Confession und benahm sich überhaupt eigenwillig und rechthaberisch gegen seine vielleicht sehr verweltlichte wallonische Classe und Synode. Auch band er sich nicht — wie damals noch in der reformirten Kirche allgemein üblich war — an die vorgeschriebenen liturgischen Gebete, sondern hielt an deren Statt freie, innerlich gesalbtere Gebete. Nachdem er eine rationalistische Schrift seines Gegners von Wolzogen: de interprete scripturae mit Recht als unrechtgläubig bei der Synode angeklagt, die Synode in ihrer Mehrheit aber ihm und seinem Presbyterium Unrecht gegeben hatte, verweigerte er diesem Beschlusse durch Abkündigung von der Kanzel sich zu unterwerfen, und ward deshalb mit seinem Presbyterium suspendirt. Da feierte er 1668 in arger Verblendung mit seinen zahlreichen fanatisirten Anhängern vor dem gewöhnlichen Gottesdienste in der Kirche ein besonderes Abendmahl, womit die Spaltung und die Gründung einer besonderen (labadistischen) Gemeinde begonnen war. Er wurde nun natürlicher Weise abgesetzt und ihm und seinen Anhängern die Kanzel untersagt, wogegen er nun zuerst in dem nahen Städtchen Veere und dann in dem großen Amsterdam den Versuch machte, nach Art der Donatisten und aller Separatisten, eine vollkommene reine Gemeinde aus lauter Wiedergebornen zu gründen und zu erhalten, wie er es schon 1668 als seinen Grundsatz ausgesprochen hatte: „Es genügt nicht, daß eine Gemeinde oder ihre Glieder äußerlich den Glauben bekennen, um eine Gemeinde oder eine Gemeinde der Gläubigen genannt werden zu können; auch nicht, daß eine sichtbare Gemeinde einige wahrhaft Gläubige hat; es gehört dazu, daß die ganze Gemeinde als Ganzes ihre Wahrheit beweist durch starke und offenbare Uebung der Frömmigkeit, der Heiligung, des Absterbens der Welt und der Sünde und im Allgemeinen aller Tugenden und guten Werke, daß sie einen wahren Glauben hat und wirklich gläubig ist.“ Labadie und seine Anhänger bestritten der bestehenden verfallenen Kirche und ihren Organen das Recht, sie zu strafen und auszuschließen, nannten sie daher in ihrem anerkannt jämmerlichen verderbten und unchristlichen Zustande nur eine unwahre, falsche und heuchlerische Scheinkirche und hielten dagegen ihre Gemeinde, die sie „eine evangelische Kirche“ nannten, als wahrhaft ausgeschieden aus der Welt und aus Babel, und darum auch würdig des von ihnen mit Ungeduld ersehnten tausendjährigen Reiches. Die neue Gemeinde mußte aber um ihres eigenen Bestehens willen erwarten und erwirken, daß nun auch wirklich alle wahrhaft Gläubigen der ganzen niederländischen Kirche sich von der alten zu Babel gewordenen Kirche trennten und an sie anschlößen; sie mußte daher proselytensüchtige Werbereisen machen lassen, wie dies in gleicher Weise zu ihrer Zeit die Herrnhuter und Methodisten, die Baptisten und die Irvingianer gethan haben.

Digitized by Google

Aber außer der Schürmann und einigen jungen, reichen und vornehmen Fräuleins (von Sommelsdyk) ſchloßen ſich nur wenige bedeutende Männer, worunter der Altbürgermeiſter Conrad von Beuningen (Reiz, Hiſt. der Wiedergeb. IV. 121—138) und die beiden Candidaten oder Prediger Heinrich und Peter Schlüter aus Weſel, an ſie an, während allerdings ihre erbaulichen Verſammlungen weit zahlreicher beſucht wurden und die Amſterdamer Prediger ſich darüber beklagen mußten, „daß die Labadiſten die beſten Chriſten und die gottſeligſten Herzen gewännen und die großen Gemeinden von ihren Perlen entblößt würden.“ Da verbot der Magiſtrat jedem Auswärtigen den Beſuch der Hausandachten Labadie's und nöthigte dadurch die Gemeinde, ſich nach einem andern auswärtigen Aſyl umzuſehen. Die in Amſterdam für immer mit ihr verbundene Schürmann erwirkte ihr dies bei der Pfalzgräfin Eliſabeth, Abtiſſin in Herford (ſ. d. Art.), welche daher 1670 die ganze aus etwa fünfzig Perſonen und fünf Paſtoren und Predigern beſtehende Geſellſchaft unter dem Vorwande, daß ſie eine geiſtliche kloſterartige Stiftung beabſichtigten, zu ſich einlud. Die Gemeinde behauptete zwar auf Grund der 1669 von Labadie aufgeſetzten Protestation de bonne foi, de pure et saine doctrine réformée et de générale orthodoxie und der von allen fünf Theologen und der Schürmann in Herford 1671 unterzeichneten Brieve déclaration de nos sentimens touchant l'église en général et en particulier (franzöſiſch und einigermaßen erweitert deutſch, Detmold 1671) ganz rechtgläubig zu ſeyn, war es aber keineswegs; ihr geheimer Gemeinſchaftsgrund war eben die ſeparatiſtiſche Trennung von den andern öffentlichen Gemeinden deſſelben Bekenntniſſes, eine für ſich reine, würdige und heilige Gemeinde zu bilden mit beſonderer (hierarchiſcher) Kirchenzucht. Sie führte eine gemeinſame Haushaltung, hatte daher auch communiſtiſche Gütergemeinſchaft unter ſich eingeführt und forderte ſie als Beweis des wahren und lebendigen Glaubens. Während Labadie und Andere nur heimlich verheirathet waren, verwarfen ſie manichäiſch die Ehe der Ungläubigen als ſündlich und hielten nur die Ehe der Heiligen für heilig, recht und erlaubt und deren ſchmerzlos geborene Kinder für heilige Gemeindeglieder, welche aber darum auch nicht mehr den Eltern, ſondern dem Herrn, d. h. ſeiner Gemeinde angehörten und von ihr und in ihr erzogen werden mußten. Noch in Herford kam die in der Gemeinde herrſchende Begeiſterung und Schwärmerei zu einem heftigen Ausbruch, indem nach einem gemeinſamen Liebesmahle eine allgemeine Erweckung (resurrectio nach Janſeniſtiſchem Ausdrucke), ein „chriſtliches Jauchzen,“ Springen, Tanzen und Küſſen entſtand, worauf dann auch gemeinſame Abendmahlsfeier und öffentliche Predigt begann.

Dieſes Auftreten einer neuen und fremden Gemeinde, die ſogar in dem durch ſeine Religionsfreiheit ſo berühmten Holland nicht geduldet worden war, mitten in Deutſchland und in der deutſchen evangeliſchen Kirche erregte ungeheures Aufſehen und großes Mißtrauen. Vergeblich verſuchten die reformirten Fürſten, die fromme Pfalzgräfin, der Statthalter Moritz von Oranien und der große Kurfürſt Friedrich Wilhelm von Brandenburg als Schutzherr der Abtei die verfolgte Gemeinde zu ſchützen. Auf Beſchwerde des feindſeligen Herforder Rathes befahl das Reichskammergericht zu Speyer 1671 unter Berufung auf die Mandate wider die Wiedertäufer und den nur drei Religionen duldenden Weſtphäliſchen Frieden der Fürſtin die Ausweiſung der fünf Prediger „als Sektirer, Wiedertäufer und Quäker, weil durch ihren Aufenthalt im Reiche große Weiterung, Aufruhr, Empörung und Blutvergießen entſtehen möchte, auch das Zuſammenwohnen beider Geſchlechter unter Einem Dache der Ehrbarkeit, gemeinem Beſten, Nutz und Wohlfahrt, auch allem Rechte zuwider ſey.“ Während die Fürſtin noch Beiſtand wider dieſes Mandat in Berlin ſuchte, und der Kurfürſt eine genaue Unterſuchung der ganzen Geſchichte angeordnet hatte — welcher wir beſonders viel Aufſchluß verdanken — wanderte die Gemeinde freiwillig 1672 nach der religiöſen Freiſtadt Altona aus, wo ſie Ruhe und Gedeihen fand, ſich aber von der dortigen franzöſiſch- und holländiſch-reformirten Gemeinde ſtreng geſondert hielt. Hier ſchrieb die 65jährige Schürmann 1673 in ſeliger Stimmung ihre und der Gemeinde Geſchichte und Vertheidigung in dem unüber-

trefflichen Büchlein Eucleria, deſſen zweiten Theil ſie 1678 vollendete. Labadie bezeugte gleichzeitig in ſeinem Teſtamente ſeinen chriſtlichen Glauben und ſein Feſthalten an ſeiner beſonderen Gemeinde und ſtarb 1674, ſeine Gemeinde ſeinen Freunden Yvon, Dulignon und der Schürmann anvertrauend.

Die Labadiſtiſche Gemeinde, oder wie ſie ſich ſelber nannte, „die von der Welt abgeſchiedene und gegenwärtig zu Wiewert in Friesland verſammelte reformirte Gemeinde," kehrte bald darauf, von dem zwiſchen Dänemark und Schweden ausbrechenden Kriege geängſtigt und von den drei Erbinnen von Sommelsdyk in den Beſitz des ſchönen Schloſſes Waltha oder Thetinga bei Wiewert in Weſtfriesland geſetzt, drei Mal ſtärker als ſie ausgezogen war, nämlich 162 Seelen zählend, nach den Niederlanden zurück, und konnte nun auf dem einſamen ihr mit der Umgegend gehörenden Schloſſe zu Wiewert eine von der Welt und der Kirche auch äußerlich ganz abgeſonderte Kolonie oder Gemeinde gründen, ganz wie fünfzig Jahre ſpäter die Brüdergemeinde, welche überhaupt mit den Labadiſten ſo außerordentlich viele Aehnlichkeit hat. Die bereits beſtehende communiſtiſche Gütergemeinſchaft ward hier zu einer ſocialiſtiſchen erweitert. Alle trugen dieſelbe höchſt einfache Kleidung ohne überflüſſigen Schmuck, ſie ſpeisten gemeinſam, jedoch an drei unterſchiedenen Tiſchen, des Vorſtandes, der Hausgenoſſen und der Fremden, auch die Familien, welche eine beſondere Wohnung für ſich erhalten hatten, und alle mußten als Zeugniß des gemeinſamen Eigenthums ihre Thüren offen halten. Die Kolonie bezahlte ihre Steuern gemeinſam und nährte ſich beſonders von grober Tuchweberei (noch jetzt in Holland Labadiſtenzeug genannt) Seifenſiederei und Eiſenfabrikation, zehrte aber immermehr ein. Vergebens verſuchte die frieſiſche Synode ſie zu bannen und die weltliche Obrigkeit zu ihrer Verfolgung zu bewegen; eine von dieſer angeordnete Unterſuchungs-Commiſſion, zu welcher der fromme Hermann Witſius gehörte, ſprach ſich günſtig für die Gemeinde aus, nachdem Yvon ſie vertheidigt hatte. Wirklich erlebte die Gemeinde in dieſer Zeit (von 1675—1690) ihre höchſte Blüthe und erhielt nun aus ganz Niederland und vom Niederrhein und aus Oſtfriesland ſtarken Zuzug; außer den ſchon Genannten traten noch ſieben andere Theologen mit vielen Anhängern und der berühmte Arzt Heinrich v. Deventer auf kürzere oder längere Zeit zu ihnen, und außerdem hatten ſie auch unter den ernſten Chriſten eine weit ausgedehnte Diaspora von beſuchenden und beſuchten Freunden. Ihre Verfaſſung war ariſtokratiſch-hierarchiſch; auch die vornehmen Frommen gehörten mit zum Vorſtande und insbeſondere war der Einfluß der Schürmann ſehr groß. Faktiſch lag jedoch die Herrſchaft über die Gemeinde ganz in Yvon's Händen, der ſie mit eiſerner Schärfe und Schroffheit ausübte. In der Lehre ſah die Gemeinde von allen dogmatiſchen Streitigkeiten entſchieden ab, ſtellte daher auch kein neues Bekenntniß auf und verlangte als eine ächt evangeliſche Unionsgemeinde nur Herzensbekenntniß zu Chriſto als dem Herrn und Heilande. Als erſte und nothwendigſte Tugend galt unbedingter Gehorſam, willenloſe Unterwürfigkeit und Brechung des Eigenwillens. „Der Kopf muß ab," war ſprüchwörtlich. Der Gottesdienſt — theils in franzöſiſcher, theils in holländiſcher Sprache gehalten — war höchſt einfach und wurde von den ſprechenden Brüdern oder Lehrern gehalten, während in dreierlei Sprachen, aber nach derſelben Melodie geſungen wurde. Während des Gottesdienſtes und ſelbſt Sonntags durften die Frauen nach Belieben ſtricken und nähen; überhaupt huldigte die Gemeinde in der Sonntagsfeier ganz den freien Anſichten von Coccejus gegen Voetius, wie nach ihr auch die Brüdergemeinde. Die Kindertaufe war nicht geboten und daher nicht üblich; auch das h. Abendmahl wurde, weil man ſich nicht würdig und geſchickt zu demſelben hielt, nur ſehr ſelten, ſeit 1670 überhaupt nur fünf Mal und ſeit 1703 ſchon lange nicht mehr gefeiert.

Gerade zur Zeit ihrer höchſten Blüthe 1680 erhielt die Gemeinde durch den Gouverneur von Sommelsdyk die Aufforderung zur Anlegung einer Colonie zur Bekehrung der Indianer in Surinam; mit freudigem ſchwärmeriſchem Eifer ging die ganze Gemeinde darauf ein und ſandte ihren Prediger Heſenaer mit Labadie's Wittwe, einer gebo-

Digitized by Google

renen von Sommelsdyk, und vielen andern Gliedern dorthin ab, wo sie tief in der Einsamkeit eine Plantage oder Kolonie Providence anlegte — die aber bald (1688) den Schwierigkeiten des Klima's, der Wildniß und der entflohenen Buschneger unterlag. Dennoch unternahm die Gemeinde einen zweiten Kolonisationsversuch zu Neuböhmen am Hudsonfluß in New-York, wohin P. Schlüter ging und wo er noch 1703 — aber nicht mit Missionsarbeit beschäftigt — lebte. Unterdessen hatte die bis auf 300—400 angewachsene Muttergemeinde durch die 1692 nothwendig gewordene Aufhebung der Gütergemeinschaft, bei welcher jeder ein Viertel seines Eingeschossenen einbüßte, einen großen Stoß erlitten, von dem sie sich nicht wieder erholte; in Wiewert blieb mit Yvon nur ein gar schwacher Rest, der 1703 kaum noch aus dreißig Personen bestand; 1732 verließ ihr letzter Sprecher Conrad Bosmann, ein Freund und Correspondent Tersteegens, Wiewert, und die dortige Gemeinde löste sich gänzlich auf. Ihre seit 1692 überallhin zerstreuten Glieder wurden aber nur desto mehr ein theils würzendes, theils zersetzendes Salz an ihrem neuen Wohnort, und Männer, wie Untereyk, Neander, Lampe und Andere können als Labadisten in der reformirten Kirche angesehen werden. Ueberhaupt verdankte zunächst die reformirte Kirche und dann auch die evangelisch-lutherische den Labadisten größern Ernst im christlichen Leben und in der kirchlichen Zucht. Conventikel, Katechisationen, Bibelstunden und die ganze Verfassung und Art der Brüdergemeinde, deren Stifter Zinzendorf eben so wie Spener sehr günstig über die Labadisten geurtheilt hat, sind die heilsamen, Separatismus und Kirchen- und Abendmahls-Meidung die bitteren Früchte des Labadismus, welcher hier aus dem Grunde etwas ausführlich behandelt worden ist, weil diese ganze so bedeutende Erscheinung des christlichen Lebens bisher zu geringe Beachtung erfahren hat. (Vorstehendes ganz nach dem dritten Buche des zweiten Bandes meiner Geschichte des christlichen Lebens in der rh. westph. ev. Kirche (Cobl. 1852 S. 181—273), wo auch die zahlreichen Quellen einzeln aufgeführt sind, zu denen nur noch hinzukommen: der — auch das Glaubensbekenntniß Labadie's und der Gemeinde enthaltende — Antilabadie von A. Pauli und J. Hund [Hamm 1671. 4.], M. L. G. Engelschall: Richtige Vorurtheile der heutigen Welt (L. 1716. S. 652—682), und die eigentlich nur in Beziehung auf die Schürmann neues enthaltende Lebensbeschreibung: A. M. v. Schurman door Dr. *Schotel*, Hertogenb. 1853, und *J. de Labadie*: Abregé du christianisme, deutsch: Kurzer Begriff des w. Christth. Fr. 1724. **M. Goebel.**

Laban (לָבָן Weißer, wie lateinisch Albinus), Sohn des Bethuel (1 Mos. 28, 5.), Enkel Nahors (1 Mos. 29, 5.), des Bruders Abrahams (1 Mos. 11, 26. 27.), Bruder der Rebekka, Isaaks Gattin (1 Mos. 24, 29.), ein aramäischer (1 Mos. 28, 2.; 31, 18. 23.) Heerdenbesitzer in Mesopotamien und zwar zu Haran (1 Mos. 28, 10.), dem griechischen *Κάρραι*, lat. Charrae, nicht weit von Edessa, Blutsverwandter Abrahams und Oheim Jakobs. Die Verheirathung seiner Schwester Rebekka an Isaak zu Lebzeiten seines Vaters war mit seiner Zustimmung vollzogen worden, 1 Mos. 24, 50. Nachdem Jakob durch eine List den Erstgeburtssegen an sich gerissen und dadurch den tödtlichen Haß seines Bruders Esau auf sich gezogen hatte (1 Mos. 27, 41.), floh er auf Geheiß seiner Mutter und mit Einwilligung seines Vaters zu diesem Verwandten, zugleich mit der Absicht dort nach dem Vorgang seines Vaters ein Weib zu nehmen. In Laban traf er aber einen Mann, der ihm an List nichts nachgab, und damit noch schnöden Eigennutz verband. Hart war es, daß Laban seinen Neffen sieben Jahre um die schöne Rahel dienen ließ, ungerechte List, daß er bei der Hochzeit die ältere Tochter Lea unterschob, und durch abermaliges Dingen auf weitere sieben Jahre die Verheirathung seiner Töchter zu einem Gegenstand der Gewinnsucht machte, indem der auferlegte Dienst bei weitem die gewöhnliche Morgengabe überstieg. Jakob aber wußte sich in den sechs nachfolgenden Jahren durch Benützung seiner Schäferkünste zu helfen und erwarb sich trotz des zu verschiedenenmalen geänderten Lohnes (1 Mos. 31, 41.) ein so bedeutendes Vermögen, daß er den Neid Labans und seiner Söhne auf sich zog, und sich genöthigt sah, heimlich zu entfliehen. Laban kaum davon unterrichtet, jagt ihm nach und holt ihn auf

dem Gebirge Gilead ein (1 Moſ. 31, 23.). Hier hätte es zu blutigen Auftritten kommen können, wenn nicht Jakob von Gott beſchützt ihm Achtung einzuflößen gewußt hätte. An gegenſeitigen Vorwürfen fehlte es zwar nicht, aber endlich erfolgte die Verſöhnung, und Laban ſchied friedlich, nachdem er mit Jakob ein Bündniß geſchloſſen hatte, in welchem dem Jakob zur Pflicht gemacht ward, keine weiteren Frauen zu nehmen und die Töchter Labans auf keine Weiſe zu drücken. An der Glaubwürdigkeit der Geſchichte hat man keinen Grund zu zweifeln, obgleich durch dieſelbe ein großartigeres Verhältniß hindurchblickt, als man gewöhnlich annimmt. Jakob und Laban erſcheinen hier zugleich als Führer von Völkerſchaften und größeren Horden, auch wird das Gebirge Gilead als Grenze zweier Ländergebiete zu faſſen ſeyn, die ſich auf der einen Seite nach Meſopotamien hin die Aramäer, nach Paläſtina hin die Hebräer vorbehielten, ſo daß wir hier eine alte Grenzberichtigung zweier Volksſtämme in die Familienſage verwoben finden.

Labans wird von da an nicht weiter gedacht, ſo daß er und ſein Haus von da an verſchwindet. Ob ſich die Nahoriten zu einem eigenen Völkerzweig entwickelten oder allmählig unter den übrigen Völkern verſchwanden, wiſſen wir nicht; um ſo gewiſſer aber tritt in Laban uns ein Mann entgegen, der ein Bild der damaligen Nomadenſtämme uns darſtellt, mit einem aus Liſt und Habſucht zuſammengeſetzten Karakter, der neben Sitteneinfalt und Biederkeit einhergeht.

Daß Laban den einigen und wahren Gott kannte und verehrte, geht aus dem Schwur, 1 Moſ. 31, 53., hervor, indem er ſeinen Gott den Gott Abrahams, Nahors und ihrer Väter nennt. Aber neben der Verehrung deſſelben hielt er ſich auch Hausgötter (תְּרָפִים 1 Moſ. 31, 19. 32. 35.). Daß er auf dieſelben einen Werth ſetzte, geht aus der Frage (1 Moſ. 31, 30.) hervor. Auch Rahel ſcheint nicht vom Götzendienſt frei geweſen zu ſeyn, denn ſicher nahm ſie dieſe Hausgötzen nicht mit, um etwa zu verhüten, daß ihr Vater ſie befrage und durch ſie die Richtung erfahre, welche Jakob eingeſchlagen hatte, ſondern ſie wollte dieſelben gewiß zur Verehrung haben und den Segen durch ſie von ihres Vaters Haus auf das ihrige um ſo ſicherer überleiten. Allein hierin ſtand Laban nicht allein, wir finden dieſelben Götzen, obgleich öfters ausgeſchieden wie 1 Moſ. 35, 2. 4, noch zu Davids Zeit unter den Iſraeliten, 1 Sam. 19, 13. 16., wobei zu bemerken iſt, daß es ſtets das weibliche Geſchlecht iſt, welches den größern Werth auf ſie ſetzt. Man hat daher geglaubt, daß man ihnen außer dem allgemeinen Segen, den ſie über das Haus verbreiteten, noch beſonderen Einfluß auf die Erzeugung der Fruchtbarkeit und ſomit des Familienglückes zuſchrieb. Wir dürfen alſo nicht glauben, daß der Gottesdienſt im Hauſe Labans damals weſentlich von dem in der Familie Iſaaks verſchieden war, nur daß in dieſer die Reinigung von allem Götzendienſt fortgehende Aufgabe blieb, in jenem aber der wahre Gottesdienſt durch das Ueberhandnehmen der Götzen allmälig unterging. **Vaihinger.**

Labarum iſt der Name der älteſten chriſtlichen Fahne. Man leitet das Wort verſchiedentlich und ſehr unſicher ab, von *λαβεῖν*, *λαίφη*, *λάφυρον*, laboro u. a. m., und nimmt bald beide a kurz (Prudentius), bald das erſtere lang (Althelm. de laud. Virg.); auch ſchreibt Sozomenus *λάβωρον*, Chryſoſtomus *λάβουρον*. Es kommt als Benennung römiſcher Feldzeichen ſchon zur Zeit der Republik und der früheren Kaiſer auf Münzen vor, beſonders auf ſolchen, die ſich auf Siege über Germanen, Sarmaten und Armenien beziehen. Seine chriſtliche Bedeutung bekam das Labarum durch Conſtantin den Großen, der das Kreuzeszeichen auf die Reichsfahne ſetzen und in Rom als *σωτήριον τροπαῖον* aufpflanzen ließ. Es galt jedenfalls von nun an, nach der Stelle des Sozomenus wohl ſchon früher, als *σημεῖον πολεμικὸν τῶν ἄλλων τιμιώτερον*. Es wurde den übrigen Feldzeichen vorausgetragen, von dem chriſtlichen Heer als Gegenſtand des Cultus behandelt und fünfzig tapferen Kriegern zur Bewachung anvertraut. Euſebius, der im Leben Conſtantin's die Veranlaſſung dazu erzählt, wie nämlich derſelbe das in der Viſion ihm vor der Schlacht gegen Licinius verheißungsreich kundgewordene Zeichen des Kreuzes auf ein koſtbares Labarum ſetzen ließ, beſchreibt das letz-

Digitized by Google

tere (II. c. 29.): es war ein langer Spieß, mit einem Querbalken verſehen, in Geſtalt des Kreuzes. An der oberen Spitze befand ſich eine aus Gold und Edelſteinen gebildete Krone, und hieran das Monogramm Chriſti, wie es der Kaiſer ſpäterhin auch am Helm zu tragen pflegte. An der Querſtange hing ein ſeidenes Tuch, ſo breit als lang, worauf das Bruſtbild des Conſtantin und diejenigen ſeiner Söhne in Gold zu ſehen. Nach Prudentius (in Symmach. I, 486) ſcheint das Bild Chriſti den Raum der Fahnenfläche eingenommen zu haben. Nachdem Julianus während ſeiner Regierung die alte Form des Labarum wiederhergeſtellt und ſein eigenes Bild nebſt den Bildern des Jupiter, Mars und Mercurius darauf hatte darſtellen laſſen, wurde ſpäter die conſtantiniſche Einrichtung von Valentinianus und Gratianus zurückgerufen. Das Labarum blieb bis zum Untergange des abendländiſchen Kaiſerthums, und man verwechſelte überhaupt die Namen Labarum, Crux und Vexillum ecclesiasticum. Die jetzigen Kirchenfahnen tragen noch die Grundform einer in's Kreuz geſtellten Lanze mit dem von dem Querbalken herabhängenden geſtickten oder bemalten Tuche, und das berühmteſte von allen Gemälden chriſtlicher Kunſt, Raffaels Madonna del Sisto, war ohne Zweifel zu dieſer Beſtimmung ausgeführt und dazu gebraucht worden. Vgl. Auguſti und Teuffel in der Real-Encyklopädie der claſſ. Alterthumswiſſenſchaft. **Grüneiſen.**

Lachis, לָכִישׁ, LXX *Λαχίς, Λάχης,* bei Joſeph. (Antt. 9, 9. 3.) auch *Λάχεισα;* der Name einer kananitiſchen Königsſtadt in der ſüdlichen Niederung („den Gründen" Jos. 15, 33. 39.) des Landes, deren König Japhia mit den Königen von Jeruſalem, Hebron, Jarmuth und Eglon ſich gegen Joſua verbündet, von ihm bei Gibeon geſchlagen und bei Makeda aufgehenkt wird, worauf Joſua die Stadt einnimmt und die Einwohner niederhaut (Jos. 10. u. 12, 11.). Bei der Vertheilung des Landes wird Lachis dem Stamme Juda zugetheilt (Jos. 15, 39.); nach der Theilung des Reiches wird es von Rehabeam befeſtigt und verproviantirt (2 Chron. 11, 9.); in Lachis wird Amazia, der König von Juda, von Verſchworenen ereilt und getödtet (2 Kön. 14, 19. 2 Chron. 25, 27.); Lachis wird zur Strafe dafür, daß ſie „der Tochter Zion der Anfang zur Sünde ſey", gleiches Loos mit Samaria geweiſſagt (Mich. 1, 13.); daher denn Sanherib vor Lachis lagert, als er ſeine Drohungen gegen Hiskia ſchleudert (2 Kön. 18, 14. 17; 19, 8. 2 Chron. 32, 9. Jeſ. 36, 2; 37, 8.); Lachis und Aſeka ſind mit Jeruſalem ſelbſt noch die letzten feſten Städte, gegen welche Nebukadnezar ſtreitet (Jerem. 34, 7.); in Lachis laſſen ſich unter andern Punkten außerhalb Jeruſalems Kinder Juda nach der Rückkehr aus der babyloniſchen Gefangenſchaft wieder nieder (Nehem. 11, 25. 30.). Die Lage der Stadt Lachis iſt heutzutage noch nicht mit Gewißheit zu beſtimmen: die obigen Stellen weiſen im Allgemeinen allerdings unzweifelhaft auf das zwiſchen der Philiſterebene und dem Plateau des Gebirges Juda befindliche wellenförmige fruchtbare Hügelland, wobei beſonders bezeichnend iſt die Angabe „in den Gründen", die Aneinanderreihung von „Jarmuth, Lachis, Eglon", der Zug Joſua's von Gibeon und Makeda auf Libna und „von Libna gen Lachis", „von Lachis gen Eglon", „von Eglon gen Hebron", endlich die Situation Sanheribs gegen Jeruſalem einerſeits und gegen Libna andererſeits. Zu allen dieſen Angaben ſtimmt die Lage des heutigen Um Lâkis ام لاقس, ¾ Stunden weſtlich von Ajlan, dem unverkennbaren ehemaligen Eglon wohl, außer daß die Nähe beider Orte gar zu groß erſcheinen kann; dieſes Um Lâkis fand Robinſon auf der Straße von Gaza nach Beit Jibrin (dem von ihm entdeckten alten Eleutheropolis) und Hebron links vom Weg auf einer runden Anhöhe mit altem Gemäuer aus Marmorſtücken und mit Diſteln und Geſträuch überwachſen, an der Südſeite einen verſchütteten Brunnen mit Säulen (vgl. Ritters Erdk. 2. Ausg. 16. Th. S. 130 f.). Winers (Bibl. Realwörterb. Art. Lachiſch) Einwendung, daß die Schreibart von Um Lâkis mit dem hebr. לָכִישׁ nicht übereinſtimme, iſt nicht zu rechtfertigen; über die einzige wirkliche Schwierigkeit aber, daß Euſebius im Onomaſt. die Stadt 7 römiſche Meilen ſüdlich von Eleutheropolis in den Landſtrich Daromas ſetzt, während Um Lâkis ſüdweſtl. und zweimal ſo weit entfernt liegt, wird man ſich in keinem Fall eher beruhigen dürfen, bevor dieſer Landſtrich

von Reiſenden unterſucht und keine Spur eines andern Punktes mit entſprechenden Namen entdeckt worden iſt. Pf. Preſſel.

Lactantius. Lucius Coelius (nach Andern Cäcilius) Lactantius Firmianus gehört aller Wahrſcheinlichkeit nach Italien (Firmium im Picentiniſchen Gebiet), und nicht, wie Manche glauben, Afrika an. Nach ſeinen eigenen Aeußerungen (de ira dei c. 2. Institutt. div. VII, 2.) ſtammte er von heidniſchen Eltern ab und trat erſt ſpäter zur chriſtlichen Religion über. Nach Hieronymus (de vir. ill. 80.) war er ein Schüler des Rhetor Arnobius. Diocletian, deſſen Aufmerkſamkeit er durch ein (nicht religiöſes) Gedicht, das Symposion, auf ſich zog, berief den Lactantius nach dem vom Kaiſer zu ſeinem Sitz erwählten Nicomedien in Bithynien als Lehrer der lateiniſchen Beredtſamkeit. Da er aber in einer ganz griechiſchen Stadt nur wenige Schüler fand und am Nothwendigſten Mangel litt, ſah er ſich genöthigt, durch ſchriftſtelleriſche Thätigkeit ſein Fortkommen zu ſuchen. Sein Uebertritt zum Chriſtenthum mag in dieſe ſpätere Zeit, nachdem er dem Lehramte entſagte hatte, fallen, da er ſelbſt der früheren Zeit gedenkt, wo er als Heide junge Leute in der Beredtſamkeit unterrichtete, ohne indeß als praktiſcher Redner oder Sachwalter ſich verſucht zu haben (Div. Institt. III, 13.; tamen eloquens nunquam fui, quippe qui forum ne attigerim quidem). Die Verfolgung unter Diocletian ſcheint ſeine Perſon unberührt gelaſſen zu haben, da er zwar als Augen- und Ohrenzeuge die Greuel derſelben ſchildert, aber ohne irgend eines gegen ſeine Perſon gerichteten Angriffs Erwähnung zu thun. Später finden wir ihn, und zwar in hohem Alter, in Gallien als Lehrer des jungen Criſpus, des Sohnes Conſtantins, was ſchwerlich vor 315 oder wenigſtens nach Andern 312 fallen kann. Euſebius (Chronic. ad ann. 318) rühmt von ihm, daß er am Hofe in ſolcher Strenge und Enthaltſamkeit gelebt habe, daß er ſich oft ſelbſt den Genuß der nöthigſten Lebensbedürfniſſe verſagt habe. Weitere Nachrichten über ſein Leben und über ſeinen Tod fehlen uns. Man vermuthet, daß er in Gallien, und zwar in Trier, in der kaiſerlichen Reſidenz, um 330 geſtorben ſey. — Mit Lactantius ſchließt die Reihe der abendländiſchen Apologeten vor Auguſtin. Seine ſämmtlichen Schriften ſind apologetiſcher Natur: ſie haben zum Zweck nicht bloß eine Vertheidigung der chriſtlichen Religion gegen ungerechte Vorwürfe und Angriffe ihrer Gegner, ſondern auch eine Empfehlung derſelben bei ihren heidniſchen Widerſachern, namentlich bei den gebildeteren Anhängern derſelben aus den höheren Claſſen und aus der Zahl derer, die eine gewiſſe philoſophiſche Bildung beſitzen wollten, mittelſt der erforderlichen Belehrung in der Erkenntniß der chriſtlichen Wahrheit, welche die wahre Weisheit ſey, ohne die es keine Religion, ſowie umgekehrt keine Religion ohne dieſe Weisheit geben könne. Sein Hauptwerk ſind Divinarum institutionum libri septem; der Titel iſt mit Rückſicht auf die Institutiones iuris civilis (vgl. I, 1.) gewählt. Die Abfaſſung dieſer Schrift mag noch in die Zeit der diocletianiſchen Verfolgung fallen, während die Veröffentlichung derſelben nicht vor Conſtantin gedacht werden kann, welchem Lactantius die Schrift widmete, wenn anders die im Eingang enthaltene Stelle mit der Anrede an Conſtantin ächt iſt. Jedes der ſieben Bücher führt wieder ſeine beſondere Aufſchrift: 1) de falsa religione; 2) de origine erroris; 3) de falsa sapientia; 4) de vera sapientia; 5) de iustitia; 6) de vero cultu; 7) de vita beata. Lactantius ſelbſt machte ſpäter aus dieſem Werk einen freien Auszug unter dem Titel: Epitome Institutt. ad Pentadium (ed. C. M. Pfaff, Paris 1712 nach dem Bobiſchen Cod. in Turin). Da Lactantius die Läugner einer Vorſehung von den heidniſchen Philoſophen ſelber widerlegt glaubt, ſo beginnt er im erſten Buch ſeiner Unterſuchung mit der Frage, ob Einer oder viele Götter die Welt regieren? Iſt Gott, ſchließt er, vollkommen, ſo kann es nur Einen geben: id enim solidum existimandum est, cui nihil decedit, id perfectum, cui nihil potest accedere. Zudem quidquid capit divisionem, et interitum capiat necesse est. Sagen, daß viele Götter die Welt regieren, ſey daſſelbe, wie wenn man ſagt, in uno corpore multas esse mentes. Die Wahrheit, daß nur Ein Gott ſey, wird dann weiter, außer den Lehren der Propheten des alten Bundes, aus den Aus-

Digitized by Google

ſprüchen der Dichter, Philoſophen und Sibyllen bewieſen. Daneben wird das mythologiſche Götterweſen in ſeinem Widerſpruch mit ſich ſelber aufgedeckt und insbeſondere gezeigt, wie Götter weiblichen Geſchlechts bloß angebetet worden ſeyen, weil man ihre Sterblichkeit vorausgeſetzt habe und für Nachkommenſchaft derſelben bedacht geweſen ſey. Im zweiten Buche werden die Urſachen und Quellen des Heidenthums beſprochen. Zunächſt wird im Allgemeinen nachgewieſen, wie der Menſch der Vater der Götter ſey, und wie man darum eigentlich folgerichtig den Menſchen anbeten ſollte; dann wird eine hiſtoriſche Entwicklung des Heidenthums verſucht, das, von Cham ausgehend, zuerſt im Geſtirngötzendienſt, dann in Vergötterung der Menſchen ſich verirrt und als ſolche unter dem Einfluſſe der Dämonen und mittelſt der Orakel, der Magie und Aſtrologie das ganze Leben der Völker durchſäuert habe. Das dritte Buch ſtellt ſich die Aufgabe, den Beweis zu führen, „daß die Philoſophie nichtig und falſch ſey, damit der Irrthum völlig beſeitigt werde, und die enthüllte Wahrheit in ihrem vollen Lichtglanze hervortrete“, während das vierte Buch den Weg zu dieſem Ziele anbahnen will. Lactantius geht von dem Grundſatze aus, daß Weisheit und Religion in ihrem tiefſten Weſen Eins, nur im Begriff als zwei verſchiedene Momente auseinandergehalten, aber nicht der Sache nach und im Leben getrennt werden dürften. Die Philoſophie und Religion der Heiden, wo eine ſolche widernatürliche Entgegenſetzung und Ausſcheidung eingetreten, ſeyen darum auch ſchon aus dieſem Grunde falſch. Ihre wahre Einheit finde ſich nur im Chriſtenthum. Dieſes Prinzip ſucht er hiſtoriſch zu erweiſen. Im fünften Buch wird gelehrt, wie ehedem, in dem ſogenannten goldenen Zeitalter, mit der Verehrung des Einen Gottes Gerechtigkeit geherrſcht habe, wie aber mit dem Götzendienſt alle Laſter eingewandert ſeyen, bis mit Chriſtus wieder eine Art goldenen Zeitalters durch die Anpflanzung der Gerechtigkeit erſchienen ſey. Im ſechsten Buch wird die praktiſche Seite der wahren Religion behandelt, während das ſiebente Buch das Endziel der Menſchheit zum Inhalte hat und durch zehn Beweiſe die Unſterblichkeit der Seele erhärtet. Die Hoffnungen der Chriſten auf das Jenſeits werden in Phantasmen geſchildert, die den Gemälden bei Tertullian verwandt ſind. — An dieſes Werk ſchließt ſich als Anhang die Schrift *de ira Dei*, an einen gewiſſen Donatus gerichtet. Gegenüber von Epikur, der Gott ſowohl ira als gratia abſpreche, und den Stoikern, welche Gott zwar die gratia, aber nicht die ira zuerkennen, wird geſagt, Deum irasci, quoniam gratia commoveatur. In dieſem Satz liege der Schwerpunkt aller Religion und Frömmigkeit, da man Gott nicht verehren könne, wenn er ſeinen Verehrern nicht gnädig ſey, noch ihn fürchten könne, wenn er nicht denjenigen, die ihn nicht verehren, zürne. Daher denn ſchließlich die Aufforderung, ſo zu leben, daß uns Gott immer gnädig ſey, und wir ſeinen Zorn nie zu fürchten haben. — Vor dieſe beiden genannten Schriften fällt der Abfaſſungszeit nach das Buch *de opificio Dei vel de formatione hominis, ad Demetrianum auditorem suum*. Auch bei dieſer Schrift ſcheint Lactantius heidniſche Philoſophen, zunächſt Epikur und deſſen Schüler Lucretius, welche die göttliche Vorſehung läugneten, vor Augen gehabt zu haben. Gottes Vorſehung wird eben aus dem bewunderungswürdigen Bau des menſchlichen Körpers erkannt und bewieſen. — In den früheren Ausgaben der Werke des Lactantius wie in den zahlreichen Handſchriften deſſelben fehlt die Schrift *de mortibus persecutorum ad Donatum confessorem* und ward zuerſt von St. Baluze aus einer ſehr alten Colbert. Handſchrift herausgegeben (Paris 1679. 8.). Le Nourry wollte dieſe Schrift dem Lactantius abſprechen, und G. Bernhardy (Grundriß der röm. Literatur, 3. Bearb.) ſagt: „das Gedicht Phönix iſt Lactantius ebenſo fremd als das ſpät herausgegebene Buch de mortibus persecutorum.“ In dem genannten Codex führt nämlich die Schrift den Titel *Lucii Caecilii*. Allein dieſer Name wird dem Lactantius auch in anderen Handſchriften je und je gegeben, auch ſtimmt der Styl dieſer Schrift zu dem ſeiner übrigen Schriften, und man hat ſie wohl mit Recht dem Lactantius zugeſchrieben und in ihr die gleiche Schrift geſucht, welche Hieronymus unter dem Namen de persecutione anführt. In derſelben wird an den

Schickſalen und beſonders an dem Tode derjenigen römiſchen Kaiſer, welche die Chriſten verfolgt haben, nachgewieſen, wie dieſe Kaiſer dem gerechten Strafgericht Gottes verfallen, ſomit ſelbſt wider Willen Zeugen für die chriſtliche Religion ſeyen, die aus allen dieſen Verfolgungen ſiegreich ihr Haupt erhoben habe. Die Schrift enthält eine nicht ohne hiſtoriſche Treue abgefaßte Erzählung der verſchiedenen Chriſtenverfolgungen von Nero, Domitian, Valerian, beſonders von Diocletian, Galerius und Maximinus. Das Buch ſchließt mit dem Tod der Kaiſerin Valeria und der Herſtellung des Friedens der Kirche, was in Betreff der Abfaſſungszeit auf das Jahr 314 ſchließen läßt. Die Schrift iſt im heftigſten Tone abgefaßt, Tiberius wird eine mala bestia genannt, die nicht einmal ein Begräbniß gefunden habe, Decius ein execrabile animal, Maximinianus ſchlimmer als Alle, cui inerat bestiae naturalis barbaries et feritas a romano sanguine aliena. Die Schrift iſt für die Kirchengeſchichte jener Zeit von großer Wichtigkeit, ſo daß Heumann urtheilt: „caetera omnia scripta Lactantii minore nostro damno interitura erant, quam hic unus libellus.“ — Außer den dem Lactantius zugeſchriebenen Dichtungen nennt Hieronymus noch einige andere Schriften, welche aber nicht mehr vorhanden ſind: zwei Bücher ad Asclepiadem, vier Bücher Briefe ad Probum, zwei andere ad Severum, und zwei ad Demetrianum. Ueberdies ſcheint er nach Div. Institt. (VII, 1.: sed erit nobis contra Judaeos separata materia, in qua illos erroris et sceleris revincemus) eine ähnliche gegen die Juden beſtimmte Schrift, wie die vorhandene gegen die gebildeten Heiden, beabſichtigt zu haben; ob der Entſchluß zur Ausführung kam, wiſſen wir nicht. — Fällen wir nach dieſer Ueberſicht ſeiner Schriften ein Urtheil über die dogmenhiſtoriſche Bedeutung des Lactantius, ſo muß zugegeben werden, daß ſein Hauptgewicht mehr in der Widerlegung heidniſcher Irrthümer liegt, als in der Entwicklung und Darlegung der eigentlichen chriſtlichen Religionslehre. Er zeigt ſich überall mehr als Redner denn als Philoſoph. Seine Studien der Philoſophie reichen nicht weit, und das Alterthum kennt er kaum aus eigener Forſchung. Doch iſt er nicht unglücklich in der Polemik gegen das Heidenthum; weniger aber befriedigt er in dogmatiſcher Hinſicht. In der Entwicklung der Glaubenslehren weicht er in Manchem von dem orthodoxen Lehrbegriff ab, in ſeiner Soteriologie ſpricht er vorherrſchend ſynergiſtiſch, ſeine Lehre von der Sünde iſt manichäiſirend, weßwegen Pabſt Gelaſius ſeine Werke für apocrypha erklärte. Merkwürdig iſt, in welch ſinnlichem Colorit er die Lehre von der Trinität vorträgt. Auf den Einwurf, wie es ſich mit der Verehrung Eines Gottes vertrage, daß die Chriſten Gott Vater und Gott Sohn, alſo zwei bekommen? antwortet er: „Wenn wir Gott Vater und Gott Sohn ſagen, ſo gilt uns nicht dieſer als etwas Anderes und jener als etwas Anderes, noch trennen wir ſie von einander; denn weder kann der Vater ohne Sohn ſeyn, noch der Sohn ohne Vater. Da ſie ſich alſo gegenſeitig ergänzen, ſo iſt in beiden nur ein Gedanke, ein Geiſt, eine Subſtanz; aber jener verhält ſich gewiſſermaßen wie der ausſtrömende Quell, dieſer wie der abfließende Strom, jener wie die Sonne, dieſer wie der von der Sonne ausgehende Strahl. Und da der Sohn dem höchſten Vater treu und lieb iſt, ſo iſt er mit ihm Eins, wie der Strom nicht vom Quell, der Strahl nicht von der Sonne getrennt iſt, indem ja das Waſſer der Quelle auch das des Fluſſes und das Licht der Sonne auch das des Strahls iſt.“ „Indem alſo der Gedanke und Wille des einen auch der des andern, oder vielmehr in beiden einer und derſelbe iſt, ſo heißen ſie mit Recht Ein Gott; denn was immer im Vater iſt, fließt auf den Sohn hinüber, und was immer im Sohne iſt, fließt vom Vater her.“ Oft geht er bis in's Spielende und Abſurde, wie wenn er ſagt: Ipse enim pater et origo et principium rerum, quoniam parentibus caret, ἀπάτωρ atque ἀμήτωρ a Trismegisto verissime nominatur, quod ex nullo sit procreatus. Idcirco etiam filium bis nasci oportuit, ut ipse fieret ἀπάτωρ atque ἀμήτωρ. In prima enim nativitate spiritali ἀμήτωρ fuit, quia sine officio matris a solo deo patre generatus est; in secunda vero carnali ἀπάτωρ fuit, quoniam sine patris officio virginali utero procreatus est (D. J. IV, 13.). Wo er die Zeugung des Sohnes

Digitized by Google

näher berührt, bringt er ihn in Vergleich mit den Engeln. Der Sohn Gottes, ſagt er, heißt *sermo*, die übrigen Engel aber spiritus dei, und das ſey der Unterſchied zwiſchen ihm und dieſen, daß wenn die letzteren ex naribus dei als taciti spiritus hervorgegangen ſeyen, da ſie ja nicht zur Mittheilung der göttlichen Lehre, ſondern zum bloßen Dienſte geſchaffen werden, jener dagegen spiritus vocalis ſey, qui cum voce ac sono ex dei *ore* processit sicut verbum, ea scilicet ratione, quia voce eius ad populum fuerat usurus, i. e. quod ille magister futurus esset. Chriſtus nennt er daher den magister, doctor virtutis, doctor, praeceptor institiae. Aber ſo heißt er ihn nicht bloß wegen ſeiner Worte, ſondern der Sohn iſt geſandt als die viva praesensque lex, vom altteſtamentlichen Geſetz ſo verſchieden, daß Moſes der Geſetzgeber ſelbſt ſeine Erſcheinung weiſſagen mußte. Wer ein Gebot gibt, muß es ſelbſt beobachten, ſonſt iſt es ungültig. Darum mußte Gott auch dem Geſetz ſich unterwerfen, und das konnte nur dadurch geſchehen, daß er Menſch ward und lebte wie wir. Dieſe ethiſche Auffaſſung der Perſon Chriſti führt Lactantius auch in der Betrachtung ſeines Werkes durch. Zwar läugnet er die äußeren Wunderthaten Chriſti nicht, ſondern ſieht ſie als Beweiſe ſeiner höheren Natur an; aber mit Vorliebe ſucht er ihre ethiſche Bedeutung auf. Sie ſind Vorbilder noch viel höherer geiſtiger Wunder: und ſo ſind auch ſeine Leiden von tiefer figürlicher Bedeutung. So gelangt er zwar zu einer höheren Natur in Chriſto, denkt auch dieſe als präexiſtirende Hypotheſe, aber in den inneren Kreis des Göttlichen will er ſie nicht ſtellen laſſen, aus Furcht, damit dem Monotheismus zu nahe zu treten. Darum konnte auch Hieronymus (opp. T. IV. p. 345. ed. Martianay) dem Lactantius den Vorwurf machen, die Subſtanz des heil. Geiſtes (vielmehr ſeine eigene Perſönlichkeit) errore iudaico, alſo monarchianiſch geläugnet zu haben; denn indem er den heil. Geiſt als die ſubſtantielle Einheit des Vaters und Sohnes beſtimmt, hebt er deſſen Perſönlichkeit auf, während er ſonſt in der gewöhnlichen kirchlichen Weiſe von ihm ſpricht (D. J. IV, 12.). — Daß Lactantius gleichwohl zu den vielgeleſenſten und am meiſten überſetzten chriſtlichen Schriftſtellern gehört, verdankt er einerſeits ſeiner äußerſt reinen und fließenden Sprache, die ihm den Namen eines Cicero christianus oder (nach Hieronymus ep. 49. ad Paulum) eines fluvius eloquentiae Tullianae eintrug, andererſeits ſeiner liebenswürdigen Anſpruchloſigkeit, ſeiner Beſcheidenheit im Urtheil und ſeinem warmen Herzen. Als Ausgaben ſeiner Werke führen wir an: Lactantii Inst. ed. pr. Sublaci 1465 f. Rom. 1470 f. Opera recens. c. not. J. L. Buenemann, L. 1739. Apparat. emend. J. B. le Brun et Lenglet du Fresnoy. Paris 1748. II. 4. ex recens. O. Fr. Fritsche, Lps. 1842. II. 8. c. not. varr. cur. Migne, Par. 1844. Vgl. *Spyker*, de pretio institt. Lactantii statuendo, LB. 1826. Möhler, Patrologie, herausg. v. Reithmayr. I. Bd. S. 917—933. J. Chr. Fr. Bähr, die chriſtlich-röm. Theologie. S. 72 fg. J. A. Dorner, Entwickl.-Geſch. d. Lehre v. d. Perſon Chriſti. I. Bd. (2. Aufl.) S. 761 fg. J. Kuhn, kathol. Dogmatik. 2. Bd. **Th. Preſſel.**

Lacticinia (lactentia, lactantia, lactaria), eigentlich Milchſpeiſen, ſind nach dem Sprachgebrauche der Kirche omnia quae sementinam carnis trahunt originem, ſo daß außer Milch, Butter, Käſe, auch Eier, Schmalz und dergleichen darunter begriffen wird, im Gegenſatze gegen trockene Speiſen (*ξηροφαγία*, aridus victus, arida saginatio). Schon zeitig wurde es nämlich üblich, an den Abſtinenztagen, vorzüglich in den Quadrageſimalfaſten vor Oſtern (ſ. d. Art. Faſten Bd. IV. S. 337) ſich nicht bloß des Fleiſches, ſondern auch anderer nahrhafter Speiſen zu enthalten. Darüber beſtimmte denn ſchon das Concil zu Laodicea (zwiſchen 347—381) can. 50. (c. 8. dist. III. de consecr.): „Oportet ... per totos quadragesimae dies jejunare, et escis abstinentiae convenientibus, id est, aridioribus uti“ (im Orig.: *δεῖ ... νηστεύειν, ξηροφαγοῦντας*). Das Trullaniſche Concil von 692 im can. 56. wiederholte dieſe Feſtſetzung ſpecieller und verfügte insbeſondere gegen die davon abweichenden Armenier, es ſolle die ganze Kirche Gottes in derſelben Weiſe die Faſten beobachten und ſich enthalten: *„ὥσπερ ϑυτοῦ παντοίου, οὕτω δὴ καὶ ὠοῦ καὶ τυροῦ, ἃ καρπός εἰσι καὶ γεννήματα ὧν*

Digitized by Google

ἀπεχόμεθα.“ Wer dem zuwider Fleiſch, Eier und Käſe genießt, ſoll als Kleriker deponirt, als Laie excommunicirt werden. Die ſpätere Fortdauer dieſer Beſtimmung bezeugen die Commentatoren zum Trullan. Concil (ſ. Bevergius in den Pandectae canonum ad h. l. I, 224) und die gegenwärtige Praxis der orientaliſchen, insbeſondere auch der ruſſiſchen Kirche. Die drittletzte Woche vor den Quadrageſimalfaſten wird eingeleitet durch die Parabel vom verlorenen Sohne, daher dominica ἀσώτου (septuagesima); dann folgt die letzte Fleiſchwoche, ἀπόκρεως (dom. sexagesima. Der Dienſtag, carnis privium, iſt der eigentliche dies ἀπόκρεω) und unmittelbar vor den Faſten die letzte Käſe- oder Butterwoche, τυροφάγος, τυρινή, Maslenitza (quinquagesima). (Die Zeugniſſe bei *Suicer*, thesaur. eccles. gr. s. v. ἀπόκρεως und τυροφάγος.)

Im Occidente bildete ſich auch ſchon früh die Gewohnheit, ſich an den Abſtinenztagen der Lacticinien zu enthalten, doch kam es hier zu keiner ſo feſten Regel und Vorſchrift, wie im Oriente, es blieb vielmehr die größere Strenge einer gewiſſen Freiheit überlaſſen (m. ſ. die Zeugniſſe von *Epiphanius*, expos. fidei pag. 922 ed. Billii, *Socrates*, hist. eccl. lib. V. cap. 21., mitgetheilt von Binterim, die vorzüglichſten Denkwürdigkeiten der chriſtkatholiſchen Kirche Band V. Theil II. S. 73, 74). Von Rom aus wurde die ſtrenge Abſtinenz empfohlen, wie eine Gregor I. (c. 600) beigelegte Entſcheidung beweiſt: „Par autem est, ut quibus diebus a carne animalium abstinemus, ab omnibus quoque, quae sementinam carnis trahunt originem, jejunemus, a lacte videlicet, caseo et ovis“ (c. 6. §. 2. dist. IV.) und demgemäß auch von einzelnen Synoden der Genuß der Lacticinien an den Abſtinenztagen verboten oder die Enthaltung davon wenigſtens empfohlen (Beiſpiele aus dem 9. und den folgenden Jahrhunderten bei Binterim a. a. O. Band II. Theil II. S. 601 folg. Bd. V. Theil II. S. 78).

Als Regel iſt auch ſpäter in der römiſchen Kirche feſtgehalten, daß in der Quadrageſima Lacticinien nicht genoſſen werden ſollen, wo nicht eine lang hergebrachte entgegenſtehende Gewohnheit dieſen Genuß rechtfertigt; doch wurde die Regel nicht ſelten auch umgekehrt gefaßt. Unter Pabſt Alexander VII. wurde am 18. März 1666 dies durch Verwerfung des Satzes beſtätigt: Non est evidens, quod consuetudo non comedendi ova et lacticinia in quadragesima obliget. Darauf beruft ſich auch Benedikt XIV. de synodo dioecesana lib. XI. cap. V. §. XIII. XIV. und die gemeine Praxis (*Ferraris*, bibliotheca canonica s. v. abstinentia nro. 8. 9. s. v. jejunium art. I. nro. 9. 10.).

Die Umſtände nöthigten zu Zeiten, das ſtrenge Faſtengebot zu mildern. So berichtet Abt Tritheim in der Chronik des Kloſters Hirſchau ad ann. 1344, Pabſt Clemens VI. habe in dieſem Jahre den Erzbisthümern Köln und Trier geſtattet, an den Faſttagen, ausgenommen in der Quadrageſima, Lacticinien, Butter und Eier zu genießen. Die Statuten der Bamberger Synode von 1491 tit. XXXVII. (*Hartzheim*, Concilia Germaniae Tom. V. Fol. 619) berichten, es ſey für die Gebiete des Pfalzgrafen vom Rhein Georg, des Herzogs von Bayern Otto und für die Stadt Bamberg vom apoſtoliſchen Stuhle unter gewiſſen näheren Beſtimmungen der Genuß der Lacticinien ſelbſt für die Quadrageſimalzeit erlaubt worden. Mißwachs der Oelfrüchte hatte den Biſchof und das Capitel bewogen, eine gleiche Bewilligung für das ganze Stift vom Pabſte zu erbitten. Seitdem kehren dergleichen Conceſſionen öfter wieder und der römiſche Stuhl erlaubte den Biſchöfen, für den Nothfall ſolche Milderung eintreten zu laſſen. Es ergingen daher die ſogenannten Butterbriefe, ſpäter aber ordentliche Faſtenmandate. In den allgemeinen Quinquennalfakultäten findet ſich auch ſodann für die Biſchöfe überhaupt sub nro. XIX.: Facultas dispensandi, quando expedire videbitur, super esu carnium, ovorum et lacticiniorum tempore jejuniorum et praecipue Quadragesimae.

H. F. Jacobſon.

Ladanum oder Ledum, griech. λῆδον, λήδανον, λάδανον, iſt der Name eines ſehr wohlriechenden, ſchleimigen, fetten Harzes, welches ausgeſchwitzt wird von der ſogenannten Ciſtusroſe (cist. creticus), einem beiläufig 2 Fuß hohen Strauche mit purpurrothen Blüthen, der in Arabien (Herod. 3, 112; Plin. H. N. 12, 37.), Syrien

Digitized by Google

(Plin. H. N. 26, 30., z. B. im Amanus und Caſius, vgl. Ritter's Erdkunde XVII, 2. S. 1138, 1786), Cypern und Creta und auch in Paläſtina (z. B. bei Jeruſalem und Samaria, Ritter a. a. O. XVI. S. 482, 636) wächst. Man ſammelte die ausgeſchwitzte Subſtanz vor Sonnenaufgang mit eigenen Inſtrumenten von den Blättern, oder noch beſſer (wie ſchon Herodot andeutet), indem die Ziegen an die Sträucher getrieben werden, wo dann die Feuchtigkeit in ihren Bärten hängen bleibt. Das, beſonders aus Arabien in den Handel kommende, Harz wurde zum Räuchern, zu Salben und ſelbſt in der Arzneikunſt gebraucht. Hebräiſch heißt es לֹט und wird 1 Moſ. 37, 25. und 43, 11. als Handelsartikel der Iſmaeliten nach Aegypten und als köſtliches Landesprodukt Kanaan's erwähnt. Die alten Ueberſetzungen wußten das hebr. Wort nicht mehr zu deuten, ſie riethen bald (LXX) auf *σταχτή*, bald (Syr., Chald.) auf Piſtazien (ſ. *Michaelis*, Suppl. V. p. 1424 sq.), bald (Saeedia) auf Kaſtanien, während obige, jetzt allgemein angenommene Deutung ſchon durch die Uebereinſtimmung des griechiſchen und hebräiſchen Namens geſichert iſt. Vgl. übrigens *Celsii* hierobot. I, 280 sqq.; Winer's R.W.B.; Movers Phönikien II, 3. S. 224, welcher ſogar in dem Namen des edomitiſchen Häuptlings Lotan (לוֹטָן) eine Andeutung auf das Vorkommen dieſes Produkts in Idumäa finden will (1 Moſ. 36, 20. 22. 29.). Rüetſchi.

Laien, ſ. Klerus.

Laiencommunion (communio laica) iſt dem Wortſinne nach die Gemeinſchaft, welche Jemand als Laie innerhalb der Kirche hat, im Unterſchiede von der Gemeinſchaft, welche Jemand durch Empfang der Weihe als Kleriker oder durch Uebernahme der Kloſtergelübde als Regulare erhält. Der ganze Unterſchied und die mit demſelben zuſammenhängende Verſchiedenheit der Pflichten und Rechte der Laien, Kleriker und Regularen entwickelte ſich erſt allmählich in der Kirche; nachdem derſelbe aber einmal feſtſtand und der Vorzug des Klerikats und Regularlebens vor dem Laienſtande anerkannt war, konnte von einer Verſetzung aus der höheren Stellung in die niedere die Rede ſeyn und darauf bezieht ſich die ſchon zeitig erwähnte reductio in communionem laicam. Bereits bei Cyprian a. 256 (epist. lib. II. ep. 1., in c. I. Can. I. qu. VII.) wird von Klerikern geſprochen, welche in Häreſieen verfallen waren und nach ihrer Wiederaufnahme nur als Laien, ohne fernere Verwaltung ihres Amts in der Kirche leben ſollen („ut communicent laici ... nec debere eos ... ordinationis et honoris arma retinere ...“). Wort und Sache findet ſich bei Cyprian außerdem öfter erwähnt (m. ſ. die Zeugniſſe bei J. H. Boehmer zum c. 7. dist. I. in ſeiner Ausgabe des Corpus juris can.). Verwandt damit iſt die Beſtimmung des can. 61. (al. 62.) Apostolorum, wornach derjenige, welcher in der Verfolgung Chriſti Namen oder den geiſtlichen Stand verleugnet, nach erfolgter Reue als Laie recipirt werden ſolle (*μετανοήσας δὲ ὡς λαϊκὸς δεχθήτω*). Der Sinn dieſer zur Strafe erfolgten Verſetzung unter die Laien kann wohl keinem gegründeten Zweifel unterliegen, wie insbeſondere aus dem in den mitgetheilten Worten Cyprians enthaltenen Gegenſatze hervorgeht. Der zur Strafe deponirte Kleriker iſt nach ſeiner Wiederaufnahme nur Laie. Andere Zeugniſſe, welche dieſe Auffaſſung beſtätigen, ſind c. 12. dist. LXXXI. (verb. c. 25. Apostolorum) c. 13. eod. verb. c. 8. dist. L. (vergl. Conc. Niocaesar. a. 314. c. 1. c. 17. Apostol. u. a.) c. 5. dist. LXXXIV. (Siricius a. 385) c. 2. dist. LVIII. (c. 13. Conc. Carthag. V. a. 398. c. 13.) u. a. m. Wenn ſpätere römiſche Schriftſteller (Bellarmin u. a.) die Behauptung aufſtellen, die in den bezeichneten Quellen gebrauchten Worte bedeuteten ſo viel als: Abendmahlsgemeinſchaft unter Einer Geſtalt, ſo iſt dies reine Willkür und gründlich von katholiſchen wie evangeliſchen Autoren ſchon früher widerlegt (m. ſ. *Bingham*, origines ecclesiasticae lib. XVII. cap. II.); auch erhellt aus den verſchiedenen anderen Formeln, welche für Depoſition von Klerikern gebraucht werden, daß mit dieſer Strafe der Klerikalſtand überhaupt ein Ende nahm, wie: a ministerio alienus sit et vacet a clero, alienus sit a dignitate, a sacerdotio, dejiciatur a clero et alienus existat a regula u. a. c. 8. Can. I. qu. I. c. 12. dist. XXXIV. u. c. 1. dist. XXVII. u. a.; ſ. auch

Digitized by Google

J. H. Böhmer zum c. 33. Can. VII. qu. I. in Corpus juris can. Ungegründet iſt aber auch die Anſicht, als ob ſchon nach älterem Recht der Kirche bei der Reduction in die Laiencommunion ein Unterſchied zwiſchen den höheren und niederen Weihen gemacht worden ſey: denn die citirten Stellen machen einen ſolchen keineswegs, und eine aus anderen Motiven zu rechtfertigende ſpätere Doctrin und Praxis in die frühere Zeit zurückzuſetzen iſt unzuläſſig. Dies iſt aber ein Fehler, in welchen die römiſch-katholiſchen Kanoniſten meiſtens verfallen. Mit der reductio in communionem laicam darf übrigens nicht die *reductio ad communionem peregrinam* verwechſelt werden. Dieſelbe beſtand wahrſcheinlich darin, daß Kleriker wegen gewiſſer Verbrechen nicht zur Ausübung ihres Amts, auch nicht zum Empfange des Sakraments zugelaſſen wurden, bis ſie mit der Kirche wieder verſöhnt waren. Man geſtattete ihnen indeſſen den Aufenthalt, auch den zum Lebensunterhalte erforderlichen Genuß ihrer Stelle und behandelte ſie wie Kleriker in einer fremden Diöceſe. (Vgl. Bingham a. a. O. lib. XVII. cap. III.; ſ. auch den Art. *Literae formatae.*)

Seit dem Ende des 5. Jahrhunderts traten Aenderungen in der Behandlung verbrecheriſcher zu entſetzender Kleriker ein. Man verſetzte ſie nicht mehr einfach unter die Laien, ſondern ſetzte ſie zwar den Laien gleich, indem man ihnen die klerikalen Rechte entzog, beſtrafte ſie aber zugleich mit Verſtoßung in ein Kloſter. So heißt es c. 13. dist. LV. (Gelaſius?) von einem Kleriker, welcher ab officio presbyterii remotus in ein Kloſter verſtoßen werden ſoll, laica tantummodo communione concessa. Deßgleichen c. 7. dist. L. (Conc. Agathense a. 506 [?] c. 50.) von einem Biſchof u. ſ. w., der ein Capitalverbrechen begangen, daß er: ab officii honore depositus in monasterium detrudatur et ibi, quamdiu vixerit, laicam tantummodo communionem accipiat. Der Staat ging aber dabei mit der Kirche Hand in Hand und bediente ſich gleichfalls der Klöſter als Gefängniſſe für verbrecheriſche Kleriker (vergl. z. B. Nov. Justin. CXXIII. cap. 11. 30. u. a.). Insbeſondere traten ſolche und andere Strafen auch für Geiſtliche ein, welche willkürlich und ſelbſtändig ihr Amt aufzugeben ſuchten. (Die Zeugniſſe dafür bei Lang über das Laiſiren, in der Tübinger theologiſchen Quartalſchrift von v. Drey u. a. 1831. H. II. S. 283 folg.)

Nach früherem Rechte mußten deponirte Kleriker ſchon deßhalb in die Stellung von Laien zurücktreten, da mit dem Verluſte ihres Amts auch der Ordo verloren ging, weil Beides mit einander auf's Engſte verbunden war und Niemand ohne Amt ordinirt wurde. Später wurden aber auch abſolute Ordinationen üblich, mit der Prieſterweihe ein unauslöſchlicher Karakter (character indelebilis) verbunden, eine Reduction des Biſchofs und Presbyters in den Laienſtand blieb alſo nicht mehr möglich und es wurde nun ſtrenger zwiſchen Depoſition und Degradation unterſchieden (vgl. den Art. Geiſtliche Gerichtsbarkeit Bd. V. S. 74). Nur für Ministri, alſo alle Kleriker mit Einſchluß des Diakonus kann nach der Lehre der römiſchen Kirche ſeitdem noch eine reductio in communionem laicam erfolgen und dies geſchieht zur Strafe oder durch päbſtliche Diſpenſation (z. B. zum Behuf des Abſchluſſes einer Ehe; vergl. Beiſpiele bei *J. H. Boehmer*, jus eccl. Protest. lib. IV. tit. XVII. §. XX.). Für Prieſter iſt das Gegentheil ganz beſtimmt im Tridentiniſchen Concil ausgeſprochen sess. XXIII. can. 4. de reform.: „Si quis dixerit, eum qui sacerdos semel fuit laicum rursus fieri posse, anathema sit.“ Eine Aenderung dieſes Grundſatzes durch Rückkehr zum älteren Rechte, um die Möglichkeit des Laiſirens der Prieſter herbeizuführen, iſt wiederholentlich innerhalb der Kirche ſelbſt beantragt worden (vergl. Archiv für das katholiſche Kirchen- und Schulweſen vorzüglich in den rheiniſchen Bundesſtaaten. Bd. I. Stück III. (Frankfurt a. M. 1810) S. 439 folg. 573 folg. Kopp, die katholiſche Kirche im 19. Jahrhunderte (Mainz 1830). S. 270 folg.; ſ. auch den Art. Cölibat Bd. II. S. 774. 775); Rom hat ſich aber auf's Entſchiedenſte dagegen erklärt.

Der deponirte oder ſelbſt degradirte Prieſter verliert alſo ſeinen Ordo nicht, doch darf er die Funktionen deſſelben nicht mehr vollziehen, ohne ſich eines ſtrafbaren Exceſſes

Digitized by Google

ſchuldig zu machen; indeſſen iſt es ihm noch geſtattet, im Nothfall verſchiedene heilige Handlungen zu verrichten, wie namentlich in articulo mortis das Sakrament der Buße (vergl. Trid. Conc. sess. XIV. cap. 7. de poenit. „omnes sacerdotes etc.“). Geſtattet iſt ihm auch das Leſen einer einfachen (ſtillen) Meſſe (vergl. Königl. preuß. Cabinetsordre vom 16. Februar 1841, Miniſterialreſcript vom 28. April d. J., im Juſtiz-Miniſterialblatte 1841 S. 159) u. a.

Von der römiſchen Doctrin weicht die der evangeliſchen Kirche durchaus ab. Die Verwerfung der Sakramentalität der Ordination, des character indelebilis, des ſpirituellen Unterſchieds zwiſchen Geiſtlichen und Laien, die enge Verbindung von Ordination und Amt u. ſ. w. führt mit Nothwendigkeit zu dem Grundſatze, daß der degradirte Geiſtliche wieder einfacher Laie und zur Verrichtung geiſtlicher Handlungen durchaus unfähig geworden ſey. Die Schriften der Reformatoren (Luther an den chriſtlichen Adel deutſcher Nation u. ſ. w., Zwingli, Uslegen und Grund der Schlußreden u. ſ. w.), die Bekenntniſſe, Kirchenordnungen und alle Geſetzgebungen (m. ſ. z. B. preuß. Landrecht Th. II. Tit. XI. §. 102 folg. nebſt Ergänzungen) ſind voll von Zeugniſſen für dieſe Lehren, ſo daß es einer weiteren Ausführung hier nicht bedarf und eine Verweiſung auf den Art. Ordination für genügend erachtet werden kann. **H. F. Jacobſon.**

Lainez, ſ. Jeſuiten.

Lambert, Märtyrer und Heiliger, Nachfolger von Theodard auf dem Biſchofſtuhle von Maſtricht, ward gegen die Mitte des 7. Jahrh. in Maſtricht von angeſehenen, reichen Eltern geboren und von Theodard erzogen und gebildet. Nach dem Märtyrertod des Letzteren (c. 668) folgte er ſeinem Lehrer im Amte nach und trat daſſelbe in einer Zeit an, wo es mehr Bürde als Würde verſprach. Es war die Zeit, wo der gewaltthätige Hausmeiſter Ebroin das tiefgeſunkene Merovinger Königshaus bekämpfte und deſſen Anhänger, geiſtlichen wie weltlichen Standes, mit Mord, Blendung und Exil verfolgte. Auch Lambert wurde als Anhänger des ermordeten Königs Childerich II. von Ebroin aus ſeinem Biſchofſitze verdrängt und von einem Eindringling Namens Faramund erſetzt. Lambert mußte ſich in das Kloſter Stablo zurückziehen, wo er ſieben Jahre (674—81) in tiefſter Demuth und Erniedrigung zubrachte. Seine Biographen berichten uns folgenden Zug ſeiner Unterwürfigkeit aus jener Zeit: Als er einſt durch Fallenlaſſen eines Schuhs die nächtliche Ruhe im Kloſter ſtörte, gebot ihm der Abt, ohne zu fragen, Wer der Schuldige ſey, draußen auf dem Hofe in der ſtrengen Winternacht vor dem ſteinernen Kreuze Pönitenz zu thun, ſchweigend fügte ſich der vertriebene Biſchof der Strafe. Erſt als Pipin von Heriſtal nach Ermordung Ebroin's die Herrſchaft erlangte, kehrte Lambert aus dem Kloſter auf ſeinen Stuhl zurück. Aus ſeiner ſpäteren Amtsführung wird nur ein Bekehrungszug nach Toxandrien geprieſen, wo er mit Willebrord zuſammengetroffen ſeyn ſoll. Als Urſache ſeines Todes geben die zwei älteren Biographen einfach die Privatrache eines fränkiſchen Großen Dodo an; zwei Verwandte deſſelben waren wegen Eingriffe in die Güter der Kirche von Nepoten des Biſchofs erſchlagen, wofür Dodo dieſen ſelbſt bei einer Anweſenheit in Lüttich ermorden ließ. Die ſpätere Sage bemühte ſich, den Märtyrertod Lamberts auszuſchmücken, indem ſie den genannten Dodo zum Bruder der Alpais machte und ſeinen Zorn gegen Lambert daher ableitete, daß er den ehebrecheriſchen Umgang des Pipin mit ihr rügte. Siegbert von Gembloux und die Spätern malen die Scene ſo aus, daß Lambert ſich geweigert habe, bei Tiſch den Becher der Alpais mit dem Kreuze zu ſegnen. Lambert ſoll ſeinen Genoſſen alle Gegenwehr verboten und geſagt haben: „Wenn Ihr mich wahrhaft liebet, ſo liebet Jeſum und bekennet vor ihm eure Sünden; für mich iſt es Zeit, daß ich hingehe, um mit ihm vereinigt zu leben.“ Nach dieſen Worten ſoll er niedergekniet ſeyn und betend für ſeine Feinde mit ausgereckten Armen unter vielen Thränen den Tod von einem Wurfſpieße durchbohrt empfangen haben am 17. Sept. 708 nach einer vierzigjährigen Amtsführung. Von der Stelle des Mordes in Lüttich ward er nach ſeinem Biſchofſitze Maſtricht gebracht und im Grabe ſeines Vaters Aper beigeſetzt. Schon 714

findet sich zu Lüttich eine Kirche zu seinem Gedächtniß. Sein Nachfolger war Hubert. — Wir besitzen über Lambert vier Lebensbeschreibungen: von Godeschalk, Diakonus der lüttichischen Kirche aus der Mitte des 8. Jahrh.; von Stephan, Bischof zu Lüttich um 903; von einem Kanonikus Nikolaus um 1120 und einem Mönch Reiner. Vgl. Leben der Väter von A. Buttler, bearbeitet von Räs und Weis. Bd. XIII. F. W. Rettberg, K.Gesch. Deutschlands. I. Bd. S. 558 ff. **Th. Pressel.**

Lambert von Hersfeld (von Aschaffenburg). Ueber diesen für die Geschichte des 11. Jahrhunderts und insbesondere für das Leben und Leiden des unglücklichen König Heinrich so überaus wichtigen Geschichtschreiber wissen wir, was die äußern Lebensverhältnisse betrifft, nur wenig Sicheres. Solche hat es freilich gegeben, die uns durch den feinen Faden der Vermuthung über die Lücke in den wirklichen Quellen hinwegzuhelfen suchten. So hat Joh. Christoph Krause in der Vorrede zu seiner Ausgabe Lamberts S. XII. f. gemeint, er werde wohl von überrheinischer Herkunft seyn, vielleicht ein Zögling der als vortrefflich gepriesenen Schule von Lüttich. Schon Frisch S. 4 hält dies keineswegs für ausgemacht, und Hesse hat es gründlich widerlegt. Man weiß in der That über Vaterland, Geburtsort und Familie nichts Gewisses.

Es wurde früher Lambert ganz allgemein als Lambert von Aschaffenburg aufgeführt; man glaubte, er sey dort geboren. Der Irrthum entstand aus einem Mißverständniß; man las in seinen Annalen ad a. 1058. M. G. VII, 159 Ego N. presbiter ordinatus sum a Scafnaburg statt Aschafnaburg. Der Irrthum erscheint zuerst bei Schradin, die andern haben es ihm nachgeschrieben.

Da seine Priesterweihe in's Jahr 1058 fiel, so glaubt Frisch die Zeit seiner Geburt auf 1034—38 setzen zu dürfen. Daß er nicht von Kindheit auf im Kloster aufwuchs, wird man heutzutage nicht mehr aus dem „freieren und unbefangeneren Ueberblick über die damaligen Staatsverhältnisse," den er zeige, beweisen wollen. Aber es ist an sich nicht unmöglich. Seine höhere Bildung wäre dann aus den besseren Verhältnissen zu erklären, in denen er aufwuchs, wenn auch der wissenschaftlichen Luft, die er in seinem Kloster athmete, der größere Theil davon zuzumessen wäre. Jedenfalls war er kaum in das letztere eingetreten, um sich der Sorge für sein irdisches Gut zu entschlagen, als er eine Wallfahrt nach Jerusalem unternahm, deren Kosten auf ein nicht unbedeutendes eignes Vermögen schließen lassen.

Er mag 20—24 Jahre alt gewesen seyn, als er am 15. März 1058 von Abt Meginher zu Hersfeld eingekleidet wurde. Die Klosterschule daselbst gehörte im eilften Jahrh. zu den blühendsten in ganz Deutschland. Nach Lamberts eigner Meinung erreichte sie den Gipfel eben unter dem genannten Abt. Er schätzte den letztern ungemein hoch, als ein wahres Musterstück eines ächten Christen und Mönches ad 1059. M. G. VII. 160. Sein Vorbild ist es, das ihm bei seinem Eintritte in's Klosterleben vorschwebt ad 1058. M. G. VII. 159. Ein Mann gleich groß in Gelehrsamkeit und Tugend, den Könige zu würdigen wußten. Hist. Hersf. ad 1035 et 1040. M. G. VII, 140 sq.

Noch im Jahre 1058 zur Zeit der Herbstfasten erhielt unser Mönch in Aschaffenburg die Priesterweihe von Erzbischof Liutbold von Mainz. Alsbald trat er seine Pilgerfahrt nach Jerusalem an. Dies geschah ohne Wissen und Willen Meginher's. Lambert glaubte sich den Unwillen des letztern zugezogen, sich eines schweren Vergehens vor Gott schuldig gemacht zu haben, wenn sein geliebter Abt sterben würde, ehe er selbst von der Reise zurück wäre und seine Verzeihung erlangt hätte. Er traf ihn noch lebend und empfing seine freudige Umarmung, was er um so mehr als ein Glück pries, das ihm Gott geschenkt, als Meginher am Tage seiner Ankunft 17. Sept. 1059 in eine tödtliche Krankheit fiel, der er in kurzem erlag, 26. Sept. M. G. V, 160. Rührend ist das Gefühl von Freundschaft und Verehrung, mit dem Lambert diese Dinge erzählt. Gerne verdammt er seinen Reiseentschluß mit Anwendung von Röm. 10, 2.

Auf Abt Meginher folgte Ruthard am 8. Nov. 1059, unsrem Lambert in Beobachtung der h. Regel etwas zu läßig ad 1059 M. G. VII, 161. Von ihm erhielt der

Digitized by Google

letztere den Auftrag, die Klöster Sigeberg und Saalfeld zu besuchen, welche der um mönchische Zucht eifernde Anno kurz vorher gegründet hatte. Lambert sollte hier die neu eingeführte strenge Ordnung mönchischen Lebens kennen lernen, und darüber Bericht erstatten. Nach längerer Prüfung fand er, daß man mit der alten Regel des h. Benedikt ebenfalls auskommen könne, wenn man sie nur streng halten wolle, ad 1071 M. G. VII. 189. Wie bescheiden er dabei sein eigenes Verhältniß zu seinem Mönchsberufe ansah, zeigt er ad 1058 M. G. VII, 159, wo er sich als »weit nicht würdig solcher Rüstung« wie seine Ordenskutte war, bezeichnet. Wann er gestorben ist, weiß man nicht.

Trotz dem kriegerischen Getümmel, das auch um die Mauern vom Kloster Hersfeld tobte, widmete Lambert sich literarischen Arbeiten mit Eifer, und die Zeitereignisse lieferten ihm den reichsten Stoff. Auch hier tritt seine Bescheidenheit hervor, er traut zuerst seinen Fähigkeiten nicht recht, und entschließt sich erst nach einigem Widerstreben, wie es scheint auf Zureden seines Abtes, prol. in libell. de inst. hersfeld. eccl. M. G. VII, 137. Ohne Zweifel wurde er aufgefordert, weil er in seinem Kloster als der hiezu am besten Begabte erschien. Wir können die klösterlichen Bildungskreise dieser Zeit an Lambert abmessen.

Er eröffnete seine schriftstellerische Laufbahn mit einem Gedicht im heroischen Versmaße, nach der Sitte der Zeit. Es war nicht fehlerfrei, man wies es ihm nach, und er gesteht es selbst zu. Vorhanden ist die Schrift nicht mehr. Vgl. prolog. etc. M. G. VII. 137.

Das zweite war eine Geschichte des Klosters Hersfeld. Sie ist noch vor dem Tode Anno's geschrieben, nicht ohne Wahrscheinlichkeit im Jahre 1074. Wir besitzen sie nicht mehr ganz, sondern nur einen ziemlich kleinen Rest. Zwar ist uns auch dieser nicht ausdrücklich unter Lambert's Namen hinterlassen, aber Wenck (hess. Landesgesch. II, 278. n. c.) hat ihn mit guten Gründen ihm zugeschrieben, wie denn auch Trithemius bezeugt, daß er ein solches Werk hinterließ. Wenck schlägt den Werth desselben gering an, 298 und 291. Aber wir wissen eben zu wenig davon. Jedenfalls enthält es einiges für die Geschichte des 11. Jahrh. Bemerkenswerthe. Schon Mader hat es aus einem Wolfenbüttler Codex edirt, cf. Vetustas, sanctimonia, potentia atque maiestas — ducum Brunsvicensium ac Lyneburgensium domus, Helmstad. 1661. 4. p. 150 und wiederholt in Antiqq. Brunsvic. p. 150. Derselbe Codex ist von Waitz abgedruckt worden M. G. VII, 138—141.

Das dritte Werk war seine Geschichte Deutschlands. Sie besteht aus zwei Theilen. Der erste beginnt mit Adam und behandelt das ganze Gebiet in fünf Zeiträumen. Bis 703 ist es bloßes Namenverzeichniß. Von da bis zum Tode Kaiser Konrads II. 1039 gibt er schon mehr Notizen. Aber erst von 1040 an wird er selbständig. Im Wesentlichen scheint er den jetzt nicht mehr vorhandenen hersfelder Annalen treulich gefolgt zu seyn. Die Untersuchung über weitre Quellen, die er benützt hat, haben Stenzel II. 102 und Waitz M. G. V, 18. geführt. Ohne Vergleich wichtiger ist für uns der zweite Theil dieses Werks, vom Anfang der Regierung König Heinrichs IV. an bis auf die Wahl des Gegenkönigs Rudolf. Hier schreibt er Zeitgeschichte. Er schließt das Werk more inertis poetae extremo iam in opere languescens ingentisque materiae mole superatus, einem andern will er es überlassen, bei diesem wichtigen Einschnitte den Faden wieder aufzunehmen und dieses Geschichtsfragment zu vollenden. Einige Jahre nach diesen letzten Begebnissen, vielleicht erst nach Rudolfs Tode (Okt. 1080) mag er das Werk beschlossen haben. Floto I. 382 glaubt, daß er seine Annalen nicht in einer bestimmten Frist, sondern daß er Jahre lang in Zwischenräumen daran geschrieben hat, je nachdem ihm ein Ereigniß merkwürdig und wichtig genug schien, und daß er jedenfalls um 1084 die Feder bei Seite gelegt, weil damals sein Abt Hartwig und das ganze Kloster sehr entschieden kaiserlich gesinnt gewesen.

Die Schreibart Lamberts verbindet Bildung mit Einfachheit und Natürlichkeit. Er

hat sich die besten römischen Historiker zum Muster genommen; nicht durch sklavische Nachahmung von Redensarten, sondern durch eine gewisse Eleganz des Ausdrucks sucht er sie zu erreichen, die sein fleißiges Studium und seine innere Fähigkeit beurkundet. Wenn ihm gleich etwas einförmige Redefülle zum Vorwurf gemacht wird, so ist seine Darstellung doch entschieden von dem Hauche der Anmuth getragen. Minder zu loben ist seine Art, den handelnden Personen in der Weise der Alten Reden in den Mund zu legen, die sie niemals gehalten; er artet dabei leicht in bloße Deklamation aus. Aber er hat Sinn für die Form, in seinen Gemälden versteht er es fast mit einem einzigen Pinselstrich, Personen und Dinge auf's glücklichste zu zeichnen, Bilder wie die von der Flucht Heinrichs von der Harzburg, seinem Zuge nach Kanossa über die Alpen, seinem ersten Zusammentreffen mit dem Pabste, von dem Aufstande der Kölner Bürgerschaft wider ihren Erzbischof Anno, von der glücklichen Flucht Burkhards, vom Leben und Karakter Mathildens, von der Schlacht bei Hohenburg u. A. werden den Leser immer fesseln. Aber seine Schilderung leidet auch an Unklarheit der Anschauung, so daß Vieles unerklärt, Manches verworren bleibt. Auch die Sprache selbst ist trotz seinem guten Schulsacke nicht immer rein, und die Wiederholung von Redensarten und Citaten weist auch dem Umfange nach auf eine gewisse Grenze seiner klassischen Bildung hin.

In der Anordnung des Stoffes beobachtet er gewissenhaft die Zeitfolge, zu jedem Jahre in der Weise der übrigen Annalisten die merkwürdigen Begebenheiten aufzeichnend. Mitunter aber bewegt er sich auch freier und erzählt das dem Inhalt nach zusammengehörige in ununterbrochener Ordnung.

Sein subjektives Urtheil über die Dinge preiszugeben, ist nicht seine Absicht. Er will sie in der That nur darstellen, wie sie gewesen sind. Dabei gibt er aber, oft nur in dem Tone der Erzählung selbst, seine sittliche Empfindung lebhaft zu erkennen. Er zeigt sich bewegt von Mitleid und Erbarmen, wie von gerechtem Zorn und Unwillen. Immer mit Würde tritt er auf, immer mit Anstand. Es begegnet ihm kaum, daß er seine Feder dem Kleinlichen und Unbedeutenden leiht. Von Wundern der Heiligen, von Anfechtungen der Menschen durch den Satan u. s. f. erzählt er im Geschmacke seiner Zeit, häufig aber nicht ohne einen Beisatz, der jene in das Gebiet der Sage verweist. Daß er selbst auch in einzelnen Fällen an solche Wunder, besonders an Vorbedeutungen geglaubt hat, ist unleugbar. Aber er hält den prüfenden Standpunkt des Geschichtschreibers fest. Soweit überhaupt sein Gesichtskreis reicht, hat er die Gabe, den Fortgang der Dinge zu bemerken wie er war. Sein Urtheil, wo es hervortritt, ist ein gemessenes und sich selbst gleiches. Aber eben dieser Gesichtskreis, in dem er sich bewegt, ist ein beschränkter, sein Sinn weniger scharf und fein als fromm und mönchisch. Von dem geistlichen Berufe des Klosterlebens ist er vor Allem durchdrungen. Darauf hat schon Stenzel I. 495 hingewiesen, umfassender Ranke 440 f.: „besonders da wird er warm und wahr, wo er von den Verirrungen des Klerus, dem Verfall der klösterlichen Zucht und Sitte redet; er ist so durch und durch ein Verehrer des alten Mönchswesens, dessen Regeln man nur zu halten brauche, daß er auch die Reformen desselben verwirft, die man damals versuchte.“ Diese mönchische Sinnesweise mischt er überall ein.

Es ist klar, daß nach dieser allgemeinen Bezeichnung seines Standpunktes sich großentheils auch das Urtheil über seine Glaubwürdigkeit richten muß. Zwar hat man bis auf die neueste Zeit fast allgemein seine Unparteilichkeit gepriesen; Stenzel meinte, er schwebe wie ein erhabner Geist, unberührt, hoch über dem bewegten Leben, und seinem klaren Blick entwirren sich die verwickelten Thaten der Menschen. Frisch zählt ihn zu den sittlichsten und gerechtesten Schriftstellern aller Zeiten. Hesse hat in breiter Ausführung seine Glaubwürdigkeit in's Licht zu stellen gesucht. Dennoch ist dieselbe von Verschiedenen lebhaft angefochten worden. So von Gottfried Arnold in der Kirchen- und Ketzerhistorie 1729 P. I. C. 11. c. 3. §. 6. p. 367. Und derselbe bezeugt, daß er sich dabei auf das Urtheil von Justus Lipsius, Gerh. J. Vossius u. A. stütze. Der Hauptpunkt der Frage ist immer der, ob wir erwarten dürfen, von Lambert die Wahrheit zu

Digitized by Google

erfahren über den Karakter und die Thaten Heinrichs, sein Verhältniß zu Gregor und den Karakter des Letzteren, und die Wirren der Parteien in Deutschland in dieser Zeit. Man hat durch Ranke und Floto gelernt, anders über Lambert zu denken, als man gewohnt war.

Zwar wenn es sich frägt, ob er habe die Wahrheit sagen *können*, so scheinen die Dinge nicht so ungünstig zu stehen. Kloster Hersfeld war durch die politische Wirksamkeit seines Abtes, der in den sächsisch-thüringischen Angelegenheiten das Vertrauen beider Parteien genoß, mitten in die Kunde von diesen Dingen versetzt. Vielleicht ist Lambert selbst hin und wider wegen seines Talentes und seiner Redegewandtheit zu dessen Begleiter erkiest worden. Jedenfalls hatte er öfter Gelegenheit, mit den entscheidenden Persönlichkeiten zu verkehren. Heinrich IV. selbst hielt sich 1066, 1071, 1073 u. 1074 in Hersfeld auf. Das Kloster lag dem Schauplatze eines Theiles der von Lambert geschilderten Ereignisse nahe, in seinen Umgebungen lagerte der König mit seinem Heer, hier traf er mit den sächsischen Fürsten zusammen, bald in feindlicher Absicht, bald um Frieden zu schließen, und die Königin Bertha gebar 1074 in dem Kloster einen Sohn, zu dessen Taufpathen der Abt Hartwig und andere Klosterbrüder gewonnen wurden. Man sieht daß Verbindungen und Wege gegeben waren, auf denen Lambert nicht nur zur äußeren Kenntniß der Thatsachen, sondern auch zu besserem Einblick in ihre innere Verbindung gelangen konnte. In der That zeigt er sich häufig gut unterrichtet, auch über Dinge, die andere Annalisten nur obenhin berühren. Aber dennoch sind seine Berichte mit Vorsicht aufzunehmen, um so vorsichtiger, je weniger er selbst geneigt ist, einen Unterschied hervortreten zu lassen zwischen Dingen, deren Augenzeuge er war, und solchen, die er aus dem Munde der Leute nahm, wie es eben kommen mochte. Bei den tausendfachen Lügen, die nach Berthold damals überall umliefen, wäre es um so wünschenswerther gewesen, wenn dieser Unterschied gemacht wäre. Hier fehlt es ihm an der Schärfe des kritischen Geistes, er geräth in Widerspruch mit sich selbst, und statt seine Unkenntniß einzugestehen, sucht er mit allgemeinen Redensarten zu wirthschaften, ja man ist deshalb schon versucht gewesen, ihm absichtliche Erfindung schuld zu geben. Immerhin aber ist er besser unterrichtet und zuverlässiger in deutschen als in italienischen Dingen, obschon er seltner auf die fremden Verhältnisse zu reden kommt. So ist seine Darstellung der Weihe Gregors VII. irrig, nicht genau bekannt ist er mit der Geschichte des Kirchenstreits zwischen Honorius und Alexander II. und des Conciles von Mantua; aber auch der Raub des jungen Königs in Kaiserswerd ist ungenügend dargestellt und bei der Besprechung der thüringischen Zehnten unterliegt er dem Verdachte absichtlicher Entstellung; die Schilderung der Verhandlungen vor der Scene zu Canossa und der Auseinandersetzung der dortigen Versöhnungsbedingungen ist falsch u. s. w.

Aber die Hauptfrage ist doch immer: nicht bloß wie weit seine Kenntniß der Personen und Dinge reicht, sondern wie weit er die Wahrheit sagen *wollte*? oder vielleicht besser gesagt: wie weit seine Parteistellung ihm es zuließ, die Wahrheit richtig aufzufassen und wieder zu geben? Man muß nun allerdings zugestehen, daß er die Geistlichkeit, selbst in ihren höchsten Kreisen, nirgends schont, wo es darauf ankommt, die Hauptgebrechen, den Verfall der klösterlichen Zucht und das simonistische Uebel in ihrer Größe darzulegen. Selbst Gregors Thaten billigt er nicht durchaus. Aber er bewundert ihn mit einer bis an's abergläubische reichenden Verehrung. Er ist Mönch vor Allem und in Gregor verehrt er den Kirchenfürsten, der, um die Weltgeistlichkeit zu reformiren, verschiedene dem Klosterleben eigenthümliche Besonderheiten auf jene übertrug. Je frömmer er in der That ist, um so unbedingter wird bei ihm diese Hingabe des Herzens. Wie in jener Zeit die Predigten der eifernden Mönche es waren, die den Grundsatz Gregors, daß die Laien einschreiten müssen, wo die Weltgeistlichkeit widerstrebte, praktisch machten, so ist Lambert es gewesen, der es übernommen hat, den Apologeten Gregors für die Nachwelt zu machen. Er ist aber auf diesem Standpunkt des Mönchthums stehen geblieben. Für die rechtliche Seite des großen Kampfes zwischen Kaiserthum und

Digitized by Google

Pabſtthum, obſchon derſelbe ſich vor ſeinen Augen entwickelte, hatte er keinen Sinn, die tiefe weltgeſchichtliche Bedeutung dieſer Verhandlungen iſt nicht von ihm erfaßt worden. Wer ſeine Standesſympathien verletzt, der hat es bei ihm verloren; Gregor, der ihm als Verfechter dieſer Prinzipien erſchien, iſt darum ſein Mann. Um ſo mehr mußte er auf Seiten der Gegner des Königs ſtehen. In dem Streit über die thüringiſchen Zehnten iſt Heinrich auf die Seite der Biſchöfe getreten: um ſo mehr mußte der Mönch ſich verletzt fühlen. Bruno's giftige Auffaſſung hat der Würdigung dieſes unglücklichen Monarchen faſt weniger geſchadet als Lamberts billige Denkungsart. Man iſt Lamberts Darſtellung durchweg gefolgt, bis Floto einen andern Weg einſchlug. Gerade der Schein von ſimpler Biederkeit gab der Darſtellung des Hersfelder Mönchs den gefährlichen Schein der Wahrheit. Für den König hat er ſelten ein Wort der Entſchuldigung. Nur um die allerſchlimmſten Verläumdungen ſeiner Feinde zu glauben, hätte er weniger redlich ſeyn müſſen. Aber er würde es nicht ungern ſehen, wenn der König auf der Harzburg gefangen worden wäre, und mit ſichtlichem Vergnügen ſchildert er ſelbſt noch die Verlegenheit des Königs bei der Abendmahlsſcene zu Canoſſa. Er ſchämt ſich nicht, ihm die ſchlimmſten Beweggründe unterzuſchieben, von denen er in der That kein Wort wiſſen konnte, und wiederholt kühn, in allgemeine Redensarten gehüllt, was die Gegenpartei demſelben aufzubürden für gut fand. Es iſt ſchwer, in Zeiten allgemeiner Erregung der tiefſten Leidenſchaften ſich den unbefangnen Blick nicht trüben zu laſſen, wenn man Zeitgeſchichte ſchreibt. Lambert gehört nicht zu denen, welche in bewußtem Zwecke die Geſchichte fälſchen. Aber er iſt dem Schickſale nicht entgangen, die Dinge unvollkommen und ſchief anzuſehen und dieſe Anſicht der Nachwelt als hiſtoriſche Wahrheit zu bieten, wenn gleich die objektiven Hauptmomente der Entwicklung der Ereigniſſe in ihrer Aeußerlichkeit ihm nicht entgiengen und eine talentvolle Darſtellung bei ihm gefunden haben.

Nicht unerwähnt darf ich die, wenn ſie ſich beſtätigen ſollte, wichtige Vermuthung Holtzmann's laſſen, wornach Lambert von Hersfeld identiſch wäre mit dem Pfaffen Lamprecht, den das Alexanderlied als Verfaſſer nennt, und wornach ihm bei der Annahme der Identität der Verfaſſer des Alexander- und des Annoliedes auch dieſes letztere zugeſchrieben werden müßte. S. Pfeiffer's Germania Jahrg. II. 1857. Heft 1.

Ueber die Benützung Lamberts durch Spätere, über die erhaltenen Codices und Ausgaben verweiſe ich auf Waitz in den Monumenten. Ueberſetzungen einzelner Stücke hat Hegewiſch, und F. B.] v. Bucholz, Frankf. 1819 hat die Uebertragung des Ganzen gewagt. Die neueſte iſt von Heſſe, in den Geſchichtſchreibern deutſcher Vorzeit XI. Jahrhundert, 6. Band. Berlin 1855.

Man ſehe: Friſch, comparatio critica de Lamberti Sch. annal. etc. Diss. inaug. Monachii 1830. 8. Stenzel, fränkiſche Kaiſer II. 101 ff.; 27; I. 495. Piderit, comment. de Lamb. Schafnab. Hersf. 1828. 4., und Heſſe's Recenſion. Jen. Lit. Zeitg. 1830. Nr. 130. Wilmans Otto III. Exkurs VI. S. 214 und Hirſch und Waitz, chr. Corbej. S. 36. Gieſebrecht, annales Altahenses. Berlin 1841. Floto, Kaiſer Heinrich IV. Grünhagen, Adalbert v. Bremen 1854. Ranke, Abhh. d. Berlin. Akad. von 1854 S. 436 ff. Witt, über Benzo, Marburg 1856. (auch Hegewiſch, Karaktere und Sittengem. I. Lpz. 1768 und Beeſenmeyer, ll. Aufſätze, Ulm 1827.) Heſſe und Waitz in den Mon. Germ. Tom. VII. Dr. **Julius Weizſäcker.**

Lambert, Franz, wurde im Jahr 1487 zu Avignon aus einem altadeligen Geſchlechte geboren. Schon als kleines Kind verlor er ſeinen Vater, der Geheimſchreiber des römiſchen Legaten war, und als fünfzehnjähriger Jüngling trat er in das Minoritenkloſter der Obſervanten. Seine leichte Faſſungsgabe und ſein Rednertalent wurden bald Gegenſtand des Neids und der Eiferſucht; gleichwohl ward er gegen das Jahr 1517 zum apoſtoliſchen Prediger des Kloſters gewählt und hatte nun als ſolcher die armen Landgemeinden zu beſuchen und ſie über das Wort Gottes zu belehren. Er begann zu dieſem Behufe ſich ſelbſt tiefer in die h. Schrift hineinzuleben und legte in ſeinen Vorträgen das A. Teſtament und den Römerbrief aus. Gegen den volksbeliebten Buß-

Digitized by Google

prediger brachten nun ſeine Kloſtergenoſſen die grundloſeſten Verläumdungen auf, behandelten ihn mit zurückſtoßender Kälte, und beraubten ihn der gewöhnlichſten Lebensbedürfniſſe. Die Kraft ſeiner Strafpredigten war ſo groß, daß, als er einſt in einem franzöſiſchen Städtchen gegen den überhandnehmenden Luxus und über das ſteigende Sittenverderbniß geeifert hatte, die Leute Bilder und Würfel und Karten in das auf ſein Geheiß angezündete Feuer warfen. Sein Entſchluß, zu den Karthäuſern überzugehen, wurde von den Mineriten, die durch den Abgang eines ſo bedeutenden Mannes an Einfluß bei dem Volke zu verlieren fürchteten, vereitelt. Nicht verhindern konnten ſie aber, daß die Schriften des Wittenberger Auguſtiners auch in Lamberts Zelle den Weg fanden und das, was bisher nur als dunkle Ahnung in ihm gelegen war, zu klarer Erkenntniß brachten. Als die Franciskaner Luthers Schriften bei ihm entdeckten und verbrannten, hatten ſie in ſeinem Herzen ſchon gezündet, und ſein Entſchluß ſtand feſt. Ein ihm gewordener Auftrag, in Angelegenheiten ſeines Kloſters eine Reiſe zu machen, gab ihm im Frühjahr 1522 Gelegenheit, das Barfüßerkloſter zu Avignon für immer zu verlaſſen. Ueber Lauſanne führte ihn ſein Weg nach Bern, von wo aus er, mit Empfehlungsſchreiben von Haller verſehen, zu Zwingli nach Zürich eilte. Nachdem er hier Zwingli's Bekanntſchaft gemacht hatte, begehrte er, der das Aufſehen liebte und ſeiner Beredtſamkeit nicht wenig vertraute, ein öffentliches Geſpräch, das die Fürbitte der Heiligen zum Hauptgegenſtand hatte. Da er den Gründen ſeines gelehrten Gegners keinen Widerſtand entgegenzuſtellen vermochte, erklärte er ſich am Ende für beſiegt und rief aus: „Ich erkenne, daß die Fürbitte der Heiligen gegen die Schrift iſt, ich gebe alle Roſenkränze und alle Fürſprecher auf, und will mich in aller Noth an Gott allein und an Jeſum Chriſtum halten, unſeren Herrn!“ Gegen Ende des Jahrs 1522 begab er ſich nun, ein Flüchtling um des Evangeliums willen, unter dem pſeudonymen Namen eines Johannes Serranus, über Baſel nach Deutſchland und kam im November in Eiſenach an. Hier machte er 139 Sätze bekannt, die gegen das Eheverbot gerichtet waren, und von der Ohrenbeichte, der Taufe, der Buße und der Rechtfertigung handelten. Er erbot ſich, dieſelben am Thomastage öffentlich und gegen Jedermann zu vertheidigen; es erſchien aber kein Opponent. Durch Spalatins Vermittlung ward endlich Lamberts ſehnlicher Wunſch erfüllt, Luthern von Angeſicht zu ſehen: er kam im Januar 1523 in Wittenberg an. Luther, der zuerſt große Vorſicht und Zurückhaltung gegen ihn beobachtete, kam bald zur Ueberzeugung, äußerte ſich bald über ihn in einem Brief an Spalatin: „An der Unbeſcholtenheit des Mannes iſt nicht zu zweifeln, der Mann gefällt mir in allen Stücken, und ich glaube ihn, ſoweit dieſes überhaupt möglich iſt, hinlänglich bewährt und würdig gefunden zu haben, daß wir ihn in ſeiner Verbannung ſtützen und tragen.“ Auf Luthers Rath hin eröffnete nun Lambert Vorleſungen über den Propheten Hoſeas und ſuchte durch Ueberſetzungen von Flugſchriften in's Franzöſiſche und Italieniſche der Reformation Vorſchub zu leiſten; auch ließ er ſeine Commentarii in Minoritarum Regulam, von Luther mit einer Vorrede verſehen, drucken, in welchem er das Vergebliche des Mönchlebens darthat. Zwar ſtellte er nicht den Antrag auf alsbaldige Aufhebung der Klöſter, wohl aber auf allmählige Umwandlung derſelben in nützliche Schulen und Erziehungsanſtalten der reiferen Jugend. Noch vor Luther, wiewohl nicht ohne deſſen weiſen Rath und Zuſpruch, entſchloß er ſich — einer der erſten Mönche in Deutſchland und der erſte aus der franzöſiſchen Nation — in den Eheſtand zu treten und heirathete Chriſtine, eine ehrbare Bäckerstochter aus dem benachbarten Städtchen Herzberg. Er lebte mit ihr in großer Armuth; nachdem er über Hoſeas, das Evangelium Lucä, Ezechiel und das Hohelied vor zahlreichem Auditorium geleſen hatte, bekam er am Ende des Jahrs ein Honorar von fünfzehn Groſchen! Er entſchloß ſich, Wittenberg zu verlaſſen: erubesco enim, quod christianissimi nostri Martini impensis sustinear. Er wurde durch die geheimen Freunde des Evangeliums nach Metz gerufen und kam Ende März 1524 dort an. Zwar wurde ſein Antrag abgewieſen: man möge ihm erlauben zu predigen, und er wolle dann ſeine in 116 angeſchlagenen Sätzen enthaltene Lehre gegen Jeder-

mann vertheidigen, wenn man nur die heil. Schrift als alleinige Richterin wolle gelten laſſen; aber er entſchloß ſich jetzt, unmittelbar an Franz I. zu ſchreiben, um ihn für die Sache der Wahrheit zu gewinnen. Unterdeſſen begehrten die Gegner die gefängliche Einziehung des lutheriſchen Ketzers; der Magiſtrat widerſtand zwar, gab aber Lambert die Weiſung, ſich den Nachſtellungen zu entziehen, und dieſer überſiedelte nach einem Aufenthalt von nicht ganz einem halben Jahre in Metz nach Straßburg. Er wurde freundlich empfangen und lebte hier kümmerlich von Vorleſungen und vom Bücherſchreiben. Er veröffentlichte ſeinen Commentarius de sacro conjugio adversus pollutissimum perditionis coelibatum, welchen er in einer ausführlichen Epiſtel dem König von Frankreich zueignete. In 69 Sätzen erhärtete er durch Vernunft- und Schriftbeweiſe die Nothwendigkeit und Schriftmäßigkeit der Ehe für alle die, welche die Gnadengabe der Enthaltſamkeit nicht erhalten haben, und dieſes, meint er, ſey bei äußerſt Wenigen der Fall. Die Schrift wurde auch in's Deutſche überſetzt. Seinen über das Hohelied geſchriebenen Commentar dedicirte er dem König von Frankreich: denn für Frankreich das zu werden, was Luther für Deutſchland bereits ſchon geworden war, das war das höchſte Ideal ſeines Lebens, weßwegen er auch öfter der „Wälſche Doctor“ genannt wurde. Sein Wunſch, in Straßburg eine Anſtellung zu erhalten, wurde ihm nicht erfüllt; am 1. November 1524 beehrte ihn der Magiſtrat mit dem Bürgerrechte, unterſtützte ihn auch wiederholt mit kleineren Geldgaben. Der Reihe nach ließ er nun ſeine Commentare zu den prophetiſchen Büchern des A. Teſtaments erſcheinen. Dieſelben ſind allerdings ohne nähere Kenntniß des Urtextes angefertigt, aber es fehlt darin nicht an guten eigenen Gedanken, die fremden ſind gehörig angeeignet und mit großer Klarheit vorgetragen. Gegen Ende des Jahrs 1524 ſchrieb er ſeinen Tractat: Commentarii de causis excaecationis multorum saeculorum ac veritate denuo et novissime Dei misericordia revelata deque imagine Dei aliisque nonnullis insignissimis locis, quorum intelligentia ad cognitionem veritatis perplexis in piis mentibus non parum luminis adferet. Seine in Metz den weltlichen und geiſtlichen Herren vorgelegten Sätze ließ er zu Anfang des folgenden Jahrs, bis zu 385 vermehrt, unter dem Titel drucken: Farrago omnium fere rerum theologicarum. Sie wurden 1536 in engliſcher Sprache herausgegeben und waren dem Biſchof von Lauſanne, Sebaſtian von Monfaucon gewidmet. Merkwürdig iſt in dieſer Dedication folgende Aeußerung: „Es mag Ew. Herrlichkeit einen Biſchof nennen, wer da will, ich nicht. Dafür möge ſie ſorgen, daß ſie wahrhafte Biſchöfe unter ſich habe. Denn eine jede einzelne Pfarrei ſoll einen Biſchof haben, welcher, wenn er vom Volke gewählt und von der Gemeinde irgend eines Ortes beſtätigt worden, weder Briefe noch Siegel bedarf, und ſo lange für einen Biſchof zu halten iſt, als er das reine Evangelium vom Reiche Gottes verkündigt. Weicht er davon ab, ſo kann ihn die Gemeinde, welche ihn gewählt, entſetzen und einen andern ſuchen.“ — Als nach Beendigung des Bauernkriegs bei Zabern die Frage über die rechtmäßige Vocation der neuen Lehrer vielfach behandelt wurde, wollte auch Lambert das Seinige zu ihrer Löſung beitragen in dem Schriftchen: De Fidelium vocatione in regnum Christi i. e. in ecclesiam; de vocatione ad ministeria ejus, maxime ad episcopatum; item de vocatione Matthiae per sortem ac similibus (Argent. 1525). Er unterſchied eine doppelte Berufung der Gläubigen, eine allgemeine in das Reich Gottes und Chriſti, und eine beſondere zum Dienſt und Amt der Kirche; bei letzterer unterſchied er wieder zwiſchen einer innerlichen durch den Geiſt Gottes und einer äußerlichen nach vorgeſchriebener, feſtgeſetzter Ordnung. Alle Menſchen können dieſe äußere Berufung haben, die innere aber nur diejenigen, denen es Gott gegeben hat. Ohne dieſelbe iſt die äußere Vocation nichtig, iſt auch die Taufe nichtig, iſt auch jegliche Berufung zu einem Kirchenamte nichtig. „Welches iſt nun aber das entſcheidende Kennzeichen jener innern, für jeden Lehrer nothwendigen Berufung? Dieſes: wenn man nicht wünſcht wohl zu leben, ſich nicht von Andern gern Doctor heißen läßt, ſondern wenn man ſehnlichſt ein wahrhaft gutes Werk zu thun begehrt, zu wachen und zu ſorgen für das Volk des Herrn mit der größten Emſigkeit und Liebe, ſo

Digitized by Google

daß man eher zu ſterben bereit iſt oder ſonſt, was es auch ſey, erdulde, als von der Lehre des reinen Worts abläßt.“ Merkwürdig iſt bei dem ſonſt ſo raſch entſchloſſenen Südländer, daß er in ſchwierigen Colliſionsfällen beſonders äußerer Berufung an irgend einem Ort das Loos billigte und ſelbſt anwandte. — Lambert lebte in Straßburg in mannigfachen äußerlichen und inneren Bedrängniſſen. Während er in drückender Armuth lebte, hatte er auch viel mit der Mißgunſt der Straßburger Gelehrten zu kämpfen. Gleichwohl war dieſer Aufenthalt in Straßburg, wo ſich alle Häupter der evangeliſchen Kirche Frankreichs irgend einmal einfanden, für ihn ſelbſt anregend und bildend: Lambert, der früher in allen Stücken mit Luther ſtimmte, blieb nicht unberührt von den demokratiſchen Elementen, welche in der Straßburger Reformation unter Farel's Mitwirkung frühzeitig gehegt wurden, und modificirte hiernach ſeine Anſichten über Lehre und Verfaſſung der Kirche. In erſterer Hinſicht neigte er ſich in der Abendmahlslehre mehr zu Melanchthon hin. Hatte er in ſeiner Ausgabe der Commentarien in Lucam von 1524 noch behauptet, daß Chriſtus, da ihn nichts verhindere, ne etiam in eodem loco cum eodem corpore sit, mit dem Brod und Wein im Sakramente gegenwärtig ſey, ſo ſchreibt er in der Ausgabe von 1525: panem et vinum esse fidelibus manducationis corporis Christi et potationis sanguinis ejus signa certissima. — Im Jahre 1526 erging an Lambert der Ruf nach Heſſen, indem Jakob Sturm, mit welchem Landgraf Philipp auf dem Reichstag in Speier zuſammenkam, ihn empfahl. Die gütige Aufnahme des Fürſten war ſogleich mit dem Befehl begleitet: Lambert möchte Theſen anfertigen, welche einer etwaigen Disputation mit den Gegnern der evangeliſchen Lehre zu Grunde gelegt werden könnten. Es war Lamberten keine ſchwierige Aufgabe: er ſtellte 158 Theſen, zuſammengefaßt unter 23 tituli, auf und nannte ſie, weil ſie der hergebrachten Kirchenlehre widerſprachen, paradoxa. Die Sätze ſind wohl durchdacht, heben die weſentlichen Unterſcheidungspunkte ſcharf hervor, obwohl man in Anordnung und Ausdruck die Flüchtigkeit der Arbeit wiedererkennt. Vgl. Quae Lambertus Aven. apud sanctam Hessorum synodum disputanda proposuit. Erf. 1527. Am 26. October wurde die Synode in Gegenwart des Landgrafen, der Prälaten und Geiſtlichen, der Grafen, Ritter und Abgeordneten der Städte in der Hauptkirche zu Homburg eröffnet. Der Held der Disputation war Lambert, der ſelbſt übrigens eingeſteht, je und je zu heftig geworden zu ſeyn, und der das Geſpräch mit einem Dankgebet und einer Erklärung der Worte ſchloß: „Gelobt ſey der Herr, der Gott Iſrael, denn er hat beſucht und erlöst ſein Volk.“ Lambert hatte in glühender Beredtſamkeit die evangeliſchen Grundſätze ſiegreich vertheidigt, und ſo ſchloß denn die Synode damit, daß ſie aus ihrer Mitte etliche fromme Männer erwählte, welche ſofort eine Reformationsordnung abfaſſen ſollten. Die Arbeit wurde nach dreitägiger Berathung des hiezu erwählten Ausſchuſſes niedergeſchrieben, im Namen der Synode und bloß unter dem Schutze des Landgrafen publicirt, und Lambert wird als beſonderer Mitarbeiter an dieſem kirchlichen Manifeſte genannt. Vgl. die heſſiſche Kirchenordnung, die ſ.g. reformatio ecclesiarum Hassiae aus dem J. 1526 bei Richter, die evangeliſchen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts I. S. 56 ff. Den Inhalt derſelben ſtellt Richter (Geſch. der evang. Kirchenverfaſſung in Deutſchland (S. 37 fg.) in folgende Sätze zuſammen: „Alle Lehre und Regierung der Kirche ſteht unter der Herrſchaft allein des göttlichen Wortes, und alle, die da anders lehren, ſollen abgeſetzt und excommunicirt werden. Das kanoniſche Recht ſoll gänzlich abgeſchafft ſeyn. Den Gläubigen ſteht das Recht zu, die Zucht durch den Bann zu üben, die Geiſtlichen zu wählen und abzuſetzen, und über die Lehre zu urtheilen. Zu dieſem Zwecke verſammeln ſich in jeder Kirche (= Pfarrei) die Gläubigen und Erlöſten ſonntäglich, um mit ihrem Biſchof (= Pfarrer) zu berathen und zu beſchließen. Damit aber die rechten und die falſchen Brüder von einander geſchieden werden, ſind Alle, die durch Laſter und falſche Lehre Aergerniß geben, zur Beſſerung binnen fünfzehn Tagen aufzufordern und, wenn ſie nicht in ſich gehen, zu excommuniciren. Es iſt jedoch nöthig, daß die Kirche ſich auf dem Glaubensgrunde erbaue, bevor ſie ſich äußerlich darſtellt.

Darum soll vor jener Scheidung zwischen den Heiligen und Unheiligen eine Zeit lang die evangelische Predigt walten, und alsdann erst sollen diejenigen, welche unter die Heiligen gezählt seyn wollen, von dem Bischof verhört und eingeschrieben werden. — Für die Leitung der Gemeinde, die Lehre und die Armenpflege bestehen die apostolischen Aemter der Bischöfe, Aeltesten und Diakonen, das letztere in doppelter Bedeutung als geistliches Hülfsamt und als Amt der Pfleger. Aber Jeder, der im göttlichen Wort geübt ist, kann predigen, weil ihn Gott innerlich berufen hat. — Alle Arbeiter am Wort sind Dienende, und sollen also nicht Herren, Fürsten und Herrscher seyn. Sie werden von der Gemeinde in dem Convent gewählt und empfangen durch die Handauflegung nach apostolischem Gebrauch die Weihe, die Bischöfe von dreien Amtsgenossen, die Diakonen von ihrem Bischofe oder von zwei Aeltesten. — Das Regiment stellt sich dar in der Synode, welche aus sämmtlichen Bischöfen (Pfarrern) und aus je einem Abgeordneten jeder Pfarrei besteht. Die Leitung der Synode und die Erledigung dringlicher Geschäfte in der Zwischenzeit geschieht durch einen Ausschuß von dreizehn Personen, bei deren Wahl der Landesfürst und die Grafen und Herren stimmberechtigt sind. Die Berathungen dieses Ausschusses sind geheim, doch steht den Fürsten und den Grafen der Zutritt offen. — Daneben stehen drei Visitatoren, deren Beruf es ist, die Kirchen zu besuchen und darüber an die Synode zu berichten, die gewählten Bischöfe ꝛc. zu prüfen, und die Unwürdigen zu verwerfen, die Würdigen zu bestätigen. Bei Erledigung dringender Angelegenheiten treten sie mit dem Ausschusse zusammen. — Die Visitatoren wählt die Synode. Für das erste Jahr und bis zu besserer Befestigung des Evangeliums werden sie aber durch den Landesfürsten ernannt, von welchem bis zu demselben Zeitpunkte auch die bischöflichen Aemter bestellt werden." Man hat mit Recht nach den historischen Anknüpfungspunkten für diese so ideale und darum so unpraktische Kirchenordnung gefragt, und die Frage neuerdings zu Gunsten der Waldenser beantwortet, deren Lehre und Leben Lambert in seiner Heimath kennen gelernt haben soll (vgl. Bickell in der Zeitschrift des Vereins für hessische Geschichte, Bd. I. S. 51. 64., Göbel in der Kirchl. Vierteljahrsschrift, Berl. 1845. S. 15.). Allein diese Deutung ist nicht nur durch die Schriften und Zustände der Waldenser nicht genügend gerechtfertigt, sondern auch die eigenen Schriften Lamberts bieten für sie keinen Anhaltspunkt, da in denselben sich nirgends eine Erwähnung der Waldenser findet, sondern sich stets auf die Schrift, sowie, in Betreff des Diakonats, auf das Vorbild deutscher Städte berufen wird. „So wird es denn wohl, äußert sich Richter (a. a. O. S. 40), gerechtfertigt seyn, wenn wir die Homberger Verfassung nicht als eine Nachahmung jener, ohnehin sehr wenig aufgeklärten, Waldensischen Einrichtung, sondern als den eigenthümlichen Versuch einer schriftmäßigen Verfassung ansehen. Das Prinzip aber ist nach der Einen Seite hin ohne Zweifel von Luther entlehnt, aus dessen deutscher Messe Lambert auch den seltsamen juristischen Prozeß zur Herstellung der sichtbaren Gemeinde der Heiligen in seiner Weise herübergenommen hat. Inwiefern nicht auch der spiritualistische Zug, der durch den Franziskanerorden geht, auf seine Anschauungen eingewirkt habe, ist eine Frage, die hier nur angedeutet seyn möge." Die Homberger Kirchenordnung wurde, weil sich nur zu bald herausstellte, daß sie nicht volle Anwendung erleiden könne, wahrscheinlich niemals förmlich autorisirt und ging spurlos vorüber, nachdem auch Luther sich abmahnend dagegen ausgesprochen hatte. Vielleicht tritt der specifisch deutsche Karakter der Reformation nirgends deutlicher in die Augen, als eben in einer Betrachtung des Lebens und Wirkens Lamberts, der sich nie in Deutschland eigentlich einzubürgern verstand, und darum auch bei all seinen weitaussehenden Planen eine Stellung draußen einnahm. Lambert stellt in seinem Karakter auf's Treuste den französischen Nationalkarakter dar und schon dadurch befand er sich in einem entschiedenen Gegensatz zu dem innerlichen und schweigsamen Naturell der Hessen. Letzteren mochte es wie Spalatin mit Lambert ergehen. Dem vielbeschäftigten Hofprediger wurde der geschwätzige Franzose so lästig, daß er ihn bat, sich hinfort in seinen Angelegenheiten lieber schriftlich als persönlich an

Digitized by Google

ihn zu wenden. Der Humanist Hermann Buschius pflegte den nachmaligen Professor Lambert die drei M zu nennen, weil er nur deßhalb so oft nach Frankfurt zu reisen pflege, ut Manducet, Mendicet et Mentiatur, nämlich um bei seinen Frankfurter Freunden gut zu essen, die Buchhändler an restirende Gelder zu mahnen und sich von Fremden, namentlich Franzosen Neuigkeiten aufbinden zu lassen, die er dann weiter erzählte. — Lambert hatte an dem Marburger Gespräch keinen thätigen Antheil genommen, wahrscheinlich weil der Landgraf seine Leidenschaftlichkeit fürchtete, aber demselben doch angewohnt und für die Zwinglische Ansicht sich entschieden. In einem Schreiben an einen Gegner der Schweizer nach Straßburg sagt er: „Ich bin fest überzeugt, daß der eigentliche Leib uns in dem heil. Abendmahl neque mathematice, seu commensurative, neque re ipsa dargereicht wird, sondern nur symbolisch.“ Von lutherischer Seite wurde diese Aenderung der Ansichten Lamberts gleichfalls auf Rechnung der „gallischen Leichtfertigkeit“ geschrieben. — Als im Jahr 1527 die Universität Marburg errichtet wurde, ward Lambert nebst Kraft als theologischer Professor dahin berufen und wirkte daselbst bis an seinen am 18. April 1530 in Folge des in Marburg schon längere Zeit herrschenden „englischen Schweißes“ herbeigeführten Tod. Schrifterklärung Alten und Neuen Testaments war Lamberts Lieblingsfach, aber seine Exegese ist nicht gelehrt, sondern eher praktisch, allegorisch, polemisch, und immer das dogmatische Moment hervorhebend. Ueber diese Art von Exegese hat er sich zu rechtfertigen versucht in einer kleinen Abhandlung: Commentarii de prophetia, eruditione et linguis deque litera et spiritu, in welcher er den Satz ausführt, die Bibel sey nicht für die Sprachgelehrsamkeit, sondern diese für die Bibel da. Wie im höhern Unterricht, so drang er auch im Volksunterricht auf Einfachheit und praktischen Nutzen: „Je einfacher die Predigtweise ist, desto löblicher und nützlicher ist sie... Es ist nur Eitelkeit und Stolz, daß Manche in fremden Sprachen predigen, da sie doch die Volkssprachen gar wohl verstehen.“ Als Lehrer war er sehr beliebt und zählte zu seinen ersten Schülern den Schotten Patrick Hamilton. Er selbst schildert sich in einem Brief an Friedrich Myconius in folgenden Worten: „Nachdem ich Christum erkannt und er mich zu seinem Evangelium berufen, habe ich niemals begehrt, daß weder irgend Jemand noch ich selbst nach meinem Sinne sich richte, sondern ich wünschte und habe mit allen Kräften dahin gestrebt, daß ich und Andere durch sein Wort regiert würden, und es schmerzte mich, wenn ich oder Andere nach unserer Weise wandelten, anstatt nach Gottes Anweisung. Ich wollte über Niemanden herrschen, aber das wünschte und wollte ich, wünsche und will ich noch, daß Alle dem Worte Gottes gehorchten; das Gegentheil habe ich bei mir und Anderen stets verabscheut. Niemals habe ich weder die Gelehrsamkeit noch die Sprachen verdammt, sondern den Mißbrauch, welchen man mit denselben treibt, den habe ich verdammt, den wahren Gebrauch gelehrt, daß Alles Allem nützlich werde. Ich erinnere mich nicht, jemals Etwas als falsch verworfen oder als wahr behauptet zu haben, ohne völlige Gewißheit aus des Herrn Wort... Ich hasse Niemanden, sondern es schmerzt mich und ich seufze, wenn ich sehe, daß Jemand die christliche Freiheit mißbraucht, oder daß fast keine Liebe mehr in der Welt, und daß Alles voller Verläumdung, Lüge, Neid und Schmähsucht ist. Welches ich an mir und Anderen hasse. Was ich hier geschrieben habe, das habe ich nach der Wahrheit geschrieben und so wie es sich verhält. Wer anders von mir denkt und urtheilt, der behauptet Dinge, die nicht aus der Wahrheit sind.“ — Vgl. J. M. Baum, Franz Lambert in Avignon. Straßb. 1840. F. W. Hassencamp, Hessische Kirchengesch. I. Bd. (Marb. 1852.) S. 65—75. **Th. Pressel.**

Lambethanische Artikel heißen die neun Artikel, welche zu Gunsten der strengern Prädestinationslehre als Ergänzung und nähere Bestimmung dessen, was die Anglikanische Confession der 39 Artikel über dieses Dogma enthält, im November 1598 dem Erzbischof John Whitgift in seinem Palaste zu Lambeth (daher der Name) überreicht worden sind.

An der Universität Cambridge herrschte die calvinische Lehre vor, von William

Perkins eifrig verfochten, namentlich in seiner „Armilla aurea," deren Supralapsarismus auch von Arminius in Holland beantwortet worden ist. Auch Whitaker lehrte in Cambridge das strenge Dogma. Ein College dieser Männer, Peter Baron widersetzte sich demselben. Whitaker forderte aber den Erzbischof Whitgift auf, der Verbreitung pelagianischer Lehren zu steuern, und übergab ihm die von ihm im Einverständniß mit andern Theologen aufgesetzten 9 Artikel als geeignetes Mittel zu jenem Zwecke. Im November 1598 traten einige Theologen beim Erzbischof zusammen und billigten die Artikel, welche in folgender Fassung nach Cambridge geschickt wurden:

1. Gott hat von Ewigkeit her Einige verordnet zum Leben und Andere zum Tode. — 2. Die wirkende oder bewegende Ursache der Prädestination ist nicht der vorhergesehene Glaube, oder das Beharren, oder gute Werke, oder etwas anderes, das sich an den Erwählten finden würde, sondern der alleinige Wille Gottes. — 3. Es ist eine verordnete und bestimmte Anzahl derjenigen, welche prädestinirt sind, die nicht vermehrt noch vermindert werden kann. — 4. Diejenigen, welche nicht zur Seligkeit prädestinirt sind, werden nothwendig um ihrer Sünde willen verdammt werden. — 5. Der wahre, lebendige und rechtfertigende Glaube und der heilige Geist kann weder erlöschen noch verloren werden, weicht somit auch nicht von den Auserwählten weder gänzlich noch für immer. — 6. Ein wahrer Gläubiger, d. h. einer der den rechtfertigenden Glauben hat, ist durch gläubige Gewißheit seiner Sündenvergebung und ewigen Seligkeit durch Christus versichert. — 7. Die seligmachende Gnade wird nicht allen Menschen angeboten, mitgetheilt oder verliehen, so daß alle selig werden könnten, wenn sie wollten. — 8. Keiner kann zu Christus kommen, so es ihm nicht gegeben wird und der Vater ihn zieht; es werden aber nicht alle Menschen vom Vater gezogen, so daß sie zum Sohne kommen könnten. — 9. Es stehet nicht bei jedes Menschen Willen oder Macht, daß er selig werde.

Kaum hatte die Königin von diesem Vorgange Kunde erhalten, der abgesehen davon, daß er die puritanische Partei begünstigt hätte, ein Eingriff in die königlichen Rechte zu seyn schien, so mußte der Erzbischof, von Elisabeth genöthigt, die 9 Artikel eiligst von Cambridge zurückverlangen, bevor sie verbreitet waren. Er entsprach um so leichter, weil er in der That sonst kein Anhänger puritanischen Calvinismus dem Ansehen Whitakers nur nachgegeben hatte, um dem Streit unter den Collegen in Cambridge ein Ende zu machen. — Eine Zeitlang, zumal da Whitaker wenige Tage nach der Conferenz von Lambeth gestorben war, blieb alles still rücksichtlich jener 9 Artikel. Als aber Jacob I. zur Regierung gelangt war, hofften die Presbyterianer günstigere Concessionen zu erlangen. Der König bewilligte ein Colloquium von Episcopalen und Puritanern am 14. Januar 1604, und hier verlangten die Letztern unter anderem, daß die 9 Lambethanischen Artikel dem Bekenntniß möchten beigefügt werden. Aber nicht einmal die Einschaltung des »weder gänzlich noch für immer Abfallens wahrhaft Gläubiger« wurde ihnen zugestanden, indem namentlich der Bischof von London Richard Vancroft die calvinische Lehre als eine abscheuliche, zur Verzweiflung führende angriff. — Von da an, obgleich Jacob I. die calvinische Orthodoxie in Holland unterstützte und die Verurtheilung der Arminianer betrieb, blieb die anglikanische Kirche rücksichtlich des Prädestinationsdogma ungebundener als die Reformirten des Continents, so daß später ganz arminianische Ansichten an die 39 Artikel sich anzuknüpfen verstanden. Die Presbyterianer aber, am meisten die eifrigsten Puritaner blieben den Lambethanischen Artikeln in ihrer Lehre getreu. Vgl. Benthem, Engelländ. Kirch- und Schulen-Staat. Lpz. 1732. S. 520 f. u. Gesch. der protest. Centraldogmen innerh. der ref. Kirche II. S. 9 f. von

Alex. Schweizer.

Lambruschini, Luigi, Cardinal und Staatssekretär unter Pabst Gregor XVI. von 1836—1846, wurde am 6. Mai 1776 zu Genua geboren, trat schon frühe in den Barnabitenorden und zeichnete sich durch Anlagen, theologische Gelehrsamkeit und strenge Beobachtung kirchlicher Sitte und geistlichen Anstandes aus. Bald wurden ihm auch die höheren Aemter jenes Ordens übertragen, aber dies genügte seinem Ehrgeiz nicht,

Digitized by Google

die höchsten Würden der Kirche und des Staates waren das Ziel seines Strebens. Seine staatsmännische Bildung erhielt er in der Schule des Cardinals Consalvi, der ihn auch zum Congreß in Wien mitnahm. Nach seiner Rückkehr von dort wurde ihm das wichtige Amt eines Sekretärs der Congregation für außerordentliche kirchliche Angelegenheiten übertragen, und er nahm in dieser Stellung an dem Abschluß der Concordate mit Neapel und Bayern thätigen Antheil. Im Jahr 1819 wurde er zum Erzbischofe seiner Vaterstadt Genua ernannt und entwickelte hier einen großen Eifer in kirchlicher Wirksamkeit. Seine Hirtenbriefe und Predigten wurden sehr gerühmt. Pabst Leo XII. ernannte ihn 1823 zum päbstlichen Nuntius in Paris, bald gewann er am französischen Hofe großen Einfluß, indem er Karls X. Vertrauter ward und nun mit aller Kunst und Macht dahin arbeitete, die absolute Herrschaft in Frankreich wiederherzustellen. Er war es, der Karl X. rieth, die Ordonnanzen zu erlassen, die seinen Sturz herbeiführten, und als er gefallen war, blieb er, wie er sich ausdrücklich ausgebeten hatte, in eifriger Correspondenz mit ihm, nicht sowohl um ihn im Unglück zu trösten und ihm einen Beweis seiner Theilnahme zu geben, als aus grundsätzlicher Liebe zur legitimistischen Sache. Diese trug er auch auf den Herzog von Bordeaux über, von dem er mit einem damals berühmt gewordenen Ausspruch sagte, er sey nicht nur der Sohn Frankreichs, sondern Europa's. Denn das Legitimitätsprinzip, der Kampf gegen die Revolution war ihm eine europäische Aufgabe. Seine politische Richtung beruhte theils auf Ueberzeugung, theils auf einer angeborenen Herrschbegierde. Als Gregor XVI. den päbstlichen Stuhl bestieg, war Lambruschini der erste Cardinal, den er ernannte (am 31. Sept. 1831), aber L. sah diese Erhebung nur als den Weg zur Stelle eines ersten Ministers im Kirchenstaat an. Da er bemerkte, daß Cardinal Bernetti, der damals im Besitz dieser Stelle war, am österreichischen Hofe, dem er nicht genug Ergebenheit zeigte, nicht in Gunst stehe, war sein eifrigstes Bestreben, ihn aus dem Sattel zu heben. Gregor gab ihm Gehör und als Bernetti einst ernstlich erkrankt war, benützte er diese Gelegenheit, ihm einen Nachfolger zu geben und ernannte den Cardinal Lambruschini 1836 zu seinem Staatssekretär zunächst für die äußeren Angelegenheiten, dem in der Regel die Leitung der römischen Politik zukam. Der Staatssekretär für das Innere war damals Cardinal Gamberini, ein angesehener älterer Mann von festem Willen, es behagte daher Lambruschini nicht sonderlich, die Macht mit diesem theilen zu müssen, und er sorgte dafür, daß ein anderer, der Cardinal Mattei, ein unbedeutender Mann, dessen Haupttugend das Geschick war, sich einem fremden Willen unterzuordnen, an seine Stelle kam. Lambruschini übernahm jetzt auch das Ministerium des öffentlichen Unterrichts, wurde Sekretär der päbstlichen Breven und Bibliothekar des Vaticans. Nun im vollen Besitz der Macht, verfolgte er mit aller Energie sein Ziel, die Bekämpfung der Revolution und jeglicher Neuerung im Staat und in der Kirche. Bei seinem Eintritt in die Verwaltung des Kirchenstaates handelte es sich um Amnestirung der nach dem Aufstand der Legationen vom Jahre 1831 Verurtheilten und Gefangenen und um Ausführung der damals in Aussicht gestellten Reformen. Lambruschini arbeitete dahin, daß die schon wegen Ueberfüllung der Gefängnisse räthlich gewordene und von der öffentlichen Meinung geforderte Amnestie möglichst beschränkt, die Zugeständnisse der Reformen geschmälert und namentlich die ertheilten städtischen Freiheiten durch die Art der Ausführung gelähmt und dem Volk entleidet wurden. Namentlich wußte er es einzuleiten, daß Rom, selbst aller Mahnungen der liberalen Partei unerachtet, ohne Municipalverfassung blieb. Dieselbe conservative und absolutistische Richtung verfolgte er in den kirchlichen Angelegenheiten. Er betrieb die Verfolgung gegen die hermesische Theologie auf's eifrigste, und vertrat in dem Streit über die Gefangennehmung des Erzbischofs von Köln und die gemischten Ehen, in den Jahren 1836—38 die Sache der römischen Curie mit großer Energie und Gewandtheit. Die als meisterhaft anerkannten Staatsschriften in dem Kölner Streit sind von ihm verfaßt. S. Urkundliche Darstellung der Thatsachen, welche der gewaltsamen Wegführung des Freiherrn v. Droste, Erzbischofs von Köln voraus-

Digitized by Google

gegangen und nachgefolgt ſind. Nach dem zu Rom am 4. März 1838 erſchienenen Original wörtlich überſetzt. Regensburg 1838.

Lambruschini ſetzte den Verſuchen einer vermittelnden Behandlung der Streitfrage eine eiſerne Conſequenz entgegen und vertrat dabei ſeinen Standpunkt, man muß anerkennen, mit Energie und Offenheit. Ueberhaupt muß man ihm den Ruhm laſſen, daß er das, wofür er gelten wollte, auch mit ganzer Seele war. Er war nicht auf den Schein angelegt, den Vorwurf der Heuchelei, den man ſo gerne gegen eine ſtreng kirchliche Haltung bereit hat, konnte man gegen ihn nicht erheben. Für Beſtechung durch materielle Mittel war er unzugänglich, dagegen ließ er ſich oft durch die Heuchelei Anderer täuſchen. Von inhumaner Härte und hochfahrendem Stolz konnte man ihn nicht freiſprechen und er trug dadurch ſeinen guten Theil der Schuld an dem Haß und der Erbitterung, welche die Regierung Gregors XVI. in dem Kirchenſtaat und in ganz Italien traf. Dieſen Haß bekam er auch zu fühlen, als es ſich nach dem Tode Gregors um eine neue Pabſtwahl handelte. Er hatte während der ganzen Zeit ſeiner öffentlichen Laufbahn die Spitze des Prieſterthums als das Ziel ſeines Strebens unverrückt im Auge behalten, und deßhalb Sorge getragen, das Cardinalscollegium mit ſeinen Freunden und Anhängern zu beſetzen. Unzweifelhaft war er die bedeutendſte Intelligenz unter ſeinen geiſtlichen Collegen in Rom, ſo daß es ſchien, ihm könne die Nachfolge auf dem päbſtlichen Stuhl nicht entgehen. Doch erreichte er ſein Ziel nicht. Im Conclave, das nach dem Tode Gregors XVI. im Juni 1846 die Wahl eines neuen Pabſtes zu vollziehen hatte, ſtand ihm eine Partei entgegen, welche von ſeinem Stolz und ſeiner Herrſchſucht den gänzlichen Verluſt ihres Einfluſſes fürchtete, und mit ihr verbanden ſich Andere, welche die gerechte Beſorgniß hegten, eine zweite gregorianiſche Regierung könnte das römiſche Volk zur Verzweiflung treiben und verderbliche Aufſtände hervorrufen. Nur allmählich ſiegten die Gegner Lambruschini's, ſein geſtürzter Vorgänger im Staatsſekretariat, der Cardinal Bernetti, ſoll nicht ohne Antheil an ſeiner Niederlage geweſen ſeyn. Im erſten Scrutinium erhielt Lambruschini 15 Stimmen und ſein Gegner Maſtai, der jetzige Pius IX. nur 13, am Abend deſſelben Tages gewann der letztere 9 weitere, am folgenden Tage war die Wahl dadurch entſchieden, daß Maſtai 36 Stimmen erhielt, während dem Lambruschini nur 10 blieben. In dem neuen Syſtem päbſtlicher Politik, das unter Pius IX. zur Herrſchaft gelangte, war für Lambruschini kein Raum mehr, ſeine eigentlich politiſche Laufbahn war geſchloſſen, obgleich er auch jetzt noch hohe Staatsämter bekleidete und Mitglied der neuerrichteten Staatsconſulta wurde. Der Haß der revolutionären Partei traf ihn in hohem Grad und er hatte manche perſönliche Verfolgung zu beſtehen, ſein Haus wurde geſtürmt und theilweiſe zertrümmert, er ſelbſt konnte nur in der Verkleidung eines Stallknechts nach Gaeta entfliehen. Am 8. Mai 1854 ſtarb er 78 Jahr alt und wurde in der Kirche des Barnabitenkloſters zu Calinari beigeſetzt. Er iſt auch als theologiſcher Schriftſteller aufgetreten; ſeine geſammelten Schriften ascetiſchen und dogmatiſchen und biographiſchen Inhalts erſchienen unter dem Titel: Opere spirituali, in drei Bänden zuerſt in Rom 1836, in zweiter Auflage 1838 u. 1839 zu Venedig. Auch ſchrieb er für das von ihm errichtete und ſehr blühende geiſtliche Seminar di Santa Maria di Farfa Regeln, und im Jahr 1843 trat er in einer Schrift: Sull immacolato concepimento di Maria dissertazione polemica. Roma 1843. als Vertheidiger der unbefleckten Empfängniß der Jungfrau Maria auf. S. über ihn Luigi Carlo *Farini*, Lo stato romano dall anno 1815 al 1850. Vol. I. p. 78 sqq. Ferd. *Ranalli*, Le istorie italiane dal 1846—1855. Torino 1855. Vol. I. p. 31 sqq., ſowie *Gualterio*, Gli ultimi rivolgimenti italiani. Vol. I. p. 152 sqq., und einen Artikel in den Ergänzungen zu Wetzer u. Welte, kathol. Kirchenlex. Freib. 1856. **Klüpfel.**

Lamech, לֶמֶךְ, 1) Hauptrepräſentant des kainitiſchen Weſens 1 Moſ. 4, 18—24. ſ. Kainiten. 2) Sethite, Vater Noahs 1 Moſ. 5, 25—31. ſ. Sethiten.

Lamennais, Hugues Felicité Robert, Abbé de Lammenais, geb. zu St. Malo den 19. Juni 1782, nimmt das Intereſſe der Theologie als ein höchſt merkwürdiges

Digitized by Google

Phänomen der neueſten franzöſiſchen Kirche in Anſpruch. Er macht den gleichen Gang mit ſeinem berühmten Geiſtesgenoſſen Lamartine. Ein Fürſt in der Literatur der franzöſiſchen Proſa, wie Lamartine in der Poeſie, der anerkannte erſte Proſaiſt neben dem erſten Lyriker, beginnt er wie dieſer ſeine öffentliche Laufbahn als begeiſterter Apologet der katholiſchen Tradition, als ein Widerſacher des Zeitgeiſtes mit dem Flammenſchwert in der Hand, um ebenſo wie ſein poetiſcher Ergänzer durch eine Reihe von Wendungen hindurch, welche bei beiden nicht durch Charakterloſigkeit, ſondern durch Charakterſtärke bedingt ſind, im entſchiedenſten Bruch mit der kirchlichen und politiſchen Ueberlieferung zuletzt das Evangelium des Zeitgeiſtes, einer chriſtlich demokratiſchen Zukunft zu verkündigen. Hier waltet nur der Unterſchied ob, daß das Leben Lamennais's ſchon in vollendetem Abſchluß vor uns liegt, was bei Lamartine noch nicht der Fall iſt. Auch darin aber ſind ſich Beide gleich, daß ſie durch alle Phaſen hindurch ihrer religiöſen Begeiſterung treu geblieben ſind, ja daß dieſe in ihrem excentriſchen, chiliaſtiſch-ſchwärmeriſchen Verhalten als das eigentliche Prinzip ihrer großen Metamorphoſe betrachtet werden kann. In Beziehung auf dieſe Metamorphoſe aber bildet der Entwicklungsgang des berühmten Abbé ein reines Gegenſtück zu dem Entwicklungsgang von Joſeph Görres, der ſeinen Lauf als ſchwärmeriſcher antihierarchiſcher Demokrat beginnt, um denſelben im apologetiſchen Cultus der abſoluten Hierarchie zu beſchließen, wie uns in ähnlicher Weiſe Friedrich Schlegel ein Gegenbild von Lamartine geliefert hat. So mögen uns dieſe Lebensbilder miteinander Zeugniß geben von den krankhaften Zuckungen, den rapiden Strömungen in der Zeit, vor Allem in der katholiſchen Kirche; in ihrem Gegenſatz aber ein Bild von den entgegengeſetzten Strömungen, wie ſie Frankreich und Deutſchland bewegen.

In der Lebensgeſchichte Lamennais's können wir drei Hauptperioden deutlich unterſcheiden. In der erſten dient er mit freier jugendlicher Begeiſterung der hierarchiſchen Kirche und politiſchen Tradition; in der zweiten will er die hierarchiſche Kirche retten durch die Loſung der Geiſtesfreiheit und durch ihre Losreißung von dem alten Staate, den er aufgegeben hat; in der dritten reißt er ſich (ausgeſtoßen und abgeſetzt) auch von dem hierarchiſchen Abſolutismus los, um in einer chriſtlich demokratiſchen Geiſtesfreiheit ſein Ideal der Zukunftskirche neu aufzubauen. Erſt ariſtokratiſcher Ultramontan, dann demokratiſcher Ultramontan, endlich Prophet einer religiöſen Demokratie iſt er von Anfang bis zu Ende ſich in der ſozialen Tendenz ſeiner Religioſität, in der chiliaſtiſchen Erregtheit gleich geblieben. — St. Malo gehört der franzöſiſchen Bretagne an, und der kleine Lamennais hat in ſeiner inſelartig gelegenen Vaterſtadt wie Chateaubriand mit dem mittelalterlichen Geiſt ſeiner Provinz zugleich Seeluft geathmet. Frühe zeigte ſich die Energie des Knaben, deſſen Unbändigkeit in der Schule einmal dadurch gebändigt werden mußte, daß man ihn feſtband. Auf einmal aber ſchlug dieſe Ungebundenheit um; der Knabe ward jetzt „unbändig“ fleißig, und als ihm ſein Vater, ein Schiffsrheder, die Wahl zwiſchen der Nachfolge im Handelsgeſchäft und einem andern Beruf frei ließ, wählte er die geiſtige Seefahrt; er wurde Geiſtlicher nach dem Beiſpiele ſeines Bruders*) und empfing 1811 die Tonſur, 1817 die Prieſterweihe. Seine Vorliebe für Rouſſeau und Nicole förderte bei ihm eine Stylbildung, die er zuvörderſt mit energiſcher Hingebung dem Dienſt der Kirche opferte, nachdem er ſchon in ſeiner jugendlichen Entwicklungszeit eine Periode der religiöſen Zweifel durchgemacht, durch welche ſeine erſte Communion bis zum 22. Jahr verzögert wurde, und auch dann noch eine Weile in der Welt gelebt. Dieſe Periode der brauſenden Jugend endigte mit ſchweren Kämpfen und großen Leiden, welche er nun im Dienſteifer für die Kirche begrub. Sein Ausgangspunkt war der ſchöne Grundgedanke: Mangel an Religion iſt das Hauptübel der Zeit;

*) Jean Marie Robert de Lamennais war Mitarbeiter an ſeiner Schrift Tradition de l'église sur l'institution des évêques; brachte es zum General-Vikar des Großalmoſenier von Frankreich.

Digitized by Google

nur wußte er in dieſer Periode nicht zwiſchen der Religion und dem kirchlichen Gehorſam zu unterſcheiden. Um nun die Religion zu fördern, überſetzte er zuerſt den aſceti-ſchen Guide spirituel von Louis de Blois 1807. Das Concordat Napoleons gab ihm dann Veranlaſſung zu der Schrift: Reflexions sur l'état de l'église en France pendant le dix-huitième siècle et sur la situation actuelle 1808. Lamennais hegte große Hoff-nungen von der günſtigen Wirkung des Concordats für die Kirche und verkündigte, die Geſetze der Religion und der Moral ſeyen die unveränderlichen Grundgeſetze des Lebens ſelbſt. Die kaiſerliche Cenſur witterte jedoch ſchon den Unabhängigkeitstrieb in dieſer zuſtimmenden Schrift ſelbſt, weil ſie kirchliche Synoden und Conferenzen verlangte, und unterdrückte die erſte Auflage (die 4. erſchien 1825). Der junge Schriftſteller wendete ſich alſo einſtweilen gefahrloſeren theologiſchen Studien zu. Er ſchrieb unter der Mit-wirkung ſeines Bruders: Tradition de l'église sur l'institution des évêques (Paris 1814), während er von 1811, da er die Tonſur erhalten, bis zur Reſtauration im kleinen Se-minar von St. Malo, dem ſein Bruder als Stifter vorſtand, Mathematik lehrte. Der Geiſt ſeines Hauſes und die Richtung ſeiner Studien hatten ihn zum entſchiedenen An-hänger der Reſtauration gemacht, und während der 100 Tage ging er nach England. Mit der wiederhergeſtellten Reſtauration beginnt die Blüthezeit ſeiner erſten, rein apo-logetiſchen Periode; er ließ jetzt ſeinen Essai sur l'indifférence en matière de religion (4 Vol. Paris 1817—20) erſcheinen, welchem eine Défense de l'essai folgte. Es war ein Verſuch, den Geiſt der religiöſen und politiſchen Oppoſition, welcher ſich an ſeinem ſeherartigen Vorausblick zu einer neuen Revolution zu geſtalten ſuchte, und ſogar auch die Fürſten ſelbſt nach den Ideen Gregors VII., durch einen Sturmlauf der Gedanken in den Gehorſam der kirchlichen Autorität zurückzuführen. Doch blickte auch hier die ge-fährliche Idealiſirung der Autorität durch (die Vernunft des Einzelnen ſoll ſich dem Sentiment universel unterwerfen), und der Ruhm, den er von dieſer Schrift erndtete, war größer als die Wirkung. Der erſte Theil hatte die größte Senſation gemacht; der junge ultramontane Klerus hatte ihm zugejauchzt, allein der Gallikanismus in Kirche und Staat fand ſich tief verletzt, und wenn man ihn einen zweiten Boſſuet nannte, ſo bezog ſich das auf die bezeichnete Idealiſirung der Autorität. Im Jahre 1818 legte er mit den royaliſtiſchen Schriftſtellern, welche den Conservateur gründeten, Hand an, trat aber bald zurück, um für andere Zeitſchriften zu arbeiten, namentlich den drapeau blanc, wobei ihm ein Angriff auf die Univerſität eine Polizei-Anklage zuzog. Eine Reiſe nach Rom (1824), wo ihn Leo XII. mit Auszeichnung empfing, führte ihn dem Gipfel römiſch-katholiſcher Herrlichkeit nahe. Er ſoll in Rom den Cardinalshut ausgeſchlagen haben, den ihm Leo angeboten, wie früher in Paris ein Bisthum, welches ihm der Miniſter Decazes angetragen. Das war wohl ſchon ein Vorbehalt ſeiner Freiheit. Doch griff er noch in ſeiner Schrift: La religion considerée dans les rapports avec l'ordre civil et politique (Paris 1825—26. 2 Vol.) die Grundſätze der gallikaniſchen Kirche an, was ihm abermals eine Polizeiſtrafe zuzog. Mit prophetiſchem Vorgefühl ſah er dann den großen neuen Bruch zwiſchen der Autorität und der Richtung der Zeit herannahen, indem er die nahe Revolution verkündigte in ſeiner Schrift: Progrès de la révolution et de la guerre contre l'église (1829). Sie war zugleich das Vorzeichen der Revolu-tion in ſeinem Innern, obſchon ſein kirchliches Syſtem jetzt noch eine größere Verwandt-ſchaft hatte mit Polignac's Ordonnanzen als mit dem Miniſterium Martignac. Die Juli-Revolution kam, der alte Staat war verloren, es galt die alte Kirche zu retten durch die Verſöhnung mit der Freiheit. Mit dieſem Gedanken trat Lamennais in ſeine zweite Periode hinüber.

Dieſe Periode beginnt mit der Gründung der Zeitſchrift l'Avenir, welche der Juli-Revolution folgte, und ſchließt mit der Erſcheinung der affaires de Rome 1836. Der Grundgedanke des Avenir, mit dem Motto: Gott und Freiheit, mit welchem der ſchriftſtelleriſche Geiſt einen höheren Aufſchwung nahm, iſt der, die Kirche kann nur ge-rettet werden, wenn ſie ſich der ſtaatskirchlichen Beziehungen entäußert, die Staatsbe-

Digitized by Google

ſoldungen aufgibt, das Gewand der weltlichen Hierarchie ablegt und ſich arm und frei mit der Freiheit und Armuth verbindet. Mit andern Worten, Lamennais ſah den politiſchen Abſolutismus ſeinem Ruin entgegen gehen, und ſah den kirchlichen Abſolutismus in dieſen Sturz verwickelt, daher wollte er aus ihm heraus eine ideelle Hierarchie retten. Es war derſelbe Gedanke, dem ſchon Abälard's Schüler, Arnold von Brescia, zum Opfer gefallen war; die katholiſche Parallele zu Vinets proteſtantiſcher Forderung der Trennung von Staat und Kirche, wie der Avenir ein Seitenſtück des Semeur. Er glaubte an ſeinen Gedanken, predigte ihn mit glühender Begeiſterung, und war kindlich ahnungslos genug, zu wähnen, Rom werde ſich in die neue Loſung gerne finden. Allein für die lebhafte Zuſtimmung und Bewunderung, welche ihm der religiöſe, geiſtig angeregte Theil des jungen Frankreich zuwandte, traf ihn von jetzt an die Ungnade des römiſchen Stuhls und der klerikaliſchen Partei. Im Jahre 1831 war er ſelbſt nach Rom gereist, und hatte hier vergebens die Anerkennung ſeiner Anſichten zu erlangen geſucht, auf dem Rückwege holte ihn die Verdammung derſelben ein in München. Gregor XVI. nämlich verdammte am 15. Aug. 1832 durch ein encykliſches Schreiben die Anſichten Lamennais's. Der Schlag wirkte einen Augenblick, denn ſeine Religiöſität hatte ſich noch nicht von dem goldnen Traume des idealen Rom abgelöst; er gab den Avenir auf. Gegen Ende des Jahres leiſtete er auf das Verlangen des Pabſtes das förmliche Verſprechen, fortan den orthodoxen Lehren der katholiſchen Kirche zu folgen. So ſchien der Freiheitsdrang Lamennais's ſich in der geiſtlichen Obedienz zu begraben. Er ſtand einen Augenblick mit Fenelon, mit Hirſcher und anderen Büßern der Ueberzeugung auf einer Linie. Allein er ließ wie einſt Berengar von Tours ſeinen Widerruf ſogleich wieder fallen. Man drängte ihn ſogar, im Sinne des päbſtlichen Syſtems zu ſchreiben, als es bereits in dem neuen Vulkan heftig kochte; die Eruption erfolgte in den Paroles d'un croyant, welche 1834 erſchienen. Das Buch wirkte wie ein ungeheures Ereigniß; es erlebte in wenigen Jahren über 100 Auflagen, wurde durch eine Reihe von Ueberſetzungen zum Gemeingut der europäiſchen Völker gemacht, und überall nachgedruckt. Lamennais war der Prophet eines religiös-demokratiſchen Chiliasmus geworden; in dem erhabenſten Pathos, nur leider nachgeahmt dem Style der Propheten, in der klangreichſten Sprache und mit dem reizendſten Helldunkel ahnungsvoller Ideen redete er von den namenloſen Leiden und Laſten der alten Zeit, von der Herrlichkeit der neuen Zukunft: ſein Werk ſchien eine Weiherede für die Verſöhnung der Demokratie und des katholiſchen Chriſtenthums, die ſich außer ſeinem Geſichtskreiſe überall feindſelig abſtießen. Was der Mormonismus heut zu Tage in realiſtiſcher Weiſe zeigt, das erwies Lamennais damals in der idealiſtiſchen Sphäre der Literatur, nämlich die ungeheure Wirkung einer Verknüpfung der beiden mächtigſten Potenzen in der Zeit, der Sehnſucht nach einer neuen Geſtaltung und Epoche des Chriſtenthums und des Dranges nach einer ſozialiſtiſchen Revolution. Aber auf dem Wege dieſer Verknüpfung iſt Lamennais auch mit ſeiner hohen, frommen Begeiſterung und mit ſeinem eminenten Talent von jetzt an den demokratiſchen Mächten dienſtbar geworden, wie er früher den abſolutiſtiſchen Mächten dienſtbar geweſen war. Seine Auffaſſung des Lebens war zu katholiſch, d. h. zu äußerlich geblieben, als daß er in den tiefſten Myſterien des Chriſtenthums, in den Wahrheiten vom menſchlichen Verderben und vom Heil, im Evangelium den eigentlichen Samen der Wiedergeburt des Menſchen und des Staates hätte finden können. Wie er bis dahin geſchwärmt hatte für ein Lichtbild der hierarchiſchen Kirche, das nicht exiſtirte, ſo ſchwärmte er jetzt für das Lichtbild einer Volksherrſchaft, für welches ihm die Wirklichkeit keine Materialien lieferte. Gregor XVI. verdammte das Buch durch ein encykliſches Schreiben vom 7. Aug. 1834. Lamennais wagte jetzt den Bruch mit Rom in ſeiner Schrift: Affaires de Rome (Paris 1836).

Im Grunde hatte ſeine dritte Periode ſchon mit den Paroles begonnen, allein jetzt war ſie eine öffentliche Thatſache. Die Affaires de Rome ließen die römiſche Hierarchie in ihrem Widerſpruch mit dem Chriſtenthum und Humanismus erſcheinen. Der Klerus

ſah ihn jetzt als einen Apoſtaten an; ſein Klerus aber wurde das Volk, und die Demokraten verehrten in ihm einen Propheten. Doch auch hier kam der ehrliche Mann in eine fremde Welt wie bei den Cardinälen zu Rom. Im Jahre 1837 redigirte er eine Zeit lang das radikale Tagblatt le monde ohne ſonderliche Wirkung. Im Jahr 1837 erſchien ſeine Huldigung für das Volk, le livre du peuple, welches das prophetiſche Colorit abgeſtreift hatte. Seine Schrift le pays et le gouvernement 1840 verdammte die damalige franzöſiſche Politik, und zog ihm eine Buße von einjähriger Gefängnißſtrafe und 2000 Franks zu. Der Anprall an die Juſtiz trieb ihn wieder in eine mehr theoretiſche Richtung: diesmal war die Frucht ein philoſophiſches Syſtem „Esquisse d'une Philosophie (3 Bde. 1841—43; deutſche Ausgabe Paris und Leipzig). Dieſes Syſtem hat zweierlei bewieſen, zuerſt daß der Verfaſſer ein redlicher, tüchtiger und religiöſer Denker war, zweitens aber auch weder ein tiefer noch originaler Denker. Hier, wo ihn der Glanz der Rhetorik und des Styls verlaſſen muß, wo ſeine Intelligenz in ihren nackten Contouren erſcheint, verläßt ihn auch der Glanz der Größe. Unter der Philoſophie verſteht Lamennais viel zu allgemein den Gebrauch, den der Menſch von ſeiner Vernunft macht und zwar eben ſowohl zur Beobachtung der Erſcheinungen als zur Erklärung der Urſachen derſelben. Er hat eingeſehen, daß die Vernunft der Vorausſetzung unmittelbar gewiſſer Wahrheiten bedarf, daß ſie nicht lediglich Metaphyſik ſeyn ſoll, ſondern das ganze Gebiet der menſchlichen Erkenntniß umfaſſen. Was aber jenen Ausgangspunkt betrifft, ſo will er nicht von Gott ausgehn und nicht vom Menſchen, ſondern ideologiſch vom Begriff des abſoluten Weſens. Aus dieſem ergeben ſich die Begriffe Gott und Welt (die er aber gleichwohl beide als gegebene, keines Beweiſes fähig und bedürftig behandeln will). Das abſolute Weſen hat nach ſeinem allgemeinſten Begriff drei Eigenſchaften, die in einem Begriff zuſammenlaufen, „der etwa dem Ausdruck: Perſon entſpricht.“ — Der chriſtliche Lehrſatz von der Dreieinigkeit alſo als Ergebniß der Thätigkeit des menſchlichen Verſtandes, ſoll an die Spitze ſeines Syſtems treten. Seltſam aber laufen die Beſtimmungen neben einander, daß das abſolute Weſen weſentlich begreiflich an ſich, höchſt begreiflich und doch auch wieder rein unbegreiflich ſey, eine glänzende Finſterniß nach allen Syſtemen des Orients (Bythos). Das Weſen iſt Gott. Dieſes Weſen kann nicht bewieſen, es kann nicht geläugnet werden. Der Begriff von Gott iſt aber nicht einzig der allgemeine Begriff vom Weſen. Gott als das Weſen hat eine Beziehung zu den endlichen Weſen und eine eigene Eſſenz, welche Nothwendiges und Verſchiedenes in ſich faßt. Die Attribute des unendlichen Weſens ſind das Vermögen, die Intelligenz, die Liebe. Dieß ſind die drei Perſonen der Trinität. Dieſe Conſtruktion iſt offenbar eben ſo wenig neu als zulänglich (Auguſtin: memoria, intelligentia, voluntas; Scotus Erigena: das Urbild der Seele, der Vernunft, des Gefühls. Abelard: Macht, Weisheit, Güte). Dieſer formale Trinitätsbegriff beweist, daß Lamennais den vollen Begriff der göttlichen Perſönlichkeit nicht erreicht hat. Daher hat er auch die menſchliche Perſönlichkeit nicht rein zu definiren gewußt, und ſein Syſtem, an Origenes erinnernd, ſchillert in den Pantheismus hinüber, ohne doch wirklicher Pantheismus zu ſeyn, vielmehr iſt Gott nach ihm ein ewiges, bewußtes Ich. Intereſſant iſt noch, daß Lamennais die Dreieinigkeit als Geſellſchaft in der Einheit des göttlichen Weſens faßt, und dieſe Geſellſchaft als das ewige Urbild aller Geſellſchaft. Hier alſo befeſtigt er den Anker ſeiner ſocialen Hoffnung. Was die Schöpfung betrifft, ſo verwirft Lamennais die Emanationslehre, die beiden Prinzipien; und ſtatuirt dagegen einen allmächtigen Schöpfungsakt. Er beſtimmt aber die Schöpfung dahin, daß die Urbilder in der göttlichen Intelligenz, die göttlichen Ideen, durch die Allmacht Gottes verwirklicht worden ſind. Gott hat ihnen ſein Weſen mitgetheilt aus ſich; doch nicht wie dem Sohn ſein Weſen von gleicher Natur. Und zwar hat er ihnen dies Weſen mitgetheilt nicht durch Emanation, ſondern durch einen freien Akt. Die Schöpfung iſt daher ebenſo nothwendig einerſeits, wie frei andrerſeits. Dieſer Schöpfungsbegriff iſt alſo jedenfalls nicht pantheiſtiſch. Nun aber ſtellt ſich die Verdunkelung ein mit der Materie. Die Weſen

Digitized by Google

bedürfen als einzelne der Begränzung, das Prinzip dieſer Begränzung, die Unterſcheidung ruht urſprünglich als ein ewiges Räthſel in Gott, und indem es nun die Verwirklichung der Weſen begleitet, iſt es als der verwirklichte, oder zur Gränze gewordene Unterſchied, das, was man Materie nennt. Demzufolge erſcheint wie bei Origenes die Mannigfaltigkeit der Welt, die Individualität als Schranke, als Unvollkommenheit. Das iſt der neuplatoniſche Schatten, welcher ſich durch Lamennais's Syſtem fortan ſehr wirkſam hindurchzieht. Immer jedoch bleibt Lamennais auch als Religionsphiloſoph beachtenswerth. Am ungenügendſten iſt ſeine Lehre von der Sünde. Sie geht nach ihm mit Nothwendigkeit aus der menſchlichen Beſchränkung hervor, iſt im Grunde nur eine Unvollkommenheit, die ſich fortwährend aufhebt, und einen eigentlichen Verfall (eine Erbſünde) gibt es nicht. Seine ſociale Anſicht entwickelte Lamennais ſodann in den Discussions critiques et pensées diverses sur la religion et la philosophie (Paris 1841). Er that damit einen Schritt weiter, indem er neben der weltlichen Autorität auch die geiſtliche einer Kritik unterwarf, und das Bild einer demokratiſchen Theokratie gegenüberſtellte. Dieſe Schrift war alſo eine Retractation ſeiner Schrift sur l'indifference etc. In dieſer Richtung geht nun Lamennais fort mit den Schriften: de la religion (1841); du passé et de l'avenir du peuple (1842). Er hat jetzt ſeinen Zukunftsgedanken (l'Avenir) der Kirche entzogen, dem Volke zugewandt. In der Schrift Amschaspands et Darvans (1843) ſuchte er die Mythologie, in der Schrift: Les Evangiles, traduction nouvelle avec des notes et des reflexions (1846) das Chriſtenthum ſelbſt ſeinen demokratiſchen Ideen dienſtbar zu machen oder auch die Demokraten für eine höhere religiöſe Anſchauung nach dem demokratiſirten Evangelium zu gewinnen. Ohne Zweifel hatte ſein Geiſt einen bedeutenden Antheil an der Februar-Revolution; ſicher aber war es auch beſonders ſeinem Einfluß zuzuſchreiben, daß dieſe keinen offnen feindſeligen Karakter gegen die Religion und die Kirche annahm. Das dankbare Volk berief ihn in die conſtituirende und geſetzgebende Verſammlung, und auch hier hielt er ſich Links. Eine Zeitlang gab er mit Pascal Duprat ein Journal: le peuple constituant heraus. Zwiefach mußte jetzt Lamennais die Hoffnung auf eine nahe Verwirklichung ſeiner Ideen vereitelt ſehen, zuerſt durch die Pöbelkämpfe für die rothe Republik, ſodann durch den Staatsſtreich, welcher ihn zur ſtrengſten Zurückgezogenheit veranlaßte. Dennoch hat er ſich nicht irre machen laſſen an dem Grundgedanken ſeiner neuen Weltanſchauung. Die Kirche hat an ſeinem Sterbebette keinen Triumph gefeiert. Er ſtarb am 27. Febr. 1854. Sein Teſtament verbot den feſtlichen Leichenzug, bei den Armen verlangte er begraben zu werden, bei keiner Kirche ſollte man mit ſeiner Leiche anhalten. Die Polizei verbot die Theilnahme des Volks bei ſeiner Beerdigung; dennoch drangen viele Demokraten ein auf den Kirchhof Père la Chaise; es kam zu Raufereien mit der Polizei, zu Verhaftungen. Eine Bearbeitung des Dante, welche Lamennais hinterlaſſen, fand keinen Verleger, weil man ſich wegen der Noten über Dante's Philoſophie fürchtete. Lamennais iſt ein Beweis dafür, wie ſchwer es dem geiſtlebendigen Katholiken werden muß, aus dem furchtbaren Widerſtreit zwiſchen einer Autorität ohne Freiheit und einer Freiheit ohne Autorität herauszukommen in das tieferliegende Centrum des Glaubens, welcher auch dieſen Widerſtreit verſöhnt. Dieſen Frieden hat er nicht gefunden. Wer aber einen Stein auf ſein Gedächtniß werfen möchte, weil er das Verderben des Volkes über der Schuld der traditionellen Autoritäten überſehen hat, der frage ſich erſt, ob er auch die Leiden des Volkes ſo tief empfunden hat, wie er. Kein ernſtes Gemüth kann über die Thatſache leichtfertig hingehen, daß er lieber unter den Armen liegen wollte, als eingehüllt in das Paradekleid eines beatificirten Kardinals, bei den Großen. Hieher gehört die Bemerkung, daß ſeine Vorfahren das Adelsdiplom erhalten hatten, weil ſie während einer Theurung mit großer Aufopferung dem Volke Brod gegeben (wahrſcheinlich unter Ludwig XVI.), daß ſeine Familie in der erſten Revolution einen großen Theil ihres Vermögens verloren, und daß auch Lamennais wieder durch gutmüthiges Vertrauen den größten Theil ſeines Vermögens eingebüßt. Diejenigen, welche ſich dem

Frieden des gegenwärtigen Augenblicks anvertrauen, haben am wenigſten ein Recht, Lamennais zu verdammen; aber beklagen darf man es wohl, daß Pascal nicht den Proteſtantismus Lamennais's, daß Lamennais nicht die Heilslehre Pascals gefunden hat. Die Perſönlichkeit Lamennais wird als eine ſehr anziehende geſchildert. Er war ebenſo zart als lebhaft und redete mit der größten Begeiſterung und Originalität über jeden Gegenſtand in einer Sprache, die den Dialekt der Bretagne nicht verläugnete. Seine Verehrer benannten ihn gerne mit dem Namen ſeiner Kindheit Feli. In Paris blieb er halb ein Fremdling. Wie er in ſeiner Jugend der Provinz angehört hatte, ſo brachte er wieder ſeine ſpätere Lebenszeit nach dem Verluſt, welcher ſein Vermögen reduzirt hatte, auf einer kleinen Beſitzung in dem Dorfe Lachesnaye bei Dinan in der Bretagne zu. Seltſam polemiſch verhält ſich zu ſeinem einſiedleriſchen Hang der ſociale Trieb ſeiner Schriften, denn durch die verſchiedenſten Syſteme hindurch vom Abſolutismus bis zur Volksſouverainität, iſt allezeit die Neugeſtaltung der Societät aus den Prinzipien der Religion ſein Grundgedanke. Und ſo hat auch jede ſeiner Lebensperioden den Stempel der Excentricität. Zuerſt iſt Lamennais ein wilder Knabe, dann ein ungeſtümer Schüler und Leſer der verſchiedenſten Schriften; allmälig ein ſkeptiſch disputirender Katechumen, der es ſeinem Landpfarrer ſchwer macht, ihn bis zum 22. Lebensjahr zur erſten Communion zu befördern; dann als Weltkind ein leidenſchaftlicher Fechter, Reiter, Schwimmer, Baumkletterer; früher auch einmal für Bonaparte ſchwärmend, dann für die Reſtauration. Hierauf will er als Schriftſteller zuerſt die moderne Welt und den modernen Staat beſtürmen, in den Gehorſam des römiſchen Abſolutismus zurückzukehren. Dann ſucht er die Hierarchie und den Pabſt von ihren Höhen herabzureißen auf den Weg der apoſtoliſchen Armuth, und zuletzt nöthigt er die Demokratie fromm zu werden und das Chriſtenthum, ein Evangelium der Demokratie zu predigen. Seine Oeuvres complètes erſchienen in 12 Bänden (Paris 1836—37). Seitdem folgten mehrere Ausgaben. Einer der Schüler Lamennais's iſt Ph. Gerbet, Verfaſſer der Schrift: les doctrines philosophiques sur la certitude dans leurs rapports avec les fondemens de la Theologie, u. A. Auch der berühmte Lacordaire wurde durch ihn begeiſtert. Unter den Zeitgenoſſen Lamennais's hat ſich beſonders der berühmte Kritiker St. Beuve mit ihm befaßt in ſeinen Critiques et portraits littéraires (V. Tom. Paris 1841) Theil I. S. 484; II. S. 375; IV. 298. An der erſtbezeichneten Stelle L'Abbé de la Mennais en 1832 gibt St. Beuve nicht nur eine Ueberſicht der bisherigen Leiſtungen von Lamennais, ſondern auch eine Skizze ſeines Lebens bis zu dieſem Zeitpunkt. **Lange.**

Lammiſten, remonſtrantiſche Taufgeſinnte, auch Galeniſten genannt. S. das Nähere über dieſe und andere Verzweigungen der Wiedertäufer im Art. Menno Symon und die Mennoniten.

Lampe, Friedrich Adolph, Dr. theol., iſt eine Zierde der deutſch-reformirten Kirche im 18. Jahrhundert und der Begründer einer beſonderen homiletiſchen und katechetiſchen Lampe'ſchen Schule geworden. Er wurde am 19. Febr. 1683 zu Detmold geboren, wo ſein Vater († 1690), ein ernſter und frommer Chriſt, damals Prediger war. Seine Mutter war eine Tochter des Generalſuperintendenten Zeller in Detmold, eines Zürcher Bürgers, welcher ſich durch innige Frömmigkeit, zu der ihn Lodenſtein (ſ. d. Art.) in Rees erweckt hatte, und tüchtige Gelehrſamkeit ausgezeichnet hat und von dem die Lippe'ſche Kirchenordnung von 1684 herrührt. Lampe wurde anfangs bei ſeinem Großvater Zeller und dann bei ſeinem Oheim, dem Rathsherrn Wichelhauſen in Bremen erzogen, das er ſtets als ſeine eigene Heimath betrachtet hat. Schon auf dem Bremer Lyceum 1698—1702 leiteten ſeine Lehrer, zu denen der eifrige Schüler Untereyk's Cornelius de Haſe gehörte, „die Ströme göttlicher Erkenntniß in ſein empfängliches und dankbares Herz.“ Von da bezog er 1702 die Frieſiſche Univerſität Franeker, welche damals unter den berühmten auf ernſtliche und lebendige Frömmigkeit dringenden Coccejaniſchen Profeſſoren van der Waeyen, Vitringa und Roëll blühete. Mit ihnen verbunden wirkte der fromme Prediger David Fludd van Giffen († 1701)

Digitized by Google

auf das damals von der Labadistischen Gemeinde in Wiewert angeregte Friesland segensreich ein, und auch Lampe, welcher als ein vermeintlich fertiger Theologe und gelehrter Disputant voll wissenschaftlichen Eifers und Dünkels nach Franeker gegangen war, kam hier bald, wenn auch nach schweren inneren Kämpfen, zu einer gründlichen, für sein ganzes Leben entscheidenden Bekehrung. Er wurde ein inniger und entschiedener, nicht auf äußere Formen der Rechtgläubigkeit und der Gottesdienstlichkeit, sondern auf das Wesen und das Leben dringender Christ nach der Art und Weise der praktischen Cocceianer und nicht ohne bedeutende Labadistische Färbung. Von Franeker begab sich Lampe auf kurze Zeit auf die Hochschule Utrecht, über deren Einfluß auf ihn aber nichts Näheres bekannt ist. Erst 22 Jahre alt ward er 1703 von dort zum Pfarrer der kleinen, kaum hundert Seelen freiwilliger Christen zählenden Gemeinde Weeze bei Cleve erwählt, und 1706 folgte er von da einem Rufe an die große und wichtige Gemeinde Duisburg, die damals durch Hochmann (s. d. Art.) und andere Separatisten bedeutend beunruhigt war. Als Mitglied des Moderamens seiner Kreissynode vertheidigte er tapfer und siegreich die Rechte der Kirche und der Gemeinde wider die willkürlichen Eingriffe der weltlichen Ortsobrigkeiten und als Pastor seiner Gemeinde nahm er sich mit ganz besonderem Ernste der üblichen Hausvisitation und Kirchenzucht an, hielt aber die unwürdigen und unbußfertigen Gemeindeglieder nicht — wie sein früherer labadistischer Vorgänger Copper und dessen Nachbar Rethenus in Baerl bei Moers — mit gesetzlichem Zwange vom heil. Abendmahle zurück, sondern mahnte sie nur in evangelischer Weise davon ab. Dagegen unterschied er als ein entschiedener reformirter Prädestinatianer in allen seinen Predigten klar und scharf zwischen den Erwählten, für die Christus gestorben, und zwischen den Nichterwählten und Verlorenen, für die Christus nicht gestorben sey, oder zwischen der inwendigen Kirche als der Gemeinde der Erwählten, und der auswendigen Kirche als einer aus wahren und aus Scheingliedern gemischten Gesellschaft. Diese zwei großen, wie Licht und Finsterniß von einander unterschiedenen Haufen der unbekehrten Sünder und der bekehrten Christen theilte er wieder nach der von ihm so fleißig getriebenen christlichen Scheidekunst in Unwissende, Ruchlose, ehrbare Namenchristen, Heuchler und Ueberzeugte — und in Schwache und Starke. Und da er sich nun in der Anwendung seiner Predigten immer sehr genau an diese einzelnen verschiedenen Classen wandte, so bewirkte er durch seine Predigt die Scheidung seiner Zuhörer in Gläubige und Ungläubige, welche er durch die Kirchenzucht schwerlich durchzusetzen vermocht hätte. In diesem wichtigen praktischen Erfolge so wie in seiner genauen grammatischen Auslegung und allegorischen Deutung und Anwendung der heiligen Schrift liegt die Bedeutung der Lampe'schen homiletischen Schule, welche so ziemlich das ganze 18. Jahrhundert hindurch in der niederrheinischen reformirten Kirche geherrscht hat. Sein eigenthümliches dogmatisches System wurzelte — nach dem Vorbilde Luthers, Bullingers, Olevian's, Cloppenburgs und besonders des großen Apollos, Johannes Coccejus — »in der Lehre von den verschiedenen Haushaltungen oder Oekonomieen Gottes, oder dem Bunde der Verheißung (Adam und Abraham), dem durch Moses dazwischen eingekommenen Werkbunde und dem durch Christus noch herrlicher wieder aufgerichteten Gnadenbunde, in welchem Christus als der Mittler und Bürge zwischen den beiden contrahirenden Parteien auftritt. Der Gnadenbund bringt nicht als Gebot sondern als Verheißung die Heiligung des Bundesgenossen durch Gottes Kraft mit sich in den sieben (mystischen) Stufen der kräftigen Berufung, des Glaubens (als Gnadengabe), der Wiedergeburt, Rechtfertigung, Heiligung, Versiegelung und Verherrlichung. Dieses sein System hat er namentlich in dem ausführlichen und ausgezeichneten dogmatisch-praktischen Werke: Geheimniß des Gnadenbundes (6 Bände, siebente Auflage 1751) in deutscher Sprache entwickelt — es ist bis auf die Zeit der Aufklärung und bis auf Menken und Schleiermacher hin, das herrschende in der deutsch-reformirten Kirche geblieben. Ebenso ist dasselbe in seinen vortrefflichen katechetischen Schriften: Milch der Wahrheit und Einleitung in das Geheimniß des

Gnadenbundes enthalten, welche im 18. Jahrhundert vielfach den Gebrauch des einfacheren aber schwierigeren Heidelberger Katechismus verdrängt haben und noch jetzt vielfach verdrängen.

Lampe begann übrigens seine schriftstellerische Thätigkeit erst in Bremen, wohin er 1709—1720 als Pastor an St. Stephani kam. Während er in Duisburg ein wohlverfaßte Gemeinde und eine heilsame Kirchenzucht mit einer ziemlichen Anzahl von wahren Kindern Gottes zurückgelassen hatte, fand er in Bremen die Kirche verweltlicht und unter dem Druck der weltlichen Obrigkeit seufzend, ohne eine andere Handhabe zu ihrer Aufweckung zu haben, als etwa die von ihm nach dem Vorbilde von Lodenstein und Untereyk († 1693 in Bremen) gehaltenen, aber allgemein als pietistisch verschrieenen Privatversammlungen mit den ernstlichen Christen. Im folgenden Jahre kam aber — vielleicht nicht ohne Lampe's Mitwirkung — sein inniger Freund von Duisburg her, der zwei Jahre jüngere Peter Friedrich Detry aus Frankfurt a. M. als Pastor extraordinarius an St. Martini nach Bremen, und fand dort den so eben wegen seiner schroffen, schwärmerischen und kirchenstürmerischen Lehre als des Pietismi, Quakerismi und Chiliasmi verdächtig, in Harburg abgesetzten lutherischen Prediger Chr. Anton Reemeling. Lampe gab nun auch 1713 pseudonym eine sehr nach Separatismus schmeckende Schrift heraus: Große Vorrechte des unglückseligen Apostels Judas Ischariot's, allen ungetreuen Lehrern zum Schrecken und allen über heutigen Kirchen-Verfall verwirreten Seelen zur Warnung vorgestellet von Philadelphus Photius (Lampe); Detry aber ließ sich bald darauf (ebenfalls 1713) zum öffentlichen Verdammen der reformirten Kirche und Lehrer als einer Mördergrube und Seelenmörder in einer Predigt hinreißen, weßhalb er zuerst zu einem Widerrufe 1713, dann aber 1715 zur Absetzung verurtheilt wurde. Lampe gerieth in diesem Streite in nicht geringe Verlegenheit, mußte sich von seinem ehemaligen Freunde bittere Vorwürfe wegen Unlauterkeit machen, und sich von dem Rathe einen Verweis ertheilen und eine Retraktation aufnöthigen lassen; er reinigte sich aber auch von da an innerlich von allen separatistischen Gelüsten und wurde dadurch ein geläutertes Werkzeug des Herrn zum Segen der Gläubigen in der Kirche. Zeitlebens aber entging ihm doch, wie auch allen seinen Schülern, der Blick und der Sinn für das Ganze der großen ihm anvertrauten Gemeinde, indem er sich immer nur des schon erweckten Theiles derselben und dann der hoffnungsvollen Jugend annahm. Im Jahre 1720 — 1727 ward Lampe als Professor nach Utrecht berufen, zu welchem Amte ihn längst, ungeachtet seines so offenbar gesegneten praktischen Wirkens, eine heimliche Neigung getrieben hatte. Er ward hier, wie in Bremen, wohin er von 1727 bis zu seinem Tode (1729) als Professor und Pastor an St. Ansgari zurückkehrte, ein sehr beliebter Lehrer und gewann nun auch Muße und Trieb zu seinen bedeutenden wissenschaftlichen Werken, der Sittenlehre nach coccejanischen Grundsätzen: Delineatio theologiae activae 1728, seiner Auslegung des Evangelii Johannis (2 Bde. 4. 1723 lateinisch und 1729 deutsch) und seiner Kirchengeschichte: Synopsis historiae sacrae et ecclesiasticae 1726. Auch als Liederdichter hat sich Lampe ausgezeichnet und steht in dieser Beziehung den wenigen Liederdichtern der deutschen-reformirten Kirche Neander und Tersteegen würdig zur Seite. Seine Lieder: „Mein Lebensfürst ꝛc.“, „Mein Fels hat überwunden“, „Lebenssonne deren Strahlen“ und „Höchsterwünschtes Seelenleben“ sind Lieblingslieder in seiner Kirche, zum Theil selbst in der evangelisch-lutherischen Kirche geworden. Lampe ist auch ein treuer Beförderer der beiden großen Werke des neunzehnten Jahrhunderts, der Mission und Union, gewesen und hat sich auch darin als ein helles Licht in der reformirten Kirche erwiesen. Im Jahre 1714 hat er sich mit dem Fräulein Marie Sophie Eleonore von Diemar aus Franken, das durch ihn zum inneren Frieden gekommen war, ohne eigene Neigung verheirathet. Die Ehe war durch drei Töchter gesegnet, aber durch schwere Krankheit der Gattin sehr getrübt. Seine Nachkommen leben noch in Bremen; Dr. Gottfried Menken war sein Urenkel.

Die Quellen von Lampe's Leben so wie seine zahlreichen Schriften habe ich in

Digitized by Google

meinem Lebensabrisse Lampe's, welcher zuerst in der Bremer Evangelischen Monatschrift 1848, I, 57—98 und dann in meiner Gesch. des christl. Lebens Bd. II. §. 16. umgearbeitet erschienen ist, angeführt. Seitdem ist die von mir schon handschriftlich benutzte Schrift von J. N. Tiele: Die Amtsentsetzung von Detry 1715 in Bremen 1852 im Druck erschienen. Auch das Rhein. Prov. Kirchenarchiv enthält III, 8, 9. Einiges über Lampe's Wirken in Duisburg und eine Autographie. **M. Goebel.**

Lampetianer, s. Messalianer.

Lancelott, Joan. Paulus, Professor des kanonischen Rechts in Perugia, wo er als solcher 1591 starb, ist bekannt als Verfasser von Institutiones juris canonici, welche sich im Anhange der gewöhnlichen Ausgaben des Corpus juris canonici befinden (die editio Romana hat sie freilich nicht aufgenommen und darnach hat sie auch Richter aus seiner Ausgabe fortgelassen). Der Gedanke, nach dem Muster von Justinians Institutionen (s. d. Art. Corpus juris civilis Bd. III. S. 156) als prima elementa für den Unterricht im kanonischen Rechte ein Lehrbuch zu schreiben, beschäftigte Lancelott schon längere Zeit, als ihn Pabst Paul IV. im Jahre 1555 darin bestärkte und ihm selbst den Auftrag ertheilte, ein solches auszuarbeiten. Schon nach zwei Jahren reichte der Verfasser sein Werk zur Censur ein, welche einer Commission übertragen wurde, die aus Fabianus Atorombonus, Decan der römischen Rota, Julius Oradinus, Auditor derselben, und dem Sachwalter Antonius Massa bestand. Das Urtheil derselben fiel höchst günstig aus (gedruckt in den mehreren Ausgaben hinzugefügten commentarii Institutionum des Verfassers selbst zum liber I.), so daß das Buch bald abgeschrieben und weiter verbreitet, namentlich auf der Universität zu Köln sogleich benutzt wurde. Die sofortige förmliche Approbation durch den Pabst war indessen nicht zu erlangen und es wurden verschiedene Bedenken gegen Einzelnheiten von anderen Censoren erhoben, welche Widersprüche zwischen Lancelott und den eben gefaßten Beschlüssen des Concils von Trient entdeckten. Der Verfasser war jedoch nicht geneigt, seine Arbeit hiernach zu ändern und ließ dieselbe als Privatschrift kurz vor dem Schlusse des Tridentinums im August 1563 zu Perugia mit einer Dedication an Pius IV. drucken. Darauf wurde sie bald wiederholentlich herausgegeben und interpretirt und commentirt, ja Petrus Matthäus nahm in einer von ihm zu Frankfurt a. M. 1591 besorgten Ausgabe des Corpus juris canonici die Institutionen Lancelotts förmlich auf. Dasselbe geschah in einer in demselben Jahre zu Lyon erschienenen Ausgabe des Corpus juris can. und seitdem sehr häufig, da Paul V. (1605—1621) auf dringende Empfehlung des Cardinals Scipio Cobellutius und anderer Personen gestattete, daß die Institutionen dem Corpus juris angehängt werden dürften; indessen sollten sie dadurch nicht bestätigt werden und überhaupt keinen offiziellen Karakter erhalten. Der Werth von Lancelotts Institutionen besteht nämlich darin, daß daraus leicht das vor dem Tridentinum geltende Recht und die Praxis jener Zeit kennen gelernt werden kann. Die späteren Herausgeber haben in den Anmerkungen die Differenzen des neueren Rechts sorgfältig nachgewiesen. (Vgl. *Caspar Ziegler*, notae ex ipsis antiquitatum ecclesiasticarum fontibus deductae. Vitemb. 1699. 4°., wiederholt in der Ausgabe von *Thomasius*, Halae 1716. 1717. 4°.; ferner die Ausgabe Doujat, deren Noten in späteren Editionen (z. B. Venetiis 1750. 2 vol. 8.) übergegangen sind.) Eine französische Uebersetzung, mit Berücksichtigung der italienischen und gallikanischen Praxis erschien von *Durand de Maillane*. Lyon 1710. 10 vol. in 12°. **H. F. Jacobson.**

Landbischof, s. Bischof.

Landelin und **Landoald,** die heiligen, werden als Prediger des Christenthums in Belgien im 7. Jahrhundert genannt, ohne daß uns sichere Nachrichten über ihr Leben und ihre Wirksamkeit aufbewahrt wären. Unter den Gehilfen, welche der heil. Amandus im Jahre 651 für die Mission aus Rom sich holte, befand sich auch der Presbyter Landoald, wahrscheinlich ein Angelsachse. Nach den Angaben des Abtes Heriger von Lobbes, der im 10. Jahrhundert über Landoald schrieb, wäre der Letztere in seiner Mission

hauptsächlich von König Childerich II. reichlich mit Geld unterstützt worden, hätte einige Zeit lang Lambert von Mastricht zu seinem Schüler gehabt und wäre nach dem Rücktritt des heil. Amandus vom Episkopate neun Jahre lang Bischof gewesen. Gegen letztere Angabe spricht aber die Thatsache, daß Remaclus der Nachfolger von Amandus war, und ebenso wird es auch in Zweifel gezogen, daß Lambert der Schüler Landoalds gewesen sey. — Ueber Landelin geben die Bollandisten zum 15. Juni eine alte Biographie, nach welcher derselbe der Schüler des Bischofs Audebert von Cambray und Arras entlaufen und sich erst als Wegelagerer und Raubritter herumgetrieben hätte. Der plötzliche Tod eines Genossen der Räuberbande, den Landelin im Traum von den Teufeln zur Hölle abführen sah, habe ihn bekehrt, er habe in einem Kloster strenge Buße gethan und dann eine Bußreise nach Rom angetreten. Später zum Diakon und Presbyter geweiht, sey er noch zweimal nach Rom gereist, das letzte Mal mit seinen Schülern Adelenus und Domitianus. Die Klöster Lobbes und Crepin sollen von ihm gestiftet seyn; in Lobbes hinterließ er seinen Schüler Ursmar. Landelin wäre um das Jahr 686 auf aschbestreutem Boden und im härenen Bußgewand gestorben.

Th. Pressel.

Landesherrliche Rechte über die Kirche, s. Kirche, Verhältniß der Kirche zum Staat.

Landoald, s. Landelin.

Landpfleger, Landvogt braucht Luther in seiner Bibelübersetzung für verschiedene hebräische und griechische Wörter, und ist sich dabei so wenig treu, daß schon solche Erscheinungen, wie sie auch unter dem Art. Balsam vorkommen, eine Revision derselben zum Zwecke der Genauigkeit und Gleichförmigkeit rathsam machen. Im A. T. wird durch Landpfleger übersetzt פַּחָה, Esra 5, 3. 14. Dan. 3, 2. Esth. 3, 12. Diese Beamten hatten unter den 7 Arten von Würdeträgern am persischen Hofe die dritte Stelle (Dan. 6, 2—4.). Allein dasselbe Wort פַּחָה übersetzt Luther durch Hauptmann, Jes. 36, 9., durch Herr, 2 Kön. 18, 24. Jer. 51, 57., durch Fürst, Ezech. 23, 6. 23. Jer. 51, 28. Es sind darunter theils die Befehlshaber in kleineren selbständigen, aber doch von Satrapien, deren im medisch-persischen Reiche 120 nach Dan. 6, 1. waren — Josephus Antiqq. 10, 11, 4. redet sogar von 360 — die unter drei Oberfürsten standen, Dan. 6, 2., abhängigen Ländertheilen zu verstehen. Einem solchen Landpfleger (פַּחָה) war während der persischen Oberhoheit Palästina nebst mehreren benachbarten Ländern diesseits des Euphrats unterworfen, daher auch פַּחַת עֵבֶר נַהֲרָה genannt, Esr. 5, 3; 6, 6. 13; 8, 36. Neh. 2, 7. 9., und dieser scheint nach mehreren Andeutungen, besonders nach Neh. 4, 7., ein berathendes Collegium um sich und Unterstatthalter in den einzelnen Provinzen unter sich gehabt zu haben. Daher wird Serubabel Esr. 5, 14; 6, 7. Hag. 1, 1. 14; 2, 21. Mal. 1, 8. und Nehemias 5, 14; 12, 26. als Unterstatthalter, פַּחַת יְהוּדָה, aufgeführt, auch Neh. 5, 14. 18. ihre Naturalbesoldung namhaft gemacht. Daß dieser Statthalter von Judäa dem Statthalter diesseits des Euphrats untergeben war, geht hieraus deutlich hervor. Diese Provinzial-Statthalter wie der diesseits des Euphrats müssen aber selbst wieder als untergeordnet den Oberstatthaltern betrachtet werden, welche אֲחַשְׁדַּרְפְּנַיָּא hießen, was sichtbar der Name für Satrapen ist, deren es jedenfalls 120 gab, und wenn wir annehmen dürften, jeder derselben habe drei Untersatrapen gehabt, so käme die Zahl 360 bei Josephus heraus. Diese Satrapen hatten nach Dan. 3, 2. die erste Stelle unter den Würdeträgern mit Ausnahme der drei Oberfürsten (תְּרֵכִין), denen sie nach Dan. 6, 3. untergeordnet waren. Luther übersetzt dieses Wort, das nach Fürst des Königs Hofhüter bedeutet, Dan. 6, 2. 3. 4., durch Landvogt, dagegen 3, 2. und Esther 3, 12. durch Fürst, was wieder ungenau ist.

Auch im N. T. kommen beide Ausdrücke vor. Hier bleibt sich Luther gleich, indem er ἀνθύπατος (Proconsul) Apg. 13, 7. 8. 12; 18, 12. durch Landvogt übersetzt, ἡγεμών aber und seine Ableitung stets durch Landpfleger Luk. 2, 2. von Cyrenius, der

Digitized by Google

jedoch unerachtet des gleichen Wortſtammes als Landvogt gefaßt werden konnte, da er nach Josephus Ant. 18, 1, 1. wie ſeine unmittelbaren Vorgänger Sentius Saturninus und Quinktilius Varus die Würde eines Proconſuls begleitete. Ferner Matth. 27, 2; 28, 14. Luk. 20, 20. von Pilatus, Apg. 23, 24. 26. 33; 24, 1. von Felix. Dagegen wird aber auch von Luther ἐθνάρχης, 2 Kor. 11, 32., durch Landpfleger überſetzt, das nach 1 Makk. 14, 47; 15, 1. 2. einen Volksfürſten bezeichnet, der königliche Würde ohne den Namen hatte oder wie der Ethnarch der Juden in Aegypten (Joseph. Ant. 14, 7, 2.) einem anderen König unterworfen war. — Noch werden von Luther die שָׂרֵי הַמְּדִינוֹת 1 Kön. 20, 14. 19., welche wahrſcheinlich eine gewiſſe ſelbſtändige Oberherrſchaft über einzelne Städte und Stadtgebiete hatten und mit ihren Mannen eine Art von Adel bildeten, von Luther durch Landvögte überſetzt. Man könnte ſie Städte- oder Bezirksfürſten nennen.

Provinz des römiſchen Reiches im eigentlichen Sinne des Wortes war Syrien und der Provinzial-Verwalter hieß bald Proconſul, bald Proprätor, je nachdem die Provinz eine Armee hatte oder nicht, alſo ein militäriſches Oberkommando damit verbunden war oder nicht. Mit der kaiſerlichen Gewalt aber änderte ſich der Name. Auguſtus theilte im Jahr 27 v. Chr. die Provinzen des römiſchen Reiches in zwei Klaſſen, indem er die unruhigen oder feindlichen Angriffen ausgeſetzten ſeiner unmittelbaren Regierung vorbehielt und provincias imperatorias nannte, die ruhigen und geſicherten aber dem Volk und Senat überließ. Dies die provinciae senatoriae oder auch populares (Suet. Octav. 47. Strabo 17, 840. Dio Cass. 53, 12.). Für die letzteren ernannte (vergl. Winer 2, 5.) der Senat durch's Loos auf 1 Jahr die verwaltende Behörde unter dem Namen Proconſul, der von einem Legaten begleitet wurde, aber nur bürgerliche Gewalt ausübte. In die kaiſerlichen Provinzen wählte Auguſtus ſelbſt die legatos Caesaris, welche bald Proconsules, bald Propraetores hießen, und den Oberbefehl über die in der Provinz ſtationirten Truppen hatten. Eine ſolche kaiſerliche Provinz war Syrien, und Cyrenius (Luk. 2, 2.) war alſo kaiſerlicher Statthalter und Proconſul. Eine weniger hohe Würde mit geringerem Umfang der Gewalt hatte das Amt eines Landpflegers (Procurator), wie ſolche nach Judäa und anderwärts hin geſchickt wurden. Dieſe Procuratoren (ἡγεμόνες, ἐπίτροποι) waren den Statthaltern der Provinzen beigegeben und untergeordnet. Sie waren alſo Unterſtatthalter, die übrigens in ihrem Gebiete ganz die Vollmacht des Proconſuls ausübten. Doch behielt ſich dieſer vor, auch ſelbſt einzuſchreiten, wie denn nach Joseph. Ant. 18, 6, 3. die ſyriſchen Proconſuln öfters in Paläſtina anweſend waren, und die Befugniſſe der Procuratoren (Landpfleger) ſelbſt ausübten, auch Diſpenſationen ertheilten (Joseph. Ant. 18, 5, 3.), und ſelbſt Klagen über den Procurator unterſuchten (Ant. 20, 6, 2. bell. jud. 2, 14, 3.). Dieſe Landpfleger (Procuratores, Unterſtatthalter) waren gewöhnlich römiſche Ritter. In Paläſtina wurden ſie aufgeſtellt, nachdem der Ethnarch Archelaus (Matth. 2, 22.) verwieſen (6 n. Chr.) und Judäa mit Samarien zur Provinz Syrien geſchlagen worden war. Der erſte Coponius, welcher im Jahr der Verweiſung des Archelaus kam, war ein römiſcher Ritter (Jos. Ant. 18, 11.). Auf ihn folgte Markus Ambivius, hierauf Annius Rufus. Im Jahr 14 n. Chr. tritt Valerius Gratus an deſſen Stelle, welchen im Jahr 25—26 Pontius Pilatus ablöst. Dieſer iſt öfters in den Evangelien genannt. Er wurde im Jahr 36 n. Chr. bei dem Präſes von Syrien, Vitellius, dem nachmaligen Kaiſer verklagt, abgeſetzt und nach Rom zur Ablegung der Rechenſchaft geſchickt, wo er nach Tiberius Tod im Frühling 37 n. Chr. eintraf. Nach Euſeb. Kirchengeſch. 2, 7. ſoll er ſich unter Kaiſer Caligula ſelbſt entleibt haben. Ihm folgte bis zum Jahr 41, wo Judäa dem Reiche des Herodes Agrippa (Apg. 12.) zugeſchlagen wurde, Marcellus und Marullus. Nach Agrippa's Tod 44 n. Chr. wird Cuſpius Fadus Landpfleger, welcher den Räuber und Pſeudomeſſias Theudas bekämpft; auf ihn folgt 45 n. Chr. Tiberius Alexander, hierauf 48 n. Chr. Ventidius Cumanus und nach deſſen Entſetzung 52 n. Chr. Felix, in Apoſtelgeſch. 23, 24. 26. genannt.

Dieſer wird 60 n. Chr. entſetzt und macht dem Feſtus Apg. 24, 27. Platz. Auf dieſen folgt 62 n. Chr. Albinus und endlich 64 n. Chr. Geſſius Florus, mit welchem die Reihe der römiſchen Landpfleger in Judäa ſchließt, deren Benehmen mit zum jüdiſchen Kriege nach Joſephus beitrug. **Vaihinger.**

Landulph, ſ. Pataria.

Lanfranc ſtammte aus einer angeſehenen ſenatoriſchen Familie in Pavia, und wurde daſelbſt von ſeinem Vater, der zu den conservatores legum (richterlichen Perſonen) der Stadt gehörte, für denſelben künftigen Beruf erzogen, deshalb auch nach Bologna zum Studium der Rechtswiſſenſchaft geſendet, mit welchem er aber auch die Beſchäftigung mit den liberales disciplinae, beſonders der Dialektik verband. Nach Pavia zurückgekehrt, zeichnete er ſich zwar bald als Rechtsgelehrter aus, gab aber daneben einem Kreis von Schülern Unterricht in den freien Wiſſenſchaften, und nachdem er ſich von der Jurisprudenz ganz losgeſagt, zog er 1040 mit einer Schaar von Schülern über die Alpen nach Frankreich, ſchlug ſeinen Wohnſitz in Avranches auf und gewann daſelbſt bald mit ſeinem Unterricht großen Zulauf und Beifall. Considerans vero scientissimus vir, quod mortalem auram captare vanitas est, wie ſein Biograph Milo Criſpinus (Cantor zu Bec unter Roger 1037) bemerkt, richtete er ſein Herz nun nur auf Gott und göttliche Dinge und beſchloß daher, ſich dem Verkehr mit den litteratis und ihrer Verehrung entziehend, an einem verborgenen Orte Gott allein zu leben und ging mit dieſer Abſicht 1042 nach Rouen. Auf dem Wege dahin von Räubern überfallen, ausgeplündert und an einen Baum gebunden, wollte er in ſeiner Noth Gott um Hülfe anrufen, erkannte aber zu ſeiner Beſchämung, wie er, der ſo viele Zeit mit Studiren hingebracht, nicht einmal wiſſe, wie man beten und Gott Lob darbringen ſolle; daher gelobte er im Falle ſeiner Errettung Gott ſein Leben im Kloſter zu weihen. Von vorübergehenden Wanderern losgebunden, fragte er nach dem ärmſten und geringſten Kloſter im Lande, und wurde in das Kloſter Bec gewieſen, und von dem Gründer deſſelben, dem Abte Herluin freundlich aufgenommen. Hier Mönch geworden nach der Regel des heiligen Benediktus brachte er drei Jahre in Stille einzig und allein mit frommen Uebungen zu, wie ſein Biograph ſagt: cordis sui novalia verbi sacri excolens assidua lectione, irrigans ea dulci lachrymarum compunctione. Auf den Wunſch des Abtes Herluin, der ſeine Gelehrſamkeit bewunderte, entſchloß er ſich endlich wieder zum Unterricht in den Wiſſenſchaften und machte nun das Kloſter Bec zu einem Sammelpunkt von Schülern aus allen Gegenden und Ständen, von Laien und Klerikern. Der durch ſeinen ſteigenden Ruhm erregte Neid ſeiner Brüder wäre beinahe für ihn die Veranlaſſung geworden, ſich in eine Einſiedelei zurückzuziehen, hätte ihn nicht noch Herluin bewogen, zu bleiben. Im J. 1046 von Herluin zum Prior gemacht, und mit der innern Leitung des Kloſters betraut, benützte er dieſe ſeine Stellung jetzt dazu, nicht nur Zucht und Ordnung im Leben der Mönche und Schüler zu handhaben, ſondern auch den wiſſenſchaftlichen Unterricht in einem förmlichen Lehrcurſus zu organiſiren, welcher ſämmtliche Wiſſenſchaften, die sacras et saeculares litteras, wie er ſelbſt ſagt, in ſich begriff. Von dieſen, dem ſogenannten trivium et quadrivium, galten Grammatik und Dialektik als die wichtigſten, und Lanfranc ſelbſt pflegte das Studium der Sprachen, d. h. vorzugsweiſe der lateiniſchen, obwohl er auch griechiſch verſtanden haben ſoll, perſönlich wie in ſeinen Schülern, daher man ihn als den Wiederherſteller der Latinität in ſeiner Zeit betrachtete, cf. Gesta Anglor. von Wilhelm von Malmesbury lib. III. Aber weit wichtiger war für Lanfranc noch die Dialektik; daher Siegbert von Gembloux von ihm ſagt: ubicunque locorum opportunitas occurrit, proponit, assumit, concludit, wie man Aehnliches auch von ſeinen Schülern berichtet, worin ſich Lanfranc als einen Vorläufer der Scholaſtik karakteriſirt. Die geiſtlichen Wiſſenſchaften, welche im Kloſter Bec betrieben wurden, waren weſentlich Exegeſe, Patriſtik und ſpekulative Theologie, von welchen Lanfranc perſönlich die letztere bevorzugte, obwohl die geſchichtlichen Zeugniſſe wie ſeine Schriften auch ſeine genauere Beſchäftigung mit Exegeſe und Patriſtik bekunden. Auf dieſe Weiſe mehrte ſich die

Digitized by Google

Ausdehnung und der Ruhm dieſer Schule zu Bec ſo, daß der Biograph Lanfrancs Milo Criſpinus ſogar ſagt: ganz Athen ſchien in Bec wieder aufzuleben. Unter denen, welche hier ihre wiſſenſchaftliche Bildung fanden, war der bedeutendſte der berühmte Anſelm, der ſeinen Lehrer übertreffend gewöhnlich als der Vater der Scholaſtik gilt. In die Zeit der Thätigkeit Lanfrancs als Prior in Bec, wahrſcheinlich in das J. 1049 fällt nun auch ſein erſter feindlicher Zuſammenſtoß mit ſeinem frühern Freunde Berengar, zu jener Zeit Archidiakonus in Angers, welcher damals bereits durch ſeine von der herrſchenden paſchaſiſchen abweichende Anſicht vom Abendmahl in Streitigkeiten verwickelt war, und nun da er hörte, daß auch ſein Freund Lanfranc der paſchaſiſchen Lehre anhänge und die Lehre des Joh. Scotus Erigena, d. h. in Wahrheit des Ratramnus (cf. den Artikel Berengar) für häretiſch halte, in einem Briefe ſeine Verwunderung darüber ausſprach und ihn auf ſeine Seite zu ziehen ſuchte, cf. *Mansi*, Collectio Concil. Tom. XIX. *Sudendorf*, Berengarius Turonensis. Sammlung ihn betreffender Briefe S. 10. Gieſeler, Kirchengeſch. 2. Bd. 1. Abthlg. Da dieſer Brief den Lanfranc, weil er gerade in Rom ſich befand, nicht antraf, kam er in die Hände anderer Kleriker, welche Lanfranc als mit einem Irrlehrer in Verbindung ſtehend auch in Verdacht brachten, socium erroris diffamaverunt, wie der Biograph ſagt, wogegen nun jener auf den Synoden zu Rom und Vercelli unter Leo IX. 1050 ſich ſo vertheidigte, daß er zugleich ſeinen Freund Berengar in nicht ganz würdiger Weiſe preisgab und anklagte. Sein Anſehen ſtieg übrigens immer höher, daher man ihn an verſchiedene andere Klöſter als Abt ziehen wollte. Beſondere Gunſt aber genoß er bei dem Herzog Wilhelm von der Normandie, welcher ſich in den wichtigſten Staatsangelegenheiten bei ihm Raths erholte, und die auf kurze Zeit eingetretene Ungnade ihm mit doppeltem Vertrauen vergalt. In Folge einer Sendung im Intereſſe ſeines Gönners nach Rom, durch welche er dieſem Dispenſation für ſeine Verheirathung mit einer Verwandten vom Pabſt auswirken ſollte, und ſie erlangte unter der Bedingung der Gründung zweier Klöſter durch Wilhelm, wurde nun Lanfranc an eines dieſer in Caën errichteten Klöſter als Abt verſetzt 1063 oder 1064, indem er das Priorat in Bec dem Anſelm überließ. Auch hier in Caën war Lanfranc eifrig für klöſterliche Zucht wie für wiſſenſchaftlichen Unterricht thätig. Während ſeiner Wirkſamkeit in Caën vom Jahr 1064 ab ſpannen ſich die Berengariſchen Streitigkeiten weiter, und da Berengar in Rom gezwungen worden war, die paſchaſiſch-orthodoxe Lehre vom Abendmahl zu beſchwören, gleichwohl aber nachher ſeine urſprüngliche abweichende Anſicht wieder vortrug und verbreitete, nahm Lanfranc Veranlaſſung davon, gegen ihn ſeine Schrift de corpore et sanguine Dom. Jesu Christi advers. Berengar. Turonens, zu richten zwiſchen den Jahren 1064—1069, cf. darüber *Sudendorf*, p. 39 sq. In dieſer Schrift wirft Lanfranc dem Berengar meineidige Verläugnung der von ihm beſchworenen Wahrheit, Karakterloſigkeit, unkirchlichen Hochmuth vor, indem er gelegentlich den geſchichtlichen Verlauf der ganzen Angelegenheit erzählen will, tadelt ihn, daß er relictis sacris auctoritatibus ad dialecticam contugium facere wolle, c. VII., dabei erklärend, daß er nur ungern ihn mit den gleichen Waffen bekämpfe, ſucht ihm nachzuweiſen, wie er ohne alles Recht ſich für ſeine Anſicht auf Auguſtin und Ambroſius berufe und überhaupt gegen die usitatissima ecclesiae fides kämpfe, und begründet dann auch poſitiv dieſen Glauben der Kirche, welchen er ſo formulirt: credimus terrenas substantias, quae in mensa Dominica per sacerdotale ministerium divinitus sanctificantur, ineffabiliter converti in essentiam Dominici corporis, reservatis ipsarum rerum speciebus et quibusdam aliis qualitatibus — — ipso tamen Dominico corpore existente in coelestibus ad dexteram Patris immortali, inviolato, integro ut vere dici possit et *ipsum* corpus quod de Virgine sumtum est nos sumere et tamen *non ipsum*, d. h. Lanfranc ſpricht damit im Weſentlichen ſchon das vollkommen aus als katholiſche Lehre, was nachher Transſubſtantiation genannt worden iſt. So ſehr dieſe Schrift von den Katholiken bis auf dieſen Tag gelobt wird, ſo kann dieſes Lob doch eben nur inſofern gelten, als Lanfranc wirklich das zum Ausdruck bringt, worauf die bisherige Entwi-

ckelung der Abendmahlslehre in der Kirche als das Resultat hingetrieben hatte; daß er aber, namentlich verglichen mit seinem Vorgänger Paschasius Radbertus zu Begründung dieser Lehre viel wesentlich Neues vorgebracht, kann man nicht sagen, er flüchtet sich nur immer wieder unter das im Glauben einmal anzuerkennende Mysterium, stellt dieses Wunder der Verwandlung in gleiche Kategorie mit andern Wundern der göttlichen Allmacht, vor allem dem der Menschwerdung, und hält seinem Gegner den Schild der Auctorität der ecclesia catholica entgegen. Mag Lanfranc auch an den Argumenten Berengars hin und wieder eine schwache Seite aufdecken, und an seinem persönlichen Verhalten Manches nicht ganz mit Unrecht rügen, im Ganzen genommen gilt doch gegen ihn, daß er keineswegs in ruhiger, leidenschaftsloser Weise in die Gründe seines Gegners eingeht, und namentlich in der Behandlung der patristischen Auctoritäten nicht unbefangen verfährt. Man muß noch gar nicht blind seyn gegen die Blößen und Schwächen, welche Berengar in seiner Auffassung und Behandlung der streitigen Lehre darbietet, sofern immerhin die positive Seite seiner Lehre nicht ebenso zu einem klaren sichern Resultate geführt ist, wie die negative, man muß ferner auch keineswegs einverstanden seyn mit dem leidenschaftlich-gereizten, oft selbst unwürdigen Tone in seinen Auslassungen, welcher freilich durch die Behandlung von Seiten seiner Gegner provocirt war, und wird doch sagen können und müssen, daß Berengar seinen Gegner an Selbständigkeit, Kraft und Schärfe des Denkens weit übertreffe, und durch sein Auftreten das persönliche Interesse weit mehr für sich gewinne als Lanfranc. Kehren wir zurück zur weiteren Entwicklung des Lebens Lanfrancs, so ist aus der Zeit seiner Wirksamkeit zu Caën bemerkenswerth seine beharrliche Weigerung, den erzbischöflichen Stuhl in Rouen zu besteigen, wofür ihm aber nun durch seinen Gönner Wilhelm ein noch ehrenvollerer Ruf zu Theil werden sollte. Dieser hatte 1066 bekanntlich England erobert, und warf nun sein Auge auf Lanfranc, um die äußerst zerrütteten kirchlichen Verhältnisse in England durch ihn in Ordnung zu bringen, und bot ihm daher den erzbischöflichen Stuhl in Canterbury an, welchen er nach längerem Widerstreben endlich auf Zureden seines geistlichen Vaters Herluin, cui tanquam Christo obedire solitus erat, wie sein Biograph sagt, annahm im Jahr 1070. Seine Aufgabe war nun allerdings hier eine schwierige; er hatte es nicht nur mit der eingerissenen Zuchtlosigkeit und Unwissenheit unter den Klerikern und Mönchen zu thun, sondern auch mit der Weigerung anderer Bischöfe und Erzbischöfe in England, wie namentlich des Erzbischof Thomas von York und Odo, Bischof von Bayeux und Graf von Kent (cf. *Sudendorf* p. 192), seine Primatialrechte anzuerkennen. Auf der andern Seite fand Lanfranc in dem Unabhängigkeitsgeiste Wilhelms des Eroberers, welcher die Kirche unter seiner Botmäßigkeit halten wollte, Hindernisse, obwohl Wilhelm bei dem großen Vertrauen, das er in Lanfranc setzte, diesen noch verhältnißmäßig in seinen reformatorischen Bestrebungen gewähren ließ. Der Druck dieser seiner schwierigen Stellung lag so schwer auf ihm, daß er sogar daran dachte, seinen erzbischöflichen Stuhl wieder zu verlassen und in sein Kloster zurückzukehren, und deshalb an Pabst Alexander II. sich wendete, welcher ihn jedoch ermahnte, auszuharren (cf. Epist. Lanfr. 1.). Der Nachfolger Wilhelms des Eroberers, Wilhelm der Rothe seit 1087, welchen Lanfranc durchschaute und daher anfänglich nicht zum König salben wollte, bereitete ihm durch sein gewaltthätiges Verfahren manchen Verdruß, obwohl er sich bei dem allgemeinen Ansehen, welches Lanfranc genoß, noch etwas zurückhielt. Trotz aller dieser schwierigen Verhältnisse that Lanfranc das Möglichste, um seine Pflicht als Erzbischof nach allen Seiten hin zu erfüllen, durch Aufbauung von Kirchen und Klöstern, durch Verbreitung wissenschaftlicher Bildung, namentlich des vernachläßigten Studiums der Bibel und Väter, deren Schriften er abschreiben ließ, durch strenge Handhabung der Zucht unter dem Klerus, aber auch durch das Streben, die rohen Sitten des Volkes zu bessern, endlich durch die Sorge für Arme, Kranke ꝛc.; auch in den politisch-bürgerlichen Dingen machte er, vom Könige mehrmals auch zum Reichsverweser bestellt, seinen Einfluß mit Klugheit und Mäßigung geltend; sein Biograph sagt daher in seiner vita cap. XI. zusammenfassend: post trans-

Digitized by Google

lationem in Angliam non oblitus propter quod venerat, totam intentionem suam ad mores hominum corrigendos et componendum ecclesiae statum convertit. Karakteriſtiſch iſt für ihn aber auch ſeine Stellung zur römiſchen Curie, welche wir noch etwas näher in's Auge faſſen müſſen. Mit Alexander II., ſeinem früheren Schüler, ſtund Lanfranc auf gutem Fuße. Zum Erzbiſchof erhoben, bat er den Pabſt ſchriftlich um Ueberſendung des Palliums, erhielt aber vom Pabſte die Weiſung, es der beſtehenden Ordnung gemäß perſönlich in Rom abzuholen, in Folge welcher Weiſung er nun auch dahin reiſte, und vom Pabſt freundlich aufgenommen das Pallium aus ſeiner Hand empfing. Sein anfänglicher Wunſch, es nicht perſönlich abholen zu müſſen, konnte zwar zufällige Gründe haben, hing aber doch wohl auch mit der Rückſicht auf den König zuſammen, der ihn zurückzuhalten geneigt ſeyn mochte, weil er überhaupt das Band mit Rom locker erhalten wollte. Ganz anders aber war das Verhältniß Lanfrancs zu Gregor VII., welcher mit dem König Wilhelm geſpannt war, weil dieſer die Abhängigkeit von Rom nicht gehörig anerkannte und reſpektirte, und insbeſondere auch ſeine Erzbiſchöfe und Biſchöfe abhielt, nach Rom zu kommen. Gregor nämlich entbot den Lanfranc in einem beſondern Schreiben nach Rom und warf ihm darin vor, daß er die Kirche nicht gehörig ſchütze gegen die Eingriffe des Königs, daß er Schuld ſey an der Verweigerung der fidelitas von Seiten des Königs, daß er überhaupt, ſeit er Erzbiſchof geworden, ihn und den römiſchen Stuhl nicht mehr ſo liebe wie früher, cf. *Mansi*, Collect. Conc. Bd. XX. Lanfranc verſichert in ſeinem Antwortſchreiben, daß er dem Pabſt und der römiſchen Kirche noch ſo ergeben ſey wie früher, dagegen ſcheine es ihm vos (der Pabſt) a pristino amore nonnulla ex parte defecisse, und was die fidelitas des Königs betreffe, ſo habe er zwar den König zur Erfüllung ſeiner Verbindlichkeit (zunächſt Bezahlung des ſogenannten Peterpfennings) ermahnt, aber ſeinen Zweck nicht erreicht, suasisse sed non persuasisse; den erſten Vorwurf aber übergeht er mit Stillſchweigen, denn er will den fitzlichen Punkt, ſein Verhältniß zum König, und das Verhältniß des Königs zum Pabſte nicht erörtern, weil er ſich wohl bewußt iſt, daß er allerdings in ſeiner Stellung dem König gegenüber nicht immer mit allen kirchlichen Forderungen, die nach dem Sinne des Pabſtes etwa zu machen geweſen wären, durchdringen konnte, ja wohl nicht einmal wollte, ſofern es ihm nicht klug und räthlich erſchien. Kurz Lanfranc wollte alſo nicht nach Rom gehen, und ſelbſt als der Pabſt ihm ſehr empfindlich antwortete, ihm ſogar befahl, in 4 Monaten nach Rom zu kommen und im Unterlaſſungsfalle mit Suspenſion drohte, — ſelbſt dann gehorchte Lanfranc nicht, gab nicht einmal eine Antwort und brach allen Verkehr mit dem Pabſte ab. Ein Licht auf dieſes ſein Verhältniß zum Pabſte Gregor wirft ein Brief Lanfrancs an einen Unbekannten, welcher ihn zu Gunſten des Gegenpabſtes Clemens III. ſtimmen wollte (ep. 59.). Non probo, heißt es hier, quod Papam Gregorium vituperas, quod Hildebrandum eum vocas, quod Clementem tot et tantis praeconiis tam propere exaltas; dann ſetzt er aber von der andern Seite wieder hinzu: credo tamen, quod imperator sine magna ratione tantam rem non est aggressus patrare, nec sine magno auxilio Dei tantam potuit consummare victoriam (damit iſt auf die Abſetzung Gregors durch den Kaiſer und den Sieg bei Merſeburg über den Gegenkönig Rudolf von Schwaben hingedeutet); ſofort ſchreibt er weiter an den Unbekannten: er rathe ihm nicht nach England zu kommen ohne des Königs Erlaubniß; denn noch hat unſre Inſel den früheren Pabſt nicht verworfen, noch eine Entſcheidung gegeben, ob ſie dieſem (dem Clemens) gehorchen wolle; erſt wenn es ſich ſchicken würde, beide Theile zu hören, ließe ſich in dieſer Sache eine beſtimmte Entſcheidung geben. Man kann nun allerdings ſagen (wie Haſſe, Anſelm 1. Bd. S. 270): Lanfranc wollte ſich in der Sache möglichſt neutral halten, er kündigt dem Gegner den Gehorſam nicht auf, trat auch nicht auf die Seite des Clemens, gehorchte aber Jenem im Grunde nicht, und behielt ſich hinſichtlich dieſes (oder eigentlich Beider) die nähere Prüfung vor, erkannte alſo thatſächlich keinen von Beiden an; man mag auch ſagen, daß ihn die Scheue vor dem Könige beſtimmte, welche mit der Ueberzeugung zuſammenhing, daß der Bruch mit ihm der engliſchen Kirche

Digitized by Google

nur nachtheilig werden könnte. Immerhin aber, wenn er auch nicht in ehrgeizigem Sinne ſich auflehnte gegen die päbſtliche Auctorität an ſich, ſcheint er ſie doch nicht ſo abſolutiſtiſch gefaßt zu haben, wie der Pabſt ſelbſt es wollte, und dann ſcheint doch auch ein perſönlicher Widerwille gegen Gregor hereinzuſpielen, von welchem der Grund darin zu ſuchen ſeyn wird, daß Lanfranc in Gregor den geheimen Beſchützer des ihm verhaßt gewordenen Berengar ſah, was er ja auch wirklich war, wenn er ihn gleich amtlich zuletzt zur Unterwerfung nöthigte.

Lanfranc verwaltete ſein Erzbisthum über 18 Jahre und ſtarb dann im J. 1089; wie alt er geworden, und ebenſo wann er geboren, läßt ſich nicht ſicher ermitteln. Was ſeine literariſche Thätigkeit betrifft, ſo iſt außer der erwähnten Streitſchrift gegen Berengar noch zu nennen: Decreta pro ordine Sti Benedicti, Vorſchriften im Sinne der Benediktiniſchen Mönchsregel, weiter epistolarum liber, 60 Briefe enthaltend, 44 von ihm und die übrigen 16 an ihn (in der neueſten Ausgabe ſeiner Werke von Giles ſind noch 2 Briefe Lanfrancs dazugekommen); ſie ſind natürlich wichtig für die perſönliche Karakteriſtik Lanfrancs und die Zeitgeſchichte; andere kleinere Schriften de celanda confessione, ein Bruchſtück einer Rede zur Vertheidigung ſeiner Primatialanſprüche ꝛc. ſind von geringerer Bedeutung. Der Commentarius in epist. Pauli, der auf ſeinen Namen lauft, iſt nach überwiegender Wahrſcheinlichkeit unächt und wäre jedenfalls von geringem Werthe. Verlorengegangen ſind ein Commentar zu den Pſalmen, eine Kirchengeſchichte, eine Biographie Wilhelm des Eroberers, vgl. darüber und unterſchobene Schriften die histoire litteraire de la France Tom. VIII. p. 294. Geſammelt hat ſeine Schriften zuerſt ſein Ordensgenoſſe der Benediktiner D'Achery, B. Lanfranci opera Paris 1568; die neueſte Ausgabe von Giles Oxonii 1844. 45. 2 Volum. Lanfranc beſaß ein für ſeine Zeit ungewöhnlich umfaſſendes gelehrtes Wiſſen, aber, wenn er auch nicht ohne Scharfſinn war, doch wenig ſchöpferiſche Kraft und wiſſenſchaftliche Selbſtändigkeit. In ſeinen Sitten einfach und in mönchiſcher Weiſe ſtreng gegen ſich ſelbſt, entwickelte er nach Außen in ſeinem Berufsleben eine große Energie des Karakters, ſogar bis zur leidenſchaftlichen Erregung, welche er aber in der Regel durch ſeine praktiſche Klugheit und Gewandtheit zu zügeln wußte, in beidem ſeine italieniſche Nationalität verrathend. Sein Conflikt mit Berengar hat für ſeine Beurtheilung die nachtheilige Folge gehabt, daß die einen alles Licht um Berengars Haupt ſammelnd, in Lanfranc nur den beſchränkten, zelotiſchen, leidenſchaftlichen Kirchenmann ſehen wollen (darin iſt namentlich Leſſing weit gegangen, vgl. Leſſings Werke. Lachmann. Ausgabe 8. Band S. 314) und die Andern ihn als Herold der Orthodoxie und als Zierde der Kirche verherrlichen, wobei die erſten verkennen, welche große Verdienſte er um die Bildung ſeiner Zeitgenoſſen und die Kirche, namentlich die engliſche, gehabt hat, und die Andern, daß er doch keineswegs an ſich ein hervorragender Geiſt war und ſein Eifer ſich nicht durchaus als perſönlich lauter und als durch die engen Schranken eines wunderſüchtigen Zeitalters gebunden darſtellt.

Die Quellen für ſeine Lebensgeſchichte ſind vor Allem die ſchon genannte vita von Milo Criſpinus, ſchätzbar durch die geſchichtlichen Notizen, ſonſt aber in ganz blind panegyriſchem Tone abgefaßt, die vita Anselmi von Eadmer, das Chronicon Beccense, die Gesta Anglorum von Malmesbury lib. III., überdies viele zerſtreute Notizen bei Zeitgenoſſen, von D'Achery in ſeiner Ausgabe geſammelt: vgl. auch Acta Sanctorum Maii Tom. VI. und die histoire litteraire de la France Bd. VIII., aus der neueſten Zeit Möhler, geſammelte Schriften 1. Bd., beſonders aber Haſſe, Anſelm 1. Bd. **Landerer.**

Lange, Joachim, eines der Häupter der ſogenannten pietiſtiſchen Schule, welche in Halle ihre ſtärkſte Burg und in H. A. Franke daſelbſt einen ſo frommen als karaktervollen und wirkſamen Vertreter hatte, ward geboren am 26. Oktober 1670 zu Gardelegen in der Altmark, wo ſein Vater Moritz Lange Rathsverwandter, aber durch eine Feuersbrunſt ſeiner Mittel beraubt war, ſo daß der Sohn ſich in dürftiger Lage auf den Schulen zu Oſterwick, Quedlinburg (1687) und Magdeburg (1689) auf das Studium der Theologie vorbereitete, welches er von 1689 an in Leipzig mit großem

Digitized by Google

Fleiße begann. Hier nahm ihn H. A. Franke unentgeltlich bei ſich auf. Er war in der alten Philologie gründlich vorgebildet und erwarb ſich nun auch eine bedeutende Fertigkeit in den morgenländiſchen Sprachen. Er ward Lehrer im Hauſe des berühmten Chriſtian Thomaſius, der aber damals eben Leipzig verließ, und folgte noch in dem Jahre 1690 Franke, deſſen Collegia pietatis einen unauslöſchlichen Eindruck auf ihn gemacht hatten, nach Erfurt, von wo aus er ihm 1691 auch nach Halle folgte, wohin dieſer als Profeſſor der Theologie an die neu errichtete Univerſität berufen war. Nach vollendeten Studien ging Lange 1693 als Hauslehrer zu dem berühmten Dichter Geheimenrath von Canitz. Alle dieſe verſchiedenen Lagen vermochten aber ſeinen Blick nicht zu erweitern, noch weniger ihm einige Weltbildung mitzutheilen, da ſein Herz ihn ganz in den frommen Kreiſen gefeſſelt hielt, die ſich durch J. Ph. Speners Anregung gebildet hatten. Als dieſer ſchon in Berlin Propſt war, wurde er 1696 Conrektor zu Köslin in Hinterpommern, kehrte aber ſchon 1697 als Rektor des Friedrichswerder'ſchen Gymnaſiums nach Berlin zurück, von wo er 1709 nach Halle berufen ward, woſelbſt er als Profeſſor der Theologie bis zu ſeinem am 7. Mai 1744 erfolgten Tode mit großem Eifer und eiſernem Fleiße im Geiſte der dort herrſchenden Theologie thätig war. Seine Streitigkeiten für die Pietiſten, gegen den Philoſophen Chriſtian Wolff, zu deſſen Verbannung von Halle er mitwirkte, wie überhaupt eigentlich gegen alle Philoſophie, gegen die Atheiſten, Juden, Muhamedaner u. ſ. w. zeigten ihn als einen ſtreitbaren Theologen von mehr Gelehrſamkeit als Urtheil, mehr Gefühl als klarem Verſtande, dem es bei manchen ſcharfſinnigen Einfällen doch gar ſehr an Methode gebricht.

1) Seine Theilnahme an den pietiſtiſchen Streitigkeiten war keine beſonders glückliche; ob ihm die gegen die Wittenberger Theologen herausgegebene Schrift: orthodoxia vapulans (1701) angehört, iſt nicht gewiß, aber wahrſcheinlich (G. Walch, Lehrſtreitt. innerhalb der evang. luth. Kirche I, S. 844 ff.); dagegen ſein gegen Schelwigs Synopsis Controversiarum sub pietatis praetextu motarum gerichteter Antibarbarus orthodoxiae (1709—11) läßt einen Blick in die Art ſeiner Polemik thun, die ſich gern auf Einzelnes richtet, anſtatt das Ganze im Auge zu behalten. Am beſten in der richtigen Mittelſtraße (1712—14. 4 Theile, vgl. G. Walch, a. a. O. S. 954 ff.), andere zahlreiche Schriften in dieſer Sache können bei Walch nachgeſehen werden.

2) Wichtiger war ſein Streit mit Chriſtian Wolff, dem berühmten Schüler von Leibnitz. Aus ſeiner Schule war die vernünftelnde Wertheimer Bibel hervorgegangen; dieſe bekämpfte Lange in „dem philoſ. Religionsſpötter im erſten Theile des Werthheimiſchen Bibelwerkes verkappt“ (1735 2. A. 1736). Hier bringt er ſchon ſeinen Lieblingsgedanken vor, daß jene Philoſophie Alles mechaniſch mache, welchen er auch in eigenen Schriften gegen Wolff und ſeine Philoſophie weiter ausführte. So in ſeiner kurzen Darſtellung der Grundſätze der Wolffiſchen Philoſophie. Leipz. 1736. 4., wie bereits in den 150 Fragen aus der neuen mechaniſchen Philoſophie. Halle 1734. Auch in ſeiner Caussa Dei adversus Atheismum et Pseudophilosophiam, praesertim Stoicam, Spinoz. ad Wolfianam (ed. 2. Hal. 1727. 8.) finden ſich ſchon dieſelben Gedanken in der Kürze (p. 466—560). Vergl. H. Wuttke, Chriſtian Wolffs eigene Lebensbeſchreibung. Lpz. 1841. Vorrede.

3) Unter ſeinen exegetiſchen Werken ſind mehrere noch jetzt brauchbar, wie Comm. hist.-herm. de vita et epistolis Pauli. Halle 1718. 4. Dann eine Erklärung aller Bücher des A. u. N. T. unter den Titeln: Moſaiſches Licht und Recht. Hal. 1732. fol. Bibliſch-hiſt. L. u. Recht. 1734. David-Salomoniſches (von Georg Chriſt. Adler verfaßt) 1737. Prophetiſches (1738), Evangeliſches L. u. N. (1735), Apoſtoliſches (1729), Apokalyptiſches L. u. N. (1730). Auch die Zuſammenfaſſung ſeiner geſammten Erklärung in einer Paraphraſe: Biblia parenthetica. Lips. 1743. 2 Voll. fol. — Ferner: Exegesis epp. Petri. Hal. 1712. Joannis. 1713. 4.

4) Unter ſeinen kirchen-hiſtoriſchen Arbeiten: Geſtalt des Kreuzreichs Chriſti in ſei-

ner Unſchuld. Hal. 1713. 8. Erläuterung der neueſten Hiſtorie der evang. Kirche von 1689 bis 1719. Hal. 1719. 8.

5) Unter den mehr ſyſtematiſchen zeichnet ſich durch Klarheit aus: Oeconomia salutis evangelicae (2. Hal. 1730. 8.) deutſch 1738 oft aufgelegt, ſehr wirkſam gegen die Prädeſtinationslehre.

6) Endlich iſt noch ein Buch zu erwähnen, welches einem ganz andern Gebiete angehört: die lateiniſche Grammatik, welche er für das Halliſche Waiſenhaus ſchrieb, die lange dem Unterricht in vielen Schulen zu Grunde gelegt wurde und faſt unzählige Ausgaben erlebt hat, deren weitere Betrachtung aber nicht hierher gehört; die griechiſche iſt nicht von Lange, was hier nur zu erwähnen iſt.

Er hat ſelbſt in einer Autobiographie von ſeinem Leben Nachricht gegeben. Halle u. Leipz. 1744, welchem Buch ſich ein Verzeichniß ſeiner Schriften angehängt findet. L. Pelt.

Langres, Synode von. Aus dem Concilium Tullense vom Juni 859 (*Mansi*, XV. 525.) weiß man, daß kurze Zeit zuvor auch bei Langres eine Synode gehalten wurde, von den Biſchöfen Karls des Jüngern Königs der Provence, Neffen Karls des Kahlen und Sohn Lothars I., dem alſo Langres als Theil von Burgund gehörte (conc. Lingonense). Ebenda ſind uns auch die 16 canones aufbehalten, welche zu Langres aufgeſtellt wurden; dieſelben wurden nämlich auf der Synode zu Toul (Savonnieres) wieder verleſen und den Akten der letzteren eingereiht. Die Verſammlung fand ſtatt 859, zu Anfang Juni's. Der Inhalt der canones iſt theils politiſcher und kirchenrechtlicher, theils dogmatiſcher Natur. Der verſammelte Klerus benützte die Gelegenheit, wo ihm eben eine bedeutende politiſche Stellung in der Zuziehung zur Pacifikation der 3 Reiche Karls des Kahlen, Lothars II. und Karls des Jüngeren eingeräumt war, dazu, bei den Fürſten auf Einhaltung der alljährlichen Provinzialconcilien zu dringen, ſowie auf, alle 2 Jahre wiederkehrende, Reichsſynoden c. 7. Hieran ſchloß ſich der Verſuch, die Wahl des Biſchofs, da wo das Volk damals noch Antheil an ihr hatte, demſelben zu entziehen und allein in die Hände der Geiſtlichkeit zu ſpielen, die (der Metropolitan und die benachbarten Biſchöfe) doch allein im Stande ſey, über die Würdigkeit der Kandidaten zu entſcheiden c. 8. Zugleich kämpfte man hier ebenſo im Intereſſe des Epiſkopats gegen die Exemtionen der Klöſter; die Disciplin erfordere die Viſitation durch den Biſchof c. 9. Nur für die Suſtentation und für die freie Wahl der Kloſtervorſtände trat man im Intereſſe der Klöſter auf, c. 9. u. 12. Auf Kirchenbauten, Kirchengut und kirchliches Einkommen erſtreckte ſich c. 13., des Unterrichtsweſens wurde in beſter Abſicht c. 10., der Reſtauration der hospitalia, peregrinorum videlicet, et aliorum pro remedio animarum receptacula im c. 14. in humaner Weiſe gedacht. Man forderte geordnete und unbeſtechliche Rechtspflege von den Fürſten c. 15., Einſchreiten des weltlichen Arms gegen die raptores, adulteri vel rapaces, und erbot ſich zur Hülfe gegen die letztern mit allen Mitteln der kirchlichen Gerichtsbarkeit und Disciplin. Der wichtigſte Gegenſtand aber ſind die Beſchlüſſe über das Dogma von der Prädeſtination. Hier zu Langres ſollten die Biſchöfe des provençaliſchen Reichs (darunter auch Ebo von Grenoble, der gleichnamige Neffe des ehemaligen Rheimſer Erzbiſchofs und ſchon darum ein Feind der dogmatiſchen Auffaſſung Hincmars, — er war ſchon für das Zuſtandekommen der Beſchlüſſe von Valence beſonders thätig geweſen und hatte ſie Karl dem Kahlen ſelbſt überbracht) die Dinge vorbereiten zu der verabredeten gemeinſamen Synode in Toul für die drei karolingiſchen Reiche Neuſtrien, Lothringen und Provence. König Karl war ſelbſt anweſend, um die Verhandlungen ſo zu überwachen, daß ſie in einer Weiſe ausfielen, um als Grundlage der Verhandlungen zu Toul dienen zu können. Es galt damals in Karl des Kahlen Gebiet die ſemipelagianiſch-hincmar'ſche Auffaſſung des genannten Dogma's, in den von Lothar I. hinterlaſſenen Landſtrichen war noch die auguſtiniſche die geſetzliche. Es mußten alſo, da die Synode zu Toul beſtimmt war, die politiſchen und religiöſen Mißhelligkeiten zwiſchen den genannten Reichen beizulegen, die provençaliſchen Geiſtlichen zu Langres die auguſtiniſchen Beſchlüſſe von Valence entweder zurücknehmen oder

Digitized by Google

doch ihre Faſſung ſo modificiren, daß ſie keinen Anſtoß mehr erregen konnten. Zu dem erſteren nun konnten ſie ſich nicht verſtehen, man wiederholte die 6 canones von Valence von Neuem. Aber man ließ doch aus dem 4. canon diejenige Beſtimmung der Synode von Valence weg, welche, als gegen die Synode von Kierſy gerichtet, für Hincmar und ſeine Anhänger beleidigend war und alſo gelautet hatte: capitula quatuor quae a concilio fratrum nostrorum (es ſind die zu Kierſy verſammelten gemeint) minus prospecte suscepta sunt propter inutilitatem vel etiam noxietatem et errorem contrarium veritati — (a pio auditu fidelium penitus explodimus). Man begnügte ſich mit den giftigen Ausfällen auf Joh. Scotus Erig., deſſen Auftreten zu Gunſten der neuſtriſchen Orthodoxie ohnehin von ſehr zweifelhaftem Werthe war: er habe ſich hier nicht einmal als Philoſophen, ſondern nur als anmaßenden Menſchen und ſehr ungeſchickten Betrüger gezeigt, can. 4. Daß dieſer zu Langres ergriffene Ausweg eine halbe und inconſequente Maßregel ſey, hat ſchon Hincmar in ſeinem Werk über die Prädeſtination cap. 30. ausgeführt: man mußte, wenn man einmal an den Beſchlüſſen von Valence feſthielt, auch den Muth haben, offen und kühn für ſie einzutreten, und dann durfte die Proteſtation gegen die 4 Sätze von Kierſy nicht fehlen; oder wenn man dieſe wegließ, ſo wäre es allein folgerichtig geweſen, auch die Beſchlüſſe von Valence fallen zu laſſen, cf. Hinkmari opp. ed. Sirm. I, 231. Daß mit dieſem haltloſen Verfahren zu Langres auch wirklich nichts erreicht werden konnte, legte der bald folgende Verlauf des concilium Tullense I. apud Saponarias klar zu Tage. *Mansi*, XV. 537. Harduin, V. 481. Gieſeler, Kirchenq. 4. Ausg. II. 1, 137. Gfrörer, K.-G. III, 2, 881. Dr. **Julius Weizſäcker.**

Langthon, Stephan, ſ. Innocenz III.

Lanze, die heilige, wurde nach dem Bericht des Biſchofs Luitprand von Cremona von König Rudolph von Burgund dem König Heinrich I. von Deutſchland zum Geſchenk gemacht und galt als ein koſtbares Reichskleinod von ſchützender Kraft. Dieſe Lanze ſollte nach der urſprünglichen Ueberlieferung zum Theil aus den bei der Kreuzigung Chriſti gebrauchten Nägeln verfertigt worden ſeyn, ſpäter wurde der Karakter der Heiligkeit darauf geſtützt, daß es dieſelbe Lanze ſey, mit welcher der römiſche Hauptmann die Seite Jeſu durchſtochen. Unter Kaiſer Karl IV. kam dieſe Lanze nach Prag und es wurde im Jahr 1354 von Pabſt Innocenz VI. ein eigenes Feſt de lancea angeordnet und am Freitag nach der Oſteroctave gefeiert. Eine andere heil. Lanze wurde von der Kaiſerin Helena entdeckt und im Porticus der heil. Grabeskirche, nachher in Antiochien aufbewahrt, dort im Jahr 1093 von einem franzöſiſchen Geiſtlichen Peter Bartholomäus aufgefunden; durch ihre Erſcheinung wurden die bedrängten Kreuzführer zu einem glänzenden Sieg über die Sarazenen begeiſtert. Später kam ſie nach Conſtantinopel, hierauf nach Venedig und von dort in den Beſitz König Ludwigs des Heiligen von Frankreich, erſchien aber doch wieder in Conſtantinopel und das Eiſen davon ſoll dem Pabſt Innocenz VIII. nach Rom gebracht worden ſeyn, wo es in der vatikaniſchen Baſilika aufbewahrt wird. Die Aechtheit beider Lanzen iſt auch innerhalb der katholiſchen Kirche keineswegs unangefochten und von der päbſtlichen Kurie nie officiell anerkannt worden. **Klüpfel.**

Laodicea, Synode zu. Ueber die Zeit, in welcher ſie abgehalten worden ſey, ſchwanken die Angaben; ihre Akten ſind in vielen alten Concilienſammlungen denen der antiocheniſchen vom J. 341 nach-, denen der zweiten allgemeinen Synode vom J. 381 vorangeſtellt. M. Blaſtares wies ihr die Stelle nach der ſardicenſiſchen, das Trullanum aber und Pabſt Leo IV. unmittelbar vor dem zweiten allgemeinen Concil an. Baronius dagegen wollte dieſelbe dem Nicänum vorangehen laſſen. Remi Ceillier, Tillemont u. A. ſetzen ſie im Allgemeinen in die Jahre zwiſchen 343—381, und hiebei wird man ſich auch bei dem gänzlichen Mangel chronologiſcher Anhaltspunkte in den Akten ſelbſt begnügen müſſen. Hefele bemerkt, daß der durchaus disciplinäre Inhalt der Synode darauf hinweiſe, daß zur Zeit ihrer Abhaltung eine Art Waffenſtillſtand im dogmatiſchen (arianiſchen) Kampfe jener Zeit habe eingetreten ſeyn müſſen. Den in der griechiſchen

Originalſprache auf uns gekommenen 60 Kanonen der Synode ſteht folgender Titel voran: „Die h. Synode, die zu Laodicea in Phrygia Pakatania aus verſchiedenen Provinzen Aſiens verſammelt wurde, hat folgende kirchliche Verordnungen aufgeſtellt.“ Es ſollen derſelben 32 Biſchöfe angewohnt und Theodoſius oder nach Anderen Numerius den Vorſitz geführt haben; ſonſt iſt über die Veranlaſſung und Geſchichte der Synode nichts bekannt. — Die beiden erſten Kanones ermahnen zu mildem Verfahren gegen die nach dem Tod ihres Ehegatten zum zweiten Mal ſich geſetzmäßig Verheirathenden, welchen nach kurzer Zeit des Gebetes und Faſtens die kirchliche Gemeinſchaft wieder ertheilt, und gegen Sünder verſchiedener Art, denen je nach der Größe ihres Falles eine beſtimmte Bußzeit feſtgeſtellt werden ſoll. Can. 3—5. beſchäftigen ſich mit den Geiſtlichen und verordnen, daß erſt vor Kurzem Getaufte nicht zu Klerikern befördert werden ſollen, daß die Geiſtlichen nicht wuchern und nicht Zins noch die ſogenannten Anderthalbe nehmen, daß endlich die geiſtlichen Weihen nicht in Gegenwart der audientes vorgenommen werden dürfen. Can. 6—9. machen ſich mit den Häretikern zu thun, zunächſt mit den Montaniſten. Mit größerer Strenge, als von allen anderen Synoden geſchehen, werden die in der Ketzerei Beharrenden ſelbſt vom Hauſe Gottes ausgeſchloſſen; den aus den Häreſieen der Novatianer oder Photinianer oder Quartodecimaner Zurückkehrenden wird auferlegt, daß ſie erſt alle Häreſieen anathematiſiren ſollen, während von den zurücktretenden Phrygiern gefordert wird, daß ſie ſich erſt unterrichten und taufen laſſen von den Biſchöfen und Prieſtern der Kirche. Can. 9. u. 10. beſtimmen über das Verhältniß der Gläubigen zu den Ketzern, indem ſie Jenen den Zutritt zu den angeblichen Märtyrerkapellen der Häretiker verwehren und es nicht als gleichgiltig erklären, ob man Kinder an Ketzer oder Rechtgläubige verheirathe. Zweifelhaft iſt die Bedeutung der im Can. 11. erwähnten Presbytiden, die nicht in der Kirche beſtellt werden ſollen. Neander und Fuchs halten das Wort für ganz gleichbedeutend mit Diakoniſſinnen, Hefele meint, es ſeyen darunter Oberdiakoniſſinnen zu verſtehen. In Can. 12. und 13. wird dem Volk das Recht der Wahl der Prieſter entzogen und feſtgeſetzt, daß die Biſchöfe durch das Urtheil der Metropoliten und der umliegenden Biſchöfe nach genauer Prüfung beſtellt werden ſollen. Can. 14. verbietet, daß zur Oſterzeit das Heilige als Eulogie in fremde Sprengel geſchickt werde, 15. daß außer den dazu beſtellten Pſalmſängern Andere in der Kirche ſingen. Der Can. 16. „daß am Samſtag die Evangelien und andere Theile der Schrift vorgeleſen werden ſollen“ läßt nach Neander (Kgſch. II. 1. S. 601) eine doppelte Deutung zu: entweder verordnet er für den Samſtag ebenſowie am Sonntag öffentlichen feierlichen Gottesdienſt, oder wäre er gegen die judaiſirende Praxis gerichtet, am Samſtag nur altteſtamentliche Stücke, nicht aber Perikopen aus den Evangelien vorzuleſen. Can. 17—23. enthalten gottesdienſtliche Verordnungen: daß man bei den gottesdienſtlichen Verſammlungen die Pſalmen nicht an einander fortſingen, ſondern nach jedem Pſalm eine Leſung abhalten ſoll; daß derſelbe Gottesdienſt überall ſowohl in der neunten Stunde als Abends ſtatthaben, daß nach der Homilie des Biſchofs zuerſt apart das Gebet für die Katechumenen verrichtet werden und nach dem Abgang der Letzteren das Gebet für die Büßenden, und erſt nach Entfernung dieſer — drei Gebete für die Gläubigen geſchehen ſollen; daß der Diakon ohne ausdrückliche Aufforderung des Prieſters in deſſen Anweſenheit nicht ſitzen dürfe, daß die Diener ihren Platz in dem Diakonikum nicht haben, die h. Gefäſſe nicht berühren, auch das Orarium nicht tragen ſollen. Can. 24. verbietet allen Kirchendienern den Wirthshausbeſuch. Can. 25. u. 26. beſchränkt den Wirkungskreis der niederen Kirchendiener in der Weiſe, daß den Subdiakonen das Austheilen des Brodes und Segnen des Kelches, allen nicht vom Biſchof Verordneten das Exorciſiren verwehrt wird. Can. 27. verbietet den höheren und niederen Geiſtlichen wie Laien, einen Theil von den Agapen nach Hauſe zu nehmen. Can. 28. das Abhalten der Agapen in Kirchen; 29. das Judaiſiren und Müßiggehen am Sabbat; 30. daß höhere und niedere Kleriker und Aſceten oder Laien in einem und demſelben Bad mit Frauen ſich baden; 31. daß man ſich mit Ketzern ver-

Digitized by Google

heirathe oder ihnen Söhne und Töchter in die Ehe gebe, ehe sie versprochen hätten, Christen zu werden; 32. daß man die Eulogien der Häretiker annehme; 33. daß man mit diesen gemeinsam bete; 34. daß man die Märtyrer Christi verlasse und sich zu falschen Märtyrern wende; 35. daß die Christen die Kirche Gottes verlassen und einen Cult der Engel einführen; 36. daß die höheren und niederen Kleriker Zauberer, Beschwörer oder Mathematiker oder Astrologen seyen und Amulette fertigen; 37. daß man von den Juden und Häretikern Festgeschenke annehme und die Feste mit ihnen halte; 38. daß man von den Juden ungesäuerte Brode annehme; 39. daß man sich an heidnischen Festen betheilige; 40. daß zu einer Synode einberufene Bischöfe aus Geringschätzung davon wegbleiben; 41. u. 42. daß höhere oder niederere Cleriker ohne kanonische Briefe oder ohne Geheiß des Bischofs reisen; 43. daß die Subdiakonen die Thüren verlassen, um zu beten; 44. daß Weiber zum Altar hinzutreten; 45. daß man nach der zweiten Fastenwoche noch zur Taufe annehme. Can. 46. verordnet, daß die zu Taufenden das Symbolum auswendig lernen und am Donnerstag vor dem Bischof oder den Priestern hersagen sollen; 47. daß diejenigen, welche in einer Krankheit die Taufe erhielten, nach ihrer Genesung den Glauben auswendig lernen sollen; 48. daß die Getauften nach der Taufe mit dem himmlischen Chrisma gesalbt werden; 49. daß man während der Quadragese das Brod außer am Samstag und Sonntag nicht opfern dürfe; 50. daß man am Donnerstage der letzten Woche in der Quadragese das Fasten nicht löse; 51. daß während der Quadragese keine natalitia der Märtyrer gefeiert werden außer an Samstagen und Sonntagen; 52. daß man in der genannten Zeit keine Hochzeiten und Geburtsfeste feire; 53. daß die Christen, wenn sie Hochzeiten anwohnen, nicht springen und tanzen; 54. 55. daß höhere und niedere Kleriker bei Hochzeiten oder Gastmählern sich vor dem Beginn von Schauspielen entfernen; 56. daß die Priester vor dem Eintritt des Bischofs nicht eintreten; 57. daß in den Dörfern und auf dem Lande keine Bischöfe aufgestellt werden dürfen, sondern *περιοδευταί* oder Visitatoren, d. h. wahrscheinlich (sagt Neander), die Bischöfe sollten Presbyteren aus ihrer Geistlichkeit dazu ernennen, in ihrem Namen in den Landkirchen Visitationen anzustellen und so in Hinsicht der allgemeinen Aufsicht und anderer Geschäfte die Stelle der Chorepiskopen zu ersetzen; 58. daß in den Häusern keine Opfer dargebracht werden sollen von Bischöfen und Priestern. Can. 59. verordnet: *ὅτι οὐ δεῖ ἰδιωτικοὺς ψαλμοὺς λέγεσθαι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, οὐδὲ ἀκανόνιστα βιβλία, ἀλλὰ μόνα τὰ κανονικὰ τῆς καινῆς καὶ παλαιᾶς διαθήκης.* Unter den *ἰδιωτικοὶ ψ.* können nicht „ketzerische Psalmen“ verstanden werden, vielmehr sind darunter alle außerbiblischen, selbstgedichteten Lieder gemeint. Das Concil wollte den Kirchengesang auf den Gebrauch der biblischen Psalmen, Hymnen und Doxologieen beschränkt wissen. Veranlaßt war dieser Kanon ohne Zweifel durch die arianischen und apollinaristischen Hymnen, deren Einschwärzung in den katholischen Gottesdienst man abwehren wollte. Am wichtigsten ist Kanon 60, welcher die älteste synodale Verhandlung über den Kanon bietet und also lautet: „Das sind sämmtliche Bücher des alten Testaments, die man vorlesen darf: 1. Genesis der Welt, 2. Exodus aus Aegypten, 3. Leviticon, 4. Arithmoi, 5. Deuteronomium, 6. Jesus Nove, 7. Richter, Ruth, 8. Esther, 9. 10. erstes u. zweites der Paraleipomena, 11. 12. erstes u. zweites Esras, 13. das Buch der 150 Psalmen, 14. die Sprüchwörter Salomons, 15. der Ecclesiastes, 16. das Lied der Lieder, 17. Job, 18. die zwölf Propheten, 19. Jesaias, 20. Jeremias und Baruch, die Threni und Briefe, 21. Ezechiel, 22. Daniel. — Die des neuen Testamentes sind diese: vier Evangelien, nach Matthäus, nach Markus, nach Lukas, nach Johannes; die Apostelgeschichte; die sieben katholischen Briefe, nämlich einer von Jakobus, zwei von Petrus, drei von Johannes, einer von Judas; 14 Briefe Pauli: einer an die Römer, zwei an die Korinther, einer an die Galater, einer an die Epheser, einer an die Philipper, einer an die Kolosser, zwei an die Thessalonicher, einer an die Hebräer, zwei an Timotheus, einer an Titus, einer an Philemon.“ In diesem Verzeichniß der kanonischen Bücher fehlen bei'm A. T. die Bücher Judith, Tobias, Weisheit, Jesus Sirach

Digitized by Google

und Makkabäer, im N. T. die Apokalypse. Die Aechtheit dieses Kanons wurde bestritten von Spittler (Krit. Unters. des 60. laod. Kanons. Bremen 1777), weil sich derselbe weder bei Dionysius Exiguus, noch bei Johann von Antiochien, noch bei Bischof Martin von Braga finde. Spittler trat von katholischer Seite, Herbst in der Tübinger theol. Quartalschrift (1823, S. 44 ff.) bei; allein diese argumenta ex silentio beweisen nichts gegen die Aechtheit, wie denn auch die Mehrzahl der Neueren diesen Kanon als ächt bezeichnet. Vgl. J. H. Kurz, Handb. der allg. Kirchengesch. I. 2. S. 322 fg. *Harduin*, Collect. Conc. T. I. und *Mansi* T. II. *Van Espen*, Comment. in Canones et decreta iuris veteris ac novi. Colon. 1754. Hefele, Conciliengesch. I. S. 721—751. **Th. Pressel.**

Laplace, s. Placaeus.

Lappländer, Bekehrung zum Christenthum, s. Schweden.

Lapsi im weiteren Sinne die „Gefallenen," welche wegen eines Vergehens, besonders wegen eines der peccata mortalia aus der christlichen Gemeinschaft ausgestoßen wurden (vgl. Kirchenzucht), im engeren und gebräuchlicheren die „Abgefallenen," welche das peccatum mortale der Glaubensverläugnung begangen hatten. Daß man an diese gerade bei dem Ausdruck „lapsi" zuerst dachte, war natürlich, weil die Menge der Gefallenen dieser Art überwiegend und die Frage über ihre Wiederaufnahme in Aller Munde war. Als die Glaubensverläugnung mit den Verfolgungen endete, wurde der Ausdruck für poenitentes und haeretici noch gebraucht, doch nur selten. Vgl. Henschel glossarium ad vocem lapsi.

Der Abfall erscheint in größerer Ausdehnung, seit sich die Verfolgung in den Zeiten des Nerva und Trajan in den ruhigen Formen des römischen Rechts bewegte. Nur das Beharren in der verbotnen Religion galt als Staatsverbrechen. Bewilligte doch Trajan denjenigen Christen volle Verzeihung, die vor den Bildsäulen des Kaisers und der Götter Weihrauch und Trankopfer darbrachten und Christo absagten*). Auch mildere Formen der Ablengnung erfanden die römischen Beamten in der decianischen Verfolgung hier aus Milde, dort aus Habsucht. Denen, die sich scheuten, zu opfern, wurde die Bescheinigung ausgefertigt, daß sie geopfert hätten**), ja ohne eine solche Bescheinigung wurden sie in der Liste derer, die dem Gesetze genug gethan, eingezeichnet***). Solchen Versuchungen widerstand die Menge nicht. Cyprian erzählt, wie sie in Karthago, noch ehe die Verfolgung dort ausgebrochen war, den Beamten erwartend umstanden, der das Opfern der Abtrünnigen beaufsichtigte, und Abends, wenn die Zeit des Opferns verlaufen war, ihn flehentlich baten, ihren Abfall nicht auf den folgenden Tag hinauszuschieben, wie sie ihre Kinder brachten, damit sie an der Ceremonie des Abfalls theilnähmen. Kaum ließen die Verfolgungen nach, als viele um Wiederaufnahme nachsuchten. Einige waren nach ernstem Kampfe unterlegen und bereuten wahrhaft das Geschehene. Andere hatten die Annahme jener Scheine für eine verzeihliche Unwahrheit gehalten. Die Menge hoffte, so eilig und leichten Sinnes, wie sie die Kirche verlassen hatte, wieder zu ihr zurückzukehren. Die Frage entstand, durfte diese sie wieder aufnehmen und unter welchen Bedingungen. Und weiter: wem kam die Macht zu, hierüber zu entscheiden. So wühlten diese Ereignisse den alten montanistischen Streit über die Reinheit und Heiligkeit der Kirche wieder auf und erregten den neuen über die Grenzen der bischöflichen Gewalt. Die darüber in der afrikanischen Kirche entstandenen Streitigkeiten und Spaltungen und die festgestellten Grundsätze sind dargestellt in den Artikeln Cyprian, Decius, Felicissimus, Märtyrer und Bekenner, Novatian und das novatianische Schisma. Novatus.

Noch einmal erneuerte, wenn Epiphanius Recht hat, Meletius den Kampf gegen die laxe Praxis der Kirche; doch diese Begebenheiten sind unsicher und die Frage nach

*) Sacrificati et thurificati.

**) Libellatici.

***) Acta facientes.

Digitized by Google

der Herrschaft war hier schon die erste, s. den Art. Meletius. Noch mehr war dies im donatistischen Streite der Fall, s. d. Art. Donatisten. Bemerkenswerth sind nur noch einige Festsetzungen der Concilien, in denen die jetzt gesicherten Grundsätze in's Einzelne durchgearbeitet wurden. So bestimmen 7 canones (1—8) der Synode von Ancyra die Bußen der Abgefallenen. Da wird unterschieden, ob einer bei'm Opfermahle fröhlich mitgegessen, der dazu gezwungen ward, oder mit Thränen, oder ob er sich aller Speise enthalten. Die letzteren wurden mit zweijähriger Kirchenbuße bestraft, die anderen strenger. Priestern, die geopfert, nahm die Synode ihre priesterlichen Funktionen. Noch milder urtheilte die nicänische Synode. Die strengste Strafe legte sie denen auf, die ohne Noth und Gefahr ihres Vermögens oder Leibes geopfert hatten; doch auch ihrer, „obgleich sie des Mitleidens der Kirche unwürdig sind," nahm sich die Kirche mitleidig an. Natürlich, je mehr die Verfolgungen nachließen, desto milder ward die Kirche, die nun den Abfall nicht mehr zu fürchten hatte. Ohne dies war der Orient schon in einer sehr milden Praxis vorangegangen. Mit den Verfolgungen endet der Abfall. Vergl. *Tertullianus:* de pudicitia; de poenitentia. *Cyprianus:* de lapsis; epistolae; epp. canonicae Dionysii Alexandrini c. 262. *Mansi:* Acta concil. Ancyr. 1—8. Nicän. 10—13. II Carthag. 3. III Carth. 27. Agath. 15.

Jacob. Sirmondi (Jesuit) historia poenitentiae publ. 1650. *Joh. Morini* comm. histor. de disciplina in administratione sacr. poenit. 13 primis saeculis 1651. Klee, die Beichte, eine hist. krit. Untersuchung 1828. *Krause*, diss. de lapsis primae ecclesiae. Schröckh, K.G. IV. 215, 282 ff. V. 59, 313, 382. **Wilh. Dilthey.**

Lardner, Nathaniel, Dr. theol., ein gelehrter Dissentertheologe, wurde am 6. Juni 1684 zu Hawkhurst in Kent geboren. Seine Vorbildung erhielt er unter Dr. Oldfield in London und besuchte hierauf die Universitäten Utrecht und Leyden 1699—1703. Später 1713—21 war er Erzieher des Sohnes der Lady Treby, mit dem er Frankreich, Belgien und Holland bereiste. Nach England zurückgekehrt wollte er sich dem Predigerberufe widmen, fand aber wenig Beifall, da sein Vortrag zu nüchtern und leblos war. Er wartete Jahre lang vergeblich auf einen Ruf von einer Dissentergemeinde und wurde erst 1729 als Hülfsprediger an einer Kapelle in London angestellt, nachdem er sich schon durch seine wissenschaftlichen Leistungen einen Namen gemacht hatte. Er blieb in jener untergeordneten Stellung bis 1751, wo ihn völlige Taubheit zum Rücktritt nöthigte. Fortan lebte er in stiller Zurückgezogenheit ganz seinen wissenschaftlichen Arbeiten. Nur mit Gelehrten des In- und Auslandes blieb er in lebhaftem brieflichem Verkehr, allgemein geachtet um seiner Gelehrsamkeit wie um seiner Biederkeit und Anspruchslosigkeit willen. Er starb in seinem 85. Lebensjahr den 8. Juli 1768.

Lardner fiel in die Zeit der Blüthe des Deismus und war einer der tüchtigsten Vorkämpfer für die Wahrheit der geoffenbarten Religion. Seine theologische Richtung kann wie die seines Zeitgenossen Samuel Clarke als rationalistischer Supranaturalismus bezeichnet werden. Er erkennt beides an, die Berechtigung der Vernunft, wie die Nothwendigkeit der Offenbarung. Klarheit und Einfachheit sind die Erfordernisse einer höchsten und allgemeinen, die Kennzeichen der geoffenbarten und wahren Religion. Die evangelische Lehre war anfänglich klar, ist aber durch nutzlose Spekulationen verdunkelt worden, und muß deshalb auf die ursprünglichen einfachen und gewissen Wahrheiten zurückgeführt werden. Diese findet Lardner in der neutestamentlichen Sittenlehre und den Verheißungen des Lohnes für die Tugend. Lehren, die nicht klar bewiesen werden können, will er offen lassen. Lardner steht somit im Wesentlichen auf demselben Standpunkt wie Clarke, während aber dieser den Inhalt der Offenbarung als vernunftmäßig zu demonstriren suchte, wollte Lardner auf historisch-kritischem Wege die Wahrheit des Christenthums darthun. Dies ist der Grundgedanke seines Hauptwerkes „The Credibility of the Gospel History" in 17 Bd. 1727—57, wozu er die Umrisse schon in einer Vorlesung über die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte, die er 1723 in London hielt, entworfen hat. Dies Werk fand großen Beifall und wurde in's Holländische,

Digitized by Google

Lateiniſche und Deutſche (von Brahn mit Vorrede von S. G. Baumgarten) überſetzt. Es iſt ein bedeutender Verſuch einer hiſtoriſch-kritiſchen Einleitung in das Neue Teſtament, eine Arbeit, die mit ebenſoviel Fleiß und Gründlichkeit als Unbefangenheit und Scharfſinn durchgeführt iſt. Das Werk zerfällt in zwei Theile, wozu ein Supplement als dritter kommt. In dem 1. Theil werden die im N. T. gelegentlich erwähnten Thatſachen, welche durch Belege aus gleichzeitigen Schriftſtellern beſtätigt werden, aufgezählt, um zu zeigen, daß ſich im N. T. nichts finde, was mit der vorausgeſetzten Zeit und Abfaſſung durch die h. Schriftſteller nicht übereinſtimmte, und daß das ungeſuchte Zuſammentreffen unabhängiger Quellen für die Aechtheit jener Schriften zeuge. In dem zweiten, bei weitem größten Theil werden die Zeugniſſe der Kirchenväter der erſten vier Jahrhunderte aufgeführt und ſorgfältig erwogen, dabei die Schriften der Väter ſelbſt einer genauen Kritik unterworfen, ihre Aechtheit unterſucht und die Zeit ihrer Abfaſſung feſtgeſtellt. So werden z. B. die apoſtoliſchen Conſtitutionen an das Ende des 4. Jahrhunderts verwieſen, der kürzeren Redaction der Ignatianiſchen Briefe der Vorzug gegeben, für den Hebräerbrief die ſonſt überſehenen Zeugniſſe des Theognoſt und Methodius angeführt. Hierauf folgt eine kurze Ueberſicht der Zeugniſſe bis in's 12. Jahrhundert. Das Ergebniß dieſes Theiles iſt, daß das übereinſtimmende Zeugniß aller Jahrhunderte und Länder, der frühe Gebrauch und die hohe Geltung der neuteſtamentlichen Schriften für deren Aechtheit ſpreche. Auch die Apokryphiſchen Schriften ſprechen dafür, da ſie die hohe Würde der Perſon Chriſti und das Anſehen der Apoſtel, deren Namen ſie annehmen, vorausſetzen. Der dritte Theil handelt vom Kanon des N. T. Dieſer iſt nach Lardner nicht erſt durch die Synode von Laodicea abgeſchloſſen worden, ſondern ſtand zuvor ſchon durch das allgemeine Urtheil der Chriſten feſt. Die Evangelien ſammt der Apoſtelgeſchichte müſſen vor 70 p. C. abgefaßt ſeyn, da ſich in ihnen nicht die leiſeſte Anſpielung auf die Zerſtörung Jeruſalems findet. Da ferner in den Epiſteln keine ausdrückliche Beziehung auf dieſelben vorkommt, ſo müſſen ſie verhältnißmäßig ſpät geſchrieben worden ſeyn, nachdem das Evangelium ſchon weithin gepredigt war und ein Bedürfniß der Aufzeichnung für die zahlreichen Chriſten ſich zeigte. Dafür ſpricht auch der Prolog des Lukas, wornach es bis dahin kein ächtes Evangelium gab. Die Evangeliſten ſchrieben unabhängig von einander, und ohne andere Quellen zu haben, als was ſie ſelbſt geſehen oder von Augenzeugen gehört. Das Hebräerevangelium iſt nur eine Ueberſetzung des griechiſchen Matthäus. — Lardners Vorſtellung über die Entſtehung der Evangelien aus der mündlichen Mittheilung erinnert am meiſten an Gieſeler's Hypotheſe, obwohl er den Gedanken nicht weiter ausführt. Er nimmt als Zeit der Abfaſſung für die ſynoptiſchen Evangelien und Apoſtelgeſchichte das Jahr 64, für das johanneiſche das Jahr 68 an. Die ſpäteſte Schrift iſt ihm die Apokalypſe, die er in das Jahr 96 ſetzt. Von den Verfaſſern der neuteſtamentlichen Schriften gibt Lardner einen kurzen Lebensabriß und es mag hier bemerkt werden, daß er von der heute noch in England beliebten Annahme der Reiſe des Apoſtel Paulus nach England nichts wiſſen will. An das obige Werk ſchließt ſich die Streitſchrift an „A Vindication of three of our blessed Saviour's Miracles in answer to the Objections of Mr. Woolston's fifth discourse etc. 1729, die beſte unter den zahlreichen Gegenſchriften. Eine andere Schrift The Circumstances of the Jewish people, an argument for the truth of the christian religion 1743, worin das Chriſtenthum nur als beſſere und reinere Form der Religion dargeſtellt wird, namentlich aber die Abhandlung „A Letter on the Logos“ geſchrieben 1730, aber erſt 1760 publicirt, hat Lardner den Vorwurf des Socinianismus zugezogen. Er tritt mit dieſer Schrift gegen Whiſton auf, der die Lehre, daß der Logos bei Chriſtus an die Stelle der menſchlichen Seele getreten ſey, wieder aufgewärmt hatte. Seine Hauptgründe dagegen ſind, daß ein ſo vollkommener Geiſt wie der Logos unmöglich ſich ſo erniedrigen könne, daß er ſich ſelbſt vergeſſe, ſeine Vollkommenheit abſchwäche. Ein ſolcher Geiſt würde vielmehr alles Menſchliche verzehren, könne als körperlichen Schwachheiten unterworfen gar nicht gedacht werden. Chriſtus iſt wahrer Menſch und

Digitized by Google

nur von Gott nach seinem unerforschlichen Rathschluß zum Messias gewählt und mit besondern Gaben ausgerüstet. Nur wenn er wahrer Mensch war, kann er Vorbild für uns seyn, nur so kann seine Auferweckung uns die Hoffnung geben, zu gleicher Herrlichkeit zu gelangen. Einen andern Begriff von dem Messias hatten auch die Juden nicht. Die Vorstellung von einer untergeordneten Gottheit und einem präexistirenden Logos kam erst durch die heidenchristliche Philosophie herein. Es versteht sich nach dem Gesagten fast von selbst, daß der h. Geist nur die, öfters personificirte, Macht, Gabe oder Gnade Gottes bezeichnet. — So reichte Lardner auf dem dogmatischen Gebiete seinen Gegnern fast die Hand, während er es für seine Lebensaufgabe ansah, alle Angriffe gegen die geoffenbarte Religion auf dem historischen Felde zurückzuschlagen. **C. Schöll.**

Las Casas, s. Casas, Bartolommeo de las.

Lasius, M. Christophorus, aus Straßburg gebürtig, stand schon 1531 bei Melanchthon in Gunst und wurde von diesem angelegentlichst dem Bucer empfohlen. Seine Theilnahme an den synergistisch-melanchthonischen Streitigkeiten und seine erbitterte Befehdung der Flacianer machten sein Leben unstät und flüchtig; im J. 1537 wurde er Rektor in Görlitz und 1543 Pfarrer zu Greußen im Schwarzburgischen; hier 1545 abgesetzt, erhielt er eine Pfarrstelle in Spandau; abermals vertrieben ward er Superintendent in Lauingen, wo er gleichfalls abgesetzt wurde. Nach längerem Aufenthalt in Augsburg ward er zur Superintendentur zu Cottbus berufen, hatte aber auch hier keine Ruhe und starb in Senftenberg 1572. Seine Predigten und Schriften sind voller Galle gegen die Lehre von der Passivität des Menschen bei der Buße, welche er „eine flacianische Sammetbuße, einen süßmündigen Bubentrost“ nennt. Von seinen Schriften erwähnen wir: Fundament wahrer Bekehrung wider die flacianische Klotzbuße, Frankf. a. O. 1568; Güldenes Kleinod, Nürnb. 1556; Grundfeste der reinen evangelischen Wahrheit, verfasset mit wichtigen Ursachen des verworfenen Pabstthums und aller abgelegten Greuel, Wittenberg 1568. **Pressel.**

Lasko (poln. Laski, lat. Lascus), Johannes von, Erzbischof von Gnesen und Primas von Polen, ward aus einer adeligen Familie in der ersten Hälfte des Jahres 1466 geboren und starb im 75. Lebensjahr am 19. Mai 1531. Er wurde zuerst Probst zu Skalbimierz und war Stiftsprobst zu Posen, als Andreas Roza von Boryszewice Erzbischof von Gnesen ihn zu seinem Coadjutor ernannte. Später wurde er Erzkanzler des Reichs und lebte lang bei Hof unter den Königen Casimir IV., Johann Albrecht und Alexander. Als der Erzbischof in Gnesen 1510 starb, folgte ihm Lasko in dieser Würde nach. Als er im Jahre 1513 zugleich mit Stanislaus Ostrorog auf das fünfte allgemeine Concil im Lateran beordert war, hielt er dort vor Pabst Leo X. eine Rede, in welcher er die christlichen Fürsten auf's Dringendste zur Hülfe der von den Türken und Tataren so hart bedrängten Polen und Ungarn aufforderte. Auf diesem Concil erhielt Lasko für sich und seine Nachfolger im Erzbisthum Gnesen die Würde eines legatus natus sedis apostolicae. Wir besitzen von ihm noch die Schrift: Relatio de erroribus Moschorum, facta in concilio Lateranensi a Joanne Lasko. Seine Thätigkeit im erzbischöflichen Amte beweisen die vielen unter seinem Vorsitz gehaltenen Provinzialsynoden: 1) zu Gnesen im Jahre 1506, 2) zu Petritau 1510, 3) ebendaselbst 1511, 4) zu Lenczyc 1523, 5) ebendaselbst 1527, 6) zu Petrikau 1530. Ueber das Wirken Lasko's gegen die Verbreitung der Reformation in Polen geben mehrere zu diesem Zweck erlassenen Dekrete und Kanones Aufschluß, vgl. Constitutiones synodorum metropolitanae ecclesiae Gnesnensis. Cracov. 1630. Außerdem gab Lasko noch folgende Schrift heraus: Sanctiones ecclesiasticae tam ex pontificum decretis quam in constitutionibus synodorum provinciae inprimis autem statuta in diversis provincialibus synodis a se sancita. Cracov. 1525. 4. Großes Verdienst erwarb er sich durch seine auf Verlangen des Königs Alexander von Polen veranstaltete Sammlung der vaterländischen Gesetze: Commune Poloniae regni privilegium constitutionum et indultuum. Cracov. 1506. Erasmus dedicirte dem Lasko 1527 seine Ausgabe der Werke des Ambrosius und nannte

Digitized by Google

ihn Pietatis antistitem, eruditionis eximium patronum, omnis pudicitiae exemplar incomparabile, episcopum pacis et tranquillitatis publicae studiosissimum. Vgl. *Damelewicz*, Vitae archiepiscoporum Gnesnensium, p. 278. **Th. Pressel.**

Lasko, Johannes a, oder von Lasky, geboren 1499 in Warschau, gest. 1560, nimmt in der Reihe der Reformatoren zweiten Ranges dadurch eine der ersten Stellen ein, daß er, den Fußtapfen der großen Beförderer oder Begründer der Reformation der germanischen Kirche: Erasmus, Zwingli, Luther und Melanchthon, folgend, der Begründer der Presbyterial-Verfassung in England und Deutschland geworden ist, weßhalb ihn insbesondere die presbyterianischen und puritanischen Kirchen dieser Lande als ihren Vater und Pfleger ehren.

Johannes a Lasko, aus einem vornehmen und reichen Baronen-Geschlechte Polens stammend, wurde als ein jüngerer und sehr begabter Sohn dem geistlichen Stande gewidmet und begab sich 1523 nach Vollendung seiner Studien in Polen zu seiner weiteren Ausbildung nach den berühmten Schulen des Westens, vorzüglich nach Löwen und Basel. Dort trat er mit dem nachherigen Reformator Kölns und Bremens, mit Albert von Hardenberg (s. d. Art.), in innige Freundschaft, welche sich auch durch ganz gleichartige reformatorische Grundsätze befestigte; hier schloß er sich auf das Engste an den hochgefeierten Humanisten Erasmus an, in dessen Hause er eine Zeitlang wohnte, wo der Jüngling den Greis durch seine edeln Sitten und Gesinnungen wahrhaft erbaute. Auch mit Pellicanus, Oecolampadius und mit Bullinger in Zürich trat er in ein näheres Verhältniß und wirkte schon damals (1525) für den Frieden zwischen Luther und den Schweizern. Im Jahre 1526 kehrte er über Frankreich und Spanien als ein Anhänger einer gemäßigten und allmähligen kirchlichen Reform in dem Sinne des Erasmus nach seiner Heimath zurück, wo er zuerst Probst in Gnesen wurde und später noch andere Pfründen erhielt. Nach eilfjährigem fruchtlosem Bemühen mußte er 1537 seine Hoffnung auf Durchführung einer erasmischen Reform in Polen aufgeben, entsagte darum aber auch seinen einträglichen kirchlichen Stellen und begab sich — bis ihn sein Vaterland zu einem eigentlichen Dienste am göttlichen Worte nicht aber zu einem müßigen pharisäischen Leben oder zu einer hohen Bischofswürde zurückrufen würde — zu neunzehnjähriger Fremdlingschaft in das Ausland — mit dem Wahlspruche: „Die Frommen haben kein Vaterland auf Erden; denn sie suchen den Himmel!“

Er begab sich zuerst zu seinem Freunde Hardenberg nach Mainz, heirathete 1539 in Löwen ein einfaches treffliches Mädchen († 1552) — 1553 heirathete er zum zweiten Male — und kaufte sich 1540 in Ostfriesland ein Landgut, um dort in aller Stille zu leben. Dadurch kam er aber gerade auf einen der wichtigsten Kampfplätze des christlichen Lebens und kirchlichen Wesens zwischen den von den spanischen Niederlanden begünstigten Katholiken, den zwinglisch-reformirten Niederländern, den friesischen Wiedertäufern (oder Mennoniten) und den deutschen Lutheranern, und er sah sich wider seine Wünsche von der verwittweten Regentin Gräfin Anna von Oldenburg, einer zwar wohlgesinnten, edeln und frommen aber doch auch schwachen Frau, bewogen, das Amt eines Superintendenten von Ostfriesland zu übernehmen, wodurch er der eigentliche Reformator dieses Landes und der Begründer der reformirten Kirche in demselben geworden ist. Er nahm jedoch diesen Beruf nur unter dem Vorbehalte an, daß er jeder Zeit einem Rufe in sein Vaterland folgen dürfe und überhaupt nur so lange in ihm zu bleiben brauche, als er darin Gottes Ehre befördern könne. In der Wissenschaft Erasmianer, im Glauben Lutheraner, im Cultus Zwinglianer und in der Verfassung Calvinist, war er als Dogmatiker nachgiebig und weit, im Cultus Puritaner jedoch auch Anderer Ansichten duldend, dagegen aber in der Verfassung entschieden und strenge, indem er um des Wortes Gottes und des Gewissens willen Handhabung einer christlichen Sitten- und Kirchenzucht durch die Gemeinde, d. h. durch ihren Rath oder Vorstand, durch ihr Presbyterium, und Regierung der ganzen Kirche, nicht durch die christliche Obrigkeit als solche oder durch landesherrliche Consistorien, sondern durch die Gesammtheit der

Digitized by Google

Paſtoren, den Coetus — woraus anderweitig Synoden wurden — forderte. Zu dieſer ſtrengen Forderung trieb ihn einerſeits das klare Wort Gottes und andererſeits die gerechte Klage der zahlreichen Wiedertäufer über jeglichen Mangel an Kirchenzucht in der deutſchen evangeliſchen Kirche. So richtete er 1544 — vornehmlich nach dem Muſter der unter Mitwirkung von Hardenberg verfaßten Kölniſchen Reformationsordnung von 1543 — zur Handhabung der Kirchenzucht ein Presbyterium, beſtehend aus dem Prediger und vier Aelteſten, ſowie „zur Erhaltung der chriſtlichen Eintracht“ geiſtliche Cötus ein welche aus ſämmtlichen Predigern beſtehend unter einem auf Ein Jahr gewählten Praeses und Scriba ſich wöchentlich verſammelten, um die Cenſur auszuüben, die Candidaten zu examiniren und theologiſche Diſputationen zu halten. Auch verfaßte Lasky 1548 den einfachen und ſchönen Emdener Katechismus, nach dem Vorbilde des Genfer Katechismus von Calvin, welche beide, nebſt dem Katechismus Luthers, Urſinus dem Heidelberger Katechismus zu Grunde gelegt hat.

Im Jahre 1549 durch die verhaßten katholiſchen Gebräuche des Interim von ſeiner Stelle in Oſtfriesland verdrängt, ward Lasky bis 1553 in London und dann bis 1556 in Frankfurt Prediger und Superintendent der anfangs aus deutſchen und aus walloniſchen (franzöſiſchen) Niederländern und ſpäter auch aus Engländern beſtehenden chriſtlichen Fremdengemeinde (ecclesia peregrinorum), welche mit ihren Grundſätzen einer bibliſch-apoſtoliſchen Kirchenverfaſſung und Liturgie die Grundlage der presbyterianiſchen Kirchenverfaſſung in England und Deutſchland geworden iſt, indem ſie dieſelben überall, wohin ſie kam, von London, Emden, Weſel, Frankfurt, Frankenthal, Straßburg, Baſel und Genf aus ausbreitete und mit rückhaltloſer Entſchiedenheit und Schärfe vertrat. Dieſe Gemeinde beſtand ſowohl ihrer Natur nach als nach dem ihr ausdrücklich von Eduard VI. ertheilten Privilegium frei von allem territorialen Parochialzwange lediglich aus freiwilligen Chriſten, und konnte und mußte daher auch durch ihr nach dem Muſter der Genfiſchen und Straßburgiſchen Fremdengemeinde eingerichtetes Presbyterium eine deſto ſtrengere Kirchenzucht üben. (Vgl. Forma ac ratio tota ecclesiastici Ministerii in peregrinorum, potissimum vero Germanorum Ecclesiis instituta Londini in Anglia per Regem Eduardum VI. Auctore Jo. a Lasco. Lond. 1550. Cum epistola nuncupatoria ad regem Poloniae. Francof. 1555. (Deutſch Heidelberg 1565), und Liturgia sacra seu ritus ministerii in ecclesia peregrinorum Francofordiae ad Moenum. Addita est summa doctrinae seu fidei professio. Francof. 1554 — von Valerandus Pollanus. Lateiniſch und deutſch von J. F. Withof. Duisburg 1754. 4. Vgl. auch Richter: Evang. Kirchenordn. des 16. Jahrh. Weimar 1846. 4. II, 99—115 und 149—160.) Außer den Aelteſten und Diakonen richtete Lasky als zweiten Stand der Kirchenregierung auch noch Doktoren oder Propheten ein, zu wöchentlicher Schriftauslegung (prophetie oder collatien des schriftueren), und namentlich zur Beurtheilung der öffentlichen Verkündigung des Wortes Gottes durch die Prediger. Alle Aemter unter ſich und namentlich das der Diener am Worte waren gleich; ein Vorrang wurde nicht geduldet. Die Wahl geſchah nach vorgängiger Aeußerung oder unter nachheriger Zuſtimmung der Gemeindeglieder durch das Presbyterium.

Nachdem die Gemeinde in ihren verſchiedenen Abtheilungen unter der Gunſt des Königs Eduard und durch ihren Fleiß in Handel und Fabriken ſchnell eine hohe Blüthe erreicht hatte, ward ſie von der katholiſchen Maria 1553 zur Auswanderung genöthigt, bei welcher Gelegenheit er in Kopenhagen, Roſtock, Wismar, Lübeck und Hamburg traurige Erfahrungen der unchriſtlichen Unduldſamkeit der lutheriſchen Obrigkeit und Geiſtlichkeit machte — welche (Weſtphal in Hamburg) die unglücklichen Verfolgten für „Märtyrer des Teufels“ erklärte — endlich fanden die Ausgewanderten 1554 in Emden und am Rhein ein Aſyl. Von Frankfurt aus wirkte Lasky, zwiſchen Luther und Calvin in Melanchthons Geiſt vermittelnd, auf die friedfertige Entwickelung der Reformation in Kurpfalz (Ott-Heinrich) und Heſſen (Philipp) heilſam ein, während ſein Verſuch der Verſtändigung mit Jakob Brenz, dem Reformator Württembergs, durch ein Geſpräch zu Stuttgart 1556 gänzlich ſcheiterte.

Digitized by Google

Eigenthümlich war Lasky's Lehre von einer Erbgnade im Gegenſatze gegen die Erbſünde, ohne daß er auf derſelben eigenſinnig beſtand. Die Verſchiedenheit der Lehre über die Art der Gegenwart des Leibes und Blutes des Herrn im Abendmahle überſchätzte er nicht, weil er es für Unrecht hielt, dieſelbe ängſtlich und neugierig zu unterſuchen und unter dieſem Vorwande unnöthige Unruhen in der Kirche aufzuregen, die ohnehin ſchon genug von ihren Feinden geſchlagen und verwirrt ſey. Er ſelber bekannte ſich mit der emendirten Augsburgiſchen Confeſſion von 1540 zu der durch Melanchthon in der pfälziſchen und dadurch auch in der rheiniſchen lutheriſchen Kirche herrſchend gewordenen Lehre von einer wirklichen und weſentlichen Mittheilung des Leibes und Blutes des Herrn zur Speiſung des ewigen Lebens mit dem Brode und Kelche.

Nachdem im Jahre 1556 von dem polniſchen Reichstage Duldung des evangeliſchen Gottesdienſtes als Privatcultus auf den einzelnen adeligen Häuſern beſchloſſen worden, kehrte auch Lasky, wenn auch nicht, wie er gewünſcht hatte, von ſeinem allzu ängſtlichen Könige Sigismund gerufen, in ſeine Heimath zurück, um in ihr eine Reformation nach Gottes Wort durchzuführen. Seine Hoffnung auf öffentliche Anerkennung und Einführung einer einträchtigen und gleichlautenden Lehre durch eine allgemeine Synode ging aber wegen des Widerſtandes der hohen Geiſtlichkeit nicht in Erfüllung. Auch hinderte ihn in ſeinem Wirken für eine einmüthige Reform ſeine Schroffheit, mit welcher er die einfachen bibliſchen Kirchengebräuche der Londoner Gemeinde — namentlich das Sitzen beim Empfange des heil. Abendmahles — und eine tiefere Abendmahlslehre als die Zwingliſche durchzuſetzen verſuchte; 1557 drohte ihm ſogar Verbannung aus ſeiner Heimath. Doch wirkte er fortwährend eifrig für Ausbreitung und Einrichtung der evangeliſchen Kirche in Polen, für Ueberſetzung der heiligen Schrift in's Polniſche, und für Erhaltung des confeſſionellen Friedens zwiſchen den Böhmen, den Lutheranern und den Reformirten, der wirklich — zehn Jahre nach ſeinem freudig erwarteten ſanften Ende — 1570 durch den ſegensreichen Vergleich zu Sendomir beſiegelt wurde.

Vgl. Johannes von Lasky in Bd. I. S. 318—351 meiner Geſch. des chriſtlichen Lebens in der rhein.-weſtph. Kirche. Coblenz 1849, wo die Quellen vollſtändig angeführt, denen nur noch hinzuzufügen: D. Neal's Geſchichte der Puritaner. I. Halle 1754. Alberti, Briefe über den Zuſtand der Religion in Großbritt. IV. Hannov. 1752, und F. W. Haſſencamp, Heſſiſche Kirchengeſch. Marb. 1832. I. §. 47. und Dr. Fiſcher, Verſuch einer Geſchichte der Reformation in Polen 1856. **M. Goebel.**

Laſter und **Laſterhaftigkeit** (*φρόνημα, ἔργα τῆς σαρκὸς, πονηρά — ἀσέβεια, ἀδικία* u. ſ. w. im Neuen, allenfalls זָמָה, נְבָלָה, פֶּשַׁע, im Alten Teſt.) bezeichnen Beſchaffenheiten des ſittlichen Subjekts unter der Herrſchaft der Sünde und mit Kundgebung derſelben nach Außen (ſ. d. Art. Sünde). Dieſe Worte ſind der Tugend in zwei Bedeutungen oder der Tugend und Tugendhaftigkeit entgegengeſetzt. Die Tugend iſt die Geſinnung eines Menſchen, ſich ſeiner höheren Beſtimmung gemäß nach der Richtſchnur des göttlichen Gebots zu entwickeln und zu bethätigen, das Laſter iſt die Sucht, nach einer gewiſſen Seite hin im Widerſpruch mit demſelben der eigenen Luſt zu genügen, die zur Herrſchaft gelangte und zur Fertigkeit gewordene Sünde in einer ihrer Aeußerungen; Laſterhaftigkeit iſt die zur Eigenſchaft gewordene Fertigkeit des Sündigens. Sie ſetzt Verderbtheit des ganzen Menſchen voraus und iſt daher auch Aufgelegtheit des Menſchen zu Laſtern aller Art (vgl. des Kantianers J. W. Schmidt chriſtl. Moral, herausgegeben von Erhard Schmidt. I. Jena 1804. S. 34). Wer Ein Laſter mit Wiſſen und Willen in ſich duldet, der hat zugleich den geheimen, vielleicht ihm ſelbſt noch verborgenen Willen, alle Geſetze Gottes zu übertreten, er iſt daher ſie alle ſchuldig (Jakobi 2, 10. 11.); er iſt unter der Knechtſchaft der Sünde, die Natur herrſcht über ihn, anſtatt daß er über die Natur herrſchen ſollte (vgl. Lorenz v. Mosheim, Sittenlehre der heil. Schr. IV. S. 33 ff. Joh. 8, 34. Röm. 6, 12—23.).

Das Gute in der von Gott gegebenen Natur des Menſchen, der Zuſammenhang

Digitized by Google

des Guten in der Welt, zumal im Staate und vornehmlich in der chriſtlichen Kirche, kann der Erſcheinung der Sünde auch in dem Laſterhaften ſolche Schranken ſetzen, daß Tugenden neben dem Laſter zu ſtehen ſcheinen, daß die Möglichkeit, daß alle Laſter aus Einem hervorgehen, nicht zur Wirklichkeit wird; innerlich iſt doch Alles morſch und wartet nur der Gelegenheit. So gibt es im Grunde nur Eine Tugend, den Gehorſam gegen Gott, nur Eine Sünde, die Empörung dagegen. Schon Seneca ſagt (de Benef. IV, 26): qui malus est, nullo vitio caret, habet omnia nequitiae semina — omnia in omnibus vitia *sunt*, sed non omnia in singulis *exstant*. Insbeſondere erzeugen die Laſter der Sinnlichkeit und der Selbſtſucht eins das andere und ſie ſich unter einander, wie z. B. Wolluſt und Grauſamkeit in naher Verwandtſchaft ſtehen. Deßhalb kann man die Verderbtheit eines Menſchen nicht nach der Anzahl der Laſter meſſen, die ihn beherrſchen, ſondern nur nach dem Grade: ein einziges kann, wie ein Funke ein Haus, ſo einen ganzen Menſchen entzünden (Epheſ. 5, 5. vgl. 1—4. Jak. 3, 1—6.) und von Grund aus verderben. Die Grade laſſen ſich nicht objektiv hinſtellen; doch pflegen insbeſondere katholiſche Moraliſten (Frint u. G. Rieger in ſ. chriſtl. Moral nach M. v. Schenkel. Augsb. 1835. I. S. 496 f.) ſolche anzugeben: 1) Wankelmüthigkeit; 2) Verkehrtheit der Triebfedern; 3) Herrſchaft der Sinnlichkeit; 4) Heuchelei; 5) Ruchloſigkeit; 6) teufliſcher Sinn. — Treffender iſt doch die populäre Steigerung von natürlichen zu viehiſchen und teufliſchen Laſtern. Doch bleibt es richtig, was Auguſtin ſagt (de Civ. Dei XIX, 12.): nullum vitium ita contra naturam est, ut naturae deleat etiam extrema vestigia. Aber das Laſter verderbt immer mehr den Willen, trübt den Verſtand, verunreinigt die Einbildungskraft, hemmt die Vernunft und ſtumpft das Gefühl ab — zerſtört alſo allmählich den ganzen ſittlichen Menſchen. Man hat von einer Verwandtſchaft zwiſchen gewiſſen Tugenden und Laſtern geſprochen (worüber eine eigene Schrift von Tzſchirner. Lpz. 1809), die nicht geleugnet werden könnte, wenn die Tugend wirklich, wie Ariſtoteles will, nur die Mitte zwiſchen einem Zuwenig und Zuviel, das Laſter alſo nur eins von dieſen beiden wäre. Aber beide, Tugend und Laſter, ſind vielmehr nur Früchte eines guten oder ſchlechten Herzens (Gal. 5, 16—22. Matth. 7, 16—18; 15, 19.). Daher Auguſtins Behauptung, daß die Tugenden der Heiden nur glänzende Laſter ſeyen (contra duas Epp. Pelagg. III, 5. cont. Julian. IV, 17 sqq. Civit. D. XIX, 25. vgl. G. F. Wiggers: Auguſtinismus und Pelagianismus I. Berlin 1821. S. 119—23), welche jedoch auf einer Verkennung der Wahrheit ruht, daß auch nach dem Falle viele Spuren des göttlichen Ebenbildes im Menſchen geblieben ſind, an welche die actus paedagogici des heil. Geiſtes anknüpfen und *σπέρματα τοῦ λόγου* darin ausſtreuen konnten.

Die Laſter können ſich in aller Mannichfaltigkeit der krummen Linien darſtellen: daher gibt es deren unendlich viele, verſchieden modificirte, und es iſt ſchwer, eine feſte Eintheilung derſelben aufzuſtellen. Bald ſind ſie nach den Graden, bald nach den menſchlichen Vermögen, bald nach den Gegenſtänden, bald nach den Quellen, aus denen ſie hervorgehen, eingetheilt worden. So ſind *ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς, τῶν ὀφθαλμῶν* und *ἀλαζονεία τοῦ βίου* (1 Joh. 2, 16.) allerdings wichtige Arten. Aber, laſſen ſich die Sünden auch wohl klaſſificiren, ſo zeigen die Laſter als ihre Kundgebungen doch nicht eine gleiche Beſtimmtheit: ſie ſind oft ſehr complicirte Erzeugniſſe verſchiedener böſer Triebfedern und Factoren. Dies zeigt ſich am deutlichſten, wenn man verſucht, ſie nach den ethiſchen oder religiöſen Tugenden einzutheilen: Gerechtigkeit, Weisheit, Mäßigung, Tapferkeit; Glaube, Demuth, Liebe und Hoffnung. Jedes Laſter übertritt ſie alle oder doch mehrere derſelben. Erfahrungsmäßig kann man unterſcheiden a potiori: Laſter der Selbſtſucht, Genuß-, Hab- und Ehrſucht.

Viel Gutes über die Laſter in Chr. A. Cruſius, Moraltheol. I. Leipz. 1772. S. 205—421, wo vom menſchlichen Verderben gehandelt wird. — S. J. Baumgarten, theol. Moral. Halle 1767. 4. §. 53 ff. §. 227. S. 1391 f. — F. V. Reinhard, Syſt. der chriſtl. Moral. I. §. 103. 170, 2. — F. H. Chr. Schwarz, Sittenlehre des

Digitized by Google

evang. Chriſtenth. Heidelb. I. 2. A. 1830. §. 72. II. S. 126 ff. — L. F. O. Baumgarten-Cruſius, Lehrb. der chriſtl. Sittenl. Lpz. 1826. S. 213—233. Schleiermacher und ſeine Schule geben nichts darüber. Katholiſch: J. Bapt. Hirſcher, chriſtl. Moral. II, §. 336. 337. L. Pelt.

Läßliche Sünde, ſ. Sünde.

Lateiniſche Bibelüberſetzung, ſ. Vulgata.

Lateiniſche Sprache in der Verwaltung der Sakramente*). Dieſer Gegenſtand iſt ſchon im Artikel Kirchenſprache berührt worden, verdient aber eine mehr eingehende Erörterung. Was Auguſtin vom alten, heidniſchen Rom ſagt, findet auf das neue, chriſtliche Rom ſeine Anwendung. Er ſagt nämlich de civitate Dei XIX, 7.: opera data est, ut imperiosa civitas non solum jugum sed etiam linguam suam domitis gentibus imponeret. So hat das chriſtliche Rom mit ſeiner Sprache den unterworfenen Völkern das ſtärkſte Joch auferlegt und ihr innerſtes Geiſtesleben, was mit der Sprache ſo eng zuſammenhängt, in Feſſeln geſchlagen. Freilich hat Benedikt XIV. in hochherzigem Sinne erklärt: ut omnes catholici sint, non ut omnes latini fiant, necessarium est. Allein dieſer, den Geiſt des alten Katholicismus athmende Grundſatz wurde nur angewendet, um einzelne unbedeutende Conceſſionen zu rechtfertigen; der römiſche Katholicismus hält ſteif und feſt an der römiſchen Sprache, und kann nicht anders verfahren, ohne ſich ſelbſt untreu zu werden, ohne ſich ſelbſt große Gefahr zu bereiten. Denn ſolche Aeußerlichkeiten ſind ſo tief in das Innere des römiſchen Katholicismus verſchlungen, daß das Aufgeben derſelben in der That weitgreifende Wirkungen haben muß.

Es iſt übrigens bekannt, daß der Gebrauch der lateiniſchen Sprache bei dem Gottesdienſte zunächſt naturgemäß aus geſchichtlichen Verhältniſſen hervorgegangen iſt, wobei nicht von ferne hierarchiſche Motive mitwirkten. Es war in der Ordnung, daß da, wo die lateiniſche Sprache Volksſprache war, alle Handlungen des Cultus auch in dieſer Sprache verrichtet wurden. Der hierarchiſche Geiſt bemächtigte ſich dieſer Sache erſt dann, als von Rom aus das Chriſtenthum zu Völkern gebracht wurde, denen die römiſche Sprache fremd war, und als dieſe Sprache ſelbſt unter den Völkern, unter welchen ſie bis dahin einheimiſch geweſen, allmählich ausſtarb und der Menge unverſtändlich wurde. Noch im Jahre 880 fand es Johann VIII. unverfänglich, daß der Gottesdienſt in der Volksſprache gefeiert würde, während Gregor VII. dieſes in hohem Grade anſtößig findet (ſ. Bd. II. S. 203). Es gab im Mittelalter immerhin da und dort Ausnahmen von der Regel. Beſonders zur Zeit der Reformation und in Folge der von ihr ausgehenden Anregung wurde in einigen katholiſchen Völkern der Wunſch nach dem Gebrauche der Volksſprache im Gottesdienſte erweckt, ſo in Frankreich und in Deutſchland. Das Concil von Trident nahm auf dieſe durch Katharina von Medicis und Kaiſer Ferdinand befürworteten Wünſche nur in ſoweit Rückſicht, als es ſeine darauf bezüglichen Anordnungen in ſehr mildem Tone abfaßte. Sessio XXII. cap. 8. Etsi missa magnam contineat populi fidelis eruditionem, non tamen expedire visum est patribus, ut (missa) vulgari lingua *passim* celebraretur. Daher denn nur über diejenigen das Anathema ausgeſprochen wurde, welche darauf drangen, daß die Meſſe bloß und allein in der Landesſprache geleſen werden ſollte: Si quis dixerit, lingua tantum vulgari missam celebrari debere, anathema sit. l. c. canon 9. Denn die römiſche Kirche verſteht ſich meiſterlich auf das

*) Man hat lange geglaubt, daß im Mittelalter ſehr oft zum Volke lateiniſch gepredigt worden iſt. Man gründete ſich auf die vielen lateiniſchen Predigten aus dieſer Zeit. Geffken (der Bilderkatechismus des 15. Jahrh. ff. I. die zehn Gebote. Leipz. 1855. S. 10—16) hat dieſe Anſicht berichtigt und auf das rechte Maß zurückgeführt. Allerdings wurde auch lateiniſch gepredigt, aber vor den Geiſtlichen, nicht vor dem Volke, in Capiteln und Klöſtern. Auch die deutſch zu haltenden Predigten arbeiteten die Prediger meiſt lateiniſch aus, welcher Gebrauch ſogar noch eine Zeitlang in der lutheriſchen Kirche fortbeſtand.

Digitized by Google

suaviter in modo, fortiter in re; der Gebrauch einer anderen als der lateiniſchen Sprache iſt nur einigen Sekten im fernen Aſien geſtattet, deren Beiſpiel für die europäiſche Chriſtenheit nicht anſteckend wirken kann*). Um aber dieſe letztere nicht gar zu kurz zu halten, um den durch die großen Bewegungen der Zeit angeregten Bedürfniſſen nicht zu offenbar Hohn zu ſprechen, beſchloß die Synode l. c. cap. 8. ne oves Christi esuriant, neve parvuli panem petant, et non sit qui frangat eis, mandat S. synodus pastoribus et singulis curam animarum gerentibus, ut frequenter inter missarum celebrationem vel per se vel per alios ex iis, quae in missa leguntur, aliquid exponant, atque inter cetera sanctissimi hujus sacrificii mysterium aliquod declarent, diebus praesertim dominicis et festis, womit die tridentiniſchen Väter deutlich genug, vielleicht deutlicher als es ihre Abſicht war, das Vorhandenſeyn eines nur durch die Volksſprache zu befriedigenden Bedürfniſſes verriethen.

Welches waren nun aber die Urſachen, warum man dieſem Bedürfniſſe ſo wenig gerecht zu werden ſich entſchließen konnte? Aus welchen Gründen hält die katholiſche Kirche noch immer, ungeachtet ſo vieler in neuerer Zeit kundgegebenen Wünſche, mit derſelben Hartnäckigkeit an der dem Volke unverſtändlichen Sprache feſt? Auf dieſe Frage ſoll uns die katholiſche Encyklopädie von Wetzer und Welte Bd. VI. S. 174. Antwort geben. Als Gründe, welche in den Vorverhandlungen zu Trident rückſichtlich der durchgängigen Beibehaltung der beſtehenden Kirchenſprache geltend gemacht wurden, ſind (nach Göſchl, geſchichtliche Darſtellung des Conc. v. Trident. 1840. 2. Abtheilung S. 135) folgende angeführt: 1) bei der großen Verſchiedenheit der Sprachen in der Welt und bei der beſtändigen Veränderlichkeit der lebenden Sprachen würde nicht ſelten die Gleichheit des Sinnes und ſomit die Einheit der Kirche verletzt werden; 2) die Mehrzahl der Prieſter könnte die Meſſe nicht außer dem Geburtslande leſen, weil ſie in jedem Lande in einer anderen Sprache geleſen würde; 3) die heil. Myſterien, wovon das Meßopfer das erhabenſte iſt, dürfen dem Volkshaufen nicht in ſeiner Mutterſprache geboten werden, weil bei deſſen Unfähigkeit, das Geheimnißvolle zu begreifen, den neueren Ketzern Gelegenheit gegeben würde, die heiligſten Gegenſtände in dieſer Sprache zu profaniren." — Alle anderen Gründe, welche ſeither zur Beſchönigung dieſes Mißbrauches von katholiſchen Schriftſtellern ſind vorgebracht worden, ſind nur Variationen über daſſelbe Thema. Doch ſey uns geſtattet, die Beweisführung des ehrlichen Bellarmin Tom. III. fol. 119. noch anzuführen, welche jene tridentiniſchen Gründe theils ergänzt, theils einen Commentar dazu gibt.

Bellarmin beruft ſich zuerſt auf die alte Gewohnheit der Kirche: „die lateiniſche Kirche," ſagt er, „hat immer ihre Sakramente in lateiniſcher Sprache verwaltet, obwohl dieſe Sprache ſchon längſt aufgehört hat, Landesſprache zu ſeyn." — Die Verhältniſſe ſind alſo ganz andere geworden, unter denen die lateiniſche Sprache eingeführt wurde; dennoch muß ſie vermöge des trägen Geſetzes der Gewohnheit beibehalten werden. Zweitens will Bellarmin die Sache aus der Vernunft (ratione) beweiſen. „Denn es iſt keine zwingende Nothwendigkeit vorhanden, die Sakramente in der Volksſprache zu feiern, dagegen ſind viele Uebelſtände damit verbunden. Es iſt nämlich durchaus nicht nöthig, daß diejenigen, welche die Sakramente empfangen, das, was dabei geſprochen wird, verſtehen. Denn die Worte werden gerichtet entweder an die Elemente, wie bei der Conſekration der Euchariſtie, der Segnung des Waſſers, des Oeles; die Elemente aber verſtehen keine Sprache; oder ſie werden an Gott gerichtet: Gott aber verſteht alle Sprachen — oder die Worte werden an die Perſonen gerichtet, welche die Conſekration oder Abſolution, nicht aber Unterricht und Belehrung erhalten ſollen, wie bei der Taufe

*) Um ſo weniger kann dies Beiſpiel anſteckend wirken, als die von jenen Sekten gebrauchte Sprache nicht die von ihnen geſprochene und verſtandene Sprache iſt. Bei den Armeniern, d. h. auch bei den unirten, die hier allein in Betracht kommen, iſt es die altarmeniſche Sprache. Bei den Maroniten iſt die Meßliturgie in der altſyriſchen Sprache abgefaßt.

Digitized by Google

und Abſolution; da iſt es gleichgültig, ob die betreffenden Perſonen die Worte verſtehen; was daraus erhellt, daß auch ſolche, welche der Vernunft nicht mächtig ſind, wahrhaftig die Taufe und die reconciliatio empfangen, wie das zu erſehen iſt an der Taufe der neugeborenen Kinder und an der reconciliatio der ihrer nicht mehr bewußten Kranken.“ Indeſſen ſieht Bellarmin doch einigermaßen das Mißliche dieſes Beweiſes ein, daher er hinzufügt: „Ueberdies gibt es in der lateiniſchen Kirche kaum ſo rohe Leute, welche die ſakramentlichen Worte nicht verſtünden oder die nicht im Allgemeinen wiſſen könnten, daß mit den betreffenden Worten ihnen dieſes oder jenes Sakrament dargereicht werde.“ Wir wollen mit Bellarmin nicht darüber ſtreiten, ob die Kenntniß der lateiniſchen Sprache ſo weit verbreitet ſey als er zu glauben vorgibt, aber ſo viel iſt gewiß, daß, die Richtigkeit der Bemerkung vorausgeſetzt, man nicht einſieht, wie der Gebrauch der lateiniſchen Sprache, nach der Anſicht des Tridentinum, geeignet iſt, die heiligſten Gegenſtände vor Profanation zu bewahren.

Die Uebelſtände des Gebrauches der Landesſprache ſind folgende: „es wird dadurch der Verkehr der Kirchen untereinander erſchwert, was der Einheit und Gemeinſchaft, die unter Gliedern Eines Körpers ſtattfinden ſoll, Eintrag thut. Ueberdies müßten die Chriſten, wenn ſie ihr Land verlaſſen, die divina officia entbehren,“ — hier wird offenbar vorausgeſetzt, daß alle Chriſten lateiniſch verſtehen; denn verſtehen ſie es nicht, ſo kommt es ja auf daſſelbe hinaus, ob ſie die Sakramente in lateiniſcher oder in irgend einer andern ihnen unbekannten Sprache feiern hören. 2) Die Sakramente erheiſchen eine gewiſſe Majeſtät und ehrfurchtsvolle Scheu, welche beſſer aufrecht gehalten wird, wenn wir nicht die Volksſprachen gebrauchen. So wie es billig iſt, daß wir zur Verwaltung der Sakramente andere Häuſer, andere Kleider, andere Gefäße als die gewöhnlichen und täglichen gebrauchen, ſo iſt es auch recht, daß wir eine andere Sprache anwenden; nicht als ob die lateiniſche Sprache heiliger wäre als die übrigen, ſondern ſie erweckt mehr Ehrfurcht, weil ſie nicht die heimiſche Sprache iſt.“ 3) „Es iſt paſſend, daß die ſakramentlichen Worte in beſtimmten Formeln und auf dieſelbe Weiſe von Allen vorgetragen werden, um die Gefahr der Aenderung und Corruption zu vermeiden. Das wird aber am leichteſten geſchehen, wenn alle Prieſter dieſelbe Sprache gebrauchen“; — doch nicht immer, möchten wir einwenden, denn es iſt ſchon der Fall vorgekommen, daß ein Prieſter in nomine patria filia et spiritua sancta taufte. S. d. katholiſche Kirche beſonders in Schleſien. 2. Aufl. 1827. S. 192. 4) „Wenn die Sakramente in der Volksſprache gefeiert werden, ſo wird der Unwiſſenheit ein weites Thor eröffnet; denn die Geiſtlichen werden ſich am Ende begnügen, wenn ſie nur leſen können. So werden ſie am Ende die lateiniſche Sprache vergeſſen und die Väter nicht mehr leſen, folglich bald die Schrift nicht mehr verſtehen“ *).

So ſcheint denn zuletzt die ganze Sache darauf hinauszulaufen, daß die Herren Geiſtlichen die lateiniſche Sprache, außer welcher die Väter und folglich die Schrift nicht zu verſtehen ſind, nicht verlernen ſollen. Auch in dieſer Beziehung zeigt ſich der Einfluß des hierarchiſchen Geiſtes; dieſer Geiſt iſt in ſeiner Art noch härter als der des heidniſchen Roms, welches nicht begehrte, daß die unterworfenen Völker ſeine Sprache nicht verſtünden. Das chriſtliche Rom will aber gerade durch das Unverſtändliche, Ungewöhnliche ſeiner Sprache die Geiſter feſſeln und bannen, wobei es der Anſicht zu folgen ſcheint, daß die Menſchen am meiſten bewundern und loben, was ſie nicht verſtehen. Es theilt mit dem alten Rom den Sinn für äußere, formelle Einheit und treibt ſie auf die Spitze, aber dieſe formelle Einheit dient zugleich noch einem anderen Zwecke. Es ſollen die myſteriöſen Handlungen der Kirche, an denen der Verſtand kein Recht hat, durch die unverſtändliche Sprache um ſo mehr dem Verſtändniß entzogen werden; mithin hieße es, den

*) Bellarmin macht übrigens eine Ausnahme bei dem Sakrament der Ehe (quia matrimonium consistit in consensu mutuo, necessario requiruntur verba vel nutus, qui ab utraque parte intelligantur) und bei der Beichte.

Digitized by Google

wahren Geist namentlich der Messe verkennen, wenn man auf die Abschaffung des alten lateinischen Gewandes derselben antragen wollte. Marheinecke, System d. Katholicismus. 3. Bd. S. 397. Daher denn die neueste katholische Theologie, von ächt römischem Geiste durchdrungen, die lateinische Sprache mit Macht vertheidigt. Die genannte katholische Encyklopädie a. a. O. macht aufmerksam auf den belebenden und erweckenden Eindruck, der durch das ahnungsvolle Helldunkel einer fremden und gleichsam geheiligten Sprache bewirkt werde. Sie meint ferner, nur durch die lateinische Sprache lasse sich das vorzugsweise katholische Bewußtseyn der Einheit und Allgemeinheit aufrecht halten, darin weit verschieden von Irenäus, der im Paschastreite seiner Zeit sogar die Gleichzeitigkeit der Feier für etwas Gleichgültiges erklärt hatte. In dieser Verschiedenheit zeigt sich so recht anschaulich der Gegensatz des alten Katholicismus und des römischen Katholicismus.

Am Ende des 18. und in den ersten Decennien des 19. Jahrhunderts wurden, wie wir bereits angedeutet haben, wieder lebhafte Wünsche für Abschaffung der lateinischen Sprache laut. S. darüber Marheinecke a. a. O. S. 329 ff. — und das bereits angeführte Werk über die katholische Kirche besonders in Schlesien ꝛc. 2. Aufl. 1827. Es wurden eigentliche Versuche angestellt, deutsche Messen einzurichten; Alles war vergebens; Alles wurde durch die wieder einbrechende Fluth des Ultramontanismus weggeschwemmt. Auch die Protestation des edeln Hirscher ist ein pium desiderium geblieben, von ihm selbst wohl jetzt verläugnet. Immerhin beachtenswerth bleibt das kräftige Zeugniß zu Gunsten der Volkssprache abgegeben in der Schrift Missae genuinam notionem eruere etc. tentavit Hirscher. Tübingen 1821. S. 69: vituperamus igitur hunc exterae in cultu nostro linguae usum pro viribus nostris, atque si unquam eucharistiae celebrationi vitam redire velimus, eliminandum esse atque proscribendum statuimus. Et sane, si liturgia latina inter nos Germanos non existeret, nemo profecto populum aliquem universum lingua uti vel duci velle, qua Deum adoret, sibi penitus ignota admitteret possibilitatem. Incomprehensibile revera istud omnibus debet videri, qui cuncta ad sanae rationis normam solent metiri, et nihil nisi quod aedificat ad cultum admittere. Hier führt Hirscher die Worte des Apostels Paulus 1 Kor. 14, 1—20. an, und fährt also fort: apostolus hoc loco ne de ordinario quidem linguae exterae in ecclesia usu sed de extraordinario aliquo loquitur, quem argumentis ex visceribus rei petitis impugnat. Quanto magis igitur principiis suis inhaerens ordinarium ab ipsis mysteriorum ministris et universi cultus ducibus debuit corripere? Im Folgenden will Hirscher beweisen, daß die lateinische Sprache einen Widerspruch bilde gegen das Wesen der Messe, als welche sacerdotem inter et populum actionem, celebrantis et populi communionem erheische, welche durch die fremde Sprache unmöglich gemacht werde. S. 70. 71. Doch diese Ansicht hängt mit dem vergeistigten, altkatholischen Begriffe von der Messe zusammen, welchen Hirscher in seiner Schrift vorgetragen und seitdem, auf einen Wink des Pabstes, zurückgenommen. Denn der römische Katholicismus kann in der Messe keine wahre Gemeinschaft zwischen Priester und Gemeinde dulden; es hieße dies die römisch-katholische Messe geradezu aufheben, und Hirscher hatte damals auch in dieser Beziehung einen Schritt über den römischen Katholicismus hinaus gethan. Es ist in der That bezeichnend, daß alle Bestrebungen, die Volkssprache bei der Feier der Sakramente, namentlich der Messe, anzuwenden, mit freieren theologischen Ansichten, namentlich mit der Verwerfung des versöhnenden Opfers in der Messe Hand in Hand gehen.

Dasselbe war der Fall in der Reformationszeit. In demselben Maße als die Ideen der Reformation sich verbreiteten und Wurzel faßten, entstand auch das Bedürfniß, die Sakramente in der Landessprache zu feiern. Doch wurde die lateinische Sprache nicht sogleich völlig verdrängt; es gibt lutherische Liturgien aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, worin ziemlich viele Theile noch in lateinischer Sprache abgefaßt sind*). Es

*) S. z. B. die Kirchengesenge latinisch und deutsch u. s. w. zum Ampt, so man das Hoch-

Digitized by Google

verlautet, daß in einer lutherischen Landeskirche Deutschlands bald der Versuch gemacht werden soll, für einige Theile der neu einzuführenden Liturgie die lateinische Sprache anzuwenden. Der Erfolg wird derselbe seyn wie bei anderen Bestrebungen dieser Art in unseren Tagen. Möchte doch die Ueberzeugung Raum gewinnen, daß den schreienden Bedürfnissen der protestantischen Christenheit durch Archäologismen und Nachäffungen der katholischen Kirche, durch Flicken katholischer Lappen auf das neue Gewand der evangelischen Kirchen nicht abgeholfen werden kann! Herzog.

Lateransynode. So heißen im Allgemeinen die Kirchenversammlungen, welche in verschiedenen Jahrhunderten in der lateranensischen Kirche zu Rom gehalten wurden, im Besondern aber die fünf bedeutendsten derselben, welche der römischen Kirche für ökumenisch gelten (1123, 1139, 1179, 1215, 1512).

Der Name des Versammlungsortes weist auf das alte Rom zurück, in welchem die domus Lateranorum zu den prächtigsten Palästen zählte (vergl. Juvenal. Sat. 10, 17.). Nero confiscirte dieselbe, da sich ein Mitglied jener Famile, Plautius Lateranus (Tac. annal. 15, 49. 53.), an einer Verschwörung gegen ihn betheiligt hatte, und seitdem wurde der Palast häufig von Kaisern bewohnt. Constantin jedoch soll ihn dem römischen Bischof Sylvester geschenkt und daneben die seitdem als Hauptkirche Roms bekannte Basilica Constantini (auch ecclesia St. Salvatoris genannt) erbaut haben, welche noch jetzt unter dem Namen des heil. Johannes vom Lateran die Pfarrkirche des Pabstes ist (s. G. Chr. Adler, Ausführl. Beschreibung der Stadt Rom. Altona 1781. *Jo. Franc. Buddeus*, de conciliis Lateranensibus rei christianae noxiis. Jenae 1725. p. 8 sq.).

Diese Kirche nun, welche also jenem Palaste den Namen der lateranensischen verdankt, wurde, so viel wir wissen, zum erstenmal im Jahre 649 Schauplatz einer Synode, nämlich jener, welche unter Martin I. die Lehre der Monotheleten und zugleich die ἔκθεσις des Heraklius, sowie den τύπος des Constans (II.) verdammte (*Mansi* tom. X. p. 1029).

Die nach einer Reihe von Jahrhunderten dem ersten folgenden Lateranconcilien, sämmtlich unter Paschalis II. (1099—1118) (*Mansi* tom. XX. XXI. *Planck*, acta inter Henr. V. et Pasch. II. Gott. 1785) versetzen uns mitten in den Investiturstreit, welcher, nachdem er sich von Gregor VII. auf Victor III., Urban II., Paschalis II. und von Heinrich IV. auf Heinrich V. vererbt hatte, endlich durch das Wormser Concordat (1122) und durch die dasselbe bestätigende erste römisch-ökumenische Lateransynode (1123 unter Calixt II.) in bekannter Weise geschlichtet wurde (*Mansi* tom. XXI.). Von den übrigen Gegenständen, welche auf dieser Synode verhandelt wurden, Erneuerung der von Urban II. den Kreuzfahrern bewilligten Indulgenzen und Herstellung der kirchlichen Disciplin, wurde der letztere von der zweiten ökumenischen Lateransynode (1139) wieder aufgenommen. Hauptgegenstand derselben war jedoch außer der neuen Bedrohung des Concubinats und der Simonie und dem Bannfluch gegen den Normannen Roger, den Widersacher Innocenz II., die Verdammung des Peter von Bruis und des Arnold von Brescia. Auf dem folgenden nicht ökumenischen Lateranense (1167) spricht Alexander III. die Excommunikation gegen Friedr. Barbarossa aus. Für die Folgezeit höhere Bedeutung, als dieses, hatte das dritte (1179), vor allen aber das vierte allgemeine (1215). Das erstere (noch unter Alexander III.) bestimmte, daß nur der von zwei Dritttheilen der Cardinäle Erwählte als rechtmäßiger Pabst anerkannt werden solle und verdammte außerdem die Waldenser und Albigenser. Noch nachdrücklicher geschah dies jedoch durch jenes vierte ökumenische Lateranconcil, welches in mehr als einer Beziehung als das glänzendste von allen dasteht (s. über das 3. Lateran. *Mansi* tom. XXII., über

---

wirdige Sakrament des Abendmals unseres Herrn Jesu Christi handelt oder sonst Gottes Wort prediget, in den evang. Kirchen breuchlich u. s. w. Witteberg 1573, herausgegeben von Johannes Keuchenthal, Pfarrer auf St. Andresberg, mit einer Vorrede von Dr. Christ. Pezelius.

Digitized by Google

das 4. ebendaſ.). Denn abgeſehen davon, daß es durch die Anweſenheit von 71 Erzbiſchöfen, 413 Biſchöfen, 800 Aebten, der Patriarchen von Conſtantinopel und Jeruſalem, der Legaten anderer Patriarchen und gekrönten Häupter äußerlich hervorragt, trägt es die gewaltigen Karakterzüge Innocenz des III. an ſich, deſſen allſeitige Pläne und Erfolge es auf's Deutlichſte abſpiegelt. Als Reſultate der Verſammlung ſind außer der Verdammung des Abts Joachim, des Amalrich von Bena, der Albigenſer die Anregung eines allgemeinen Gottesfriedens und eines neuen Kreuzzuges, der Verſuch einer Vereinigung mit der griechiſchen Kirche, die Ertheilung der Krone an Friedrich II., die canones zur Hebung der kirchlichen Zucht, endlich die Feſtſtellung des Transſubſtantiationsdogma's hier nur anzudeuten. Am Vorabend der Reformation beſchließt das fünfte allgemeine Lateranconcil die Reihe der ökumeniſchen (1512—1517). Es vernichtete im Gehorſam gegen Julius II. (1503—1513) die Beſchlüſſe des conciliabulum Pisanum. Leo X., welcher es fortſetzte, wußte an die Stelle der pragmatiſchen Sanction ein Concordat zu ſetzen, durch welches die Macht der franzöſiſchen Kirche geſchwächt wurde.

Die Lateranſynode Benedikt XIII. (1725), die einzige nach der Reformation, iſt bis jetzt die letzte (nach Alzog, Univerſalgeſch. der Kirche. 6. Aufl. Mainz 1855, im Anhang, überhaupt die zwölfte).

Außer der lokalen Zuſammengehörigkeit läßt ſich weder in kirchenrechtlicher noch in einer andern Beziehung ein gemeinſames ſpecifiſches Merkmal der Lateranſynoden erkennen, nur daß es nicht zufällig iſt, daß die Päbſte, welche jene Verſammlungen in ihre Pfarrkirche beriefen, im Allgemeinen die verſchiedenen Epochen der Machthöhe des Pabſtthums darſtellen und die Hälfte der ökumeniſchen Synoden des Mittelalters Lateranſynoden waren. F. A. B. Nitzſch.

Latimer, Hugh, geboren um's Jahr 1480 zu Thirkeſſen in Leiceſterſhire, und in dem Christ's College in Cambridge gebildet, trat zuerſt als heftiger Gegner der Reformation auf. Die „neue Lehre“, die Stafford vortrug, empörte ihn ſo, daß er demſelben nicht nur in's Geſicht widerſprach, ſondern auch ſeine Schüler mit Wort und Gewalt zu entziehen ſuchte. Er gewann das Baccalaureat der Theologie durch eine ſcharfe Diſputation gegen Melanchthons Lehre. Bilney, der zugegen war, ſah wohl, daß Latimer es ehrlich meinte, ſuchte ihn auf und bat ihn, ſeine Beichte anzuhören. Dieſe machte einen ſolchen Eindruck auf Latimer, daß er ſich dem Evangelium zuwandte, viel mit Bilney auf dem „Ketzerhügel“ zuſammenkam und mit ihm Kranke und Gefangene beſuchte. Mit gleichem Eifer wie früher für das Pabſtthum trat er jetzt gegen daſſelbe auf. Großes Aufſehen erregten ſeine „Kartenpredigten“, die er an Weihnachten 1529 hielt. Von der böſen Gewohnheit, die Feſtzeit mit Kartenſpielen zu verbringen, nahm er nach dem Geſchmacke der Zeit Anlaß, chriſtliche Karten auszugeben, wobei Herz Trumpf ſeyn ſollte. Schon in dieſen Predigten ſtellte er die Lehre von der gänzlichen Verdorbenheit des Menſchen und der Erlöſung durch den Tod Chriſti auf, bekämpfte die Gottloſigkeit der Indulgenzen und die Unſicherheit der Tradition und zeigte die Nothwendigkeit der Bibelüberſetzung. Dr. Buckingham's „Chriſttagswürfel“ war eine ſchwache Entgegnung. Latimer brachte ihn durch ſeine witzige und derbe Erwiderung auf immer zum Schweigen. Seine Gegner wandten ſich nun an den Biſchof von Ely, Dr. Weſt, der ihm das Predigen in der Diöceſe verbot. Allein der Auguſtiner Prior Barnes, deſſen Kloſter exempt war, öffnete ihm ſeine Kirche. Eine große Menge kam nun dorthin, um ihn zu hören, darunter auch der Biſchof von Ely. Die Papiſten appellirten an Wolſey, der deßhalb einen Gerichtshof in York hielt, aber mit Latimer, welcher nicht bloß ſich ſelbſt wohl vertheidigte, ſondern auch ſeinen Richtern ihre Gewährsmänner citiren half, ſo zufrieden war, daß er ihm die Erlaubniß gab, überall in England zu predigen. Bald darauf bekam er die Pfarrei Weſtkingſton in Wiltſhire und hielt vor dem Könige 1530 die Faſtenpredigten, wodurch er ſich deſſen große Gunſt erwarb. Im December dieſes Jahres ſchrieb er an denſelben einen Brief, worin er drin-

Digitized by Google

gend um Aufhebung des Bibelverbotes bat. Inzwischen hatten seine reformatorischen Predigten in seiner Pfarrei große Aufregung hervorgerufen. Er wurde nach London citirt, mit Bann bedroht und entging der Strafe nur durch des Königs Dazwischenkunft, der an dem unerschrockenen Mann und begabten Redner seine Freude hatte. Auf Cranmers Empfehlung wurde er Kaplan der Anna Bolen und 1535 Bischof von Worcester, wo er die Sache der Reformation eifrig förderte. Aber nach vier Jahren legte er sein Amt nieder, weil er die sechs „Blutartikel“ nicht unterzeichnen wollte. Er lebte nun in stiller Zurückgezogenheit, bis ein Unfall ihn nöthigte, Hülfe bei einem Londoner Arzt zu suchen. Gardiner's Spione fanden ihn aus. Er wurde wegen Widerstandes gegen die sechs Artikel in den Tower geführt, wo er bis zu Edward's Thronbesteigung blieb.

Die Einladung, auf sein Bisthum zurückzukehren, lehnte er ab und schlug seinen Wohnsitz in dem erzbischöflichen Palaste auf. Hier eröffnete sich ihm ein großes Feld der Thätigkeit. Er war Cranmer's Berather und half ihm bei Abfassung des Homilienbuchs. Den Armen war er ein Vater, den Bedrängten ein Beschützer und für alle ungerecht Gerichtete ein warmer Fürsprecher. In einer Zeit, wo das Recht auf das Willkürlichste gehandhabt wurde, kann es nicht hoch genug angeschlagen werden, daß es wenigstens einen Ort gab, wo die Klagen gehört werden mußten, und einen Mann, der es wagte, ohne Ansehen der Person Gewaltthätigkeit und Habgier zu züchtigen und die Sache der Unterdrückten zu führen. Latimer's Kanzel war der hohe Richtstuhl, vor den die Rechtsverletzungen und geheimen Bedrückungen gezogen wurden so gut wie die Sünden und Unsitten der Zeit. Daher erklärt es sich, daß er Vieles in seinen Predigten abhandelte, was heutzutage vor das weltliche Gericht gehören würde und Manches zur Sprache brachte, was für die Ohren des jugendlichen Königs nicht taugte. Mit der Geißel des Spottes und dem Schwert des Geistes züchtigte er die ungerechten Richter und die „predigfaulen“ Prälaten. Tyrannei und Aufruhr verdammte er gleichermaßen. Mit überraschender Gewandtheit wußte er den evangelischen Text auf die öffentlichen Zustände wie auf das Privatleben anzuwenden. Die Verkehrtheit des Pabstthums konnte Niemand so an den Pranger stellen wie er. Die evangelische Wahrheit wußte er auch dem Ungebildetsten nahe zu bringen. Seine Predigten unterhielten, indem sie belehrten. Er konnte 2—3 Stunden fortpredigen ohne die Hörer zu ermüden. Der Inhalt seiner Predigten war durchaus evangelisch. Er schöpfte unmittelbar aus der heil. Schrift und band sich an kein System. Die evangelischen Grundlehren standen ihm schon frühe fest. Nur in der Abendmahlslehre wurde er erst später (1548) durch Cranmer auf den calvinistischen Standpunkt geführt; dagegen verwarf er die Prädestinationslehre und behauptete die Allgemeinheit der Erlösung. Er predigte sehr viel in Edward's Zeit, gewöhnlich jeden Sonntag zweimal, theils vor dem König, theils an andern Orten. Und gewiß hat Keiner der Reformation so den Eingang in die Herzen verschafft, als der volksbeliebte Latimer. Nur zu früh wurde seiner segensreichen Thätigkeit durch Maria's Thronbesteigung ein Ziel gesetzt. Er war eben auf einer Predigtreise bei Coventry, als er vor den Geheimenrath geladen wurde. Er konnte fliehen, aber er wollte nicht. Als er auf seiner Rückreise über Smithfield kam, sagte er: „dieser Platz hat lange nach mir geseufzt.“ Am 13. Sept. 1553 wurde er in den Tower abgeführt, wo er mit Cranmer, Ridley und Bradford in ein Zimmer kam. Im April 1554 wurde er mit den beiden ersten nach Oxford gebracht. Nachdem sie die Unterschrift von drei streng katholischen Artikeln über das Abendmahl verweigert, wurden sie einzeln verhört, Latimer am 18. April. Der würdige Greis erschien im Gefangenenkleid mit einer weißen unter dem Kinn gebundenen Mütze, das neue Testament unter dem Arm, auf seinen Stab gelehnt. Zur Vertheidigung aufgefordert, sagte er: „Ich kann nicht disputiren. Ich will meinen Glauben bekennen und dann mögt ihr thun ganz wie ihr wollt.“ Er zog ein Blatt heraus, das man ihn aber nicht lesen ließ. Als der Prolocutor mit Fragen auf ihn einstürmte, erklärte er, daß er nur aus der heil. Schrift antworten wolle. Nach fast anderthalb-

Digitized by Google

jähriger weiterer Haft wurden Latimer und Ridley am 1. Okt. 1555 wieder vorgeladen und zum Tode verurtheilt. Der 16. Okt. war der Tag der Hinrichtung. Beide wurden mit derselben Kette an den Scheiterhaufen gebunden. Als ein angezündeter Reisigbündel an Ridley's Füße gelegt wurde, tröstete ihn Latimer mit den Worten: „Seyd gutes Muths, Meister Ridley, und zeigt Euch als Mann! Wir wollen heute mit Gottes Hülfe in England ein Licht anzünden, das nimmermehr verlöschen wird.“ Latimer gab in wenig Augenblicken den Geist auf, während Ridley unsägliche Martern zu leiden hatte. „Die Flammen, die sie umhüllten, waren ihr Ehrenkleid, und der Holzstoß der Triumphwagen, auf dem sie gen Himmel fuhren.“

Wahrheitssinn, Rechtlichkeit, Ueberzeugungstreue und Unerschrockenheit sind die hervorstechenden Züge in Latimers Karakter. Menschenfurcht kannte er nicht. Ehrgeiz und Eigensucht waren ihm völlig fremd. Bei der entschiedensten Anhänglichkeit an die evangelischen Grundlehren, gab er, wie Cranmer, in nichtwesentlichen Dingen nach, um nicht die Sache der Reformation selbst auf's Spiel zu setzen. Er war nicht gelehrt, nicht einmal Griechisch verstand er. Aber seine Bibel hatte er im Kopf und Herzen. Unter den volksthümlichen Predigern in England nimmt er eine der ersten Stellen ein. Nur darf man seine Derbheiten und Witze, das oft Gesuchte und Gezwungene in seiner Predigtweise nicht nach dem Maßstab der Gegenwart beurtheilen.

Latimer's Predigten mit Lebensabriß ed. Bernher 1570 und Watkins 1824. Eine Auswahl herausgeg. von der Rel. Tract. Soc. Vgl. *Foxe*, Martyrologium, *Strype*, Memorials III. **C. Schoell.**

Latimer, William, einer der Humanisten des 15. Jahrhunderts, wurde 1489 Fellow des All Souls College in Oxford, studirte Griechisch in Padua und war Erzieher des Reginald Pole. Er war mit Erasmus befreundet und half ihm bei seiner zweiten Ausgabe des Neuen Testaments. **C. Schoell.**

Latitudinarier hießen die Männer der wissenschaftlich-freisinnigen und kirchlich-duldsamen Richtung, die in der Mitte des 17. Jahrhunderts in England aufkam. Ihre Entstehung hängt mit den kirchlichen Gährungen des caroliniſchen Zeitalters und mit dem Umschwung der Philosophie zusammen. Schon die doctrinellen Puritaner nahmen eine vermittelnde Stellung zwischen den zwei Extremen der Laudischen Schule und der fanatischen Puritaner ein. Abbot, Carlton, Hall u. A. waren die Hauptvertreter dieser Richtung. Das Aeußerliche war ihnen gleichgültig, Frömmigkeit stand ihnen höher als Formenwesen. Bei aller Anhänglichkeit an die Episkopalkirche ließen sie Andersdenkende gewähren. In der Lehre hielten sie an dem milderen Calvinismus der 39 Artikel fest. Aber als die Gemäßigten gingen sie in dem Parteisturm unter. Gleich duldsam, aber in der Lehre abweichend waren Männer, die wie Hales, obwohl Gegner des Laudischen Hochkirchenthums, in der Lehre arminianisch waren, wie die Laudianer, oder, wie Chillingworth, das Christenthum auf wenige wesentliche und hauptsächlich praktische Grundlehren zurückführen wollten. Die sittliche Auffassung des Christenthums machte sich überhaupt in dem heißen Kampf und raschen Wechsel der religiösen Ansichten und Systeme immer mehr geltend. Andererseits konnte sich die Theologie gegen den Einfluß der Philosophie nicht abschließen. Die Neugestaltung der letzteren durch Baco und Carteſius nöthigte auch die Theologie, ihre Grundlage auf's Neue zu prüfen und sich mit der Geistes- und Naturphilosophie wie mit der Geschichte auseinanderzusetzen. So kam in Cambridge die platonisirende Philosophie und Theologie auf, deren Gründer Cudworth (s. d. Art.) und More waren. Männer dieser Richtung und die Gemäßigten überhaupt wurden von den usurpirenden Gewalten der Reihe nach als Gesinnungslose verdächtigt und weil sie sich in den engherzigen Geist der Zeit nicht finden konnten, „*Latitude-men*“ genannt. Zur Zeit der Republik warf man ihnen Arminianismus und Prälatismus vor. Als aber mit der Restauration das Hochkirchenthum wieder zur Herrschaft kam und eine Masse Gesinnungsloser in die Kirche hineinströmte, die durch überbroßen Eifer gut zu machen suchten, was sie an der Episkopalkirche zuvor gesündigt,

Digitized by Google

wurden die Gemäßigten als Illoyale und Unkirchliche verdächtigt. Wer sich dem Hochkirchenthum nicht beugte noch auch mit den, bald (1662) ausgestoßenen, strengen Puritanern gegen dasselbe kämpfte, wurde als Latitudinarier gebrandmarkt. „Dieser Name," sagt ein Zeitgenosse, „ist der Strohmann, den man, um etwas zu bekämpfen zu haben, in Ermanglung eines wirklichen Feindes aufstellt — ein bequemer Name, um jeden, dem man übel will, zu verunglimpfen." Und da man diesen Namen auf viele übertrug, die in gar keiner Beziehung zu jener wissenschaftlich-freien und duldsamen Richtung standen oder in religiöser Hinsicht indifferent waren, so galt Latitudinarier bald für gleichbedeutend mit Socinianer, Deist und Atheist. Was nun die eigentlichen Latitudinarier betrifft, so hielten sie an der Liturgie, dem Ritus und der Verfassung der englischen Episkopalkirche fest. Eine allgemeine Liturgie ist nach ihrer Ansicht nothwendig gegenüber den zu subjektiven, oft fanatischen Gebeten der Puritaner, die beste Liturgie aber ist die englische, die sich durch feierlichen Ernst und primitive Einfalt auszeichnet. Die Gottesdienstordnung hält die rechte Mitte zwischen Rom und den Conventikeln. Die Ceremonieen sind für die Erbauung förderlich. Die bischöfliche Verfassung ist die beste und ächt apostolische, gleich weit entfernt von der Zwingherrschaft des schottischen Presbyterianismus und der Anarchie des Independentismus. Auch in der Lehre wollen sie an den Bekenntnißschriften der englischen Kirche festhalten, da diese mit der heil. Schrift im Einklang stehen. Die Schriftauslegung der ältesten Kirche, dieses „goldenen Zeitalters", ist der Compaß, nach dem sich die Vernunft richtet. Denn letztere ist die Erkenntnißquelle für die geoffenbarte und natürliche Religion, die beide in schönster Harmonie sind. Die Grundlehren der wahren Religion sind: Willensfreiheit, Allgemeinheit der Erlösung durch den Tod Christi, Vollgenüge der göttlichen Gnade. Und diese finden Eingang in das Herz der Menschen, bei den einen durch den Schriftbeweis, bei andern durch das übereinstimmende Zeugniß der primitiven Kirche, bei andern durch ihre Vernünftigkeit. Ueberall in der Theologie zeigt es sich, daß das Aelteste das Vernünftigste ist. Nichts ist wahr in der Theologie, das falsch ist in der Philosophie und umgekehrt. Was aber Gott zusammengefügt, soll der Mensch nicht scheiden. Die Naturwissenschaften haben einen ungeheuren Fortschritt gemacht und die Philosophie und Theologie können nicht zurückbleiben. Wahre Wissenschaft läßt sich nicht dämmen, so wenig als das Sonnenlicht und die Meereswogen. Sie ist das beste Mittel gegen Atheismus und Aberglauben. Indem nun die Latitudinarier auf der Höhe der Wissenschaft und zugleich auf dem breiten Boden der Duldung stehen, sind sie in der That „Wagen Israels und seine Reiter." Durch ihr untadeliches Leben lehren sie die Kirche achten, durch ihre Gelehrsamkeit und Thätigkeit vertheidigen sie dieselbe, durch ihre Mäßigung können sie die Dissenter gewinnen, durch Accomodation das größtentheils presbyterisch gesinnte Volk in die Kirche zurückbringen, die sonst eine Gesellschaft von Hirten ohne Heerde werden würde. Wollte man die Latitudinarier ausstoßen, so würde nur ein Häuflein bleiben, das den Papisten oder Presbyterianern zum Raube werden müßte. — So schildert ein Zeitgenosse den Karakter und die Stellung der Latitudinarier in der Schrift: „A brief account of the New Sect of Latitudinarians 1662. Es ist merkwürdig, wie diese Schule außer den philosophischen Anschauungen der Zeit noch viele Laudische Ideen in sich aufgenommen hat. Auf einer so breiten Grundlage war Raum für die verschiedensten Ansichten. Während bei Cudworth, Whichcot, Worthington und Wilkins die philosophische Auffassung vorherrschte, schloßen sich Burnet, Tillotson, Whiston und Spencer mehr an die Kirchenlehre an. Bury (the naked Gospel 1690) erklärte alle christlichen Lehren außer den zwei von der Buße und dem Glauben für unwesentlich, und deßhalb von Jurieu (la Religion du Latitudinaire) angegriffen, versuchte er vergeblich in seinem Latitudinarius orthodoxus 1697 seine Rechtgläubigkeit zu beweisen. Die Versuche der Latitudinarier (1689—1699), die Presbyterianer und Episkopalen zu vereinigen, schlugen fehl. Der Latitudinarismus wurde später immer mehr zum Indifferentismus, und trat nur vereinzelt in theologischen Werken hervor. Erst in neuester

Digitized by Google

Zeit iſt dieſe Richtung, hauptſächlich durch den Einfluß der deutſchen Theologie, wieder aufgelebt in der breitkirchlichen Partei, die ſich als dritte neben die niederkirchliche und hochkirchliche geſtellt hat. Die Männer dieſer Richtung nennen ſich ſelbſt Gemäßigte, katholiſche oder Breite Kirche (Broad Church), werden aber von ihren Gegnern als Latitudinarier oder Indifferente bezeichnet. Sie ſind entſchiedene Anhänger der engliſchen Epiſkopalkirche, achten es aber als einen beſondern Vorzug derſelben, daß ſie auf einer breiten Grundlage ruht, ein Compromiß iſt. Die Differenzen unter den Chriſten gelten ihnen nichts im Vergleich mit ihrer weſentlichen Uebereinſtimmung. Die Loſung der Partei iſt Liebe und Duldung. In der Lehre halten ſie die Menſchwerdung und den Verſöhnungstod, die Bekehrung durch die Gnade und Rechtfertigung durch den Glauben feſt. Mit der Niederkirche ſehen ſie die Schrift als einzige Glaubensregel an, mit der Hochkirche behaupten ſie das Gerichtetwerden nach den Werken. Sie legen gegenüber der unſichtbaren Kirche der evangeliſchen Partei ein Hauptgewicht auf die Lehre von der ſichtbaren Kirche. Sie wollen das Gute überall anerkennen und aus der katholiſchen Kirche nicht minder als aus der evangeliſchen aufnehmen. Ihr Streben iſt nichts Geringeres, als eine kirchliche und ſittliche Reform anzubahnen und ſo für die Mitte dieſes Jahrhunderts zu werden, was die evangeliſche Partei für den Anfang deſſelben war. Dieſes Ziel verfolgen ſie theils in wiſſenſchaftlicher, theils in praktiſcher Weiſe, und unterſcheiden ſich darnach ſelbſt als Theoretiſche und Antitheoretiſche. Sie zählen zu den ihrigen faſt die tüchtigſten wiſſenſchaftlichen Kräfte und haben andererſeits der Erziehung und ſittlichen Hebung des niederen Volkes ihre beſondere Sorge zugewandt. Stifter dieſer Schule ſind S. Coleridge und Thomas Arnold und die hervorragendſten Anhänger derſelben Hare, Whateley, Maurice, Kingsley, Stanley, Alford, Conybeare und Howſon. Etwa 1/3 der engliſchen Geiſtlichkeit und mehrere Biſchöfe gehören zu ihnen. (S. Conybeare's „Church parties“, deutſch in Gelzer's Prot. Mon.Bl. April 1854., vgl. auch Schaff: Zuſt. u. Partheien der engl. Staats-Kirche in der Dtſch. Ztſchrft. 1856. Nr. 17 ff.) **C. Schoell.**

Laubhüttenfeſt [im Kanon des A. Teſt. חַג הָאֲסִיף, Einmal (2 Moſ. 23, 16.) חַג הָאָסִיף = Feſt der Einſammlung, Einmal (3 Moſ. 23, 39.) ſchlechthin חַג־יְהוָה und Einmal (2 Chron. 7, 8. 9.) ſogar nur הֶחָג, wiewohl Beides in einem Zuſammenhang der Zeitbeſtimmung, daß es hier noch nicht als Ausdruck κατ᾽ἐξοχήν zu faſſen iſt, wie man es ſchon faſſen wollte und wie es als höchſtes Freudenfeſt des Jahres von den ſpäteren Juden, auch im Talmud, κατ᾽ἐξοχήν als הֶחָג bezeichnet wird (ſo Mass. Schekal 3, 1.)*); im Neuen Teſt. (Joh. 7, 2.) und bei Joſephus σκηνοπηγία, in der Vulgata scenopegia, bei den LXX ἑορτὴ σκηνῶν, bei Philo (opp. II, 297.) σκηναί, bei Plutarch (Symp. 4, 6. 2.) ἡ σκηνή] iſt das letzte der drei Jahresfeſte, welche nach dem moſaiſchen Geſetz unter Anweſenheit aller männlichen Iſraeliten an der Stätte des Heiligthums ſollten gefeiert werden. Die Anordnung deſſelben findet ſich 2 Moſ. 23, 14 ff. 3 Moſ. 23, 34 ff. 5 Moſ. 16, 13 ff.; die genaue Vorſchrift ſeiner Opfer 4 Moſ. 29, 12—39.; die übrigen für die Kenntniß des Feſtes bedeutenden Stellen des A. Teſt. ſind 1 Kön. 8, 2 ff. 2 Chron. 7, 8—10. Ezech. 45, 25. Sach. 14, 16 ff. Nehem. 8, 14 ff. 2 Makk. 10, 6. 7., auch Jeſ. 12, 3. — Aus dieſen altteſtam. Stellen erhält man von dem urſprünglich mit göttlicher Einfalt und Pietät angeordneten Feſte ein vollkommen klares Bild, ein Bild, welches zwar rabbiniſche Schriftgelehrſamkeit und Werkheiligkeit verzerren mochte, die Verſchrobenheit einzelner moderner Gelehrten aber nimmermehr durch ihre Hypotheſen über die Abfaſſung der bibliſchen Bücher und durch Vermiſchung mit den Erntefeſten heidniſcher Völker **) zu verwiſchen im Stande iſt.

*) Woher Winer in ſ. bibl. R.W.B. (Art. Laubhüttenfeſt) die Behauptung genommen, dieſes Feſt heiße bei den Rabbinen auch יוֹם הַמְּרֻבֶּה = dies multiplicationis, wiſſen wir nicht; in der von ihm citirten Stelle Mass. Monach. 13, 5. kommt dieſer Name nicht und ein gelehrter Rabbi verſicherte den Verfaſſer dieſes Artikels, daß das Laubhüttenfeſt nirgends ſo genannt werde.

**) Einem Plutarch iſt dies zu verzeihen; dieſer handelt (Symp. 4, 6. 2.) vom Laubhütten-

Digitized by Google

Das Feſt ſollte dienen vor Allem zur Erinnerung daran, „daß Gott die Kinder Iſrael habe wohnen laſſen in Hütten, da er ſie aus Aegyptenland führte“; ihre „Nachkommen“ ſollten darum jedes Jahr „in Laubhütten wohnen ſieben Tage lang“, und dazu „nehmen am erſten Tag Früchte von ſchönen Bäumen“ (פְּרִי עֵץ הָדָר), ferner „Palmenzweige, Zweige von dichtem Gebüſch und Bachweiden“ (dieſe drei wohl als die Vertreter der Wüſte in ihrer verſchiedenen Vegetation: die Palme in der Ebene, da ſie ſich lagerten, die Weide an den Gebirgsrinnen, daraus Gott ſein Volk tränkte, und das, abſichtlich unbeſtimmt ausgedrückte, dichte Gebüſche auf den waldigen Höhen, darüber ſie zuletzt zogen; die Früchte von ſchönen Bäumen aber als die Vertreter des guten Landes, darin ſie nach der Wüſte wohnen durften*)) „und ſollten fröhlich ſeyn vor dem Herrn.“ Zu dieſer Bedeutung aus der heiligen Geſchichte aber kam eine zweite aus dem Segen der Natur, wie bei dem Feſt der Pfingſten. War dieſes Feſt zugleich das der erſten Fruchternte, ſo war das Laubhüttenfeſt zugleich „das Feſt der Einſammlung im Ausgang des Jahres“, wenn man „hat eingeſammelt von der Tenne und von der Kelter.“ Der Iſraelite ſollte darum als den Gegenſatz zu dem Grün der Wüſte nicht etwa Grün des gelobten Landes, ſondern „Früchte“ deſſelben nehmen, Früchte von „ſchönen Bäumen“; er ſollte dem Freudenfeſt ſich hingeben im Blicke darauf, „daß der Herr ihn ſegne in allem ſeinem Einkommen“; er ſollte „nicht leer vor dem Herrn erſcheinen, ein Jeglicher nach der Gabe ſeiner Hand, nach dem Segen, den der Herr ſein Gott ihm gegeben hat“; er ſollte opfern „Brandopfer, Speisopfer, Trankopfer und andere Opfer“; die Feier des Laubhüttenfeſtes ward feſtgeſetzt auf die Mitte des ſiebenten Monats, den Herbſt („*τρεπομένου τὸ λοιπὸν τοῦ καιροῦ πρὸς τὴν χειμέριον ὥραν*“ ſagt Josephus Antt. 3, 10. 4.; daher auch 1 Kön. 8, 2. dieſer ſiebente Monat יֶרַח הָאֵיתָנִים, d. h. der Monat der fließenden Bäche, genannt und ſchon Sach. 14, 17. in einem angedrohten Fluch die Beziehung auf den wiederkehrenden Regen hervorgehoben wird), die Zeit, da der Iſraelite nach Beendigung der großen Feldarbeiten Muße und Mittel hatte, ſich einem allgemeinen ſiebentägigen Freudenfeſte hinzugeben, und da unmittelbar vor dem Eintritt der Regenzeit auch die Temperatur ſo angenehm war, daß man, weder von Hitze noch Kälte beläſtigt, die Zeit gerne im Freien hinbringen mochte. Das Feſt ſollte währen vom 15—21. Tiſchri**); am erſten Tag ſollte ſeyn eine „heilige Verſammlung“ (מִקְרָא־קֹדֶשׁ) und „keine Dienſtarbeit“, und am achten Tag wiederum, „am erſten Tage Sabbath und am achten Tage auch Sabbath.“ Da nun der 15. und 21. Tiſchri nicht immer auf einen Samstag fallen und ſo mit einem ordentlichen Sabbath zuſammentreffen können, ſo iſt unter dem Sabbath des erſten und achten

---

feſt der Iſraeliten in folgenden Worten: „*Τῆς μεγίστης καὶ τελειοτάτης ἑορτῆς παρὰ Ἰουδαίοις ὁ καιρός ἐστι καὶ ὁ τρόπος Διονύσῳ προσήκων· τὴν γὰρ λεγομένην νηστείαν ἀκμάζοντι τρυγητῷ τραπέζας τε προτίθενται παντοδαπῆς ὀπώρας, ὑπὸ σκηναῖς τε καθιᾶσιν, ἐκ κλημάτων μάλιστα καὶ κιττοῦ διαπεπλεγμέναις καὶ τὴν προτέραν τῆς ἑορτῆς σκηνὴν ὀνομάζουσιν. Ὀλίγαις δὲ ὕστερον ἡμέραις ἄλλην ἑορτὴν οὐκ ἂν δι' αἰνιγμάτων ἀλλ' ἄντικρυς Βάκχου καλουμένου τελοῦσιν. Ἔστι δὲ καὶ κρατηροφορία τις ἑορτὴ καὶ θυρσοφορία παρ' αὐτοῖς, ἐν ᾗ θύρσους ἔχοντες εἰς τὸ ἱερὸν εἰσιᾶσιν· εἰσελθόντες δὲ ὅ τι δρῶσιν οὐκ ἴσμεν· εἰκὸς δὲ βακχείαν εἶναι τὰ ποιούμενα· καὶ γὰρ σάλπιγξι μικραῖς, ὥσπερ Ἀργεῖοι τοῖς Διονυσίοις, ἀνακαλούμενοι τὸν θεὸν χρῶνται. Καὶ καθαρίζοντες ἕτεροι προσιασιν, οὓς αὐτοὶ Λευίτας προσονομάζουσιν, εἴτε παρὰ τὸν Λύσιον, εἴτε μᾶλλον παρὰ τὸν Εὔιον τῆς ἐπικλήσεως γενομένης.*“

*) Die Deutung von Saalſchütz in ſeinem trefflichen Werk (das moſaiſche Recht, Berlin 1853) auf die verſchiedene Vegetation des Jahres überhaupt entbehrt des geſchichtlichen Hintergrundes.

**) Nach der Tradition ſoll am 15. Tiſchri auch zuerſt die ſchützende Wolkenſäule den in der Wüſte Ziehenden erſchienen ſeyn; ebenſo an dieſem Tag Moſes vom Sinai gekommen, dem Volke ſeine Ausſöhnung mit Gott verkündet und die Errichtung der Stiftshütte befohlen haben. Erſteres iſt jedenfalls unrichtig, das Zweite nicht nachweisbar.

Digitized by Google

Tages ein außerordentlicher Sabbath zu verstehen, was denn im Hebräischen ausgedrückt ist durch die Bezeichnung שַׁבָּתוֹן statt שַׁבָּת, wie noch in einigen ähnlichen Fällen, z. B. beim 1. Tischri (3 Mos. 23, 24.) und beim 10. Tischri, dem großen Versöhnungstag, welcher sogar שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן heißt (3 Mos. 16, 31.). Jener achte Tag sollte jedoch eigentlich nicht mehr zum Fest gehören; darum war das Wohnen in Hütten, die Freudenfeier, das außerordentliche Opfer nur für sieben Tage vorgeschrieben. Der erste Tag sollte dem Gottesdienst geweiht seyn und der achte Tag des Gottesdienstes wieder hinüberleiten in das gewöhnliche Leben; an den sechs zwischenliegenden Tagen aber, obwohl sie auch durch außerordentliche Opfer zu Feiertagen geheiligt waren, sollten die Israeliten sich der Fröhlichkeit hingeben; freilich auch dies „vor dem Herrn Eurem Gott“: darum sollte die Fröhlichkeit geheiligt seyn nicht nur durch jene Gottesdienste, sondern auch durch Gastfreundlichkeit gegen „den Leviten oder den Fremdling, der in ihren Thoren“ zugegen war, durch Barmherzigkeit gegen „Knecht und Magd, Waisen und Wittwe in ihren Thoren“, indem sie alle an den Freudenmahlzeiten Theil nehmen durften, endlich durch „freiwillige Gaben“ und Bezahlung von „Gelübden“, woran Keiner „leer vor dem Herrn erscheinen“ durfte. Merkwürdig war die Anordnung der allgemeinen Festopfer: Am ersten Tag ein Brandopfer von 13 jungen Farren, 2 Widdern und 14 einjährigen Lämmern; während nun die Zahl der Widder und der Lämmer jeden Tag sich gleich blieb, nahm die der Farren täglich um 1 ab, so daß am siebenten Tag nur noch 7 Farren geopfert wurden. Dem entsprach auch das Speisopfer und das Trankopfer: von letzterem heißt es nur „sein Trankopfer, das Speisopfer aber wird angegeben auf je drei Zehnten Semmelmehl mit Oel gemenget zu jedem Farren, je zwei Zehnten zu jedem Widder, je ein Zehnten zu jedem Lamm. Völlig gleich blieb sich das tägliche Sündopfer von je einem Ziegenbock. Hienach erhalten wir eine Gesammtsumme von 70 Farren, 14 Widdern, 98 Lämmern, 7 Ziegenböcken und 336 Zehnten Semmelmehl mit Oel (sämmtliche Zahlen mit der heil. Siebenzahl zu dividiren). Bemerkenswerth ist endlich noch die wie für das Passah und die Pfingsten, so auch für das Laubhüttenfest gegebene Vorschrift in 5 Mos. 16, 15.: „Sieben Tage sollst du dem Herrn, deinem Gott, das Fest halten an der Stätte, die der Herr erwählen wird.“ Sie ist nur dem 5 Buch Mos. eigen und scheint bereits das Bedürfniß einer Fürsorge vor künftiger Zersplitterung der Volkseinheit auszusprechen.

Die erste Spur der traditionellen Ausbildung oder Verbildung der Feier des Laubhüttenfestes zeigt sich unmittelbar nach der babylonischen Gefangenschaft im Buch Nehemia und im Propheten Sacharja, während die Noth, aus welcher die Makkabäer ihr Volk erretteten, diesen Beigeschmack wieder eine kleine Zeit zurückdrängte: Sacharja eifert für die Feier des Laubhüttenfestes (14, 16 ff.) in einer Weise, daß er mit Verkennung seiner nationalen Bedeutung diese Feier allen Heiden aufzwängen und Alle, welche nicht dazu nach Jerusalem hinaufziehen, mit Mangel an Regen bestraft wissen will; das Buch Nehemia aber schildert nicht nur (8, 14 ff.) die erste Feier des Laubhüttenfestes nach der Rückkehr bereits ziemlich pompös, sondern behauptet auch: „die Kinder Israel hatten seit der Zeit Josua, des Sohnes Nun, bis auf diesen Tag nicht also gethan.“ In der Weise der großen Synagoge nun freilich war das Fest zuvor nicht gefeiert worden (vgl. auch die einfache Anordnung in Ezech. 45, 25.), aber auch nicht von Mose und Josua, wie die jüdische Tradition bei allen ihren „Aufsätzen“ sich so gerne beredet; daß aber in jener Zwischenzeit die Feier des Laubhüttenfestes wenigstens nicht ganz unterlassen worden sey, davon zeugen zunächst aus der Zeit Salomo's die Stellen 1 Kön. 8, 2. und 2 Chron. 7, 8—10.

Das Neue Test. enthält für die Feier des Laubhüttenfestes zur Zeit Jesu nur einige Spuren in Anspielungen darauf aus seinem Munde, worüber das Nähere weiter unten folgt. Wir sind für die Zeit bis zum Untergang des zweiten Tempels ganz auf den Talmud angewiesen, welcher in einem besondern Traktat (מַסֶּכֶת סוּכּוֹת), dem 6. des Seder Mood (סֵדֶר מוֹעֵד = Ordnung des Festes), vom Laubhüttenfest handelt (Ausgabe

Digitized by Google

mit vielen Erläuterungen von F. V. Dachs, Utrecht 1726. 8.; die jeruſalemiſche Gemara und die Toſiphta ſtehen hebräiſch und lateiniſch in *Ugolini* thes. XVIII.). Wer eine ausführliche Beſchreibung der einzelnen Gebräuche, mit welchen das Feſt zur Zeit des zweiten Tempels überladen wurde, ſowie der durch die Zerſtörung des Tempels und das Aufhören der Opfer nöthig gewordenen Abänderungen in der Synagoge zu leſen wünſcht, findet ſolche außer in den ſeltener zu Gebot ſtehenden Werken von Eiſenmenger, Schudt, Bodenſchatz, Wagenſeil ꝛc. in dem 1851 erſchienenen ſchätzenswerthen Handbuch des Dr. J. F. Schröder in Hildesheim: Satzungen und Gebräuche des talmudiſch-rabbiniſchen Judenthums *). Wir begnügen uns hier mit folgenden Angaben:

1) Beſchränkten die Rabbinen ſchon zur Zeit des zweiten Tempels die פְּרִי עֵץ הָדָר auf eine Art Citronenapfel (Adams- oder Meerapfel), die עֲנַף עֵץ עָבֹת auf Myrthen; ſie verordneten, daß man dieſelben nicht nur zu den Hütten verwenden, ſondern auch in den Händen tragen ſollte, wenn man zum Gottesdienſt zöge, und zwar alle ſieben Tage: den Apfel in der Linken, die drei Zweige in der Rechten; ſie ſchreiben vor, wie die drei Zweige gewählt, gehauen, der Myrthenzweig zur Rechten des Palmzweigs, der Weidenzweig zur Linken deſſelben mit drei Ringen von dünnen Palmblättern befeſtigt und ſo zu Einem Zweig, dem ſogenannten לוּלָב vereinigt werden ſollen; dies und das Schütteln dieſes Lulabh nach den verſchiedenen Himmelsgegenden bei ſteter Richtung des Schüttelnden gegen Morgen, das endliche Zerſchlagen des einzelnen Weidenzweiges ꝛc. wird unter den Juden für ſo wichtig angeſehen, daß wer hierin Alles gewiſſenhaft beobachte, daſſelbe Verdienſt haben ſoll, als hätte er ein Brandopfer dargebracht. Da dieſe Zweige und Früchte bei uns erſt theuer zu erkaufen ſind, ſo ſtehen entweder Mehrere zuſammen oder überlaſſen die Reichen auch den Armen die ihrigen, daß Einer um den Andern ſchütteln kann.

2) Die Hütten wurden im Morgenland errichtet theils auf Straßen und öffentlichen Plätzen (ſo insbeſondere von den auswärtigen Feſtbeſuchern, bei deren Menge das Lager ihrer Hütten ſich noch bis auf einen Sabbatherweg im Umkreiſe vor den Mauern Jeruſalems erſtreckte), theils auf den platten Dächern oder in den Höfen der Häuſer und Gärten, für die Prieſter und Leviten in den Vorhöfen des Tempels. Zur Vergegenwärtigung dieſer morgenländiſchen Verhältniſſe liebten daher auch die abendländiſchen Juden es, einen Theil ihrer ſchiefen Ziegeldächer auszuheben und darüber hinaus ſich ein Laubdach zu errichten; die Schwierigkeiten der Sache und die Bedenken der Sicherheitspolizei beſeitigten es endlich, und da unter dem Ziegeldach Laubhütten keinen Sinn und kirchliche Geltung gehabt hätten, werden ſie heutzutage unmittelbar vor den Häuſern errichtet, auf der Straße, von reicheren Juden auf Altanen. Sie beſtehen daher auch nicht mehr nur aus Zweigen, ſondern aus oben offenen, unten mit hölzernen Boden verſehenen Bretterbuden, welche mit Zweigen gedeckt ſind. In dieſen Hütten ſoll der Iſraelite, wenn es nicht gar zu ſtark regnet, Alles thun, was ſonſt im Zimmer geſchieht, die ſieben Tage lang bei Tag und bei Nacht, eſſen, trinken, leſen, beten, auch ſchlafen; die Hütten werden darum mit der möglichſten Bequemlichkeit und Annehmlichkeit ausgeſtattet und mit bibliſchen Bildern und Denkſprüchen geziert; unſere modernen Juden indeſſen beſchränken das Wohnen darin auf immer Wenigeres, auf Mittag- und Nachteſſen; viele bauen auch gar keine mehr und nehmen an dieſen Mahlzeiten darin nur als Gäſte von Verwandten Antheil, was der Talmud zuläßt, ſofern er für mehrere Familien gemeinſchaftliche Hütten geſtattet. Weiber, Knechte, Kinder, Kranke und deren Wärter, ein Bräutigam mit ſeinen Hochzeitgäſten, alle Wächter in Stadt und Feld ſind von der Verpflichtung zum Wohnen in den Hütten frei; doch müſſen Knaben von 5—6 Jahren von ihren Müttern, wenn dieſe hineingehen, mitgenommen werden. Ehe

*) Möge es dem verehrten Herrn Verf. gefallen, in einer 2. Ausgabe noch einzelnes Irrige zu ſtreichen, im Uebrigen aber ſchärfer zu ſcheiden, was dem Talmud oder erſt ſpäterer Zeit angehört, was nur Meinung einzelner Rabbinen oder kirchliche Satzung iſt.

Digitized by Google

der Jude erstmals die Hütte betritt, spricht er einige Gebete; darauf setzt man sich zu Tische, der Hausherr nimmt den Becher mit Wein, macht darüber das gewohnte Kiddusch, spricht darauf das Mozi und segnet damit die auf dem Tisch liegenden zwei (bei anderen Gelegenheiten nur Eines) weißen Brode ein, von deren einem er einen Bissen abschneidet, worauf die andern Gerichte aufgetragen werden. Nach der Mahlzeit und dem Danksagungsgebet bleibt der fromme Jude in der Hütte, mit Gebet und guter Lektüre beschäftigt. Am letzten Tage verläßt er die Hütte nicht ohne ein hiefür vorgeschriebenes Gebet *).

3) Die Vorbereitung zum Feste besteht außer dem genannten Binden des Lulabh und dem Zurichten der Hütte, welches unter mancherlei Gebetsformeln geschieht, in Waschen, Baden, Kämmen, Nägelabschneiden ꝛc. darauf im Beten der Minchah und im Anlegen der Feierkleider. Zur Tempelzeit gehörte noch zur Vorbereitung nach Sonnenuntergang die Reinigung des Brandopferaltars und nach Mitternacht das Oeffnen aller Thore des Tempels, da das Volk noch vor dem Hahnschrei im Festgewande zum Tempel kam, um seine Dankopfer darzubringen. Statt dessen wird nun Abends in der Synagoge das Mairib gehalten mit Einschaltung von poetischen Stücken, die auf das Fest sich beziehen. Nach diesem Gottesdienst beginnt die erste Laubhüttenmahlzeit.

4) Außer den Freuden in den Hütten bestand zur Zeit des Tempels die Festfeier vorzüglich in Zweierlei: in der Darbringung der Opfer bei Tag und in der großen Illumination bei Nacht. Um die Menge der Opfernden zu bedienen, waren 424 Priester in Thätigkeit; truppweise ward das Volk mit seinen Opfern in den Vorhof gelassen und mit seinem Fleisch zu den Mahlzeiten wieder entlassen. Einmal täglich zog die ganze Gemeinde um den Brandopferaltar herum unter Schütteln der Palmzweige; am siebenten Tag geschah dies siebenmal zum Andenken an den siebenmaligen Umzug um die Mauern Jericho's. Die heutigen Juden halten diesen Umzug ebenfalls noch, nämlich um das Katheder, auf welchem eine Gesetzesrolle aufrecht gestellt wird; auch halten sie dabei den Lulabh in den Händen und schütteln ihn, so oft die Worte הוֹשִׁיעָה־נָּא in den dabei gesprochenen Gebeten vorkommen; der Umzug geschieht gleichfalls an den sechs ersten Tagen Einmal täglich, am siebenten siebenmal. Während der Opfer ward einst und im Andenken daran wird noch das große Hallel (Ps. 113—118.) gesungen und bei Vers 25 in Ps. 118. von Jedermann der Palmzweig dreimal rechts, links, aufwärts und abwärts geschüttelt. Nach vollbrachten Opfern ward unter Musikbegleitung der priesterliche Segen gesprochen. Zum Trankopfer, welches Morgens und Abends unter Räuchern und Trommetenschall dargebracht ward, nahm man außer dem Wein auch Wasser aus der Quelle Silva: zu den sonst hier fungirenden 9 Priestern ward noch ein zehnter bestellt, um das Wasser in goldener, 18 Eierschaalen messenden Kanne daselbst zu schöpfen; hatte er es unter Trommetenschall durch das vor der Mittagsseite des innern Tempelvorhofs befindliche Wasserthor gebracht, so nahm es ihm ein anderer Priester ab mit den Worten aus Jes. 12, 3.: „Ihr werdet mit Freuden Wasser schöpfen aus dem Heilsbrunnen!“ und der Chor der Priester sammt dem Volk stimmte unter lautem Gesang in diese Worte ein; der Priester trug es sofort zum Altar, ging links herum, goß einen Theil desselben in den Trankopferwein, den Wein dann wieder in das übrige Wasser, schüttete es in dieser Mischung nun in eine silberne Kanne und

*) Dieses Gebet lautet: „Laß es Dir gefallen, Jehova, mein Gott und Gott meiner Väter, daß so, wie ich dießmal das Gebot gehalten und in der Hütte gesessen habe, ich künftiges Jahr möge gewürdigt werden, in der Hütte des Leviathan zu sitzen!“ Letzteren Ausdruck hat Schröder in seinem Handbuch abenteuerlicher Weise auf das Beerben der Feinde Israels bezogen, während er aus einer irrigen Exegese von Ps. 104, 26. hervorgegangen ist, indem die Rabbinen das dortige לְשַׂחֶק־בּוֹ auf den Leviathan statt auf das Meer bezogen und so in den Wallfischen das heil. Spielzeug Gottes und in der Hütte, da Gott mit dem Leviathan spiele, das Ideal einer glückseligen Laubhütte erblickten.

Digitized by

goß es endlich unter Muſik in eine Röhre des Altars, durch welche es nach dem Kidron abfloß. Woher dieſer Gebrauch ſtammte, iſt ungewiß; daß er aus der Stelle Jeſ. 12, 3. entſtanden, wie Winer vermuthet, iſt doch kaum wahrſcheinlich, eher iſt dieſe Stelle ein Beweis, daß er ſchon zur Zeit des Jeſaja könnte beſtanden haben; daß er Beziehung gehabt auf das erſehnte Eintreten der Regenzeit und ein fruchtbares kommendes Jahr, wie die Rabbinen ſagen, iſt möglich und doch nicht wahrſcheinlich; am wahrſcheinlichſten ſollte er auch zur Erinnerung an die Wüſte dienen als Darſtellung, wie Gott ſeinem Volk Brunnen aufſchloß *); da der Gebrauch aber nicht moſaiſch war, ward er von den Sadducäern verworfen und ein Prieſter ihrer Sekte ward, weil er das Waſſer ſtatt auf den Altar zur Erde goß, vom Volke beinahe auf der Stelle getödtet; in Folge deſſen ward jedem Prieſter beim Ausgießen zugerufen, ſeine Hände emporzuheben, damit alles Volk Zeuge vom Ausgießen ſeyn könnte. Uns bleibt dieſer Gebrauch denkwürdig, weil er ohne Zweifel die Veranlaſſung war zu jener Rede Jeſu in Joh. 7. Die andere Rede Jeſu bei ſeinem letzten Laubhüttenfeſte, welche Johannes im 8. Kap. als vom folgenden Morgen aufbewahrt hat, ward ohne Zweifel veranlaßt durch die nächtliche Feier des Laubhüttenfeſtes, die ſogenannte Nachtluſt" (auch „Freude des Schöpfhauſes" שִׂמְחַת בֵּית הַשּׁוֹאֵבָה genannt). Am Ende des erſten Feiertags nämlich machte man im Vorhof der Weiber große Zurüſtungen: In der Mitte deſſelben waren goldene Leuchter aufgehangen oder, wie andere berichten, große Kandelaber mit je vier goldenen Armen aufgeſtellt; vier Knaben aus prieſterlichem Geſchlecht ſtiegen an Leitern hinauf, füllten ſie mit Oel und zündeten ihre Dochte, welche aus alten Prieſterkleidern geſchnitten waren, an, daß es über Jeruſalem beinahe Tageshelle ward. Dabei tanzten auch die Vornehmſten einen Fackeltanz und ergötzten ſich und Andere durch allerlei Künſte; ſollen doch Manche es bis zur Fertigkeit dabei mit 8 Fackeln das Ballſpiel zu treiben gebracht, der große Rabbi Hillel auf beiden Daumen zu balanciren vermocht haben; Pſalmengeſang und Muſik der Leviten von den Stufen aus, welche aus dem Vorhof der Männer zu dem der Weiber führten, begleitete dieſe Spiele.

5) Das moſaiſche Geſetz fügte zu den ſieben Laubhütten-Feſttagen einen achten, welcher wie der erſte ein Tag heiliger Verſammlung ſeyn ſollte, gab ihm aber, weil er nicht mehr ein Laubhüttentag ſeyn ſollte, auch einen beſonderen Namen: יוֹם עֲצֶרֶת, was die Rabbinen mit „Tag der Zurückhaltung," unſre Gelehrten mit „Tag der Feſtverſammlung" überſetzen; auch das Feſtopfer war darum nicht mehr das der ſieben Tage: das Brandopfer beſtand nur aus 1 Farren, 1 Widder und 7 einjährigen Lämmern, das Sündopfer aus 1 Ziegenbock; die Ordnungen der Prieſter wurden wieder durch das Loos beſtimmt; die Palmzweige fehlten bei'm Abſingen des großen Hallel; es fand kein Umzug mehr Statt, und man wohnte nicht mehr in Hütten; ob das Trankopfer aus Siloa noch Statt fand, iſt ungewiß, denn Succ. 4, 1. (in der Gemara) ſcheint dagegen zu ſprechen, die Autorität des R. Juda in Succ. 4, 9. dafür. Das Laubhüttenfeſt hatte mit dem ſiebenten Tag den Gipfel ſeiner Feier erreicht und der achte ſollte nur dazu dienen, daß die Feſtmenge ſich wieder innerlich ſammelte, bevor ſie in ihre Hütten heimkehrte. Wenn daher einige chriſtliche Exegeten unter der ἡμέρᾳ τῇ μεγάλῃ τῆς ἑορτῆς in Joh. 7, 37. den achten Tag verſtehen wollten, ſo iſt dies ganz irrig; die Rabbinen zeichnen den ſiebenten Tag, entſprechend der obengenannten Verſiebenfachung der Feier auch durch zwei Namen aus, welche davon zeugen: ſie nennen ihn entweder den יוֹם עֲרָבָה, d. h. den Weidentag, weil man an dieſem Tag die beim Feſt gebrauchten Weiden zerſchlägt, oder auch geradezu den יוֹם הוֹשַׁעְנָא רַבָּה, d. h. den großen Hoſſianatag und bringen die Nacht vom ſechsten auf den ſiebenten unter großen Zubereitungen mit Baden, Beten und Leſen der heil. Schrift zu. Uebrigens ſpricht ſchon der neuteſtam. Text deutlich genug dafür, 1) indem er ſagt „τῆς ἑορτῆς," wogegen der achte einmal nicht zum Feſt ſelbſt gehörte, und 2) indem er erzählt, der Herr ſey am

*) Dem entſprechen auch die Worte Jeſu: Wen da dürſtet, der ꝛc. Joh. 7. am meiſten.

Digitized by Google

Morgen nach dieſem herrlichſten Tag vom Oelberg zum Tempel zurückgekehrt zur Fortſetzung ſeiner Anſprache an das Volk, was am Morgen des neunten Tages, an welchem die Feſtgäſte abreisten, nicht mehr wohl möglich geweſen wäre. Die Feier eines neunten Tages nämlich, welche heutzutage unter den Juden ſich findet, beſtand zur Zeit des zweiten Tempels noch nicht. Unſre Juden begehen an dieſem neunten Tage das Feſt der Geſetzesfreude (שִׂמְחַת תּוֹרָה). Daſſelbe iſt geweiht der Beendigung der jährlichen Geſetzesvorleſung und man erwählt deßhalb zwei Männer aus der Gemeinde, von welchen der Erſte חָתָן תּוֹרָה, d. h. Bräutigam des Geſetzes heißt und durch eine lange Anrede des Vorſängers eingeladen wird, den Schluß des Pentateuchs von 5 Moſ. 33, 27. an bis 34, 12. vorzuleſen, der Andere חָתָן בְּרֵאשִׁית heißt und eingeladen wird, die Verleſung von 1 Moſ. 1, 1.—2, 3. anzuhören. Beide Männer werden aus den Reichſten gewählt, da ſie für dieſe Ehre verpflichtet ſind, den Armen Almoſen zu geben und ihre Freunde wohl zu bewirthen. Außer dieſem Gebrauch wird das Feſt ausgezeichnet durch Tanzen um die Geſetzesrolle in der Synagoge, durch Erfreuen der Kinder und der Armen, indem jenen in der Synagoge Mandeln, Roſinen, Aepfel, Zuckerwerk ꝛc., den Armen aber Geld zugeworfen wird, endlich durch den Geſang von Lobliedern auf Moſe. Mit einer Schmauſerei in den Häuſern und den gewöhnlichen Gebeten im Abendgottesdienſt in der Synagoge wird endlich die neuntägige Feſtfeier beſchloſſen.

Pf. Preſſel.

Laud, William, Erzbiſchof von Canterbury, war der Hauptvertreter des kirchlichen und politiſchen Abſolutismus, der mit der Thronbeſteigung der Stuarts zur Herrſchaft kam. Ihnen genügte es nicht, die Monarchie als die geſchichtlich berechtigte Regierungsform, den Epiſkopat als die zweckmäßigſte Verfaſſung der Kirche, wie bisher, gelten zu laſſen. Sie hoben Königthum und Epiſkopalkirche auf die abſolute unantaſtbare Höhe der göttlichen Berechtigung. „Die Könige, ſo äußerte ſich Jakob I., „ſind Gottes Stellvertreter, ſitzen auf Gottes Thron und werden von Gott ſelbſt mit dem Namen Götter geehrt. Des Königs Willen iſt Geſetz.“ Ebenſo war ihm die engliſche Epiſkopalkirche die wahre und orthodoxe, die wahrhaft alte katholiſche und apoſtoliſche, in der heil. Schrift und dem ausdrücklichen Wort Gottes begründete Kirche und jede Abweichung davon in Lehre oder Verfaſſung Häreſie und Schisma. In ihr als der rechten Mitte, dem Centrum der Vollkommenheit ſollten ſich alle Chriſten die Hand bieten, die katholiſche Kirche, die er als Mutter aller Kirchen, obwohl mit Irrthümern behaftet, anerkannte, ſowie die Presbyterianer und Puritaner, die nur in der Verfaſſung von der wahren Kirche abweichen. Damit ſind die Grundlinien des Hochkirchenthums gegeben, welches im Bunde mit dem unumſchränkten Königthum aufzurichten die Stuarts ſich zum Ziele ſetzten. Sie hofften, durchführen zu können, was nicht einmal Eliſabeth innerhalb der engeren Grenzen von England gelungen war — eine ſtrenge Conformität in den drei Königreichen, deren eines entſchieden presbyterianiſch, das andere katholiſch war, und das bedeutendſte ſchon Miene machte, das Joch der Conformität abzuſchütteln. Es war das verkehrteſte, zum Einigungspunkt ein Extrem zu wählen, das dem Katholicismus ſich näherte, ohne ihn zu gewinnen und die große Menge der gemäßigten Epiſkopalen ſo gut wie die ſtrengen Puritaner abſtieß. Dazu kamen theologiſche Streitigkeiten, welche immer mehr an Bedeutung gewannen. In der Lehre wenigſtens war früher im Weſentlichen keine Spaltung geweſen. Nun aber brachen gleichzeitig und zum Theil angeregt durch die calviniſtiſchen Streitigkeiten in den Niederlanden, ähnliche auch in England aus. Der Ultracalvinismus, wie er in den berüchtigten Lambethartikeln (ſ. d. A.) ſich zur Glaubensnorm machen wollte, trieb viele auf die arminianiſche Seite. Es waren meiſt dieſelben, die ſich der hochkirchlichen Richtung anſchloßen. Ihnen gegenüber traten die „doctrinellen Puritaner“, die der Epiſkopalkirche zugethan über Verfaſſung und Cultus freiſinnig dachten, aber den Calvinismus aufrecht halten wollten. Neben ihnen kamen allmählig die demokratiſchen Puritaner auf, die das Hochkirchenthum und die Epiſkopalkirche ſelbſt ſtürzten.

Digitized by Google

Der Gründer und das Haupt der hochkirchlichen Richtung war William Laud. Er wurde den 7. Okt. 1573 zu Reading in Berkshire geboren, wo sein Vater ein wohlhabender Tuchmacher war. Nachdem er die nöthige Vorbildung in der Freischule seines Geburtsortes erhalten, trat er 1589 in das St. John's College in Oxford ein, in welchem er, 1593 zum Fellow gewählt, eine Reihe von Jahren blieb. Schon hier trat er als entschiedener Gegner des Puritanismus und Calvinismus auf. In einer Vorlesung, die er 1601 als theologischer Lector hielt, stellte er die römische Kirche als die Trägerin der wahren sichtbaren Kirche bis zur Reformation dar, wodurch er sich die Rüge des damaligen Vicekanzlers und nachmaligen Erzbischofs Abbot zuzog. Nicht minder anstößig waren seine Thesen bei seiner Bewerbung um das Baccalaureat der Theologie 1604. Er behauptete nämlich den Puritanern gegenüber die Nothwendigkeit der Taufe, durch welche die Gnade der Wiedergeburt mitgetheilt werde, sowie die Nothwendigkeit des Episkopates, ohne das es keine wahre Kirche gebe. Es ist nicht unwichtig, daß schon damals seine theologische Richtung sogar in Oxford Anstoß gab und ihn in den Augen Vieler zum Häretiker machte. Doch gewann er auch Freunde, durch die er bald zwei Pfarreien erhielt. Sein besonderer Gönner aber wurde Dr. Neile, Bischof von Rochester, der ihn, nachdem er 1608 zum Dr. Theol. promovirt war, zu seinem Kaplan machte, nacheinander auf drei Pfarreien ernannte und bei dem König einführte. Laud war nach seiner theologischen Richtung ganz der Mann für die Durchführung der königlichen Pläne. Aber dies eben war der Grund, warum die damals noch einflußreichsten Männer, Erzbischof Abbot und Lordkanzler Ellsmere ihn ferne zu halten suchten. Zwar gelang es ihnen nicht, seine Wahl zum Präsidenten des St. John's College in Oxford (Mai 1611) und zum königlichen Kaplan zu verhindern, aber sie arbeiteten doch seinem Einfluß bei Hof mehrere Jahre kräftig entgegen, so daß Laud schon sich zurückziehen wollte und sich nur durch die Freundschaft des Bischofs Neile halten ließ, der ihm die Präbende Bugden und das Archidiaconat Huntingdon gab. Nun aber trat eine für Laud günstige Wendung ein. Jene Männer verloren allmählig ihren Einfluß. Laud, 1616 zum Dekan von Gloucester gewählt, durfte den König auf seiner schottischen Reise begleiten, deren Zweck die Vereinigung der schottischen Kirche mit der englischen war. Obwohl sich Laud nicht unmittelbar bei den bekannten Perther Artikeln noch bei der Abfassung des „Buches der Lustbarkeiten (sports)“ betheiligte, so zweifelte doch Niemand, daß er dabei die Hand im Spiele gehabt. Nach seiner Rückkehr gab ihm der König die Pfarrei Ibstock und eine Präbende in Westminster. Im Juni 1621 wurde ihm das Bisthum St. David's nebst zwei Pfarreien übertragen. Nunmehr zum Bischof erhoben, hatte er die langersehnte Gelegenheit, seine rituellen Reformen durchzuführen. Dazu setzte er Visitationsartikel (1622) auf, durch welche all der Kirchenschmuck, der durch frühere Verordnungen nicht ausdrücklich verboten war, wieder eingeführt wurde. Man sah jetzt wieder Bilder, Candelabren, reiches Altarbehänge, gemalte Fenster in der Kirche, und, was am meisten Anstoß erregte, der Abendmahlstisch wurde ganz in der Art der früheren Altäre aufgestellt und durch ein Gitter von dem Schiff der Kirche getrennt, auch die Verbeugung gegen den Altar hin angeordnet. Um dieselbe Zeit wurde eine königliche Verordnung, die man der Eingebung Laud's zuschrieb, bekannt gemacht, wodurch das Predigen über Prädestination und Erwählung strenge verboten wurde. Das Volk sah darin nur den Versuch, es allmählig in den Schoos der katholischen Kirche zurückzuführen. Auch erhoben die Katholiken, von dem König den Puritanern sichtlich vorgezogen, das Haupt kühner als je. Manche vom Adel schienen sich auf diese Seite zu neigen, besonders der Günstling des Königs, der Marquis von Buckingham. Um ihn im Protestantismus zu befestigen, wurde Laud (Mai 1622) aufgefordert, in seiner Gegenwart ein Religionsgespräch mit dem Jesuiten Fisher zu halten. In diesem hat er seinen Standpunkt klar bezeichnet. Nichts, meint er, habe so zur Verwirrung beigetragen, als der Mangel an Uniformität in der englischen Kirche. Allerdings sey die innere Gottesverehrung die Hauptsache, aber die äußere Einheit sey ein gewichtiges Zeugniß

Digitized by Google

der Welt gegenüber. Ceremonien haben überdies einen Einfluß auf das Innere. Nur müsse dabei die rechte Mitte eingehalten werden, Rom und die Sektirer gehen zu weit. Die „katholische Kirche Christi“ ist weder Rom noch ein Conventikel, sondern die primitive Kirche der vier ersten Jahrhunderte, welcher die englische Kirche näher steht als irgend eine andere. Sie ist in allen Stücken maßgebend, in der Lehre wie im Cultus. Die Schrift, wie die primitive Kirche und ein gesetzlich-freies General-Concil sie auslegen, ist der einzige Richter in Glaubenssachen. So sucht denn Laud die ganze Lehre der anglikanischen Kirche auf die primitive zurückzuführen, und nach dieser wo nöthig umzugestalten. Dabei ging er über die Elisabeth'sche Fassung der Artikel, die ihm zu calvinistisch waren, auf den Edward'schen Entwurf zurück, weil dieser der alten Lehre viel näher stand. An die Stelle des Decretum absolutum setzte er die Lehre von der allgemeinen Gnade und erklärte die guten Werke für ein wesentliches Moment in der Rechtfertigung. Die Sakramente hatten ihm eine viel tiefere Bedeutung als den Puritanern. Die Taufe ist es, welche die Gnade der Wiedergeburt allen mittheilt, die sie empfangen. Dieselbe kann aber durch nachmaliges Sündigen wieder verloren werden. Das Abendmahl ist nicht bloßes sacramentum, sondern sacrificium und ist darin der natürliche Leib Christi wirklich gegenwärtig. Und wie in der Lehre, so auch in der Verfassung ist die anglikanische Kirche die ächte Tochter der alten. Sie hat die apostolische Succession, die von Gott verordnete bischöfliche Verfassung. Sie ist der Substanz nach dieselbe Kirche wie die römische, aber mit dem Unterschiede, daß die letztere ein verderbter Zweig, die englische dagegen der ächte Zweig der wahren katholischen Kirche ist.

Laud gewann den wankenden Buckingham wieder für die englische Kirche und wurde sein Vertrauter und unentbehrlicher Gehülfe. Bukingham zog ihn überall vor und setzte seinen Eintritt in die Hohe Commission trotz heftiger Einsprachen seiner Gegner durch.

Als Karl I. den Thron bestieg (März 1625), zeigte es sich alsbald, daß Laud der bevorzugte Prälat sey. Er hatte nicht bloß einen Lebensabriß des verstorbenen Königs aufzusetzen, sondern auch für Karl eine Liste der hervorragenden Geistlichen zu fertigen, und dabei die Orthodoxen und Puritaner anzumerken. Bei der Krönung hatte er an der Stelle des in Ungnade gefallenen puritanischen Bischofs Williams von Lincoln als Decan von Westminster zu fungiren. Bald darauf wurde er zum Bischof von Bath und Wells, Dekan der Hofgeistlichkeit und Mitglied des Geheimen Raths gemacht. Die hochkirchlich-toryistische Partei trat jetzt immer entschiedener auf. Obwohl klein an Zahl hatte sie doch den König und den hohen Adel auf ihrer Seite und konnte es so wagen, den beiden Erzbischöfen und der Mehrheit der Prälaten sammt dem größten Theil der Geistlichkeit und des Volkes den Fehdehandschuh hinzuwerfen. Die Häupter der Gegenpartei erlagen im Kampfe. Der Erzbischof von York starb und der Primas von England wurde auf die Seite geschoben. Er hatte das Unglück gehabt, einen Jagdbedienten zu erschießen. Das gab einen erwünschten Anlaß, ihn zu suspendiren. Einer Commission von fünf Bischöfen wurde die Besorgung der erzbischöflichen Geschäfte übertragen, Laud war die Seele dieser Commission. Kurz darauf (Juli 1628) wurde er auf das erledigte Bisthum von London befördert. Inzwischen erhob sich von Seiten des Volkes und Parlaments ein Sturm gegen die absolutistischen Tendenzen der Regierung. Das dritte Parlament, das Karl berief, begann mit einem Angriff auf Buckingham und Laud. Dem letzteren warf man besonders vor, daß er Manwaring's Predigt über die Stellung des Königs über dem Gesetz nicht gerügt, und Buckingham's Willkührherrschaft vertheidigt habe. „Hüte dich Laud,“ hieß es in einem Drohbriefe, „Dein Leben ist in Gefahr, denn Du bist die Quelle aller Ruchlosigkeit. Bereue Deine gräulichen Sünden, ehe Du aus der Welt geschafft wirst, und sey versichert, daß weder Gott noch die Welt einen so bösen Rathgeber am Leben lassen will.“ Buckingham fiel ein Opfer der Volkswuth, aber Laud wurde nach dessen Tod dem Könige nur um so unentbehrlicher. Vereint mit dem früheren Oppositionsmanne Wentworth, nunmehr Graf Strafford, trieb er den kirchlichen und politischen Absolutismus auf die Spitze.

Digitized by Google

Im Mai 1633 begleitete er Karl auf der Krönungsreise nach Schottland, wo der von Jakob begonnene Versuch einer Vereinigung der schottischen Kirche mit der englischen wieder aufgenommen wurde. Laud wollte einfach die englische Kirchen- und Gottesdienstordnung einführen. Allein die schottischen Bischöfe waren dagegen, daher ihnen der König gestattete, eine eigene Liturgie und Verfassung, aber im engsten Anschluß an die englische zu entwerfen. Schon faßte hier die Hierarchie festen Fuß, indem nicht blos neun Prälaten im geheimen Rathe saßen und zum Theil Staatsämter verwalteten, sondern auch jetzt das wichtigste Amt, das eines Lordkanzlers dem schottischen Primas übertragen wurde.

Kaum von dieser Reise zurückgekehrt, erreichte Laud das Ziel seiner Wünsche. Er wurde am 4. August 1633 zum Erzbischof von Canterbury gemacht. Am gleichen Morgen wurde ihm ein Cardinalshut angetragen, den er aber mit der Bemerkung zurückwies, „es sey etwas in ihm, das sich dagegen sträube, so lange Rom nicht anders werde, als es sey.“ Die erste Anordnung des neuen Erzbischofs waren die Injunctionen vom 18. Okt. dieses Jahres, durch die das „Buch der Lustbarkeiten“ eingeführt, mit dessen Bekanntmachung den Geistlichen auferlegt, die Herstellung des alten kirchlichen Pompes und die Ausrottung alles Puritanismus den Bischöfen zur Pflicht gemacht wurde, die deßhalb strenge Visitationen halten mußten. Laud's Macht und Einfluß war unbeschränkt. Er vereinigte in seiner Person die wichtigsten Aemter in Staat und Kirche, und solche, die er nicht selbst bekleiden konnte, übertrug er seinen Günstlingen. Nicht nur stand er an der Spitze der englischen Kirche und Hofgeistlichkeit, er übte als Kanzler von Oxford (s. 1630) und Dublin und Kraft des von ihm beanspruchten Visitationsrechtes über Cambridge seinen Einfluß auch auf die Universitäten aus. In die wichtigen Commissionen für Gewerbe und Kroneinkünfte, für den Staatsschatz und für das Auswärtige wurde er nebst wenigen andern gewählt. Er war eines der einflußreichsten Mitglieder des Geheimen Rathes, der Sternkammer und der Hohen Commission, welche die ganze Staatsgewalt in sich vereinigten und fast ganz aus denselben Personen, nur unter andern Namen, bestanden. Der Geheime Rath hatte die gesetzgebende Gewalt an sich gerissen. In zwölf Jahren wurde kein einziges Reichsgesetz durch das Parlament gemacht, während dritthalbhundert Verordnungen von dem Geheimen Rath ausgingen, die als Gesetze galten. Ueber deren Durchführung zu wachen, war die Aufgabe des weltlichen und des geistlichen Gerichtshofs, der Sternkammer und der Hohen Commission. Die Willkür dieser beiden Gerichtshöfe unter Jakob I. war nichts gegen ihre jetzige Tyrannei. Wer dem einen entging, verfiel sicher dem andern. Wer sich den neuen Maßregeln in Kirche und Staat nicht fügen wollte, wer ein freies Wort wagte, über den wurden schwere Geldbußen und entehrende Strafen verhängt. Prynn, der mit seinem Histriomastix die Laudianische Hierarchie geißelte, Bastwick, Burton und Osbaldeston, höchst achtbare Männer, die ebenfalls zu den gefährlichen Neuerungen nicht schweigen konnten, wurden um ungeheure Summen gestraft und an den Pranger gestellt. Und um sie für immer zu brandmarken, wurden ihnen die Ohren abgeschnitten. Ja selbst Bischof Hall, der bekannte Vertheidiger des göttlichen Rechtes des Episkopats, mußte dreimal vor dem König kniefällig Abbitte thun. Dagegen wurde alles gethan, um eine Priesterherrschaft, wie sie nur in katholischen Zeiten dagewesen, wieder herzustellen. Männer wie Mauwaring und Montague wurden auf Bisthümer befördert, und Juxon, Bischof von London zum Oberschatzmeister gemacht, der erste Prälat seit Heinrich VIII., der diese Stelle bekleidete. „Gott verleihe ihm,“ schreibt Laud in sein Tagbuch, „das Amt so zu führen, daß es zur Ehre der Kirche und zum Vortheil und zur Zufriedenheit des Königs und Staates ausfalle. Und nun wenn die Kirche sich nicht mit Gottes Hülfe oben hält — ich kann nicht mehr thun.“ Wahrlich nicht. Laud hat sein Möglichstes gethan, die Kirche über den Staat zu erheben und neben ihr oder vielmehr in ihrem Dienste das unumschränkte Königsthum gelten zu lassen. Das Parlament war verstummt, und das einzige noch übrige Organ der öffentlichen Meinung,

Digitized by Google

: Presse, wurde durch ein strenges Censurgesetz (1637), mit dessen Handhabung die rälaten beauftragt waren, gefesselt. So war es leicht, die Conformität durchzuführen. ie Dissidenten wurden aufgespürt und gestraft, und die Masse wurde durch Furcht m Gehorsam getrieben. Die Bischöfe konnten in ihren Visitationsberichten 1639 rühen, daß sich nicht ein einziger Dissenter in ihren Sprengeln befinde. Aber unter der ßerlichen Conformität loderte das geheime Feuer der Unzufriedenheit und Erbitterung. s brach zuerst in Schottland aus. Hatten schon die Kanones (1635) eine große Gähng hervorgerufen, da sie die Anerkennung der königlichen Suprematie und die Einhrung eines an den Katholicismus streifenden Ceremoniells verlangten, so brach die ngverhaltene Erbitterung mit Macht los, als die von Laud revidirte Liturgie eingehrt werden sollte, welche eine fast römische Consecrationsformel aufstellte, die Weihe s Taufwassers und die Fürbitte für die Todten anordnete. Wie ein Mann erhob sich s Volk und schloß im Febr. 1639 einen heiligen Bund zum Schutz der presbyterianischen irche. Die drohende Stellung der Schotten nöthigte den König zu Kriegsrüstungen. m die Mittel herzuschaffen, besteuerte Laud die Geistlichkeit und rieth mit andern dem önig, ein Parlament zu berufen. Es war dies ein verhängnißvoller Schritt. Denn, ie nicht anders zu erwarten stand, verweigerten die Vertreter des Volks jede Unterützung. Das Parlament wurde nach wenigen Wochen aufgelöst (Mai 1640). Ein olkshaufen stürmte den Lambeth Palast und öffnete die Gefängnisse. Die Aufregung i England und die kriegerische Stimmung in Schottland hätten den König und seine athgeber warnen sollen. Aber in unsäglicher Verblendung fügten sie eben jetzt den chlußstein in das Gebäude der Hierarchie, während seine Grundmauern schon wankten. ie Convocation wurde gegen allen sonstigen Brauch nicht gleichzeitig mit dem Parlaent aufgelöst. Selbst Laud hatte seine Bedenken, aber der König, eigensinnig wie mmer, ließ sich durch ein rechtliches Gutachten beruhigen, und befahl das Forttagen der onvocation, welche die unheilvollen 17 Canones am 29. Mai zum Abschluß brachte. urch sie wurde die unumschränkte Macht der Krone als in Gottes Gebot und dem aturrecht begründet, und die hochkirchliche Auffassung der Episkopalkirche als einzig ahre Form der Kirche gesetzlich festgestellt und gegen alle Angriffe geschützt, das letztere urch den sogenannten Etcetera-Eid. Die Entrüstung des Volkes kannte keine Grenzen ehr. Ein Haufe stürmte in die Paulskirche, wo die Hohe Commission tagte, und zertümmerte alles mit dem Rufe: „nieder mit den Bischöfen, nieder mit der Hohen ommission.“ Zahllose Schmähschriften und Spottbilder auf Laud verbreiteten sich i der ganzen Stadt. So kam der 3. November 1640 heran. Die Anklage des Grafen Strafford war das Vorspiel zu Laud's Sturz. In beiden Häusern wurde dieser ls Urheber des schottischen Krieges angeklagt. Am 26. Februar 1641 brachte Sir enry Vane eine in 14 Artikel gefaßte Hochverrathsklage gegen ihn in das Haus der rds. Am 1. März wurde er, von Volkshaufen gehöhnt und mißhandelt, in den Tower führt. Drei Jahre blieb er daselbst, ehe er verhört wurde. Ihm folgten bald die imals in London anwesenden Prälaten, weil sie gegen ein Parlament, in welchem sie cht ohne Lebensgefahr stimmen könnten, protestirten. Die Londoner petitionirten um usrottung der Episkopalkirche „mit Stumpf und Stiel.“ Die Westminster Assembly gte den Grund zu einer neuen Kirche und die Engländer schloßen mit den Schotten e Ligue und Covenant (Sept. 1643). Laud war inzwischen wegen seiner Betheiligung der letzten Convocation und verschiedener anderer Amtshandlungen um hohe Summen straft und suspendirt worden. Alle seine Papiere wurden ihm weggenommen und mit die Mittel zu seiner Vertheidigung entzogen. Seine Feinde, besonders Prynn, aten alles, um ihn zum Tode zu bringen. Zu der Hochverrathsklage wurden im Haus der Lords 10 weitere Artikel gefügt, welche „andere große Verbrechen und Vergehungen“ enthielten, und in London wurde eine Petition an das Haus der Gemeinen in Umlauf gebracht, daß die Verbrecher hingerichtet werden möchten. Endlich am 12. März 1644 begann das Verhör im Hause der Lords, im November bei den Gemeinen. Letztere,

Digitized by Google

ohne Laud's Rechtsanwalt zu hören, fanden ihn des Hochverraths schuldig. Die Lord's hatten aber noch genug Rechtsgefühl, um in einer gemeinschaftlichen Sitzung mit dem andern Haus (24. Dec.) zu erklären, „daß sie alle Klagepunkte sorgfältig erwogen, aber keinen hinreichenden Grund zur Verurtheilung gefunden hätten." Dasselbe war das einstimmige Urtheil der Rechtsgelehrten. Aber die Gemeinen trafen, wie in Strafford's Fall, die Auskunft, daß alle Klagepunkte zusammen das Verbrechen des Hochverraths ausmachten. Das Haus der Lords, am 2. Jan. 1645 schwach besetzt, ließ sich überzeugen und das Urtheil wurde gefällt, daß Laud als Hochverräther gehängt, geschleift und geviertheilt werden solle. Auf seine Appellation wurde er zum Tode durch's Schwert begnadigt. Laud vernahm sein Urtheil mit Fassung und brachte die Zeit bis zur Vollstreckung desselben im Gebet zu. Der 10. Jan. 1645 war der Tag seiner Hinrichtung. Auf dem Schaffot hielt er noch eine Predigt über Heb. 12, 2., und erklärte feierlich: „Ich habe immer als Bekenner der protestantischen Religion, wie sie in England gesetzlich festgestellt ist, gelebt und als solcher komme ich nun zu sterben... Ich erkläre hier vor Gott und seinen heiligen Engeln und Angesichts des Todes, daß ich nie das Gesetz oder die Religion habe umstoßen wollen." Endlich betete er: „O ewiger Gott, erbarmungsreicher Vater blicke erbarmungsvoll auf mich herab. In der Fülle des Reichthums deines Erbarmens blicke herab auf mich, aber nicht ehe du meine Sünden an's Kreuz Christi genagelt, nicht ehe du mich gebadet im Blute Christi, nicht ehe ich mich geborgen in den Wunden Christi, damit die Strafe für meine Sünden an mir vorüber gehe." Dann betete er um Geduld, vergab seinen Feinden und betheuerte zum Schluß: sein Eifer um die Kirche sey — außer vielen Schwachheitssünden — die einzige Sünde, die ihn auf das Schaffot gebracht. Sein Haupt fiel auf einen Streich. Seine Leiche wurde in Barking begraben und im Jahr 1663 nach St. John's College in Oxford gebracht.

Laud hat wie alle Gründer und Verfechter extremer Richtungen die verschiedenste Beurtheilung erfahren. Während ihn die einen als Englands größten Reformator und Märtyrer der wahren Kirche zum Himmel erheben, verdammen ihn die andern als herrschsüchtigen Pfaffen und Urheber eines schrecklichen Bürgerkriegs zur Hölle. Um ihm gerecht zu werden, müssen wir ihn zunächst nach dem, was er war und was er wollte, in's Auge fassen. Er gehört nach seinem Karakter, seinen Bestrebungen und seinem Schicksal in eine Reihe mit Dunstan, Becket und Wolsey. Von Anfang an zeigte er eine mönchische Richtung. Schon sein einfacher Aufzug, der gegen die damalige Kleiderpracht der Prälaten auffallend abstach, das kurzgeschnittene Haar, der ernste Blick ließen den Ascetiker erkennen. Er war sittlich streng, lebte einfach und hielt die Gebetstunden, Fasten und Heiligentage strenge ein. Für das eheloſe Leben hatte er eine große Vorliebe. Gute Werke galten ihm viel. Auf seinen vielen Pfarreien pflegte er einen Theil seiner Einkünfte für die Verpflegung von je 12 Armen auszusetzen. Er war sich bewußt, nur die Ehre der Kirche und das Wohl seines Königs zu wollen, aber die Kirche stand ihm höher als die Krone. Er wagte es den König aufzufordern, daß er jeden Sonntag dem Gottesdienste von Anfang bis zu Ende anwohne und die unter Jakob übliche Verkürzung der Liturgie verbiete. Ueberhaupt trat er bei verschiedenen Anlässen für die Kirche gegen seine Gönner auf. Aber in seinem Eifer für die Kirche und in mönchischer Strenge schien auch seine Frömmigkeit aufzugehen. Er hatte nur ein kanonisches Gewissen. Daß er als junger Mann eine wegen Ehebruchs geschiedene Frau noch zu Lebzeiten ihres Mannes mit einem andern getraut, bereute er sein Lebenlang durch einen jährlichen Fasttag, während er kalten Blutes Andersdenkende verfolgte und eine unerhörte Gewissenstyrannei ausübte. Duldung war ihm fremd, er hatte kein Mitgefühl für andere. In seinem Tagebuch, das ein treuer Spiegel seines Karakters ist, findet sich auch nicht ein Wort des Mitleids mit dem schrecklichen Ende seines Freundes und Gönners Buckingham, sondern nur die Bemerkung, daß der König sehr gnädig an ihn geschrieben habe. Eigensucht und Ehrgeiz sind unverkennbare Züge in Laud's

Digitized by Google

Karakter. Er war ungemein reizbar heftig und eiferſüchtig auf ſeine Ehre. Weltkenntniß hatte er keine. An Kurzſichtigkeit und Eigenſinn ſtand er nur ſeinem Gebieter nach. Träume und Vorzeichen hatten für ihn eine hohe Bedeutung. Bei alledem aber zeigte er eine Willensſtärke, Thatkraft und Unerſchrockenheit im Streben nach ſeinem Ziel, die ihm den Erfolg ſichern mußten. Iſt Laud in den genannten Stücken einem Dunſtan und Becket an die Seite zu ſtellen, ſo hatte er mit Wolſey, wie den Genuß der königlichen Gunſt, ſo auch den Sinn für Kunſt und Wiſſenſchaft gemein. Ohne ſelbſt gelehrt zu ſeyn, ſpielte er wie dieſer den Mäcenas. Er hat ſich um ſeine Vaterſtadt durch Gründung einer trefflichen Schule, beſonders aber um das St. Johns College in Oxford bleibende Verdienſte erworben. Ihm dankt es eine höchſt ſchätzenswerthe Sammlung von Handſchriften, ſo wie Erweiterung und Verſchönerung. Er baute das Convocationshaus, gründete einen Lehrſtuhl für das Arabiſche und berief dahin den berühmten Pococke. Auch die Kathedrale von London reſtaurirte er mit ungeheuren Summen, die aber großentheils in der Sternkammer erhoben wurden, ſo daß es ſprichwörtlich wurde, die Paulskirche ſey mit den Sünden des Volkes reſtaurirt worden.

Laud's theologiſcher und kirchlicher Standpunkt iſt ſchon oben bezeichnet worden. Er war von Haus aus ein Feind des Puritanismus in Lehre und Cultus. Die Ueberſpannung des Calvinismus trieb ihn auf die entgegengeſetzte Seite und nicht ihn allein. Auch Puritaner wie Goodwin verwarfen das Decretum absolutum, und ſeine Lehre von der allgemeinen Gnade iſt im Weſentlichen nicht verſchieden von der Grundlage, auf der nachher Wesley eine Reformation der engliſchen Kirche verſuchte. Die Unterſchätzung der Sakramente und des kirchlichen Organismus bei den Puritanern führte Laud zur Ueberſchätzung derſelben. Die Puritaner brachen den Faden der Geſchichte ab, Laud behauptete dem gegenüber die Continuität der Kirche. Die Puritaner ſchienen ihm zu einſeitig alles Gewicht auf den Glauben zu legen, er drang auf die Werke und ſtellte eine pelagianiſirende Rechtfertigungslehre auf. Und endlich war es der düſtre formloſe Karakter des puritaniſchen Gottesdienſtes, was ihn dazu führte, auf Kirchenſchmuck und äußere Formen zu viel zu halten. Es erregte gewaltige Unzufriedenheit, daß der Altarplatz als beſonders heiliger Ort umgittert wurde, aber auch Laud hatte Recht, wenn ihm das Sitzen der Zuhörer auf dem Communionstiſch anſtößig war. Während aber Laud mit den Puritanern keinen Berührungspunkt hatte, fand er andererſeits im Katholicismus zwar das Weſen der wahren Kirche, aber auch zu viele Auswüchſe, als daß er ſich ihr hätte ohne Weiteres anſchließen wollen. Nichts lag ihm ferner als ein Uebertritt. Es war die primitive Kirche der erſten Jahrhunderte, in welcher er die wahre und vollkommene Ausprägung der Idee der Kirche in Lehre, Cultus und Verfaſſung erkannte. Nach dieſem Vorbild die anglikaniſche Kirche herzuſtellen, ſah er als die Aufgabe ſeines Lebens an. Sie ſchien ihm die rechte Mitte zu ſeyn, auf welcher alle Kirchen ſich vereinigen könnten. Und dieſer Gedanke mochte ihn wohl leiten, als er die engliſche Liturgie in's Griechiſche überſetzen ließ. Man muß zugeben, daß Laud's Plan, die primitive Kirche als die wahre allumfaſſende zu reſtituiren, ein an ſich großer Gedanke war. Aber auch nichts weiter. Er mißkannte ſeine Zeit völlig, er ſah nicht, daß die Strömung in einer ganz andern Richtung ging. Nur mit unerbittlicher Strenge und Verletzung der heiligſten Rechte konnte er ſeinen Plan durchführen. Er hatte es ſich ſelbſt zuzuſchreiben, daß das erbitterte Volk ſtatt Recht Rache ſuchte. Sein Schickſal iſt ein tragiſches. Er fiel im Kampf für eine Idee, welcher der Geiſt der Zeit völlig zuwider war.

Mit der Reſtauration kam die Laudiſche Richtung wieder zur Herrſchaft, fiel aber bald mit dem Sturze der Stuarts und lebte nur in der kleinen verfolgten Partei der Nonjurors in alter Weiſe fort. Dagegen erhielt ſie ſich als geiſt- und lebloſes Hochkirchenthum innerhalb der engliſchen Kirche, bis ſie neubelebt als Anglokatholicismus in dem Puſeyismus wieder hervortrat.

Laud's Schriften (worunter Conference between Laud and Fisher; History of the troubles and Diary written by himself, Officium quotidianum die bedeutenderen ſind)

Digitized by Google

früher einzeln und neuerdings gesammelt herausgegeben: The Works of W. Laud 1847—1854. Sein Leben von Heylyn „Cyprianus Anglicus.“ C. Schoell.

„Lauda Sion Salvatorem, lauda ducem et pastorem in hymnis et canticis“ ist der Anfang der berühmten Sequenz des Thomas von Aquino auf das Fronleichnamfest. Sie besteht aus 24 Strophen und hat ihren Kern in der 14. bis 19., wo es heißt: Caro cibus, sanguis potus, Manet tamen Christus totus Sub utraque specie. Assumenti non concisus Non confractus non divisus Integer accipitur. Sumit unus, sumunt mille Quantum isti tantum ille, Nec sumtus absumitur. Sumunt boni sumunt mali Sorte tamen inaequali Vitae vel interitus. — Fracto demum sacramento Tantum esse sub fragmento Quantum toto tegitur. Von einer besondern Erhebung der Priesterschaft, welcher die Macht gegeben, deum conficere, was ja der Höhepunkt des Fronleichnamfestes ist, kommt in dem Liede keine Spur vor, das mit einer innigen Bitte um Erbschaft und Gemeinschaft des ewigen Gnadentisches schließt. Es wurde schon von dem Mönche Johannes von Salzburg (1366—1396) mit zehn andern alten lateinischen Hymnen in's Deutsche übersetzt, wo es beginnt: „Lob o Sion deinen Schöpfer.“ (Koch, Geschichte des Kirchenliedes I, 45. 66. Die Hymne selbst ist abgedruckt bei Alt, der christl. Cultus, 1843. S. 427). H. Merz.

Laudemium (Lehngeld, Lehnware, Handgeld, Handlohn, Anfallgeld, Gewinngeld u. a. m.) ist eine Abgabe, welche der erbrechtlich beliehene Empfänger (Emphyteuta, Erbpächter, Vasall, Erbzinsmann u. s. w.) eines Guts bei der Uebernahme desselben an den Eigenthümer und Herrn zu entrichten verpflichtet ist. Es ist dieses eine Gebühr, welche der Verpflichtete für die Anerkennung und Bestätigung (laudatio) zu bezahlen hat, und zwar bisweilen schon bei'm ersten Empfange, regelmäßig aber nur bei einer spätern Veränderung in der Person des Erwerbenden, im Fall eines Verkaufs, einer Vererbung auf Seitenverwandte, öfter auch auf Descendenten u. s. w. Das römische Recht bestimmt für die Emphyteuse die zu entrichtende Summe auf $^1/_{50}$ (quinquagesima pars pretii vel aestimationis loci, qui transfertur. c. 3. Cod. Just. de jure emphyteutico IV. 66.) und diese ist auch später gewöhnlich geblieben, obschon sie bisweilen auf $^1/_{30}$, $^1/_{20}$, ja selbst $^1/_{10}$ gestiegen ist. Es ist dieses aber das sogenannte *laudemium majus* und unterscheidet sich von dem *laudemium minus* (Lehentaxe, Schreibschilling), einer Abgabe an die Behörde, Lehncanzelei für die Ausfertigung der Urkunden. Vgl. den Art. Kirchenlehen und insbesondere, J. C. H. Schröter, von der Lehnware und andern Belehnungsgebühren. Berlin 1789. *Christ*, analecta de sportula clientelari vulgo de taxa feudali. Lipsiae 1757. H. F. Jacobson.

Launoi, Jean de — Lehrer der Theologie in der Fakultät zu Paris — wurde zu Valognes, in der Diöcese Coutances (in der Normandie) am 21. Dec. 1603 oder nach andern Berichten 1601 geboren, in Coutances unter der Leitung seines Oheims, Promotors des Officialats, erzogen und in Paris in der Philosophie und Theologie unterrichtet. Im Jahr 1633 wurde er Licenciat, empfing die Priesterweihe und 1636 ward er zum Doktor der Theologie promovirt. Zwar erfüllte er ordentlich seine Priesterpflicht und las regelmäßig die Messe in der Franziskanerkirche zu Paris, doch bewarb er sich nicht um ein Beneficium, sondern widmete sein ganzes Leben der Wissenschaft und starb am 10. März 1678.

Launoi lebte in einer Zeit, in welcher in Frankreich die Kirchengeschichte, besonders in der Richtung gegen die Eingriffe Roms und für die Freiheiten der gallikanischen Kirche mit großem Eifer bearbeitet wurde. Es kann daher nicht auffallen, daß auch er in ähnlicher Tendenz wirksam war, doch dient nur der kleinere Theil seiner zahlreichen Schriften unmittelbar den Zwecken der Vertheidigung der gallikanischen Freiheiten, die meisten seiner Werke sind kritischer Natur auf dem Gebiete der Kirchengeschichte, der Disciplin und des Dogma's. Obgleich in stiller Zurückgezogenheit lebend, ward er durch seine literarische Thätigkeit in die mannigfachsten Kämpfe mit vielen seiner Zeitgenossen verwickelt und auf diese Weise dem Leben weniger entfremdet. Auch unterhielt er einen

Digitized by Google

fleißigen Briefwechsel mit nicht wenigen seiner ihm befreundeten Geistesverwandten in Frankreich und auswärts. Es sind aus den Jahren 1664 bis 1673 acht Bände seiner Briefe gedruckt, meistens Untersuchungen über ähnliche Gegenstände enthaltend, als in seinen übrigen selbständigen Arbeiten. Eine ausführliche Uebersicht dieser Schreiben gibt Ellies du Pin in der Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclesiastiques. Tom. XVIII. (ed. II. Amsterdam 1710. 4.) pag. 58 sq. Was Launoi's einzelne Werke selbst betrifft, so würden die hier gesteckten Grenzen weit überschritten werden müssen, wenn auch nur eine Aufzählung jener erfolgen sollte. Es muß genügen, daß auf die wichtigsten derselben nach gewissen Kategorien hingewiesen wird. Die erste Schrift, welche er im Jahre 1636 erscheinen ließ, war: Syllabus rationum quibus causa Durandi de modo conjunctionis concursuum Dei et creaturae defenditur et inofficiosa quorundam recentiorum censura repellitur. Er vertheidigt die Meinung des Durandus (s. den Art. Bd. III. S. 575 flg.), daß eine Mitwirkung Gottes bei den bösen Handlungen der Menschen nicht stattfinde und bemüht sich darzuthun, daß die theologische Fakultät zu Paris, so oft sie deshalb auch angegriffen worden, stets in richtiger Weise für Durandus sich entschieden habe. Wir begegnen Launoi wiederholt im Kampfe für die Fakultät, insbesondere zur Vertheidigung von Gerson, welchen er für den Verfasser der Schrift de imitatione Jesu Christi erklärte, was er auch in einer besondern Abhandlung auszuführen versuchte. Bei seinen kritischen Untersuchungen suchte er sich des ganzen vorhandenen Materials sorgfältig zu bemächtigen und schloß aus dem Schweigen gleichzeitiger oder bald nach den behaupteten Thatsachen lebender Autoren, daß die Unächtheit späterer Berichte und der auf solche gegründeten Legenden u. s. w. angenommen werden müßte. Da die Berechtigung zu solcher Argumentation bestritten wurde, suchte er in einer eigenen Dissertation: de autoritate negantis argumenti 1653 und wiederholt 1662 dieselbe darzuthun. Zu diesen kritischen Arbeiten gehören die über das Verhältniß des Lazarus, Maximin, der heiligen Magdalena und Martha u. a. zu Frankreich (a. 1641 folg.). Dies führte ihn weiter auf das Alter der Kirchen von Paris, die ersten Prediger des Evangeliums in Gallien u. s. w. Er bestritt mehrfach den apostolischen Ursprung einzelner Kirchen und kam dadurch in verschiedene Fehden. Diese wurden vermehrt, indem er die Existenz verschiedener Heiligen geradezu läugnete, wie der heil. Katharina. Dem Vorgange Sirmonds folgend bestritt er, daß Dionysius Areopagita Bischof von Paris gewesen und statuirte eine von jenem verschiedene Person, welche den Bischofsstuhl inne gehabt. Ueber die deshalb geführten Streitigkeiten mit den Benediktinern und die erschienenen Streitschriften s. m. Taſſin, Gelehrtengeschichte der Congregation von St. Maur. Aus dem Franz. Bd. I. (Frankf. u. Lpz. 1773) S. 40. 44. 45. Auch mit anderen Mönchsorden kam de Launoi in Conflikt, wie mit den Karmelitern, indem er die wunderbare Kraft ihres Skapuliers bestritt (*Du Pin*, bibliothèque cit. p. 43—45), den Karthäusern, indem er die hergebrachte Geschichte des heiligen Bruno für verfälscht erklärte (a. a. O. S. 38). Besonders reizte er zum Widerspruche, als er das Recht der Bettelmönche, überall Beichte zu hören, als unbegründet darzustellen bemüht war. Die darüber angestellten Untersuchungen führten ihn theils zum Erweise der Unächtheit vieler von einzelnen Klöstern beanspruchten Privilegien (a. a. O. S. 56 folg.), theils auf das Recht des Pabstes, Exemtionen von der Diöcesangewalt der Bischöfe zu ertheilen. Er bestritt dies gegen Bellarmin und andre. Hier zeigte er sich als Vertheidiger der gallikanischen Freiheiten, ebenso wie in seiner Schrift: Puissance royale sur le mariage (a. 1674), in welcher er das Recht der weltlichen Macht vindicirte, trennende Ehehindernisse aufstellen zu dürfen (*Du Pin*, a. a. O. S. 52 folg.). In der 1675 geschriebenen Abhandlung: Venerable tradition de l'Eglise Romain contre la simonie kommt er auf den Ursprung der Annalen und kämpft gegen die Theologen, welche die Rechtmäßigkeit derselben behauptet hatten (a. a. O. S. 55).

Ein bedeutender Theil der Schriften Launoi's bezieht sich auf die Sakramente und die heiligen Handlungen überhaupt. So über die Taufe, das Recht Juden und Heiden

Digitized by Google

zur Taufe zu nöthigen, die Ketzertaufe u. a.; über die Beichte, über den Kanon: Omnis utriusque sexus (dabei gegen die Prätenſion der Mönche, den sacerdos proprius zu verdrängen ſ. o.); über das Verhältniß der attritio und contritio bei der Buße, aus Anlaß eines Streits in der Diöceſe Châlons, indem er auszuführen ſuchte, daß das Tridentiniſche Concil die von mehreren Theologen behauptete Nothwendigkeit der contritio nicht beſtimmt ausgeſprochen habe, dennoch aber dieſelbe nicht wohl nachgelaſſen werden dürfe (*Du Pin*, a. a. O. S. 35. 36); über die letzte Oelung (a. a. O. S. 50—52) u. a. Als im Jahr 1649 Paris belagert wurde und der Erzbiſchof geſtattete, in der Faſtenzeit Fleiſch zu genießen, ſtellte Launoi eine eigene Unterſuchung über das Faſtengebot an, welche damals und wiederholt 1663 gedruckt wurde.

Alle Arbeiten de Launoi's ſind ſtreng geſchichtlich, einzelne derſelben ohne beſondere Nebenzwecke, außer um Irrthümer zu widerlegen, wie de scholis sub Carolo Magno, historia collegii Navarrae (2 Vol. 4.) vom J. 1304—1640, de cura veteris ecclesiae pro miseris et pauperibus 1663 u. a. m. Die ihm geſetzte Grabſchrift ſagt mit Recht von ihm: Veritatis assertor perpetuus, jurium Ecclesiae et regis acerrimus vindex, vitam innoxiam exegit. Die zuerſt vereinzelt erſchienenen Schriften Launoi's wurden ſpäter geſammelt und erſchienen zu Köln 1731 in 5 Bänden, jeder zu 2 Theilen, Folio.

Man vgl. über ihn: Elogium Joannis Launoii. London 1685 (die Hauptquelle für Bayle in dem hiſtoriſch-kritiſchen Wörterbuche) und *Du Pin*, bibliothèque cit. XVIII. p. 34—62. **H. F. Jacobſon.**

Laura, ſ. Klöſter.

Laurentius, der heilige, war ein Schüler des Pabſtes Sixtus II., der ihn in die Zahl der ſieben römiſchen Diakone aufnahm, ja ihn zum römiſchen Archidiakonus ernannte. Als der Pabſt in der Chriſtenverfolgung unter Valerian zum Märtyrertod abgeführt wurde, hatte Laurentius keinen ſehnlicheren Wunſch, als den, mit Sixtus ſterben zu dürfen: „Vater, wohin geheſt Du ohne Deinen Sohn? Wohin eilſt Du, Prieſter, ohne den Diakon? Du haſt ja ſonſt nie das Opfer ohne den Diener verrichtet!“ Der Pabſt entgegnete ihm mit der Prophezeiung, daß ihm als Jüngling noch größere Kämpfe für den Glauben bevorſtänden, und daß er ihm in dreien Tagen folgen werde. Die Ahnung erfüllte ſich: der römiſche Statthalter hatte von den Kirchenſchätzen der Chriſten gehört und war nach denſelben lüſtern geworden. Er verlangte von Laurentius, daß er ihm dieſe herbeiſchaffe. Laurentius zeigte ſich bereit und wurde freigelaſſen, um die Schätze zu holen. Bald ſah man den heldenmüthigen jungen Chriſten wiederkehren im Gefolge von Armen, Elenden, Lahmen und Krüppeln. „Das ſind unſere Schätze,“ ſprach er. Dieſes Benehmen ward ihm als Hohn gedeutet, und zur Strafe dafür ward er auf dem eiſernen Stuhle langſam geröſtet. Laurentius endete geduldig und freudig auf dieſem ſchauerlichen Sterbelager. Sein Tod ſoll auf dem Viminaliſchen Hügel erfolgt ſeyn, ſein Grab in der Via Tiburtina ſich befinden. Pabſt Leo I. ſagt von ihm: „Vom Aufgang bis zum Niedergang iſt Rom durch den ſtrahlenden Glanz im Chore der Leviten ebenſoſehr durch ſeinen Laurentius verherrlicht worden, wie einſt Jeruſalem durch ſeinen Stephan,“ und Auguſtin ſagt: „So wenig Rom ſelber verborgen werden kann, ſo wenig kann die Krone des Laurentius verborgen bleiben.“ Schon zu Conſtantins Zeiten wurde zu Rom eine Kirche über ſeinem Grabe erbaut (Sti. Laurentii extra muros); eine andere ihm daſelbſt geweihte Kirche iſt die St. Laurentii in Damaso. Sein Gedächtnißtag iſt der 10. Auguſt. Die früheſte Nachricht von ſeinem Märtyrertode findet ſich bei Ambros. de offic. ministr. I, 41; II, 28. Die glänzendſte Verherrlichung wurde ihm durch den Dichter Prudentius (hymn. in Laur., in ſ. Peristeph.) zu Theil. Ob die Ueberlieferung ganz verläßlich iſt, muß dahingeſtellt bleiben. **Th. Preſſel.**

Laurentius Valla, ein Römer, geboren 1415, einer der berühmteſten Humaniſten des 15. Jahrh., der unter den Erſten war, welche den lateiniſchen Styl methodiſch zu reinigen ſuchten. Er war noch jung, als ſich die Bewegnng der Zeit gegen die ſcholaſtiſche Philoſophie entſchied, und dieſe Richtung fand in ihm einen rüſtigen Vorkämpfer.

Digitized by Google

Sein Scharfſinn ſchonte die Vorurtheile der Theologen nicht. Die Aechtheit der Schenkungsurkunde Conſtantins d. Gr. griff er an in der Schrift: de falso credita et ementita Constantini donatione Declamatio; gegen die Sage über die Entſtehnng des apoſtoliſchen Glaubensbekenntniſſes hatte er ſeine Zweifel; der alten lateiniſchen Bibelüberſetzung wies er ihre Fehler nach; an das neue Teſtament legte er den Maßſtab der profan philologiſchen Exegeſe. Kein Wunder, daß der Mann mit der freien, ſchmähſüchtigen Zunge ſich allenthalben Feinde erregte, und insbeſondere von der Geiſtlichkeit verfolgt wurde, die ihn in den Ruf eines Religionsſpötters brachte. Er ſah ſich genöthigt, ſeine Vaterſtadt Rom zu verlaſſen, und begab ſich an den Hof des Königs Alfons von Neapel, welcher noch in einem Alter von fünfzig Jahren bei Valla Latein lernte. Aber auch in Neapel ruhte er nicht und dogmatiſirte allzukeck über die Trinität, den freien Willen, die Gelübde der Enthaltſamkeit und über mehrere andere kitzelige Punkte; ſo kam es, daß er auf Betreiben der Regulargeiſtlichkeit der Ketzerei angeklagt wurde. Alfons gelang es, die Todesſtrafe von Valla abzuwenden, aber er konnte nicht verhüten, daß ſein Lehrer um das St. Jakobskloſter herum exemplariſch mit Ruthen gepeitſcht wurde. Valla kehrte nun nach Rom zurück, wo er an Pabſt Nikolaus V. einen Beſchützer fand, der ihm die Erlaubniß zu lehren ſammt einem Jahrgehalte ertheilte. Auch jetzt gerieth er auf's Neue in die ärgerlichſten Streitigkeiten mit Poggi: beide Gegner waren einander werth. Valla ſtarb zu Rom 1457. Seine Schriften greifen die veraltetete ſcholaſtiſche Gelehrſamkeit, nicht ſowohl mit philoſophiſchen Gründen, als vom Standpunkt des geſunden Menſchenverſtandes aus mit Witz und Lebhaftigkeit an und erfreuten ſich darum der beſonderen Vorliebe eines Erasmus. Sie ſind gegen den Ariſtoteles und ſeine ſcholaſtiſchen Anhänger, faſt noch mehr gegen den Boethius gerichtet, welchen er als den Begründer der ſcholaſtiſchen Dialektik hauptſächlich verfolgt. Die Ueberzeugungen der chriſtlichen Religion betrachtet er als ein Ergebniß des geſunden Menſchenverſtandes, welcher in ſeiner Entwicklung auch der göttlichen Offenbarungen theilhaftig geworden ſey. Aber tiefer in dieſe Offenbarungen einzudringen, um ihr Geheimniß zu ergründen, liegt ſeinem Streben fern. Er beſcheidet ſich, daß wir Vieles nicht wiſſen können, daß wir die Geheimniſſe Gottes verehren ſollen. Die gegenwärtige Theologie, ſagt er, thue nicht wohl, die Philoſophie zum Schutz des Glaubens aufzurufen, als wenn die Religion für ſich nicht ſicher genug wäre. Wie ſeine ganze Denkweiſe eine durchaus praktiſche Richtung nahm, ſo hat ihm auch der chriſtliche Glaube eine durchaus praktiſche Richtung. Ohne Glauben gibt es nach ihm keine Tugend, iſt Alles nur Sünde. Wo man die Hoffnung auf die höheren und ewigen Güter verloren hat, da kann nur die falſche Ehrbarkeit der Stoiker oder der irdiſche Sinn der Epikuräer Platz greifen. Ohne Hoffnung auf den Tod iſt keine Tugend, ſondern nur Elend; die Zufriedenheit, die Ruhe des Gemüths, welche die Philoſophen ſich nachrühmen, ſind nur Prahlerei. Die wahre Tugend iſt unſtreitig höher als die irdiſche Luſt, ſie iſt die Hauptſache zur Erlangung der Seligkeit, aber das iſt die Tugend der Chriſten und nicht der Philoſophen. Unter ſeinen Schriften nennen wir: Elegantiae latini sermonis in 6 Büchern, Venedig 1471 Fol. Paris 1575. 4.; de libero arbitrio; de voluptate ac de vero bono libri III.; fabulae et facetiae und viele Ueberſetzungen. Seine geſammelten Schriften erſchienen zu Baſel 1540 Fol. Venedig 1592. Vgl. H. Ritter, Geſch. der chriſtl. Philoſophie, 5. Thl. S. 243—261. **Th. Preſſel.**

Lavater, Johann Caſpar. Dieſer merkwürdige Mann, über den ſich immer noch kein feſtes Urtheil bilden zu wollen ſcheint, wurde geboren im Jahre 1741, den 15. November, als das zwölfte Kind bürgerlich ehrbarer und tüchtiger Eltern. Sein Vater war Mitglied des Rathes und Arzt in Zürich. Anfangs ein ſchüchternes, faſt blödes Kind entwickelte er ſich vom ſechsten Jahre an, ſeit welcher Zeit er die lateiniſche Schule beſuchte, zuſehends, und frühe ſchon zeigte er zwei ſehr verſchiedene Gaben, welche bei ihm in ſeltener Vereinigung ſich fanden: den Sinn für malende und bildende Kunſt und die Begeiſterung für Religion. Die letztere erfüllte ihn von Kindes-

Digitized by Google

beinen an mit wunderbarem Trieb und unverſieglicher Kraft; ſie blieb der Odem ſeines innern Lebens und eine unerſchöpfliche Quelle des Troſtes und des Muthes unter den mannichfachſten und prüfungsvollſten Schickſalen. Er ſelbſt erzählt, wie er in ſeinem ſiebenten Jahre zum erſtenmale in ſeinem Herzen eine Gluth nach einer unſichtbaren und höheren Liebe gefühlt, von der er gewünſcht, daß ſie ihn durchſättigen möchte. „Gebrauch Gottes," bemerkt er, „war eine der erſten und tiefſten Ideen und Grundſätze meiner Jugend." Schon als Knabe fühlte er einen eigenthümlichen Zug in ſich, in das Geheimniß einer höheren Welt zu blicken; ſchon damals konnte ihn das herkömmliche Kirchenweſen nicht befriedigen. So fleißig er den Gottesdienſt beſuchte, ſo ließen ihn die Predigten doch unerquickt, und daher nahm er regelmäßig ſeine kleine Handbibel in die Kirche mit, in welcher er während der Predigt mit unerſättlicher Begierde las. Von dieſer Zeit an meinte er ein Arcanum gefunden zu haben. Es war der kindlich perſonhafte Glaube an einen lebendigen, ſich ſelbſt mittheilenden, mit dem Menſchen in ununterbrochenem gemüthlichem Verkehre ſtehenden Gott — einen Gott, der liebt und wieder geliebt wird, den man zum ſtillen Vertrauten des Herzens und zum Freunde der geheimſten Gedanken machen kann und machen muß. Mit ſeinem Gott ſtand er von Kindheit an insbeſondere in inniger Gebetsgemeinſchaft. Zur Bezeichnung dieſes eigenthümlichen Verhältniſſes wählen wir ein von ihm ſelbſt erzähltes Beiſpiel. Er hatte ſeinem Lehrer eben eine lateiniſche Aufgabe eingehändigt, als ihm beifiel, daß er ſtatt revelata — relata geſchrieben habe. Sein Erſtes war auf die Kniee zu ſinken und Gott zu bitten, daß er ihm den Fehler corrigiren möge. Das Wort fand ſich den andern Tag wirklich und zwar durch die Hand des für ſeinen Schüler parteiiſch eingenommenen Lehrers corrigirt, und der Knabe freute ſich der ihm zu Theil gewordenen Gebetserhörung. Bei dieſem trauten Herzensverhältniſſe zu Gott mußte es ihm als das wünſchenswertheſte Lebensziel erſcheinen, ſeinem Gott einmal als Prediger des Evangeliums zu dienen, und in der That ſcheint er ſich von frühſter Jugend an für den geiſtlichen Stand beſtimmt zu haben. Im Jahre 1754 trat er aus der lateiniſchen Schule in das Collegium humanitatis ein, machte aber, des anregenden Unterrichtes eines Bodmer und Breitinger ungeachtet, in den humaniſtiſchen Wiſſenſchaften nur ſehr mittelmäßige Fortſchritte, und die Bibel war es auch auf dieſer Altersſtufe, in welcher ſein geiſtiges Leben wurzelte. Nach zurückgelegtem dreijährigem theologiſchem Curſus wurde er im Frühlinge des Jahres 1762 in den geiſtlichen Stand aufgenommen, ohne bedeutende wiſſenſchaftliche Ausrüſtung, wie er ſelbſt fühlte, aber feſt entſchloſſen, „ſich demüthig vor ſeinem Schöpfer und Erlöſer niederzuwerfen, nach der höchſten Vollkommenheit zu ſtreben, niemals ſtille zu ſtehen, niemals müde zu werden, Gott in allen Dingen zu ehren, kein Knecht der Menſchen, noch ſein eigenes Ziel zu ſeyn."

Und bald hatte er Gelegenheit zu zeigen, ob es ihm mit dieſen Worten Ernſt geweſen ſey. Ein zürcheriſcher Landvogt, Felix Grebel zu Grüningen, hatte ſich während ſeiner Amtsführung mancherlei Bedrückungen zu Schulden kommen laſſen, die notoriſch waren, ohne daß Jemand gegen den Bedrücker Klage zu erheben wagte; denn der Landvogt war Schwiegerſohn des regierenden Bürgermeiſters, eines übrigens achtbaren Mannes. Lavater beſchloß mit ſeinem Jugendfreunde, dem ſpäter ſo berühmten Maler Heinrich Füßli, gegen den Diener der Ungerechtigkeit vorzugehen. An dem Erfolge einer gerichtlichen Klage verzweifelnd, ſchrieb Lavater dem Landvogte unter dem 27. Auguſt 1762 einen mit den Anfangsbuchſtaben ſeines Namens unterzeichneten Brief voll heiligen, jugendlich überſprudelnden Zornes. Er räumte ihm darin eine Friſt von zwei Monaten ein, um das verübte Unrecht wieder gut zu machen; bezeichnete ihn als „Tyrann, Böſewicht, Heuchler, Unmenſch;" verhieß ihm, wenn er ſich ſchuldlos fühle, in Zeit von vierzehn Tagen öffentliche Genugthuung. Auf den Ton des Ganzen laſſen die Schlußworte ſchließen: „Forderſt Du aber nicht Rache wider mich und gibſt Deinen Raub nicht wieder, ſo iſt — Dein Urtheil unwiderruflich geſprochen. Du ſollſt, ſo wahr Gott lebt, mit äußerſter Schande gebrandmarkt, ein Opfer der Gerechtigkeit

Digitized by Google

werden... Noch einmal: zwei Monate gebe ich Dir Zeit. Du wirst gewogen; siehe zu, daß du nicht zu leicht erfunden werdest.“ Als der Angegriffene sich nicht regte, that Lavater in Gemäßheit seiner Drohung einen entscheidenderen Schritt; er verfaßte eine Klageschrift: „der ungerechte Landvogt oder Klage eines Patrioten,“ welche adressirt und versiegelt bei Nacht vor die Häuser der einflußreichsten Mitglieder der Regierung niedergelegt wurde. Als Denkspruch waren der Schrift die Worte: „Brutus, schläfst Du,“ vorangestellt. „Ich werde nicht ruhen,“ hieß es darin unter Anderem, „bis Du Deinen Raub zurückgegeben und als ein faules Glied unseres Staates abgehauen bist, oder Du wirst mir beweisen, daß ich Unrecht habe.“ Der Erfolg war für Lavater überaus günstig; der Rath setzte eine Untersuchungscommission nieder; der Beklagte entfloh; Lavater nannte sich mit Füßli als Kläger: die Sache der Gerechtigkeit erfocht einen vollständigen Sieg; der Landvogt wurde seiner Stelle entsetzt, gestraft und mußte die Beraubten entschädigen. Wegen des nicht gesetzlichen Weges, den die beiden Jünglinge eingeschlagen, erhielten sie übrigens einen „Hochobrigkeitlichen“ Verweis. Von jetzt an war aber Lavater ein öffentlicher Karakter geworden; tausend Herzen schlugen ihm für seine kühne That warm entgegen, und was sich auch aus der damaligen Sturm- und Drangperiode derselben menschlich Jugendliches und selbst Schwärmerisches beigemischt haben mochte, sie war ein Zeichen einer großen, wahrhaft christlichen Gesinnung. „Eine solche That gilt hundert Bücher“: das ist bekanntlich Goethes Urtheil (vom Jahr 1777) über dieselbe.

Uebrigens dauerte es von jener Zeit an noch ziemlich lange, bis Lavater in seiner Vaterstadt einen festen Wirkungskreis finden sollte. Er benützte seine ungebundene Lage zunächst zu einer größern Reise nach Deutschland in Begleitung seiner Freunde Felix Heß und Heinrich Füßli, auf welcher er Männer wie Gellert, Sack, Zollikofer u. s. w. kennen lernte und nach einem Aufenthalte in Berlin (im Frühjahre 1763) fast ein ganzes Jahr in vertrautem Umgange mit Spalding, dem damaligen Präpositus zu Barth in Schwedisch-Pommern, zubrachte. Weitere Bekanntschaften wie die von Kästner, Klopstock, dem Abte Jerusalem wurden auf der Rückreise gemacht. Während seines Zusammenseyns mit Spalding entstanden auch seine ersten, namenlos veröffentlichten, schriftstellerischen Arbeiten, insbesondere seine zwei Briefe an den berüchtigten Dr. Bahrdt, welcher damals noch den Orthodoxen spielte nur von Lavater, weil er den Hofprediger Krügott als Ketzer zu verdächtigen gesucht hatte, auf's Derbste zurechtgewiesen ward. Im Frühjahre 1764 nach Zürich zurückgekehrt, verbrachte er nunmehr eine Reihe von Jahren in vorbereitender Sammlung und Stille ohne Amt, seit dem 3. Juni 1766 aber als glücklicher Gatte. Er hatte in der Tochter Anna des an Kindern reich gesegneten Obervogts Schinz eine würdige, mit ihm fühlende, und die erregbaren Saiten seines Nervensystems wohlthuend herabstimmende, Lebensgefährtin gefunden. Aber sein häusliches Glück stumpfte seine Theilnahme für öffentliche Angelegenheiten nicht ab. Warm schlug sein Herz nicht nur für Gott, sondern auch für sein schweizerisches Vaterland. Er war damals einer der Mitbegründer der sogenannten „helvetischen Gesellschaft“, einer Vereinigung von vaterländisch gesinnten Männern, welche Weckung und Hebung des Gemeinsinnes sich zur Aufgabe ihres Wirkens gemacht hatten (1766), und in denselben Zeitpunkt fällt auch die Herausgabe seiner „Schweizerlieder,“ (1767), von denen manche bleibenden Werth haben und wegen ihres einfachen, vom Herzen kommenden und zum Herzen dringenden Tones auch dem Volke lieb geworden sind. Von seinen übrigen schriftstellerischen Jugendarbeiten hat sich keine eine länger andauernde Wirkung zu sichern vermocht.

Es war übrigens Zeit, daß Lavater in eine regelmäßige Berufsthätigkeit eintrat; denn bei der Lebhaftigkeit und Beweglichkeit seines Geistes wären bedenkliche Abwege und gefährliche Sprünge sonst unvermeidlich gewesen. Am 7. April 1769 wurde ihm das Diakonat an der Waisenhauskirche in Zürich übertragen, eine Stellung, die keineswegs glänzend, aber um so mehr geeignet war, seine angeborne Menschen- und

Digitized by Google

Bruderliebe zu entwickeln, da ihm durch dieſelbe die Seelenpflege der armen Waiſenkinder anvertraut ward, womit ſich auch noch die ſeelſorgerliche Aufſicht über die Strafanſtalt verband. Zu einer eigentlichen Entwicklung ſeiner großen Gaben als Prediger konnte er übrigens erſt von der Zeit an gelangen, wo ihm ein Gemeindepredigeramt anvertraut wurde, was durch ſeine Berufung an eine der bedeutendſten Gemeinden Zürichs, als Diakonus an die St. Petersgemeinde, 1778 geſchah, nachdem er ſeit 1775 als Pfarrer an dem Waiſenhauſe gearbeitet hatte. Unterdeſſen hatten ſich Lavaters bereits Beſtrebungen bemächtigt, welche mit ſeiner geiſtlichen Berufsaufgabe zunächſt in keinem innern Zuſammenhange ſtanden, ihn dagegen in Verbindung mit den hervorragendſten Zeitgenoſſen brachten, und dazu beitrugen, den Ruf ſeines Namens bald weit über die Grenzen ſeines ſchweizeriſchen Vaterlandes hinaus zu verbreiten. Schon in früher Jugend hatte er das lebhafteſte Intereſſe für die menſchliche Geſichtsbildung gezeigt. Dabei beſaß er die Gabe des Portraitzeichnens in ziemlich hohem Grade. Sein Sinn für das Individuelle führte ihn auf den Schluß, daß die äußere Hülle der Geſichtsbildung der Träger für ein entſprechendes unſichtbares Inneres ſeyn müſſe. Ein raſtloſer Eifer, die Uebereinſtimmung zwiſchen Geſichtsbildung und Karakterbeſtimmtheit aufzuſuchen und darzulegen, trieb ihn an, ſich Porträts und Schattenriſſe bedeutender Menſchen aus allen möglichen Gegenden zu ſammeln (vom Jahre 1769 an), und auf dieſem Wege kam ſein berühmtes Werk über die Phyſiognomik zu Stande. Unter allen Leiſtungen Lavaters ſind keine mehr bewundert, keine bitterer getadelt und beshafter verſpottet worden, als ſeine phyſiognomiſchen. Am meiſten würde man ihm Unrecht thun, wenn man vorausſetzte, daß das Studium der Phyſiognomik bei ihm nichts Anderes als eine capriciöſe Liebhaberei, eine geiſtreiche Spielerei geweſen ſey. Er trug ſich von Anfang an mit dem Gedanken, eine von unerſchütterlichen Grundſätzen ausgehende unwiderlegliche Wiſſenſchaft der Phyſiognomik oder der Erkenntniß des menſchlichen Weſens aus der menſchlichen Erſcheinung zu ſchaffen. Schon im Jahr 1772 hat er ſich in einer von dem bekannten Arzte Dr. Zimmermann herausgegebenen kleinen Schrift „J. C. L. von der Phyſiognomik“ hierüber folgendermaßen geäußert: „Wenn in der Welt nichts ohne zureichenden Grund geſchieht; wenn es unläugbar iſt, daß jede auch die geringſte Wirkung in der Natur eine mechaniſche Folge der allgemeinen Geſetze iſt, denen ihr anbetungswürdiger Urheber dieſelbe unterworfen hat; wenn hiermit alles ſogenannt Willkürliche aus dem Gebiete der Philoſophie und dem Reiche der Natur verbannt werden muß: ſo ſehe ich nicht ein, wie der, der daran zweifelt, ob die Phyſiognomik eine wirkliche Wiſſenſchaft ſey, d. i. zweifelt, ob die Verſchiedenheit des innern Karakters des Menſchen eine erkennbare Verſchiedenheit in ſeinem Aeußern mit ſich führe, auf den Namen eines Philoſophen oder Naturforſchers den geringſten Anſpruch machen könne.“ Lavater unterſchied in dem Menſchen eine dreifache Lebensbeſtimmtheit: die thieriſche, die ſittliche und die intellektuelle, und dieſe Dreifaltigkeit ſpiegelt ſich nach ſeiner Annahme auch in den Geſichtszügen. Von der Stirn bis zu den Augbrauen thront der Verſtand, von den Augbrauen bis zum Mund Gefühl und Empfindung, vom Mund an tritt mehr der thieriſche Karakter hervor. Eigentlich hätte hiernach auch die Wiſſenſchaft der Phyſiognomik in drei Theile zerfallen ſollen, einen phyſiologiſchen, moraliſchen und intellektuellen. Jeder ließ aber außerdem noch eine doppelte Betrachtungsweiſe zu, die eigentlich phyſiognomiſche, welche die Geſichtszüge im Stande der Ruhe unterſuchte, und die ſogenannte pathognomiſche, welche ſie in der Bewegung beobachtete. Von der Pathognomik gab er indeſſen ſelbſt zu, daß ſie wiſſenſchaftlich unzuverläßiger als die Phyſiognomik ſey, weil es in jedes Menſchen Willkür ſteht, beliebige Veränderungen in ſeinen Geſichtszügen hervorzubringen, d. h. ſie zu verſtellen. Dadurch wurde Lavater veranlaßt, die bloß empiriſche von der ſogenannten transcendenten Pſyſiognomik zu unterſcheiden und bei der phyſiognomiſchen Beobachtung vor Allem auf Erkenntniß des Zuſammenhanges und der Proportionen in den unbeweglichen Theilen zu dringen. Namentlich

Digitized by Google

das Studium der Proportionen war es, das ihn angelegentlich beschäftigte, wobei er sein Augenmerk insbesondere darauf richtete, ob die Proportion eine geradlinichte oder eine bogenlinichte sey? Der geradlinichten Gesichtsbildung gab er unbedingt den Vorzug. Bei der physiognomischen Beschreibung eines Gesichtes wurde nach dem angegebenen allgemeinen Maßstabe zuerst der Grundkarakter bestimmt, dann das Verhältniß der drei Hauptgesichtstheile zu einander aufgesucht, als eigentlicher Schlüssel für die physiognomische Deutung aber die Mittellinie des geschlossenen Mundes und die von dem obern Augenliede auf den Augapfel beschriebene Linie betrachtet. Mittelst dieser beiden Lineamente, behauptet Lavater, sey es möglich, den Geistes- und Herzenskarakter eines jeden Menschen zu dechiffriren. Um aber die Klippe der bloß mechanischen Auffassung zu vermeiden, suchte er, bevor er sein physiognomisches Urtheil abgab, wie er sich ausdrückte, das zu beschreibende Gesicht auswendig zu lernen; ein Gesicht, meinte er, verstehe man wie ein Gedicht nur dann, wenn man es auswendig wisse. Zu diesem Zwecke zeichnete er jede nur einigermaßen bemerkenswerthe Gesichtsbildung, sammelte überdies eine Menge von Portraitszeichnungen und Kupferstichen älterer und jüngerer Meister und beschäftigte in seiner eigenen Wohnung eine Anzahl von Zeichnern unter seiner Aufsicht. Kein Opfer an Geld, Zeit und Mühe war ihm zu groß; er selbst übernahm die Druckosten für die französische Prachtausgabe seiner Physiognomik, und opferte dadurch nicht nur sein mäßiges Vermögen, sondern zog sich auch eine Zeitlebens ihn drückende Last von Verpflichtungen zu. Außerordentliche Unglücksfälle brachten seinem Unternehmen besonderen Nachtheil: vor Allem der Ausbruch des Krieges in Holland, wo der Druck vor sich ging, und der Verlust von 300 Prachtexemplaren bei der Ueberfahrt nach England im Meer.

Durch die Physiognomik gelangte Lavaters Name in Aller Mund. Zu einem Hauptgewinn, den er durch dieselbe errang, ist unstreitig die Anerkennung und Freundschaft ausgezeichneter Zeitgenossen zu rechnen. Lavater hatte ein für die Gefühle der Liebe und Freundschaft äußerst empfängliches Gemüth. Er trug sein Herz nur allzusehr auf der Zunge; Offenheit und Vertraulichkeit waren Grundzüge seines Wesens im Verkehre mit Andern. Unter der ungewöhnlich großen Zahl von Freunden und Freundinnen, welche er in allen Ständen und Kreisen der Gesellschaft besaß, ragen aber besonders Männer wie Herder, Goethe, Wieland, F. Stollberg, Fr. H. Jakobi, Sailer, Oberlin u. A. m. hervor. Besonders sein Verhältniß zu Herder und zu Goethe verdient nähere Besprechung. Schon im Jahre 1768 hatte sich Lavater mit Bitte um Rath bei der Ausarbeitung einer Schrift an Herder gewandt; Herders Antwort war verloren gegangen. Das Jahr darauf legte er Herdern drei Fragen über die Kraft des Glaubens, des Gebetes und die Gaben des heil. Geistes vor, fast zu derselben Zeit, als er an Moses Mendelsson die Aufforderung ergehen ließ, entweder Bonnets Beweise für die Wahrheit des Christenthums zu widerlegen, oder selbst ein Christ zu werden. Herder scheint durch dieses Vorgehen Lavaters unangenehm berührt worden zu seyn, er blieb auf drei Briefe die Antworten schuldig und erklärte Lavatern „bei aller seiner Redlichkeit für einen Enthusiasten und oft einen Verblendeten.“ Erst die Bekanntschaft mit einer Jugendschrift Lavaters, seinen schon 1768 erschienenen „Aussichten in die Ewigkeit,“ einer noch in sehr ungedämpftem Pathos geschriebenen, aber von vielem Feuer der Einbildungskraft durchdrungenen Schrift, die mehr einem in Prosa geschriebenen Gedichte als einem Erbauungsbuch gleicht, scheint Herdern günstiger für Lavater gestimmt zu haben. Im Jahre 1773 beschrieb Herder seiner Braut in einem Briefe Lavatern als einen Menschen, „der nach Klopstock vielleicht das größte Genie in Deutschland ist, der jede alte und neue Wahrheit mit einer Anschauung erfasset, die selbst alle seine Schwärmereien übersehen läßt und in alles, wo er auch wähnt und schwärmt, eine Wahrheit des Herzens legt, die mich bezaubert.“ Herder hatte schon vorher (30. October 1772) in einem mit größter Wärme geschriebenen Briefe Lavaters „apostolischen Charakter“ anerkannt, und ihm zugerufen „Lavater, lassen Sie uns eins

Digitized by Google

ſein," und Lavater hatte ihm damals in dithyrambiſchem Schwung geantwortet: der Tag, an dem er den Herder'ſchen Brief erhalten, ſei „der Geburtstag ſeiner ewigen Freundſchaft mit dem Liebſten unter Allen, die ſein Auge je ſah." Die eben zum Drucke veröffentlichten Briefe Lavaters an Herder (Aus Herders Nachlaß, ungedruckte Briefe, 1857. II, 10 ff.) enthalten für die Karakterzeichnung Lavaters äußerſt merkwürdige Züge. „Ich war immer ſchwach und kühn, thöricht und glücklich, kindiſch und ſtark, ſanft und hitzig, beides allemal in ausgezeichnetem Grade," ſchreibt er einmal an Herder (13. März, 1773.). Bemerkenswerth ſind auch ſeine Aeußerungen über Klopſtocks Meſſias, dem er Armuth der Ideen, der Beſchauungen, der Empfindungen vorwirft, von dem Schweren, Unpopulären, Künſtlichen, Affektirten, Verworrenen, Sinnloſen, Widerbibliſchen darin nichts zu ſagen (21. April, 1773.). Herdern entdeckte er denn auch ſeine phyſiognomiſchen Mühen und Beſchwerden, wie er unter 114 Porträts nicht 6 edle und gute Geſichter gefunden habe, wie all ſein bisheriges Studium in der Phyſiognomik noch „Traum" ſey. Herder ſendet ihm ebenfalls „einige Blicke zur Phyſiognomik mancherlei Art" (20. Jan. 1776). Einmal ruft er ihm auch zu: „Und Du, mein Freund, biſt ein lieber Gottesſchwätzer" (Dec. 1773), und Lavater ſelbſt klagt ſich an: „Tief und täglich empfind ich's, was mein Einkleiden, Schreiben, Reimen, Predigen, Räſonniren wollen und müſſen meinem Geiſt und Herzen ſchadet, was anders aus mir macht, als ich ſeyn könnte, ſollte und wollte — und doch kann ich des Dinges nicht los werden um Chriſti Worte willen: „gib dem, der dich bittet." Bald, ſchon gegen Ende des Jahres 1776, kamen die beiden Freunde auseinander. Lavater fühlte ſich mit Herders Schriftauslegung, insbeſondere der ihm handſchriftlich mitgetheilten Auslegung der „Offenbarung" nicht einverſtanden, Herder durch Lavaters tadelnde Gegenbemerkungen, die zu dem ſonſtigen von Dank überwallenden Tone ſeiner Briefe nicht gut ſtimmten, verletzt. Der Briefwechſel gerieth in's Stocken, und bald gingen beide Freunde allzu verſchiedene Wege, um ſich noch einmal einer innigeren Uebereinſtimmung erfreuen zu können. Bedeutungsvoller noch war Lavaters Freundſchaftsverhältniß zu Goethe. Man hat ſich überhaupt gewundert, daß ein ſo decidirter Chriſt wie Lavater mit Goethe, der ſich in einem Briefe an Lavater ſelbſt einmal einen „decidirten Nichtchriſten" nannte (29. Juli 1782), in einem ſo innigen Verhältniſſe ſtehen konnte. Aber Goethe ſelbſt löst uns zum Theil das Räthſel, wenn er (28. Okt. 1779) an Lavater ſchreibt: „Für ein Paar Leute, die Gott auf ſo unterſchiedene Art dienen, ſind wir vielleicht die einzigen und denke, wir wollen mehr zuſammen überlegen und ausmachen, als ein ganz Concilium mit ſeinen Pfaffen, Huren und Mauleſeln. Eins werden wir aber doch wohl thun, daß wir einander unſere Particular-Religionen ungehudelt laſſen. Du biſt gut darinne, aber ich bin manchmal hart und unhold, da bitt ich Dich im Voraus um Geduld." Dieſes Zeugniß iſt für beide Freunde gleich ehrenvoll, für Lavatern inſonderheit deshalb, weil es uns zeigt, wie wohlwollende, viel ertragende Duldung ein Grundzug ſeines Karakters war. Er achtete und liebte auch in dem Nichtchriſten den Menſchen, die von Gott ſtammende und gerade in Goethe mit ſo reichen natürlichen Gottesgaben ausgeſtattete Seele, die, um mit Tertullian zu reden, niemals aufhört, eine geborne Chriſtin zu bleiben. Lavater hatte Goethe zum erſtenmale im Juni 1774 auf einer Reiſe nach dem Bade Ems perſönlich kennen gelernt; er ſelbſt nennt die erſte Begegnung in Frankfurt einen „unausſprechlich ſüßen, unbeſchreiblichen Auftritt des Schauens;" beide waren von einander entzückt, und wie Lavater nachher Goethen als „ein Genie ohne ſeines Gleichen" bezeichnete, ſo Goethe Lavatern als „ein Individuum einzig, ausgezeichnet, wie man es nicht geſehen hat und nicht wieder ſehen wird." Er rühmt uns „die tiefe Sanftmuth ſeines Blicks, die beſtimmte Lieblichkeit ſeiner Lippen," erfreut ſich ſeines durch ſein Hochdeutſch durchtönenden Schweizerdialekts, und wie er Allen, zu denen er ſprach, die angenehmſte Sinnesberuhigung gab. Auf jener Reiſe machte Lavater auch die Bekanntſchaft von Baſedow, den er trotz deſſen philantropiniſcher Extravaganzen und Ketzereien mit „Seelenfreude" in ſeine Arme ſchloß.

Digitized by Google

In Ems trafen die drei wunderbaren Menſchen wieder zuſammen, und daß Lavater ſich im geiſtigen Verkehre mit ihnen unendlich wohl fühlte, iſt uns der ſicherſte Beweis, wie frei ſein Chriſtenthum von allen Feſſeln der theologiſchen Schule war, wie er in ſeinem Mitmenſchen das Gottähnliche auch da noch erkannte, wo es ein ganz anderes Geſicht als das theologiſche angenommen hatte. Von der Innigkeit des Verhältniſſes zwiſchen Lavater und Goethe, welches lange noch fortdauerte, als es mit Herder ſchon völlig abgebrochen war, gibt der Briefwechſel zwiſchen beiden Freunden ein wohlthuendes Zeugniß. Wenn Goethe noch im Jahre 1779 (8. Okt.) an Lavater ſchreibt, nachdem die anſtoßerregende Offenbarung ihm bereits bekannt geworden war: »Ich habe Dir viel zu ſagen und viel von Dir zu hören, wir wollen wechſelsweiſe Rechnung von unſern Haushalten ablegen, einander ſegnen und für die Zukunft ſtärken, wieder ganz nah zuſammenrudern und uns freuen, daß wir noch in einer Luft athemholen;« ſo fühlt man, welchen Werth Goethe damals noch auf Lavaters Freundſchaft legte. Als er um Lili litt, hatte er ſich auch in Lavaters »zutraulicher, ſchonender, ſegnender, erhebender« Nähe in Zürich Troſt geholt (1775); er hatte im Herbſte 1779 mit dem Herzoge von Weimar dieſen Beſuch erneuert, und die beiden großen Männer fanden damals in dem Zürcher Freunde »Siegel und oberſte Spitze der ganzen Reiſe, eine Weide an Himmelsbrod, wovon man lange gute Folgen ſpüren wird, den beſten, größten, weiſeſten, innigſten aller ſterblichen und unſterblichen Menſchen ihrer Bekanntſchaft.« Erſt ſpäter ſollte auch in dieſes ſo ſchöne und ſtarke Freundſchaftsband ein unheilbarer Riß geſchehen.

Wie bemerkt, ſo war es die Phyſiognomik geweſen, welche zu Lavaters ſteigendem Rufe am meiſten beigetragen hatte. In jener Sturm- und Drangperiode, welche den großen Erſchütterungen der europäiſchen Revolutions- und Kriegsjahre vorausging, fand jedes neue und kühne Unternehmen in den entzündbaren Gemüthern leicht Beifall, und erweckte übergroße Erwartungen. So war es vielen Zeitgenoſſen mit Lavaters Phyſiognomik ergangen. Als aber der gehoffte reformatoriſche Einfluß auf Naturforſchung, Medicin, Philoſophie, Theologie u. ſ. w. ausblieb, als die Unmöglichkeit, die Phyſiognomik auf feſte wiſſenſchaftliche Grundſätze und Regeln zurückzuführen, ſich immer klarer herausſtellte, als die Sucht, das Studium der Geſichtsbildung zu einer Quelle der Menſchenkenntniß und Karaktererkenntniß zu machen, zu vielen Ungereimtheiten und Ungerechtigkeiten Veranlaſſung gab: da verwandelte ſich der urſprüngliche Enthuſiasmus nur allzuhäufig in mitleidiges Achſelzucken und beißenden Spott. Mit dem letzteren verwundete Lichtenberg Lavatern am tiefſten in ſeiner im göttingiſchen Taſchenkalender 1776 zuerſt erſchienenen Abhandlung »über Phyſiognomik wider die Phyſiognomen,« worin er die phyſiognomiſchen Grundlagen angriff, und höchſtens von der Pathognomie einige, von der eigentlichen Phyſiognomie aber gar keine Aufſchlüſſe erwartete. Ob denn die Seele den Körper fülle in der Art einer elaſtiſchen Flüſſigkeit; ob denn, wenn eine plattgedrückte Naſe Schadenfreude anzeige, ein Menſch ſchadenfroh werde, wenn man ihm die Naſe platt drücke? Ob man denn die Menſchen nach ihrem Aeußern beurtheilen wolle wie der Viehhändler den Ochſen? Wenn Lavater Recht hätte, ob man da nicht die Kinder aufhängen müßte, ehe ſie Thaten gethan, die den Galgen verdienten: fragte Lichtenberg. Er parodirte in einem Fragment phyſiognomiſcher Betrachtungen, die er über Thierſchwänze anſtellte, auch den enthuſiaſtiſchen lavaterſchen Styl und weiſſagte der neuen Wiſſenſchaft, daß ſie an ihrem eigenen Fette erſticken werde. Zu derſelben Waffe des Spottes griff Muſäus in ſeinen phyſiognomiſchen Reiſen (1778). Doch galt der Spott beider Männer nicht ſowohl der Sache als ihrer Uebertreibung, wie es denn thatſächlich iſt, daß phyſiognomiſche Enthuſiaſten bereits phyſiognomiſche Werke über Thiergattungen, z. B. die Pferde, vorbereiteten. Das Beſte über die Phyſiognomik hat wohl der Wandsbecker Bote geſagt: „Ein Phyſiognom — iſt'n Mann, der in allen Menſchengehäuſen den unſterblichen Fremdling lieb hat, der ſich freut, wenn er in irgend einem Gehäuſe, Strohdach oder Marmor, einen Gentlemann antrifft, mit dem er Brüderſchaft machen kann und gerne beitragen möchte, die Leibeigenen frei

Digitized by Google

zu machen, wenn er nur ihre Umstände wüßte. Der unsterbliche Fremdling im Menschen ist aber inwendig im Hause und man kann ihn nicht sehen. Da lauert nun der Physiognom am Fenster, ob er nicht am Wiederschein, am Schatten oder sonst an gewissen Zeichen ausspioniren könne, was da für ein Herr logire, damit er und andere Menschen eine Freude oder Gelegenheit hätten, dem Herrn einen Liebesdienst zu thun. Mag er bei seiner Entrepriſe parteiisch seyn, übertreiben, tausendmal neben der Wahrheit hinfahren und mehr Unkraut als Waizen sammeln; er bleibt auch mit Unkraut in der Hand ein edler Mann; und dann ist noch immer die Frage erst, ob Alles wirklich Unkraut ist, was Du nach Deinem Linneus Unkraut nennst."

Allerdings irrte Lavater, wenn er meinte, mit seiner Physiognomik der Wissenschaft einen wirklichen Dienst geleistet zu haben. Der Mittelpunkt seiner Berufsthätigkeit lag nach einer ganz andern Seite hin. Sein physiognomischer Eifer war nur ein Symptom seines von Menschenliebe erwärmten und für Menschenwohl innig schlagenden Herzens; das nach Menschenbeglückung verlangende Bedürfniß dieses Herzens sollte aber auf einem anderen Wege gestillt werden. Lavaters wunderbare Begabung lag in der seiner Persönlichkeit einwohnenden Macht, auf Menschen einzuwirken. Er fesselte die Menschen am meisten im Gesprächsumgange durch die Unmittelbarkeit, Lebendigkeit, Innigkeit, Wahrhaftigkeit und kindliche Hingebung seines Wesens. Er war der liebenswürdigste Sprecher und auch der unermüdlichste. Seine Schriften, welche ihre Wirkung ebenfalls meist dem persönlichen Quellpunkte verdanken, welchem sie entsprungen sind, sind eigentlich gedruckte Gespräche, und darin findet auch ihre Weitschweifigkeit, ihr gelockerter, abspringender Styl und der Mangel an Präciſion des Ausdrucks und Rundung der Ausführung, der sich in ihnen so sehr bemerklich macht, theilweise Entschuldigung. Wovon aber sein Herz übervoll ist, was in Wort und Schrift, in Predigt und Gebet, in Briefwechsel und mündlichem Freundschaftsverkehr überall als Grundton der Seele hervorklingt: das ist seine Liebe zu Christus und zu den Brüdern, Gottes- und Menschenliebe. Unmittelbarer Geistes- und Herzensverkehr mit dem in Christo offenbar gewordenen Gott: das war Herz- und Pulsschlag seiner Lebensthätigkeit. Er war der eigentliche persönliche Antitypus des raisonnirenden und reflektirenden Rationalismus seiner Zeit. Allein dabei war ihm ein bloß beschauliches Verhalten zu Gott durchaus fremd; er war keine contemplativ-theosophische Natur, sondern durch und durch auf praktische Zwecke angelegt; Gott war nur der Grund, der Mensch das Ziel seines Strebens, und so nennt er denn selbst „Menschlichkeit (Humanität), diese erste und letzte Menschentugend, einen seiner ersten Hauptzwecke" (Zueignung seiner Predigten über das Buch Jonas, 1773). Tief im Schriftglauben gewurzelt blieb er dennoch frei von allem Schriftbuchstabendienst; die Schrift war ihm eben so menschlich als göttlich, die mechanische Inspirationslehre hatte in ihm einer organisch-lebendigen Schriftanschauung Platz gemacht, wornach die Verfasser der Schrift „als menschliche Geister auf menschliche Geister" gewirkt hatten. Der Zweifel selbst war ihm nicht erspart geblieben; nachdem er ihn durch die Kraft des Glaubens überwunden, bekämpfte er ihn mit um so größerer Freudigkeit nicht vom Standpunkte eines Schulsystems, sondern aus der Fülle seiner innern Erfahrungen heraus wo und wie er konnte. Seinem Bedürfnisse, von dem Höchsten zu zeugen, was seine Seele füllte und sein Leben reich machte, hat er besonders in einem Schriftwerke zu genügen gesucht, das hier auch mit einigen Zügen gezeichnet werden muß, mit seinem 1782 im Druck erschienenen „Pontius Pilatus." Der auffallende Titel verdankt wahrscheinlich dem Worte Hamanns seine Entstehung: „Mir Ignoranten ist der weiseste Schriftsteller und dunkelste Prophet der Exekutor des Neuen Testamentes, Pontius Pilatus." Auf die Pilatusfrage: Was ist Wahrheit? wollte Lavater in seinem Buche den wahrheitsuchenden Zweiflern die rechte Antwort geben. Sein Buch sollte die Bibel im Kleinen, den Menschen im Großen zeigen. „Schimmer oder Dämmerung von ihm selbst," nennt er dasselbe, „voll von Individualität und ohne das Medium seiner selbst eine ungenießbare

Digitized by Google

Speiſe.“ Es iſt keine beſtimmte Entwicklung darin, kein eigentliches zuſammenhängend durchgeführtes Thema, Alles deſultoriſch; man kann ſagen: er ſelbſt iſt darin mit ſeinen im Glauben an den Erlöſer überwundenen Zweifeln und Kämpfen, mit ſeinem von Sünderliebe und Rettungseifer überwallenden Herzen. Darum ſagt er ſelbſt davon: „es iſt wie ich; wer dies Buch haſſet, muß mich haſſen; wer es liebt, muß mich lieben.“ Eine umfaſſendere apologetiſche Wirkung konnte das Buch bei der darin ſich vordrängenden Individualität des Verfaſſers kaum ausüben. Es war aber ein heldenmüthiges Zeugniß einer Zeit gegenüber, die den Glauben an Chriſtum großentheils verloren hatte und an einem Jeden Aergerniß nahm, der ihn öffentlich und kräftig bekannte. Das Buch war ein Schlag gegen den Vernunftdünkel der damaligen im Durchſchnitte mehr verſtandesſeichten als tiefvernünftigen theologiſchen Aufklärung. Als ein ſolcher wurde es dann auch empfunden und aufgenommen. Die allgemeine deutſche Bibliothek, welche damals in der Perſon des bekannten Nicolai mit dem kritiſchen Scharfrichterſchwerte der Aufklärung über alle ihrem Standpunkte widerſtrebenden literariſchen Erzeugniſſe zu Gerichte ſaß, ſchloß ihre Recenſion des Pontius Pilatus mit dem Wunſche, „daß Herr Lavater ſich durch die Fortſetzung dieſes elenden Geſchreibs oder anderer Schriften dieſer Art nicht ganz um die Achtung des vernünftigen Theils der Leſewelt bringen möge.“ Und als Lavater ſich damit rächte, daß er die Schlußworte jener Recenſion der zweiten Ausgabe ſeines Buchs vorandrucken und die „vernünftigen“ Käufer einlud gegen angebotene Rückerſtattung der Auslagen ihre Exemplare zurückzuſenden, ſo erwiederte hierauf die allgemeine deutſche Bibliothek mit neuen Schmähungen, indem ſie das Buch als ein „ſchwärmeriſches, ſchwülſtiges, nonſenſikaliſches Geſchreib“ bezeichnete, und Lavatern verdächtigte, er ſuche „mit ſeinem frömmelnden, unverſtändlichen Geſchreib“ bei „frommen Seelen“ Aufſehen zu machen, und ſich einen Anhang von ſogenannten „Treuen“ zu verſchaffen. Eine ganz andere Aufnahme als bei den tonangebenden Recenſiranſtalten, dieſen Repräſentanten der aufgeklärten Mittelmäßigkeit, fand das Buch bei den damaligen Trägern einer neuen Zukunft der deutſchen Literatur. „Tauſend Dank,“ ſchrieb Jacobi an Lavater, „für ihren Pilatus, der mir herzlich wohlgefällt.“ Wenn Goethe ungünſtiger urtheilt, ſo gibt er auch den Grund weßhalb an. „Da ich zwar kein Widerchriſt, kein Unchriſt, aber ein decidirter Nichtchriſt bin, ſchreibt er 1782, ſo haben mir Dein Pilatus u. ſ. w. widrige Eindrücke gemacht, weil Du Dich gar zu ungebärdig gegen den alten Gott und ſeine Kinder ſtellſt. Deinen Pilatus hab' ich ſogar zu parodiren angefangen; ich habe Dich aber zu lieb, als daß es mich länger als eine Stunde hätte amüſiren ſollen.“ Allein trotzdem wußte Goethe Lavaters perſönlichen Werth damals noch ſo tief zu würdigen, daß er vor ſeiner unbeſchränkten Wahrheitsliebe voll Bewunderung daſteht. Er vergleicht ihn einem „trockenen Schwamm,“ der nach dem Erhabenſten durſtig iſt, dem der geringſte Tropfen der Ahndung höchſter Seligkeit mehr Freude und Wolluſt gewährt, als der Genuß alles übrigen den Menſchen von Gott ſo reichlich gegönnten Guten. „Ich weiß das Alles,“ ſetzt er hinzu, „ich kenne ihn und das Bild ſeines Daſeyns, das Bild ſeines Weſens und ſeiner Vortrefflichkeit weicht nicht von mir.“

Sind wir daher Lavaters frommem Heldenmuthe, mit welchem er ſich in einer vielfach entchriſtlichten Zeit laut und offen zu Chriſto bekannte, alle Anerkennung ſchuldig, ſo wollen wir doch auch das Auge vor dem nicht verſchließen, was an ſeinem Chriſtenthum mangelhaft und krankhaft war. Zunächſt fehlte es Lavatern an eigentlich gelehrter Bildung, an theologiſcher Schule, an kritiſchem Vermögen. Sein raſtloſer Thätigkeitstrieb hinderte ihn, die Lücken in ſeinem Wiſſen ſpäter auszufüllen. Wenn er an einer Stelle ſeines Pilatus nicht ohne einige Geringſchätzung über Kritik, Gelehrſamkeit, Alterthumskunde, Sprachkenntniſſe u. ſ. w. urtheilte, ſo gab er unnöthiger Weiſe damit Anſtoß. Seine Mängel in der gelehrten Schriftforſchung veranlaßten ihn auch zu mancher gewagten Schriftauslegung, die eine nüchterne grammatiſch-hiſtoriſche Interpretationsmethode perhorresciren mußte. Eine äußerſt lebhafte Einbildungskraft riß ihn in ſeinen religiöſen Anſchauungen oft weiter fort, als mit den Anforderungen einer

Digitized by Google

gesunden Frömmigkeit verträglich war, und die „Aussichten in die Ewigkeit“ besonders ermangeln oftmals der ruhigen Einsicht in das, was uns die Schrift von den Geheimnissen des Jenseits wissen lassen will und was nicht. Wenn Lavater meint, im Jenseits werde es dem Seligen ein Leichtes sein, Felsen zu zerbrechen, Berge zu versetzen und selbst ein Planetensystem wie eine Thüre aus den Angeln zu heben, so sind das nicht Schriftoffenbarungen, sondern Phantasiespiegelungen. Dem das Schriftwort seines tiefen Gehaltes entleerenden Rationalismus gegenüber war er in seinem Rechte, wenn er den Realismus des Schriftwortes möglichst vollkräftig zur Geltung zu bringen suchte; aber es läßt sich nicht läugnen, daß er die Schriftworte oft in einem mehr massiven als realen Sinne nahm, wie er denn aus Joh. 21, 22. „So ich will, daß dieser Jünger bleibe, bis ich komme,“ in allem Ernste den Schluß zog, der Apostel Johannes befinde sich noch leiblich auf Erden; und man kann sich eines wohlwollenden Lächelns nicht erwehren, wenn man vernimmt, daß er längere Zeit auf Spaziergängen, kleinen Fußreisen u. s. w. jeden Vorübergehenden scharf anblickte in der Hoffnung, vielleicht den leibhaftigen Evangelisten in ihm zu erkennen. Der Rationalismus hatte nicht nur die Wirklichkeit, sondern auch die Möglichkeit des Wunders geläugnet. Lavater sah umgekehrt nicht ein, weßhalb das Wunder nur auf das apostolische Zeitalter begrenzt worden seyn sollte, warum die göttliche Allmacht und Weisheit nicht heute noch eben so gut Wunder thun sollte als achtzehn Jahrhunderte früher. Damit trat er denn auch dem abstrakt supranaturalistischen Wunderbegriff entgegen, wornach das Wunder wie ein deus ex machina in den heilsgeschichtlichen Entwicklungsgang eine Zeitlang eingreift, und dann plötzlich spurlos verschwindet. Die Wundergabe leitete er aus einer allen Menschen angehörenden Grundkraft her, welche in Christus zur vollkommenen Entwicklung gelangt war. „Alle Menschen, bemerkt er, sind Ebenbilder und Kinder Gottes. Christus ist der Prototypus Aller. Er vereinigt, was in allen zerstreut ist, auf die vollkommenste Weise.“ Gern hätte er dem Worte „Wunder“ ein bezeichnenderes substituirt. „Das Wort Wunder, sagt er, hat Alles verdorben. Nothwendig war es und bleibt es wie das Wort Talent und Genie; aber man hat die bloß relative Bedeutung desselben nicht genug beherzigt.“ Der abstrakte supranaturalistische Wunderglaube des Orthodoxismus mußte durch solche Aeußerungen sich sehr wenig erbaut fühlen. „Alles, führt er bei Erörterung seiner Wundertheorie weiter aus, liegt in dem Menschen. Zweck oder Zufall, Magnetismus oder Fieber, Einflüsse der Geister oder Handauflegung bringen nichts hinein, erwecken nur was da ist, halb oder ganz, disharmonisch oder harmonisch, fragmentweise im Unchristen, harmonisch im Christen.“ Bei der Lebhaftigkeit seiner Einbildungskraft konnte ihm diese Theorie allerdings gefährlich werden. Als der Wunderdoktor Gaßner, welcher durch Beschwörung einen chronischen Kopfschmerz, an dem er lange gelitten, vertrieben zu haben vorgab, im Namen Jesu auch an anderen Personen Heilungen versuchte, trat Lavater mit demselben in Verbindung, und forderte angesehene Theologen, wie z. B. Semler, zu einem Gutachten über die auch von Aerzten attestirten Heilungen auf. Persönlichkeiten, über welchen der Schleier des Geheimnisses schwebte, wie diejenigen des Grafen Cagliostro und Meßmers, hatten für ihn eine besondere Anziehungskraft, die seinen „aufgeklärten“ Freunden viele Noth machte, und der Arzt Zimmermann schreibt denn auch einmal an ihn: „Wenn Du doch nur einmal Deine Wunderboutique zuschlößest.“ Durch seine Wundertheorie war er auch dem Katholicismus näher getreten, welcher ja ebenfalls die Fortdauer der Wundergabe in der Kirche annimmt. Der Katholicismus jener Zeit hatte sich vom Jesuitismus gelöst und dem Protestantismus genähert; Persönlichkeiten, wie die des würdigen Bischofs Sailer, trugen mehr einen apostolischen, als einen römisch-katholischen Karakter an sich; Lavater stand mit Sailer in vertrautem Briefwechsel und hatte den Muth, an ein Christenthum zu glauben, das sich von confessionellen Schranken frei weiß. Das Gerede über den vermeintlichen Kryptokatholicismus Lavaters wurde daher auch so laut, daß er sich im Jahre 1786 zu einer im Drucke veröffentlichten „Rechenschaft an seine Freunde“ verpflichtet

Digitized by Google

hielt. Er erklärt mit herzgewinnender Offenheit, daß er sich nicht bewußt sey, in seinem Leben das Allergeringste gethan oder geschrieben zu haben, was das System der katholischen Kirche begünstigen könnte, daß ihm vielmehr der Hauptgrundsatz dieser Kirche, blinder Glaube an kirchliche Autorität als solche, von Herzen verhaßt sey. In dieser entschieden ablehnenden Stellung zur katholischen Kirche verharrte er bis an das Ende seines Lebens, und als Friedrich Stolberg aus Gespensterfurcht vor dem Rationalismus und in der träumerischen Hoffnung, den wahren Seelenfrieden in der römischen Kirche zu finden, aus der protestantischen geschieden war, schrieb er an den abtrünnigen Freund: „Ich verehre die katholische Kirche als ein altes, reichlich beschnörkeltes, majestätisches, gothisches Gebäude, das uralte, theure Urkunden aufbewahrt. Der Sturz dieses Gebäudes würde der Sturz alles kirchlichen Christenthums seyn. Ich verehre, liebe, bewundere viele einzelne Katholiken, die ich kenne und unter meine Freunde zählen darf; aber alle Bemühungen Einiger, mich zur katholischen Kirche übergehen zu machen, waren vergeblich, und werden immer vergeblich bleiben, weil ich für meine Person durchaus nicht von Formen abhänge, sondern die Religion als eine Richtung des Herzens zu Gott in Christo und ein inneres Streben nach Aehnlichkeit mit ihm ansehe, — weil ich keines Sterblichen Sklave, wohl aber ein eigenwillenloser Knecht Christi werden möchte, — weil ich mir keine Tugend, Vollkommenheit, Seligkeit in der katholischen Kirche denken kann, die der redliche Christ nicht außer derselben wenigstens eben so leicht, wo nicht leichter, erreichen könnte." ..... Er spricht sodann seine Achtung vor der Ueberzeugung des Freundes aus; allein er setzt hinzu: „Ich werde nie katholisch, das ist: Aufopferer aller meiner Denkfreiheit und Gewissensfreiheit, das ist: Entsager aller unveräußerlichen Menschenrechte werden. Ich werde, so lange ich hienieden walle ....., nie katholisch werden, das heißt: kein Mensch und kein Engel wird mich je bereden können, eine Kirche als unfehlbar zu verehren und eine barmherzige Mutter zu nennen, die (quia abhorret a sanguine — aus Blutscheu) ihre irrend erklärten Kinder lebendig verbrennt." — „Ich glaube" — bemerkt er gegen den Schluß dieses denkwürdigen Briefes — „der Geist geistet, wo er will, und das Wort Gottes ist nicht gebunden — und der barmherzige Samariter war näher dem Reiche Gottes, als mancher orthodoxe Priester der erzkatholischen jüdischen Kirche, deren Pabst Kaiaphas mit den siebenzig Kardinälen Christum kreuzigte. Laßt uns, Lieber, unsere Rechtgläubigkeit durch die vollkommenste Liebe beweisen. Wer Gutes thut, der ist aus Gott — und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott, und Gott in ihm." Wie offenbart sich doch das große christliche Herz Lavaters in diesen letzten Worten so ergreifend! Und wie war ihm alle Buchstaben- und Formenfrömmigkeit doch immer von Herzen zuwider gewesen. „Zu sehr beschränkte, ja ängstlich Orthodoxe, sagt er einmal in dieser Beziehung, binden mir Herz und Zunge. Es gibt eine Art peinlicher Frömmigkeit, die ich zwar nicht kränken mag; sie hat auch ihr Heiliges und Verehrliches für mich; aber sie ist meinem individuellen Geschmacke, der Licht und Klarheit, Gedenkbarkeit und Geistesgenuß, Frohheit und Freiheit liebt, bestimmter Erkenntniß und deutlicher Begriffe bedarf, so zuwider, daß ich alle Geduld und christliche Liebe zusammenfassen muß, um nicht merken zu lassen, wie sehr sie mich drückt — jene Frömmigkeit mein' ich, die sich nie aus dem Zirkel gewisser Begriffe, Formen, Formeln und Redensarten herausheben, kein freies, lichtvolles Wort weder sagen, noch ohne Entsetzen hören darf, die jedes Anderen Christenthum und Religion schlechterdings nach keinem andern Maßstab als nach diesen Formeln und Redensarten prüft, oder vielmehr ungeprüft lobt oder verdammt; wie sehr wünschte ich, daß doch eine lichtvolle, freie, männliche Religion, die nichts sage, was sie nicht klar verstehe, immer allgemeiner und alle lichtscheue Aengstlichkeit und Wortsklaverei immer seltener unter frommen Christen werden möge." Und wie offen sein Herz für jede Art wahrer Frömmigkeit war, dennoch hielt er sich für seine Person von allem sektirerischen Treiben fern. „Es ist mein fester Grundsatz, sagt

Digitized by Google

er in dieſer Beziehung, in keine alte oder neue Religionsſocietät, Kommun, Partei, Sekte oder Brüderſchaft einzutreten, ſo ſehr ich mich für verbunden achte, jede Partei, jedes überzeugte Mitglied einer ſolchen ... als überzeugtes Mitglied zu verehren.“ Er verſchweigt nicht, daß er jedem derartigen Schritte insbeſondere deßhalb ſich widerſetze, weil er ſich das köſtliche Gut der Gewiſſens- und Denkfreiheit nicht wolle rauben laſſen.

Lavater liebte überhaupt die Freiheit und verabſcheute den Deſpotismus, am allermeiſten den Deſpotismus, der ſich in die Maske der Freiheit hüllt. Als die franzöſiſche Revolution zum Ausbruche kam, freute er ſich mit vielen Edeln zuerſt der neuen Bewegung, von welcher er den Sieg des Rechtes und der Humanität erwartete. Aber die Schreckensherrſchaft ſeit 1792 rüttelte ihn bald unſanft aus ſeinem ſchönen Traume auf. An die Stelle anfänglicher Begeiſterung trat in ſeiner Seele ein heiliger männlicher Zorn gegen das maßlos geübte, mit ſchnöder Gewalt verbundene, Unrecht. Wenn er im Jahre 1791 noch geſchrieben hatte: „Iſt's Wahrheit oder iſt es Wahn, was Frankreich worden iſt, daß kein Miniſter-Tigerzahn mehr Mark des Landes frißt:“ ſo parodirte er dagegen das Jahr darauf dieſe Worte: „Iſt's Wahrheit oder iſt es Wahn, was Frankreich worden iſt, daß Freiheitrufer-Tigerzahn das Mark des Landes frißt?“ Jetzt, wo die Revolution ihre Abſicht, europäiſche Propaganda zu machen, unverholen an den Tag legte, hielt er — der treue Kämpfer für Recht und geordnete Freiheit — es auch für ſeine Pflicht, innerhalb ſeines Berufskreiſes ſeine mahnende und warnende Stimme gegen den revolutionären Deſpotismus zu erheben, und insbeſondere auch als Geiſtlicher die Bürger ſeines Landes zum Gehorſam gegen Geſetz und Obrigkeit aufzufordern. Der ſchändliche Königsmord zu Paris entflammte ſeine Seele zur mächtigen Entrüſtung gegen die Mörder. „Schreckliches Zeitalter,“ predigte er am folgenden Sonntag mit Donnerſtimme, „du thuſt Thaten, vor denen vorige Zeiten erbebten und welche die künftigen kaum glauben werden. Du heißeſt Unterwürfigkeit gegen rechtmäßige Obrigkeit Sklaverei; dir heißt jeder König ein Tyrann ... die du geſtern Herſteller deiner Freiheit nannteſt, die ſetzeſt du heute in Gefängniſſe ... Sag ich zu viel, wenn ich ſage: o Zeitalter Sauls und Kains, wer kann dich kennen und dir einen andern Namen geben; wer deine neueſten Thaten wiſſen, und dich ohne Entſetzen nennen? Wer Lehrer des Volkes ſeyn und vor deinem verderblichen Geiſte das Chriſtenvolk ungewarnt laſſen? Wer, ohne ſich unverantwortlicher Feigheit ſchuldig zu machen, aus Furcht von ſchiefen Menſchen ſchief angeſehen zu werden, von dir ſchweigen?“ Unterdeſſen war die Revolutionsgefahr der Schweiz ſelbſt immer näher getreten und äußerte ſich in Lavaters Heimathkanton zuerſt durch den Ausbruch von Unruhen in dem Flecken Stäfa, von wo aus eine Denkſchrift an die Regierung von Zürich erlaſſen wurde, welche allgemeine Gewerbs- und Handelsfreiheit, gleiche Rechte für Stadt und Land, Loskäuflichkeit des Grundzinſes und ſomit Zugeſtändniſſe forderte, welche zwar damals unerhört erſchienen, auch beſtehende Rechte verletzten, aber an ſich nicht unbillig geweſen wären, da das Landvolk unter der herrſchenden Verfaſſung zu einer entſprechenden geiſtigen und induſtriellen Entwicklung nicht gelangen konnte. Die Regierung hoffte durch ſtrenge Maßregeln die Gährung zu unterdrücken. Lavater war viel zu gerecht und zu ſcharfſichtig, um nicht einzuſehen, daß die alten Zuſtände auf die Dauer nicht mehr haltbar ſeyen, und es war ihm eine große Genugthuung, wenigſtens Blutvergießen verhindern zu können, indem über den Führer der Bewegung, den hochbejahrten Säckelmeiſter Bodmer von Stäfa, auf dem Rabenſtein zu Zürich vom Scharfrichter nur das Schwert geſchwungen und er zu lebenswieriger Gefängnißſtrafe verurtheilt wurde.

In der That hatte die letzte Stunde der alten Eidgenoſſenſchaft geſchlagen. Bonapartes Siege in Italien 1797 beſchleunigten ihren Untergang. Eine franzöſiſche Armee, angeblich zum Schutze der aufrühreriſchen Waadtländer, beſetzte den Kanton Bern; die ohnmächtige Tagſatzung beſchwor auf ihrem Tage zu Aarau 1798 zum letztenmale die alten zerriſſenen Bünde. Das Revolutionsfieber ergriff auch Zürich, und die zum Himmel aufſteigenden Rauchſäulen der von dem Landvolke angezündeten landvögtlichen Schlöſ-

Digitized by Google

ſer waren furchtbar beredte Zeugen der einhergebrochenen Verwirrung. Dem treuen Herzen Lavaters gingen dieſe Vorfälle und Zuſtände durch die Seele. Er hatte ſeit Jahren Reformen gewünſcht; von der revolutionären Umwälzung erwartete er mit Recht für einmal nur Unheil. Sein Muth, ſeine Thätigkeit, ſein Eifer waren unbeſchreiblich. Wie ein Friedensengel ſtellte er ſich zwiſchen die ſtreitenden, vom Intereſſenkampfe erhitzten Parteien. Er ſchrieb hin und her: an den in Aarau auf der Tagſatzung verweilenden Bürgermeiſter Wyß, an die aufgeregten, aber ſeinen Namen reſpektirenden Landleute in Stäfa, „an den redlichſten Mann in Stäfa.“ Zu ſpät! Die Wallung der Leidenſchaft übertäubte die Stimme der Vernunft und des Wohlwollens. Mit tiefem Schmerze mußte der treue Vaterlandsfreund ſehen, wie unter einer ungeſchichtlichen nach abſtrakten Normen zugeſchnittenen Verfaſſung die Eidgenoſſenſchaft mit jedem Tage mehr in eine franzöſiſche Provinz verwandelt wurde.

In ſolchen Zeiten iſt die Zahl entſchloſſener, mannhaft zu ihrer Ueberzeugung ſtehender Männer gewöhnlich klein. Aber Lavater war der Letzte, der von ſeiner Stelle wich. Niemals hat er überzeugender dargethan, daß er nicht das Seine auf Erden ſuchte, als damals, wo er den neuen Machthabern der Schweiz, denen franzöſiſche Kriegsmacht zur Seite ſtand, unerſchrocken die Stirne bot. Die „Befreier“ brauchten vor Allem Geld, und um dieſes zu erhalten, wurde jeder Kanton mit einer nicht geringen Summe von Befreiungskoſten oder Contributionen belaſtet. Auf Zürich fiel die verhältnißmäßig ungeheure Summe von 3 Millionen Franken, welche ungerechter Weiſe von den Mitgliedern der abgetretenen Regierung gefordert wurden. Eine zweite Gewaltthat folgte der erſtern. Das in Aarau reſidirende unter franzöſiſchem Einfluſſe ſtehende helvetiſche „Vollziehungsdirektorium“ hatte Zehenten und Grundzinſe gegen eine ſo unbedeutende Ablöſungsſumme aufgehoben, daß herkömmliche, wohlerworbene Rechte dadurch auf's Empfindlichſte verletzt, namentlich aber fromme Stiftungen und Armengüter ſchwer beſchädigt wurden. Ein würdiger Geiſtlicher in Bern, Archidiakonus Müslin, hatte zur Vertheidigung insbeſondere der Armengüter eine kühne Schrift unter dem Titel: „Bittſchrift der Armen an die Geſetzgeber Helvetiens“ in den Druck ergehen laſſen. Dieſe Schrift überſandte Lavater mit einem Begleitſchreiben an die helvetiſche Vollzugsbehörde. „Verwünſcht ſey die Freiheit,“ hieß es in dem letzteren, „die widerrechtlich handelt; verachtet die Geſetzgebung, die eigenmächtige Beeinträchtigungen als patriotiſche Handlungen aufſtellt; verdammt jedes Geſetz, das auf Ungerechtigkeit gegründet iſt, und verflucht jede Leidenſchaftlichkeit, welche dem Armen ſein letztes Labſal aus den Händen windet ... Ungerechtigkeit iſt die furchtbarſte Contrerevolution gegen die allgemein angenommene Freiheit und Gleichheit. Ihr habt keine zu fürchten, wenn ihr gerecht ſeyd — aber ſeyd ihr ungerecht, ſo erwartet das Schlimmſte.“ Uebrigens waren die helvetiſchen Direktoren nur Werkzeuge in der Hand der franzöſiſchen Regierung, und Lavater hat ſeinen ſittlichen Muth dadurch am ſchönſten bewährt, daß er die Waffen ſeines Angriffs nicht nur gegen die Werkzeuge, ſondern gegen die mächtigen Urheber der Gewaltthaten ſelbſt richtet. Er ſchrieb „das Wort eines freien Schweizers an die große Nation“ und überſchickte daſſelbe an Reubel, Mitglied des Rathes der Alten, in Paris. „Alle Einwohner Helvetiens, heißt es in dieſer Schrift, die nicht durch die Taſchenſpielerworte, womit Alles geblendet werden ſollte, geblendet ſind, können nur einer Meinung ſeyn: mag die terroriſtiſche Gewalt, welche unter dem Poſaunenſchall von Freiheit ihre eiſerne Hand auf ihren Nacken fallen läßt, ſie ſchweigen machen: alle haben nur eine Meinung: die franzöſiſche Nation hat weder ihrer Uebermacht noch ihres Siegesglückes wegen das mindeſte Recht, und ſie handelt ſich ſelbſt widerſprechend, ja höchſt ungerecht, ſich in unſere Angelegenheiten gewaltthätig zu miſchen. Frankreich hatte kein Recht als das Tyrannenrecht des Stärkeren, in Helvetien einzudringen, um, wie es ſagte, die Ariſtokratie zu ſtürzen. Daß die Ariſtokratie geſtürzt iſt, kann ein großes Glück, kann die Erfüllung des Wunſches vieler Edeln geweſen ſeyn — aber wenn ein Straßenräuber einen Menſchen umbringt, der uns drückt, iſt darum der Straßenräuber

Digitized by Google

weniger Straßenräuber? Ihr Franken kamet als Räuber und Tyrannen in die Schweiz. Als Räuber führtet ihr die Schätze, die euch nicht gehörten, von den besiegten Städten, besonders von Bern fort. Ihr bestahlet das ganze unschuldige Helvetien, indem ihr dies thatet. — Könnt ihr's läugnen? Eure Worte mußten uns als Gebote gelten. Eure Räthe waren Despotenbefehle.... Französische Nation! Freiheit, zu drohen, zu drücken, zu fordern, vorzudonnern, zu rauben, zu betrügen, auszusaugen, zu morden... ist Freiheit freilich auch einer großen Nation... der der Satane! Fluch dem, der diese Freiheit ausposaunt... Oeffne die Augen, französische Nation, und befreie uns von dieser Freiheit der Hölle." Unterzeichnet war die Zuschrift mit den Worten: „Zürich im ersten Jahre der schweizerischen Sklaverei." Das französische Direktorium, von der Wahrheit der Beschuldigungen getroffen, bemühte sich, in einem Antwortschreiben Lavaters Vorwürfe zu entkräften; allein das Gewicht der Thatsachen war stärker als sophistische Rhetorik. Daß Lavaters Zuschrift ohne sein Wissen dem Drucke übergeben wurde, hätte ihm leicht sehr nachtheilig werden können, und der französische Obergeneral Schauenburg in der Schweiz würde wohl eine strenge Bestrafung der Kühnheit erwirkt haben, wenn nicht in der schweizerischen Vollzugsbehörde Männer wie der Basler Legrand gesessen hätten, welche Lavaters edeln vaterländischen Muth zu ehren wußten. Bald aber häuften sich in Folge des wechselnden Kriegsglückes zwischen Oesterreich und Frankreich die Gewaltthaten. Am 2. April 1799 wurden zehn angesehene Zürcher unter dem Vorwande, daß sie des Einverständnisses mit dem Kaiser von Oesterreich verdächtig seyen, ohne Gehör, ohne Beobachtung irgend einer gerichtlichen Form, verhaftet und deportirt. „Jetzt," rief Lavater aus, „ist's um unsere Freiheit geschehen. Wir sind verloren; denn wir wissen nun, daß wir unter Tyrannen stehen. Die Constitution ist umgeworfen; die allgemeine Sicherheit ist untergraben. O Schweiz, o Zürich: du bist ein Spott und Raub gesetzloser Willkür geworden." Auf Lavaters unermüdliche Anregung hin, welcher Bedenklichkeiten aller Art entgegenstanden, wurde eine Denkschrift entworfen, zur Unterschrift in seiner Wohnung aufgelegt, von den angesehensten Männern Zürichs (auch von dem ehrwürdigen Antistes Heß) unterzeichnet und dem Direktorium in der Form eines Protestes gegen das gewaltthätige Verfahren eingehändigt. Ueberdies wandte sich Lavater an mehrere Direktoren schriftlich; den Familien der Deportirten brachte er liebenden Trost. Den nächsten Sonntag, den 7. April, predigte er über Röm. 13, 1 f. Jedermann sey unterthan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat. Er verwies die Gemeinde auf die rechten Waffen in diesem Kampfe: „Gebet und Weisheit, demüthige Geduld, Muth mit Würde, kraftvolle Beredtsamkeit, lichtvolle Vorstellungen, Bitten, Flehen, Ermahnen — dies Christ sind deine Waffen, auch dann, wann du von einer obrigkeitlichen Gewalt Unrecht zu leiden glauben solltest." Der Regierungsstatthalter Pfenninger ließ Lavatern die Predigt nach dem Schlusse des Gottesdienstes abfordern. Er selbst erwartete seine Deportation. Die Klugen, welche die Wahrheit dann zu sagen pflegen, wenn es ihnen Ehre bringt, und die hübsch schweigen, wenn das Reden der Wahrheit mit einiger Gefahr verbunden ist, warfen ihm vor: er hasche nach einer Märtyrerkrone. Er aber sprach das beherzigungswerthe Wort: „Keine Wahrheit wird fruchtlos ausgesprochen. Wirkt sie nicht sogleich — sie wirkt früher oder später immer etwas Gutes; — wirkt sie nicht das, was wir beabsichtigten, sie wirkt allemal etwas unseren Wünschen, unserm Hauptzwecke Gemäßes."

Die ungesuchte Märtyrerkrone blieb in der That nicht lange mehr aus. Am 14. Mai 1799 hatte Lavater zur Stärkung seiner durch viele Gemüthsbewegungen erschütterten Gesundheit in Begleitung von seiner Gattin eine Badekur in dem im Aargau gelegenen Städtchen Baden begonnen. Die Gewalthaber, welche in Zürich sich nicht an Lavater gewagt hatten, wagten es in dem kleinen, von Zürich entfernten Badeorte. In der Nacht, die auf Lavaters Abreise von Zürich folgte, wurde seine dortige Wohnung vom Regierungsstatthalter Pfenninger sorgfältig durchsucht, seine Papiere versiegelt oder weggenommen. In der darauf folgenden Nacht sollte er selbst in Baden aufgehoben werden. Mer-

Digitized by Google

gens um 6 Uhr, als er nach einer in Schmerzen durchwachten Nacht noch zu Bette lag, traten Commandant Tobler, der Unterstatthalter Affsprung von Baden und noch ein Dritter in sein Zimmer, um ihm im Namen des helvetischen Direktoriums anzukündigen, daß sie beauftragt seyen, seine Papiere in Beschlag zu nehmen und seine Person schleunigst nach Basel zu deportiren. Lavater protestirte gegen die Gewaltthat, tröstete seine tief erschütterte Gattin, welcher nicht gestattet wurde, ihn zu begleiten, ja, welche nicht einmal erwirken konnte, daß die Werkzeuge der Gewalt sich auf so lange zurückzogen, bis sie angekleidet war, ergab sich übrigens mit der größten Ruhe und mit vollem Gottesvertrauen in das ihm zugedachte Schicksal. »Gott ist zu Basel, sagte er beim Scheiden zu seiner treuen Lebensgefährtin, wie zu Baden und in Zürich. Ermanne dich jetzt und ergib dich drein; es ist Gottes Wille.« Die Vollzugsbeamten trieben die Lächerlichkeit so weit, daß sie den Wagen des Abreisenden mit aufgepflanzten Bayonnetten und einer Bedeckung von Dragonern umgaben, so daß Lavater scherzend zu dem im Wagen neben ihm Platz nehmenden »Bürger Bruggisser« sagte: »So vornehm bin ich noch nie gereist.« Auf der Reise bekamen seine »freisinnigen« Begleiter manche derbe Wahrheit von ihm zu hören. So sagte er unter Anderm zu Affsprung: »Mir liegt nichts an Namen und Worten. Die Vernunft sieht auf die Sache, der Pöbel auf Namen. König oder Direktor, Aristokrat oder Demokrat, das gilt mir Alles gleich. Wer willkürlich handelt und zum Nachtheil Anderer sich über Gesetz und Recht wegsetzt, ist ein Despot, trag' er einen Stern oder eine Schärpe.« Einen kurzen Aufenthalt in Olten benützte er dazu, um ein Schreiben an das Vollziehungsdirektorium zu erlassen, worin er gegen das ganze Verfahren, insbesondere auch gegen alle Kostenfolgen protestirte, einen Arzt verlangte und erklärte, daß er etwaigen unüberlegten Schritten seiner Freunde fremd sey. Die letzteren und seine Gemeindegenossen mahnte er in einer Zuschrift zur Ruhe. In Basel war die Theilnahme für ihn so groß, daß der Wagen in den von Menschen angefüllten Straßen mehrere Male Halt machen mußte. Der dortige Regierungsstatthalter Schmidt, von dem er in's Verhör genommen wurde, behandelte ihn übrigens auf's Humanste, und beim Verhöre stellte es sich bald heraus, daß die Anklagepunkte, welche seine Deportation herbeigeführt hatten, keinen sichern Anhalt boten. Mißdeutete Stellen aus erbrochenen Briefen Lavaters waren nämlich auf ein geheimes Einverständniß mit Rußland bezogen worden, und da er in anderen Stellen den Wunsch, daß das Direktorium fallen möchte, auszusprechen schien, so witterte das böse Gewissen der Machthaber — Verschwörung. Am 10. Juni 1799 erfolgte seine Befreiung. Seine augenblickliche Heimkehr wurde jedoch durch die damalige Stellung der Armeen verhindert; durch eine kleine List gelang es ihm endlich, von Knonau aus am 16. August in die Arme der Seinigen zurückzukehren. Aber auf den Jubel der ihn beglückwünschenden Freunde sollte bald die schwerste Prüfung seines Lebens folgen. Am 25. September hatte Massena in der Schlacht bei Zürich über das vereinigte österreichisch-russische Heer einen entscheidenden Sieg davongetragen. Siegestrunken hielten die Franzosen am 26. ihren Einzug in Zürich, woselbst aus Furcht vor Plünderung die meisten Häuser verschlossen waren. In der Nähe von Lavaters Pfarrwohnung hatten mehrere Soldaten vor einem von älteren Frauen bewohnten Hause Wein gefordert, und mit den Gewehrkolben die Thüre einzuschlagen gedroht. Lavater rief den Wüthenden von seiner Wohnung aus begütigend zu: er wolle ihnen Wein bringen. Er eilt herunter mit Erfrischungen und Geld, das abgelehnt wird. Im Begriffe in sein Haus zurückzukehren, wird er von einem andern Soldaten um ein Hemd angegangen. Lavater sucht ihn umsonst mit Geld abzufertigen; er dringt wüthend mit dem Säbel auf ihn ein. Schutz bei dem vorhin von ihm beschenkten Grenadier suchend, der im Gespräche mit Bürgern noch auf der Straße verweilte, sieht er diesen, eben noch freundlich, jetzt im Grimme sich wider ihn kehren. Der treue Arm des gerade gegenwärtigen Almosenpflegers Heinrich Hegetschweiler umschlingt ihn; aber zu gleicher Zeit durchbohrt auch ein mörderischer Schuß seine kranke Brust. Die Kugel war unmittelbar unter dem Zwerchfelle durch den Leib gedrungen, die Wunde beinahe tödtlich. Seine

Digitized by Google

erste Handlung war, vom Bette aus einen Brief an mehrere Freunde zu diktiren, worin er dringend bat, dem Namen des Verwunders nicht nachzuforschen, und wenn er in Erfahrung gebracht werde, doch ja ihn zu verschweigen. Ueber die Motive zu dem schändlichen Mordanfalle weiß man nichts Gewisses; der Name des Mörders ist nach Lavaters sehnlichem Wunsche unbekannt geblieben. Von jetzt an lebte der Dulder, einigermaßen wieder geheilt, mit wenig Unterbrechung jedoch von den peinlichsten Schmerzen gefoltert, noch über fünf Vierteljahre, die er meist in seinem Krankensessel zubrachte, unermüdlich mit dem Wohle seines Vaterlandes und dem Heile seiner eigenen Seele beschäftigt. In einsamen Leidens-Stunden schrieb er seine freimüthigen Briefe über das Deportationswesen nieder, die er kühn genug den helvetischen Vollziehungsräthen widmete. Gegen Neujahr wagte er es sogar, die Kanzel wieder zu betreten, ja so wenig kannte er auch noch jetzt Selbstschonung, daß er einen zum Tode Verurtheilten nach dessen Wunsch zur Richtstätte zu begleiten sich nicht abhalten ließ. Auch die Idee, gemeinsam mit dem Prediger Müslin in Bern eine Hülfsanstalt zur Unterstützung für die Kriegsbeschädigten zu errichten, beschäftigte ihn noch auf seinem Krankenlager. Die Franzosen, so wenig Ursache sie hatten, ihm geneigt zu seyn, konnten ihm wenigstens ihre Achtung nicht versagen und General Moreau besuchte ihn öfters. Auch sein Gebetbuch und seine Briefe von Saulus und Paulus sind auf seinem Schmerzenslager entstanden. Nachdem es ihm nicht gelungen war, durch eine Badekur seine sinkenden Kräfte aufzufrischen, zog er sich im Juni des Jahres 1800 in die ländliche Stille von Erlenbach am Zürichsee in das gastliche Landhaus eines Freundes (von Salis) zurück, wo er seinen Schwanengesang über das Thema, welches das A und das O seines Lebens gewesen war, schrieb: »Letzte Gedanken eines Scheidenden über Jesus von Nazareth.« Er konnte diese Schrift nicht mehr vollenden. Nach Zürich zurückgekehrt, hielt er an dem in der Schweiz besonders festlich gefeierten allgemeinen Bet- und Bußtage (14. Sept. 1800) noch einmal eine Ansprache an seine Gemeinde, und genoß noch einmal mit ihr das hl. Abendmahl. Mit tiefem Ernste rief er seiner Gemeinde in jener geweihten Stunde die Worte zu: »Ruhig ist keine Seele, als die, so sich vor dem Herrn demüthigt, als die, welche auf Ihn sieht, als die, welche sich an Ihn hält.« Seine Schmerzen stiegen mit seiner Entkräftung. Aber immer gleich blieb er sich in seiner Ergebung. Als einst seine Tochter Louise an seinem Lager saß, fragte er sie: »Errathe, wem ich diese Denkzeile schreibe.« Gewiß dem Soldaten, der Ihnen den Schuß gab, war die Antwort. Gerade dem, erwiederte Lavater. Er hatte geschrieben:

„Gott vergebe dir, so wie ich dir von Herzen vergebe,
Leide nie, was ich um deinetwillen gelitten.
Ich umarme dich, Freund, du thatest unwissend mir Gutes.
Kommt dies Blättchen zu dir: es sey dir Pfand von des Herrn Huld,
Welche reuige Sünder begnadigt, entsündigt, beseligt.
Lege Gott mir für dich in die Seele große Gebete,
Daß kein Zweifel mir bleibt: wir umarmen uns einst vor des Herrn Aug'."

Nur einmal hatte er sich während der heftigsten Schmerzen zu dem Ausrufe hinreißen lassen: »er sey doch ein guter Narr mit dem lieben Gott;« aber ein solcher Schatten verschwand bald wieder vor dem Lichte des Glaubens und der Hoffnung. Der 2. Januar des Jahres 1801 war sein Todestag. Er starb, während die Seinigen ihm Liederverse von Klopstock vorsprachen, unter dem Gesange der Neujahrslieder, die vor seiner Wohnung erschallten, mit der Ermahnung »Betet, betet« auf den Lippen. Ein einfaches Denkmal auf dem Chore der St. Peterskirche zu Zürich erinnert an das unvergängliche Wirken dieses seltenen Mannes.

Lavater hat eine ungewöhnlich ungleiche Beurtheilung bei Zeitgenossen und vor dem Richterstuhle der Nachwelt gefunden. Die Ursache hievon liegt theils in den unverkennbaren Schwächen des ausgezeichneten Mannes, die er, wie z. B. in seinem gedruckten Tagebuche, Freunden und Feinden bisweilen nur allzu offen bloslegte, theils in der Al-

Digitized by Google

neigung, auf welche zu allen Zeiten ein offenes und freudiges Bekenntniß zu Christo von Seite eines geistvollen Mannes bei den Kindern dieser Welt stößt. Dieses Bekenntniß hat ihm Göthe nicht verzeihen können; dieses kann ihm die Literaturgeschichte unserer Zeit noch nicht verzeihen. Und doch war es aus seinem Munde eine ausgeschüttete wohlriechende Salbe zur Ehre des Herrn, und Tausende, die auf den dürren Waiden eines todten Buchstabenglaubens keine Nahrung mehr fanden, haben sich daran gestärkt und erquickt. Für unsere Zeit hat Lavater eine fortwährend steigende Bedeutung. Kaum war je der christliche Unionsgedanke in einem Manne lebendiger ausgewirkt und alles confessionalistische Sonderwesen mehr getilgt als in ihm. Vom »Kirchenthume« verstand er nichts; aber Jesus Christus war ihm der Erste und der Letzte. Und als ob er in seinem Leiden berufen gewesen wäre, Zeugniß abzulegen, daß sein Christenthum nicht in Worten, sondern in Kraft stand, so hat er in Noth und Tod seinen Glauben bewährt und besiegelt. Denn wenn von Einem in der neueren Zeit, so gilt von ihm: »Gedenket an eure Lehrer, die euch das Wort Gottes gesagt haben, welcher Ende schauet an und folget ihrem Glauben nach.«

Lavaters Leben ist uns von seinem Schwiegersohn Geßner am ausführlichsten in drei Bänden, dann von Herbst, und in neuester Zeit von Bodemann beschrieben. Interessante »Beiträge zur näheren Kenntniß Lavaters« hat Hegner geliefert. In den Briefsammlungen der Zeitgenossen, insbesondere Göthe's, Jacobi's u. A. m., finden sich wesentliche Beiträge zu seiner Karakteristik. Namentlich die eben herausgekommenen »ungedruckten Briefe aus Herders Nachlaß« Bd. II. (von Lavater an Herder und Herder an Lavater) sind reich an biographischem Stoff. Am lebendigsten gestaltet sich jedoch sein Bild aus seinen zahlreichen Schriften, Correspondenzen, Flugblättchen, Denkzetteln. Eine Biographie, welche den seltenen Mann im Zusammenhange mit seiner Zeit und deren Vorzügen und Irrthümern würdigte, mehr kritisch als rhetorisch, mehr zeitgeschichtlich als erbaulich, thäte Noth. Noch verweisen wir auf die Abhandlung: »Ueber Lavaters, Herders und Schleiermachers kirchengeschichtliche Bedeutung,« Allgem. Kirchenzeitung Nr. 91 ff. Jahrg. 1856, und den gehaltvollen Aufsatz von Nitzsch »über Lavater,« Deutsche Zeitschr. für christl. Wissenschaft und für christl. Leben (Mai 1857). **Schenkel.**

Lazaristen, s. Missionspriester.

Lazarus (Λαζαρος, Abkürzung von Ἐλεαζαρος, hebr. אֶלְעָזָר im Talmud abgekürzt לָעָזָר d. h. Gotthilf), Bruder der Martha und Maria im Flecken Bethanien, Luk. 10, 38—42. Joh. 11, 1 ff., welchen Jesus am vierten Tag nach seiner Beerdigung, als er schon in Verwesung überzugehen angefangen hatte, Joh. 11, 39., in's Leben vor vielen Zeugen zurückrief. Weil er ein unverwerflicher Zeuge von der Wunderkraft Jesu war, so kam er, wie der Blindgeborne (Joh. 9.), selbst in Gefahr, indem die Hohenpriester sogar seinen Tod beschlossen, Joh. 12, 10. Er soll jedoch nach einer Ueberlieferung bei Epiphanius haer. 66, 34. noch dreißig Jahre gelebt haben, nachdem er 30 Jahre alt vom Tode erweckt war. Lazarus war, wie auch Ewald, Isr. Gesch. 5, 357 annimmt, jünger als seine beiden Schwestern, von denen wieder nach Joh. 11, 1. 45. Maria die ältere gewesen zu seyn scheint, während die Nachricht Luk. 10, 38. auf das Gegentheil schließen läßt. Daß Lazarus ein Verehrer Jesu wie seine Schwestern war, geht aus Joh. 11, 3. hervor. Wenn Matth. 26, 6. Mark. 14, 3. das Haus, in welchem Jesus 6 Tage vor Ostern ein Gastmahl genoß Joh. 12, 1. 2., und von Maria gesalbt wurde Joh. 12, 3. Mark. 14, 3. Matth. 26, 6., das Haus Simons des Aussätzigen genannt wird, so liegt die Vermuthung nahe, daß dieser Simon, damals kurz gestorben, derselbe gewesen sey, von dem Lukas 7, 36. ebenso abgerissen erzählt, wie von Martha und Maria Luk. 10, 38. Wahrscheinlich hatte Jesus denselben vom Aussatze geheilt. Da er ein Pharisäer war, Luk. 7, 36., so erklärt sich auch die Theilnahme so vieler aus Jerusalem an Lazarus Tode. Es scheint aber, daß sie zur milderen Partei derselben wie Nikodemus gehörten, der eine strengere Joh. 11, 46. entgegenstund. Von Lazarus selbst wird uns nichts Späteres erwähnt. Die Sage läßt ihn nach Gallien in

Digitized by Google

die Provence ziehen und in Marseille das Evangelium verkündigen. Lazarus war, wie aus allem hervorgeht, vermöglich oder reich.

Lazarus, Name eines kranken, mit bösen Schwären behafteten Armen und Bettlers in Palästina oder Jerusalem. Da Jesus ihn mit Namen nennt, so ist an seiner geschichtlichen Existenz nicht zu zweifeln, Luk. 16, 19 ff., und somit auch an der des reichen Mannes nicht, dessen Namen der Herr nur aus Schonung verschweigt. Daß Johannes den Namen aus der Parabel nehme, weil mit demselben schon der Begriff von Tod und Unterwelt gesetzt war, wie Baur, Untersuchung über die Evv. S. 248 behauptet, ist eine um so willkürlichere Annahme, als vielmehr gesagt werden kann, daß mit dem Lazarus des Evangeliums der Begriff des Armseyns gesetzt war, was bei dem Lazarus des Johannes ganz und gar nicht zutrifft. Von dem armen Lazarus sind die Krankenhäuser, namentlich die für Aussätzige und verwundete Krieger Lazarethe genannt worden. **Baihinger.**

Lazier, Bekehrung zum Christenthum. Die Lazier, Lazae (Λαζαι) oder Lazi waren eine zahlreiche Völkerschaft in Colchis diesseits des Phasis, zwischen ihm und dem Bathys, nach Ptolemäus in dem ganzen Küstenstrich am Pontus Euxinus, die sich nach Procop. B. Goth. IV., 2. noch eine Tagreise weit südlich vom Phasis ausbreiteten, obgleich ihre eigentlichen Wohnsitze auf der Nordseite des Flusses waren. Unter den Römern war der Name dieses einzelnen colchischen Stammes auf das ganze Land Colchis übertragen worden, welches nun Lazica hieß. Nachdem sich schon seit geraumer Zeit von Iberien aus das Christenthum zu den benachbarten Völkerschaften ausgebreitet hatte, reiste im J. 520 der Fürst der Lazier, mit Namen Tyathus (Zathus, Tzathus) nach Constantinopel zum Kaiser Justinus, zunächst um dessen Schutz gegen die Bedrückung der Perserherrschaft in Anspruch zu nehmen. Er ließ sich daselbst taufen, wobei der Kaiser selbst Pathe stand, heirathete eine vornehme christliche Griechin, und bat den Kaiser, ihn zu krönen, damit er nicht, wenn er früherer Sitte gemäß die Krone aus den Händen des persischen Königs empfange, an den damit verbundenen Opfern und heidnischen Ceremonien Theil zu nehmen genöthigt wäre. Justinus erkannte ihn als unabhängigen König an und setzte ihm selbst die Krone auf. Gleich darauf finden wir die ganze Völkerschaft der Lazier als eifrige Christen. Procopius nennt sie „die allereifrigsten Christen," wofür auch das zu sprechen scheint, daß Chosroes, der Perserkönig, sie von Colchis weg in das Innere Persiens zu verpflanzen beabsichtigte, um sie von den christlichen Iberern, mit denen sie eine Mauer gegen das Perserreich bildeten, loszureißen. Nach der Ermordung ihres Fürsten Gubazes durch einen römischen Feldherrn standen sie im Begriff, sich an die Perser anzuschließen, wurden aber davon abgehalten durch die Furcht, durch eine Verbindung mit den Persern ihren christlichen Glauben bloß zu stellen: „qui enim varia senserint, versari simul nil possunt, et sane nec timore intercedente nec beneficio duce fides in his stabilis manet, ni forte eadem et rectius senserint" (Agath. III, 12.). Aus der Erzählung Procops (b. Goth. IV, 2.), daß die Bischöfe der Lazier bei einem freien christlichen Nachbarvolke die Priester einsetzen, scheint hervorzugehen, daß die Lazier für die Ausbreitung des Christenthums thätig waren, wie denn von ihnen das Christenthum zu den benachbarten Abasgern überging, denen Justinian I. Geistliche sandte. Vgl. Theophan. Chronogr. a 512. **Th. Pressel.**

Lea (לֵאָה, Sept. Λεία, Vulg. Lia), ältere der zwei Töchter Labans und Schwester der Rahel. Da sie an Schönheit ihrer Schwester nachstund und namentlich ein mattes bleiches Auge hatte, was dem vortheilhaften Ausdruck ihres Gesichtes schadete, 1 Mos. 29, 16 f.; so zog Jakob die Rahel, welche ihm auch zuerst am Brunnen begegnet war, ähnlich wie Rebekka, seine Mutter, dem Elieser, zur Gattin vor. Aber nach siebenjähriger Dienstzeit um sie, welche schön von Gestalt und Gesichtsausdruck war, führte ihm sein Schwiegervater statt ihrer die Lea beim Hochzeitsfeste zu, und brachte nachher die Entschuldigung vor, daß es nicht Sitte sey, die jüngere vor der älteren auszugeben. Lea gebar nun früher als die zu gleicher Zeit dem Jakob angetraute Rahel ihrem Manne

Digitized by Google

6 Söhne, Ruben, Simeon, Levi, Juda, 1 Moſ. 29, 32 ff., ſodann Iſaſchar und Sebulon, 1 Moſ. 30, 17 ff. vgl. 35, 23. und eine Tochter Dina. Mit der von ihr aus dem väterlichen Hauſe erhaltenen Magd oder Sklavin, Silpa, erzeugte Jakob zwei Söhne, Gad und Aſſer, 1 Moſ. 30, 9., welche Lea als die ihrigen annahm. So wurde ſie die Stammmutter von 8 Stämmen und durch Juda auch von David und Chriſtus. Von ihrer Schweſter Rahel ſcheint ſie wie Jakob ſelbſt beherrſcht worden zu ſeyn, was aus 1 Moſ. 30, 14 ff. hervorgeht. Sie ſtarb übrigens nach der Rahel im Lande Kanaan, und wurde zu Hebron im Erbbegräbniß beigeſetzt, 1 Moſ. 49, 31. Daß ihr Tod vor die Zeit der Einwanderung nach Egypten fiel, geht aus 1 Moſ. 46, 5. hervor, wo ihrer nicht mehr Erwähnung geſchieht. Nähere Karakterzüge ſind von ihr nicht bekannt, übrigens ſcheint ſie weichen, duldenden Sinnes, nachgiebiger und gewiſſenhafter, aber auch weniger entſchieden und kräftig als ihre Schweſter geweſen zu ſeyn. **Vaihinger.**

Leade, Jane, und die Philadelphier. Jane Leade, geboren 1623 im Herzogthum Norfolk, geſtorben 1704 als Wittwe eines reichen Kaufmannes in London, war der befruchtende Mittel- und Ausgangspunkt der eifrigen Anhänger Jakob Böhme's in England, welche dort ſeit 1695 den wichtigen und erfolgreichen, wenn auch bald geſcheiterten Verſuch der Bildung einer beſonderen Vereinigung aller wahrhaft Wiedergeborenen aus allen Kirchen und Sekten zu einer philadelphiſchen Societät oder Gemeinde machten, die ſich dann von England aus auch ſehr bald nach Holland und Deutſchland ausgebreitet hat. Sie iſt daher als das Haupt der chiliaſtiſchen Philadelphier zu betrachten, welche um 1700 und in der erſten Hälfte des 18. Jahrh. viel Aufſehen und Bewegung in der Chriſtenheit gemacht haben.

Jane Leade wurde in der anglikaniſchen Kirche geboren und erzogen. In ihrem ſechszehnten Jahre wurde ſie in ihrem väterlichen Hauſe aus einem äußerlich beſcheidenen und ehrbaren Leben um die in England durch weltliche Luſtbarkeiten und Tanzvergnügungen entheiligte Weihnachtszeit (Chriſtmeſſe) plötzlich von einer inneren Stimme ergriffen, welche ihr das Unziemliche dieſer Feier der Geburt Chriſti vorhielt und eine ſchmerzliche Traurigkeit als ein inneres Feuer in ihr entbrannte. Sie ſtand alsbald vom Tanzen ab, zog ſich in die Einſamkeit zurück und enthielt ſich auch von da an des gewohnten Familienlebens, um ſich ganz der Betrachtung ihres innern Zuſtandes und des Einen Nothwendigen zu widmen. Sie entdeckte die Urſache dieſes auffallenden Benehmens Niemand außer ihrem Kaplan, welcher ſie darin beſtärkte. Sie machte nun — insbeſondere wegen einer begangenen Lüge — drei Jahre hindurch einen ſchweren Bußkampf durch, in welchem die Grauſamkeit und die Schrecken der Sünde ſie bis zu den Thoren der Hölle hinunter führten, bis ſie im neunzehnten Jahre mit der ſüßen Botſchaft der freien und überſchwänglichen Liebe und Gnade des gütigen und barmherzigen Vaters getröſtet und das Siegel ihrer Vergebung und Verſicherung auf eine eben ſo ſinnlich wahrnehmbare Weiſe (durch Vorzeigung eines beſiegelten Gnadenbriefes) empfing, wie ſie jene innere Stimme hörbar wiſpernd vernommen hatte. Von da an blieb ſie in ihrem wahrſcheinlich kinderloſen Eheſtande (ſeit 1644) wie in ihrem Wittwenſtande (ſeit 1671) ihrer erſten Berufung getreu in vielem Wachen und in Tag und Nacht anhaltendem Gebete und wurde eine geübte Streiterin unter der Disciplin des geſegneten Jeſu und unter den Leitungen ſeines Geiſtes. Die Form ihrer Frömmigkeit war entſchieden und ganz die Böhmiſche Myſtik und Theoſophie, welche ſie mit ihren beiden Böhmiſtiſchen Freunden Bromley und Pordage (ſ. die Art.), den ſie als ihren zweiten Vater ehrte, pflegte und weiter ausbildete. Sie ſelbſt hatte in ihrem einſamen rein religöſen Leben ſeit 1670 häufige Viſionen und Offenbarungen, welche als göttlich galten und die ſie ſeit 1680 in ihren vielen Schriften veröffentlicht hat. Ihre Schriften ſind — ähnlich wie die von J. Böhme, wenn auch nicht ſo urſprünglich — „paraboliſch und emblematiſch, voll verblümter Reden und abgekürzter Tranſitionen“, und darum, „weil ſie auf magiſche Centralerkenntniß dringen“, nur für einverſtandene Myſtiker genießbar. Eigenthümlich ſind bei ihr die Perſonifikation der himmliſchen Jungfrau

Digitized by Google

Sophia als der Braut Gottes und der Mutter der Gläubigen im eigentlichen Sinne des Wortes, die Erwartung des sehr nahen Anbruches des Neuen Jerusalems oder des tausendjährigen Reiches (um 1700), weshalb die Sammlung der wiedergeborenen Kinder der Sophia aus dem sektirischen Babel erforderlich sey; und die Lehre von dem ewigen Evangelium oder der Wiederbringung aller Dinge, aller Menschen und selbst der Teufel. Letztere Lehre, welche sie als über die Offenbarung in der h. Schrift und über die Lehre Jakob Böhme's hinausgehend anerkannte, wurde ihr im Jahre 1693 geoffenbart, von ihren Anhängern, anfangs auch von Gichtel, mit lebhaftem Eifer geglaubt und verbreitet, und dann 1697 in Amsterdam von ihr in der Schrift veröffentlicht: »Eine Offenbarung der Botschaft des Ewigen Evangelii, welches gepredigt zu werden nimmer aufhören soll, bis die Stunde des Ewigen Gerichts Christi kommen wird.« Auch nachdem sie im Herbste 1699 einen heftigen Krankheitsanfall gehabt hatte und gänzlich erblindet war, dauerten ihre Gesichte und Offenbarungen fort, bis sie endlich über achtzig Jahre alt, den 19. August 1704, freudig starb.

Die theologische und kirchengeschichtliche Bedeutung der Leade liegt nicht in ihren Schriften, denen die von Bromley, Pordage, Gichtel an die Seite gesetzt werden können, sondern in ihrem Versuche der Bildung einer philadelphischen Societät, worüber insbesondere die — von ihr oder andern Philadelphern verfaßten — Schriften: Ursachen und Gründe, welche hauptsächlich Anlaß gegeben, die philadelphische Societät aufzurichten und zu befördern (Amsterd. 1698); Propositiones, ausgezogen aus den Ursachen ꝛc. 1698; der himmlische Botschafter eines allgemeinen Friedens oder eine dritte Botschaft an die philadelphische Gemeine durch J. Leade (A. 1698), und: Der philadelphischen Societät Zustand und Beschaffenheit, von Philalethe 1698, Zeugniß ablegen.

Die erste Anregung zur Bildung einer philadelphischen Gemeinschaft aller wahren Christen aus allen Kirchen und Sekten stammt nach dem eigenen Zeugnisse der englischen Philadelpher nicht von ihnen selber sondern von den deutschen Pietisten und Chiliasten, von Dr. Petersen, seiner Gattin und dem Pietisten Kelner aus Moskau, welcher schon um 1690 eine patriarchalische und apostolische Gesellschaft aus lauter wahren und verfolgten Christen bilden wollte. 1696 rief Frau Petersen in ihrer Anleitung zum Verständniß der Offenbarung — wiederholt 1698 in: Der geistliche Kampf Halle 8. — zur Aufrichtung des Neuen philadelphischen Jerusalems aus dem sardischen Babel auf, ohne jedoch damit eine neue Sekte aufrichten zu wollen. 1695 gründeten die Leade, Bromley und Pordage wirklich eine solche Gesellschaft in London, welche ihren Namen theils von der Bedeutung: Bruderliebe, theils von ihrem Vorbilde der Gemeinde zu Philadelphia in der Offenbarung erhielt. Ohne daß ihre Mitglieder sich anfangs von ihrer besonderen Kirche trennten, sollte sie selber eine reine jungfräuliche Kirche aus lauter innerlichen Christen seyn, die nur noch durch Gottes Willen (theokratisch) und nur durch Gottes Geist (inspirirt) regiert werden und die nahe Wiederkunft Christi und seines tausendjährigen Reiches beschleunigen sollte. Die Gesellschaft hielt sich anfangs gar stille, klein und verborgen, aus etwa zwanzig, später jedoch aus etwa hundert Gliedern bestehend, sandte aber 1702 Boten zur Sammlung von Mitgliedern und Gaben nach Holland und Deutschland, und zerschlug sich — nach Gichtels Zeugniß — schon 1703 wieder, während ihre Idee als ein würzendes Salz weithin wirksam blieb. Lampe sagt von ihr in seiner Kirchengeschichte (1726) im Ganzen richtig: die philadelphische Societät in England, welche mit der Labadistischen Gemeine verglichen werden kann, ist, so lange ihre Stifter Leade, Pordage und Bromley gelebt haben, sehr zahlreich gewesen, hat dann aber abgenommen. Indem sie alle christlichen Sekten für verdorben erklärte, erwartete sie ein herrliches Reich Christi und hielt deshalb die Separation von aller kirchlichen Gemeinschaft für nothwendig, damit eine zum Empfange Christi bereite philadelphische Gemeinde vorhanden sey.« In dem von Religionshaß und Religionsverfolgung zerfleischten Deutschland mit seinen drei anerkannten Religionen und vielen ver-

Digitized by Google

folgten Sekten fand die ihm ursprünglich angehörende philadelphische Idee vielfachen Anklang. Der Hofprediger Conrad Brüßke in Offenbach, ein Anhänger des englischen Chiliasten Beverley, Dr. Horch in Marburg (s. d. Art.) und Dr. Kaiser in Stuttgart, ein Böhmischer Separatist, wirkten für ihre Ausbreitung, letzterer unter dem Namen Timotheus Philadelphus in zahlreichen Schriften so wie durch Stiftung einer philadelphischen Gemeinde in Stuttgart. Die Zahl der philadelphisch Gesinnten war unendlich viel größer als die der wirklichen Glieder der Gesellschaften; auch G. Arnold und der fromme Kirchenhistoriker Weißmann müssen in diesem Sinne zu ihnen gerechnet werden. Wie die in Deutschland von schwärmerischen Frauen (Gebhard, Wetzel, Eva von Buttlar) gegründeten philadelphischen Societäten zu furchtbaren Gräueln Anlaß gegeben haben, ist in meiner Gesch. des christl. Lebens II, §. 31. erzählt. Später sammelten sich alle zerstreuten philadelphischen Elemente in der wahrscheinlich durch Dr. Med. Carl (1675—1757) um 1721 in Berleburg gegründeten und dann durch Graf Zinzendorf 1730 neu eingerichteten philadelphischen Gemeinde und, als auch diese bald darauf wieder auseinanderfiel, in der von Zinzendorf 1722 gegründeten, anfangs auch separatistischen Herrnhuter Gemeinde, welche ausdrücklich Philadelphia und philadelphische Gemeinde hieß. Dr. Carl hatte 1730 um die Zeit der höchsten Blüthe der philadelphischen Gemeinde in Berleburg eine philadelphische Einladung zu einer gewissen Gebets-Versammlung im Geist (Züllichau) erlassen, welche 1737 in der unter Herrnhutischem Einflusse von Jerichow herausgegebenen Zeitschrift: Supplementa der auserlesenen Materialien zum Bau des Reiches Gottes (s. Bd. I.) neu abgedruckt wurde. Sie fand alsbald Anklang in Württemberg und in der Schweiz. Noch später (1726) gründete Elias Eller mit dem Pastor Schleyermacher in Elberfeld eine apokalyptisch-chiliastische philadelphische Gesellschaft, aus welcher 1741 die Gemeinde Ronsdorf hervorging (s. d. Art.). Jung-Stilling hat selber innerlich zur Berleburger philadelphischen Gemeinde gehört und spricht mit Einsicht von ihr in seinen Schriften (Theobald und Heimweh).

(Quellen und Schriften: Die vielen sehr selten gewordenen Schriften der Leade sind theils in vorstehendem Artikel erwähnt und benutzt, theils in G. Arnolds Kirchenhistorie II. B. XVII. angeführt. Außerdem ist benutzt: Gichtels theosophia practica und Poirets und Arnolds Gesch. der Mystik, so wie [Corrodi's] kritische Geschichte des Chiliasmus Bd. III. Absch. 7. S. 403—421: Leben und Meinungen der Jane Leade.) **M. Goebel.**

Leander, der heilige, Erzbischof von Sevilla, Bruder des hl. Isidor von Sevilla, war aus der Provinz Carthagena gebürtig, wo sein Vater Severianus Präfekt war; seine Mutter hieß Turtura. Nach dem Bericht seines Bruders Isidor (de script. eccl. c. 28.) war Leander vor seiner Erhebung zum Bischof von Sevilla Mönch; in welchem Jahr er den Bischofsstuhl bestieg, ist unbekannt, nur sicher, daß er im J. 578 bereits Bischof war. In diesem Jahre gelang es ihm nämlich, den Prinzen Hermenegild, Sohn des arianisch gesinnten Königs Leovigild aus dem Arianismus zur katholischen Kirche zu bekehren und den Sohn wider den eigenen Vater zu waffnen. In Folge hievon rückte der Vater mit Heeresmacht gegen Sevilla, wo Hermenegild seine Streitkräfte zusammengezogen hatte. Da die Griechen die zugesagte Hülfe nicht leisten konnten oder wollten, war Bischof Leander kaum zuvor auf des Prinzen und Hochverräthers Befehl nach Constantinopel abgereist, um von dem Kaiser Mauritius ein Heer zum Kampf gegen die Westgothen zu erbitten. Hier lernte Leander Gregor den Großen kennen, und beide schloßen eine bleibende Freundschaft. Mußte er 585 den Schmerz erleben, daß Leovigild seinen ungehorsamen Sohn zum Tod verurtheilte, und Hermenegilds Haupt zu Tarragona am Osterfeste durch das Henkerbeil fiel, so hatte er dagegen die Freude, nach des Vaters Tod den Prinzen und Nachfolger Rekared sich entschieden dem katholischen Lehrbegriff zuwenden zu sehen. Der Thronfolger, der mit großer Vorsicht zu Werke ging, verbreitete zuerst das Gerücht, sein Vater habe auf dem Todenbette nicht

Digitized by Google

nur die Hinrichtung Hermenegilds und die harten Maßregeln gegen die Katholiken aufrichtig bereut, sondern auch selbst sich noch zum katholischen Glauben bekehrt und sogar dem Bischof Leander, der nach seiner Rückkehr aus Constantinopel eingekerkert, später aber wieder freigelassen worden sey, den Auftrag ertheilt, Rekared in der katholischen Lehre zu unterrichten. Zugleich widerrief der neue Fürst die von seinem Vater gegen die Katholiken erlassenen harten Gesetze und stellte die Verfolgung ein. Gregor wünschte (Epist. I, 43.) dem Leander Glück zu der Bekehrung Rekared's und forderte ihn zugleich auf, darüber zu wachen, daß der König nicht durch Schmeicheleien zum Bösen gelenkt werde. Zehn Monate nach seiner Thronbesteigung berief Rekared die arianischen und die katholischen Bischöfe des Reichs zu einer gemeinschaftlichen Synode nach Toledo. Nach vielem Disputiren erklärte der König: durch gewichtige irdische und himmlische Gründe bewogen, müsse er dem katholischen Dogma von gleicher Würde der drei Personen in der heiligsten Dreieinigkeit seinen Beifall geben. Viele arianische Bischöfe und die größere Hälfte des gothischen Volks schloßen sich dem Könige an und traten zur katholischen Kirche über. Nachdem die Widerstrebenden niedergehalten und bestraft worden waren, ward 589 abermals eine Synode nach Toledo einberufen, bei welcher Leander den Vorsitz führte und ein mit den Symbolen von Nicäa, Constantinopel und Chalcedon übereinstimmendes Glaubensbekenntniß vom König, von der Königin, der Geistlichkeit und dem gothischen Adel unterschrieben wurde. Seitdem muß Leander sehr thätig gewesen seyn, um den König zu einer förmlichen Anerkennung päbstlicher Oberaufsicht über die spanische Kirche zu vermögen. Wir schließen dieß aus dem, was 598 vorging. In diesem Jahre nämlich erließ Rekared ein sehr verbindliches Schreiben an den Pabst, in welchem er sich entschuldigte, bisher seine Bekehrung dem hl. Vater nicht selbst angezeigt zu haben; zugleich forderte er Gregor auf, mit ihm in schriftliche Verbindung zu treten, und empfiehlt dem Pabste den Bischof Leander als denjenigen, der ihn mit den Tugenden des Pabstes bekannt gemacht habe. Aus mehreren Schreiben Gregors an Leander (ep. V., 49. und IX, 121.) ergibt sich, daß Letzterer in fleißiger Correspondenz mit dem Pabste stand. Gregor übersandte ihm als Beweis seiner Liebe und Achtung das erzbischöfliche Pallium, die Hirtenregel und einen Theil der Erklärung des Buches Hiob, die er ihm widmete. Isidor erwähnte mehrere Schriften Leanders, die aber alle verloren sind mit Ausnahme der von ihm zum Schluß der großen Synode in Toledo gehaltenen Rede, die in den Conciliensammlungen abgedruckt ist: Homilia de triumpho ecclesiae ob conversionem Gothorum und einer für Nonnen aufgesetzten Regel: „Regula sive de institutione virginum et contemtu mundi ad Florentinam sororem“ in Holst. cod. reg. III. und in der Bibl. Patr. Lugd. T. XII. p. 999. Ferrera setzt Leanders Tod in das J. 597. Vgl. Ferrera, Geschichte von Spanien. Aschbach, Geschichte der Westgothen. Gfrörer, K.Gesch. II. 2. Th. Pressel.

Lebbäus, s. Judas, Bd. VII. S. 127.

Leben, ewiges; *ζωὴ αἰώνιος*. Im A. T. findet sich der Ausdruck bloß Dan. 12, 2: Die Einen werden erwachen לְחַיֵּי עוֹלָם, LXX. *εἰς ζωὴν αἰώνιον*, die Andern לְדִרְאוֹן עוֹלָם. Dann lesen wir Weish. 5, 15. von den Gerechten, *εἰς τὸν αἰῶνα ζῶσι καὶ ἐν κυρίῳ ὁ μισθὸς αὐτῶν*, womit verwandt es 2 Makk. 7, 9. heißt, die um des Gesetzes willen sterben, werde Gott aufwecken *εἰς αἰῶνα ἀναβίωσιν ζωῆς*. Vgl. V. 36. *ἀένναος ζωή*. Für die Genesis der Bezeichnung muß übrigens schon auf Stellen wie 3 Mos. 18, 5. Ezech. 20, 11; 18, 21. Habak. 2, 4., vgl. Gal. 3, 11. 12. Ps. 34, 13. vgl. 1 Petr. 3, 10. gewiesen werden. Im N. T. fehlt sie gerade in denjenigen Schriften, deren Diktion sich mehr der alttestamentlichen nähert, bei Petrus, Jakobus, im Hebräerbrief und in der Apokalypse. Dagegen begegnen wir ihr nicht selten im Munde des Herrn.

Bei den Synoptikern erscheint die *ζωὴ αἰώνιος*, wofür prägnant auch *ζωή* allein steht, als das Ziel, mit dessen Erreichung die Erfüllung der menschlichen Bestimmung gegeben ist, Math. 7, 14; 18, 8. 9. Luk. 10, 28. vgl. 25. u. 18, 18. Die Auferstehung

Digitized by Google

der Todten geht ihr voraus, Luk. 14, 14. Sie umfaßt demnach die zukünftige Anwartschaft des Jüngers Christi, die ganze Summe seines Lohns, und es läuft insoweit der Begriff mit demjenigen der Seligkeit (*μισθὸς ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, Matth. 5, 12., Aufnahme in die *αἰώνιαι σκηναί*, Luk. 16, 9.) auf das Nämliche hinaus; Matth. 19, 29; 25, 46., wo der Gegensatz die *κόλασις αἰώνιος*. Daß dagegen diese synoptische *ζωὴ αἰώνιος* das in Christo begründete Leben des Subjekts im Diesseits mit einschließe, läßt sich aus Luk. 15, 24. 32. nicht darthun; vielmehr ergibt sich daraus sowie aus Luk. 9, 60. nur, wie auch hier der Gegensatz zwischen dem Stande der Sünde und der Gemeinschaft mit Gott unter den allgemeinen Gesichtspunkt von Tod und Leben gestellt wird. — Damit fällt nun nach der einen Seite diejenige Begriffsfassung zusammen, welche uns bei Paulus entgegentritt. Ihm ist die *ζωὴ αἰώνιος* der herrliche Lohn der strebsamen Standhaftigkeit in der Uebung des Guten, Röm. 2, 7. 1 Tim. 6, 12. 19., das abschlüßliche Resultat des Wandels in der durch Christum ermöglichten Heiligung, das *τέλος*, Röm. 6, 22., die Ernte der vom Geiste befruchteten Aussaat in der Gegenwart, Gal. 6, 8., der Zielpunkt des Glaubens sowohl, 1 Tim. 1, 16., als auch die Abzweckung der erlösenden Gnade vermittelst der durch sie bedingten Gerechtigkeit, Röm. 5, 21., und insofern also Gegenstand der Hoffnung, Tit. 1, 2; 3, 7., vgl. Jud. 21. Synonym mit ihr erweist sich die *ἐπαγγελία ζωῆς τῆς μελλούσης*, 1 Tim. 4, 8., der Empfang der unvergänglichen, der Krone der Gerechtigkeit, 1 Kor. 9, 25. 2 Tim. 4, 8., die *παραθήκη*, 2 Tim. 1, 12., die Rettung in das himmlische Reich, 2 Tim. 4, 18., bei Petrus aber die *κληρονομία*, welche in der *σωτηρία ψυχῶν* besteht, sich als *δόξα* offenbaren wird und im Himmel aufbehalten ist, 1 Petr. 1, 4. 9; 5, 1. 10., bei Jakobus ebenfalls die verheißene Krone des Lebens und die Erbschaft des Reiches, 1, 12; 2, 5., im Hebräerbriefe die Sabbathsruhe des Volkes Gottes, 4, 9., vgl. 12, 22 ff. u. s. w. Während indeß hienach das ewige Leben der Zukunft angehört, darf nicht übersehen werden, daß es in der paulinischen Darstellung, allerdings nicht ausdrücklich, wohl aber sachlich, seinem prinzipiellen Wesen nach bereits dem hierseitigen Leben des Gläubigen als eingesenkt erscheint. Wie nämlich das durch die Sünde gestörte Verhältniß zu Gott den Tod zur Folge hat, so muß der Wiederherstellung dieses Verhältnisses in der *δικαιοσύνη* nothwendig, und zwar als ethisch-religiöser Begriff, die *ζωή*, das *ζῆν* zur Seite gehen, Röm. 5, 21; 8, 10. Gal. 3, 21., so daß *δικαιοσύνη* und *ζωή* in ihrer Zusammengehörigkeit (Röm. 5, 18. *δικαίωσις ζωῆς*) die wesentlichen Bestandtheile der dem Subjekte zugeeigneten *σωτηρία* bilden; wie denn auch in den antitheosophisch-judaistischen Briefen des Apostels nicht der Grundbegriff der *δικαιοσύνη*, sondern eben die *ζωή* in den Vordergrund rückt. Christus ist *ἡ ζωὴ ἡμῶν*, wenn gleich noch verborgen, Col. 3, 3. 4., *ἐμοὶ τὸ ζῆν*, Phil. 1, 21. Gal. 2, 20. Eph. 3, 17., *πνεῦμα ζωοποιοῦν*, 1 Kor. 15, 45.; als *κύριος* nimmt er in uns die Stelle des *νόμος* ein, Röm. 6. u. 7.; er gestaltet sich in uns, Gal. 4. 19.; wir haben ihn angezogen und sind Glieder seines Leibes, Eph. 5, 30. Gal. 3, 27. Col. 1, 18. u. a. m. Darauf gründet sich der Schluß, daß auch sein Leben in der Herrlichkeit zum unsrigen werden müsse, was in einer Mehrheit von Wendungen ausgeführt wird, Röm. 6, 8. 2 Tim. 2, 11. 12. Röm. 5, 17. 21; 8, 30. Eph. 2, 5. 6. Nicht weniger gibt der Geist als das neue Lebenselement, das *πνεῦμα ζωῆς*, Röm. 8, 2., vgl. 2 Kor. 3, 17. das Unterpfand desjenigen Lebens ab, welches das Sterbliche verschlingt, 2 Kor. 5, 4. 5. Eph. 1, 14.; unsere sterblichen Leiber werden durch ihn lebendig gemacht werden, Röm. 8, 11.; das Ergebniß seines Trachtens ist Friede und Leben, Röm. 8, 6. 10. 13. Solcherweise ist das ewige Leben das *χάρισμα τοῦ θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν*, Röm. 6, 23. Als *λόγος ζωῆς*, Phil. 2, 16. hat Christus den Tod vernichtet, und Leben und unvergängliches Wesen an's Licht gebracht durch das Evangelium, 2 Tim. 1, 10.

Ungeachtet dieser sehr bestimmten Rückbeziehung des ewigen Lebens auf die durch Christum vermittelte Neuheit des Christenlebens in der Zeit (Röm. 6, 4.) geht jedoch

Digitized by Google

nach pauliniſchem Sprachgebrauch die ζωὴ αἰώνιος immerhin erſt mit dem Freiwerden vom Leibe des Todes und mit der Vertauſchung des Verweslichen an die Unverweslichkeit an. Die Conſequenz der gefundenen Prämiſſen hingegen, vermöge deren dem Begriff ſein ſpezifiſch transcendentales Gepräge genommen und er zur Bezeichnung der ſubſtanziellen Beſonderheit des chriſtlichen Lebens in ſeiner allumfaſſenden Continuität verwendet wird, kommt erſt in den johanneiſchen Schriften zu ihrem bewußten Ausdruck. Denn hier lautet der Cardinalſatz für die ſubjektive Sphäre des Chriſtenthums: ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν ἐχει ζωὴν αἰώνιον, Joh. 3, 36; 3, 15. 16; 5, 24; 6, 47. 53—58; 10, 28; 17, 2. 3; 20, 31. 1 Joh. 5, 12. 13. Durchgedrungen vom Tode zum Leben bewegt er ſich in der Freiheit vom Tod (Joh. 11, 25. 26.) vom Gericht und vom Zorne Gottes; es eignet ihm prinzipmäßig der Beſitz des ungetheilten und untheilbaren ganzen Heils. Umgekehrt, wer dem Sohn ungehorſam iſt, hat das Leben nicht und wird es auch nicht ſehen, ſondern der Zorn Gottes bleibt auf ihm. Was ſomit Paulus als gegenwärtigen Stand der Gnade, verbunden mit der in ihm wurzelnden Hoffnung einerſeits, und als zukünftige Verwirklichung des Objekts unſerer Hoffnung andererſeits zeitlich noch auseinander hält, das geht bei Johannes in den einheitlichen Begriff des ewigen Lebens zuſammen, wobei er die Ausdrücke ζωὴ αἰώνιος und ζωή, die ſich wie Form und Inhalt verhalten, mit und ohne Artikel, promiscue gebraucht. Joh. 3, 36; 5, 24. 1 Joh. 3, 14. 15; 5, 11. 12. 13. u. a. Das dieſſeitige Leben des Gläubigen ſchließt als diametralen Gegenſatz und vollkräftige Aufhebung des in der Abkehr von Gott begründeten Todes das ewige Leben bereits in ſich, Joh. 6, 53. ἐν ἑαυτοῖς. Es hebt an mit der Geburt aus dem Geiſt, Joh. 3. vgl. mit 5, 21. 1 Joh. 1, 5. vgl. z. B. mit Joh. 3, 36., macht auf der Grundlage dieſer Geburt die bleibende, ſich urkräftig auswirkende Beſtimmtheit des Subjekts aus, und läuft gemäß ſeinem innerſten, überzeitlichen Weſen, in der continuirlichen Identität mit ſich ſelber, in die Ewigkeit aus, mit der es inſofern nun freilich erſt bei der Vollendung anlangt, als ſie die Bedingungen mit ſich führt, unter denen die ihm entſprechende Erſcheinungsform wirklich zu werden vermag, Joh. 4, 14; 5, 29; 6, 40; 17, 24. (unbeſchadet dem δέδωκα, V. 22.) 1 Joh. 3, 2.

Dieſes ſchlechthin wahrhaftige, in ſich ſelbſt ewige Leben mit ſeinem göttlichen Lebensgehalt und ſeiner ſieghaften Lebensmacht hat ſeinen objektiven Grund in der durch den Glauben vermittelten Lebensgemeinſchaft mit Chriſtus. Denn wiewohl Gott als das abſolute Seyn dem Begriffe nach der in ſich Lebendige, Joh. 6, 57. und ſelber das ewige Leben, 1 Joh. 5, 20., der Urquell alles Lebens iſt, ſo findet ſich doch die Mittheilung deſſelben an die Welt, reſp. die Menſchheit, von Anfang an, auch ſchon während ſeiner vorzeitlichen Exiſtenzform, Joh. 8, 56 ff., unabänderlich an den Sohn gebunden. Er iſt der λόγος ſowohl im Verhältniß zu Gott, als im Verhältniß zur Welt. Die Fülle des göttlichen Lebens hat er ebenſoſehr vom Vater, als er ſie nicht zwar in ſelbſtändiger, aber doch in durchaus eigenthümlicher Weiſe auch in ſich ſelber hat, Joh. 5, 26. 1 Joh. 5, 11. Indem nun der Logos Fleiſch ward, iſt das ewige Leben, welches bei Gott war, erſchienen in ihm; es iſt zunächſt zum offenbaren Lebens-Licht, und im Allgemeinen eben dadurch, im Beſonderſten aber durch den, das Leben in ihm gleichſam entbindenden und der individuellen Umſchränkung enthebenden Tod des Menſchgewordenen mittheilſam geworden. Chriſtus iſt daher in ſeiner Beziehung zur Welt ſowohl ὁ λόγος τῆς ζωῆς als ἡ ζωή, 1 Joh. 1, 1. 2. Joh. 1, 3. 4. 6, 53 ff.; 14, 6., mit einem Worte, der ſchlechthin einzige Lebensquell, das univerſale Prinzip des Lebens innerhalb der kosmiſchen Sphäre, Leben erweckend und Leben ſpendend, geiſtig und leiblich, Joh. 5, 21—29; 10, 10. 28; 11, 25; 14, 19; 6, 27. 35. 39. 61. 63; 7, 38. 39.*). Woraus endlich ſich unſchwer ergibt, wie das ewige Leben als

*) In der letzten Stelle mag zugleich der Nexus beachtet werden, in dem die perſönliche Lebensgemeinſchaft mit dem Beſitze des Geiſtes ſteht.

Digitized by Google

Gebot des Vaters, als Erkenntniß Gottes und Chriſti, auch als die Verheißung Chriſti prädicirt, oder daß als deſſen Element z. B. die Liebe zu den Brüdern genannt werden kann, Joh. 12, 50., vgl. 8, 51; 17, 3. 1 Joh. 2, 25; 3, 14. 15., vgl. Joh. 12, 25.

Anklänge an dieſe Darſtellungsweiſe, wonach die *ζωή* an die Spitze der Heilsverleihung in Chriſto zu ſtehen kommt, finden ſich übrigens noch hin und her im N. T. Chriſtus heißt der ewig Lebendige, Offenb. 1, 18., der *ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς*, Apg. 3, 15., der *λίθος ζῶν*, in Kraft deſſen auch die Hinzutretenden *λίθοι ζῶντες* werden, 1 Petr. 2, 4. 5.; wir leſen 1 Petr. 3, 7., vgl. 4, 6. von einer *κληρονομία χάριτος ζωῆς*, und noch in der apokalyptiſchen Schilderung des himmliſchen Jeruſalems iſt die Rede von einem *ποταμὸς ὕδατος ζωῆς*, der vom Throne Gottes und des Lammes fließt, ſowie von einem *ξύλον ζωῆς*, an den Seiten des Stromes, 22, 1. 2. 14. 19; 2, 7. — Die verſchiedenen Auffaſſungen der johanneiſchen *ζωὴ αἰώνιος* bei *Kaeuffer*, de bibl. ζ. ἀ. notione p. 22, der jedoch darin fehlgeht, daß er ſie mit Bretſchneider u. A. erſt nach dem Tode beginnen läßt.

Die Talmudiſten ſprechen überall nur vom עוֹלָם הַבָּא, der allen Iſraeliten zugehört, nirgends vom ewigen Leben, während ſich die Targumim des Ausdrucks z. B. 3 Moſ. 18, 5. bedienen. Aber auch der Kirche blieb es lange Zeiten hindurch verſagt, ſich die Tiefen des Begriffs anzueignen. Von frühe an ſtellte man die *ζωὴ αἰώνιος* nur als Objekt der jenſeitigen Seligkeit, als die zuſtändliche Totalität der Vollendung nach der Auferſtehung und dem Weltgericht hin. Schon Irenäus adv. haer. 1. c. 2. ſetzt an den Schluß ſeiner gedrängten Herzählung deſſen, was die per universum orbem usque ad fines terrae seminata ecclesia glaube, das rediturum — ut justis et sanctis — incorruptibilem statum largiatur et vitam aeternam tribuat. Ebenſo Tertullian, de praescr. haeret. c. 13. Auguſtin, de Sp. et Lit. c. 24: cum venerit, quod perfectum est, tunc erit vita aeterna; ſie iſt totum praemium, cujus promissione gaudemus. De morib. eccl. cath. 25., De Trin. 1, 13., Enchir. §. 29. u. oft. Baſilius, in enarr. Psalm. 45. denkt dabei an die ewige Reichsgenoſſenſchaft im Himmel. Gregor v. Nyſſa, orat. de paup. amand. Synonym ſteht *αἰώνιος μακαριότης, αἰ. τρυφή, αἰ. βασιλεία, ἀΐδιος εὐφροσύνη, ἀτελεύτητος ζωή* u. a. Als dann vollends das Apoſtolicum und das Athanaſianum, ausgehend von Gott, der abſoluten Cauſalität, den Kreis ihrer Artikel mit dem ewigen Leben als dem Endziel der gottgeordneten Entwicklung abſchloßen, war dadurch für die Folgezeit über Inhalt und deſſen kirchliches Verſtändniß entſchieden. Constt. apost. 7, 41. Johann von Damaſcus am Ende der orthod. fid., wo er von der Auferſtehung handelt, geht flüchtig drüber hin*), nachdem er 2, 1. geſagt hat: *αἰώνιος ζωὴ τὸ ἀτελεύτατον τοῦ μέλλοντος αἰῶνος δηλοῖ· οὐδὲ γὰρ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἡμέραις καὶ νυξὶν ὁ χρόνος ἀριθμηθήσεται· ἔστι δὲ μᾶλλον μία ἡμέρα ἀνέσπερος, τοῦ ἡλίου τῆς δικαιοσύνης τοῖς δικαίοις φαιδρῶς ἐπιλάμποντος.* Selbſt wo die Väter von Chriſto als der *ζωή* ſprechen, nehmen ſie nahezu ausſchließlich auf die Vermittlung der einſtigen Seligkeit Rückſicht. Cyrill. v. Alex. und Ammonius, Catena zu Joh. 14, 6.; Greg. v. Naz., Orat. 10. c. Eunom. In jedem Fall nennen ſie jene in der Gemeinſchaft mit Chriſtus beruhende Lebensbeſtimmtheit nur kurzweg *ζωή, ἡ κυρίων ζωή*, nicht aber *ζωὴ αἰώνιος*. Im Weitern berühren ſie bei Gelegenheit ſo ziemlich alle einſchlägigen Fragen, wiewohl dieſe noch nicht zu einem beſondern Lehrſtück verarbeitet ſind. Schilderungen des Zuſtandes der Seligen kehren häufig wieder, in denen als Grundgedanken hervortreten: die endloſe Dauer, die Befreiung von den Uebeln der Zeit und die allſeitige vollſtändige Befriedigung. Die letztere faßte man bald als vollendete Erkenntniß, bald als ungetrübte ſittliche Freiheit, als innern und äußern Frieden, bald als unmittelbaren Umgang mit Gott und den Seligen, verbunden mit

*) *Οἱ τὰ ἀγαθὰ πράξαντες, ἐκλάμπουσιν ὡς ὁ ἥλιος σὺν ἀγγέλοις εἰς ζωὴν αἰώνιον σὺν τῷ κυρίῳ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστῷ, ὁρῶντες αὐτὸν ἀεὶ καὶ ὁρώμενοι καὶ ἄληπτον τὴν ἀπ' αὐτοῦ εὐφροσύνην καρπούμενοι.*

Digitized by Google

persönlichem Wiedersehen, oder sie ward auch in das Schauen Gottes als der wesentlichen Erfüllung aller menschlichen Sehnsucht, oder in mehrere der genannten Momente zugleich gesetzt. Finis desideriorum nostrorum ist Gott selbst, qui sine fine videbitur, sine fastidio amabitur, sine fatigatione laudabitur. Justin. Apol. 1, 8; Orig. de princ. 3, 318. 321; Cyprian. de mortal. 1726. p. 166; Greg. Naz. orat. 16, 9. 8, 23; Greg. Nyss. orat. fun. de Placilla u. orat. de mortuis; Basil. Hom. 6. in Hexaëm. u. Hom. in Ps. 114; August. de civ. Dei 22, 29. 30; Chrysost. Hom. 14. in ep. ad Rom.; Ambros. in Gal. 6; Cassiodor, de anima c. 12. Sehr gewöhnlich war die Annahme von Stufen der Seligkeit im ewigen Leben, ohne daß durch diese merces quasi fidei ihr Karakter als gratia pro gratia Eintrag leiden sollte. Aug., tract. 13. in Joh.; Theodoret zu Röm. 6, 23. und in Canticum 1. Je nach der ἀξία eines Jeden gibt es πολλαὶ ἀξιομάτων διαφοραί, βαθμοὶ πολλοὶ und μέτρα; quod tamen futuri sunt, non est ambiguendum. Orig. l. l. 2, 11; Greg. Naz. orat. 27, 8. 14, 5. 19, 7. 32, 33. Basil. in Eunom. l. 3; Marcar. Hom. 40; Aug. de civ. D. 22, 30. 2; Hieron. ad Jov. 2. Auch sprechen es die Väter sehr bestimmt aus, daß die Freuden des Himmels sich nicht in Worte fassen lassen und unsere menschlichen Vorstellungen nur annähernd zutreffen. Greg. Nyss. orat. catech. c. 40. Bona vitae aeternae tam multa sunt ut numerum, tam magna ut mensuram, tam pretiosa ut aestimationem omnem excedant. Aug. de tripl. habit. c. 1. Conf. Orth. bei Kimmel, 200 f.

Neue Momente der Wahrheit hat die mittlere Zeit in die kirchliche Lehre nicht eingeführt, sondern in ihrer bekannten Weise mehr nur die bereits zum Gemeingut gewordenen formell gegliedert, auch nach der einen und andern Seite weiter entwickelt. Indessen erhielt jetzt das Lehrstück, bei welchem allmählich der Name vita aeterna gegenüber der Aufschrift: beatitudo, zurücktritt, seine bestimmte Stelle in den Darlegungen des Glaubens, indem es die Doktoren nach dem Schematismus des Lombarden im vierten Buche der Sentenzen und Summen Distinkt. 49. abhandeln. Schon Anselm, de simil. c. 47. zählt vierzehn partes beatitudinis, von denen sieben auf die Verklärung des Leibes, die übrigen auf die Seele gehen. Ebenso wird die den Seligen beigemessene Bethätigung gern auf die Siebenzahl zurückgebracht. Doch ist es noch üblicher, die verschiedenen Seiten des Zustandes, natürlich mit allerlei Modifikationen im Einzelnen, unter zwölf Rubriken der Betrachtung zu unterstellen. Bonaventura, Diaeta salut. 10. c. 4. Peter d'Ailly, Spec. consid. 3. c. 11. Joh. de Turre crem. Tract. 36. in reg. Duodecim considerationes vitae aeternae: 1) illa sola est vita vera; 2) possidetur sanitas sine quacunque infirmitate, molestia aut passione; 3) pulchritudo sine quacunque deformitate; 4) copia omnium bonorum; 5) satietas et adimpletio omnium desideriorum sine quocunque defectu; 6) securitas et pacis tranquillitas sine timore quocunque; 7) visio beata clarissima et jucundissima divinitatis; 8) dilectatio summa; 9) sapientia et plenissima cognitio absque ignorantia (für die wissensdurstigen Scholastiker von besonderm Belang, so daß sich z. B. Duns Scotus sogar in die Frage verirrt, ob die Seligen die Quidditäten der Dinge erkennen); 10) in illa viventes summo ibi honore et gloria sublimantur; 11) est in ea jucunditas ineffabilis; 12) laus interminabilis. Auch hielt man bona essentialia und accessoria auseinander. Thomas statuirte neben der Allen gemeinsamen beatitudo noch besondere dotes der Einzelnen, sowie er außer der corona aurea als superadditum praemium den Märtyrern und Heiligen, Mönchen und Nonnen aparte aureolae reservirte. Als vermittelndes Organ galt ihm die Erkenntniß, dem Scotus der Wille. Daneben fehlt es von Anselm an abwärts weder bei den Scholastikern und ihren Vorläufern, noch bei den Mystikern an wahrhaft schönen Ausführungen, die eine eben so erhabene, als keusche Anschauung vom seligen ewigen Leben an den Tag legen. Praemium est, schreibt Bernhard. de medit. c. 4., videre Deum, vivere cum Deo, esse cum Deo, esse in Deo, qui erit omnia in omnibus, habere Deum, qui est summum bonum; et ubi est summum bonum, ibi summa felicitas. Suso, z. B. in Wackernagels Lesebuch 1, 881. Andere Aussprüche bei *Gerhard*, Loci

Digitized by Google

22, 5. Aber in den pantheiſtiſchen Sekten trat auch ſchon die Läugnung des jenſeitigen Lebens überhaupt auf. Flügge, Geſch. d. Glbs. an Unſterblk. 1800, 3. 2, 33—190.

Von der römiſch-katholiſchen Kirche iſt einfach die Erbſchaft der ſcholaſtiſchen Theologie angetreten und mit Ausſcheidung ihrer zufälligen Auswüchſe der von ihr dargebotene dogmatiſche Stoff genauer fixirt worden, wie aus der leſenswerthen Expoſition des Artikels im römiſchen Katechismus 1, 3, 6. erhellt. Danach iſt die vita aeterna, mit der die Gläubigen nach ihrer Auferſtehung das Ziel der Vollendung erreichen, non magis perpetuitas vitae, quam in perpetuitate beatitudo, quae beatorum desiderium expleat. Es liegt bereits in der Bezeichnung für ſich, daß die Ueberſchwänglichkeit der abſoluten Glückſeligkeit der Seligen nur empiriſch von dieſen ſelbſt, nicht aber mit unſerm zeitlichen Verſtande gefaßt werden kann. Nach der ſcholaſtiſchen Eintheilung zerfallen ihre Güter 1) in weſentliche: das Schauen Gottes nach Natur und Subſtanz und die dadurch bedingte Theilnahme an der Weſenheit Gottes*), die mit dem Beſitze Gottes zuſammenfällt; 2) in acceſſoriſche: Herrlichkeit, Ehre, vollſtändige Befriedigung u. ſ. w. Denn: infinita esset omnium oblectationum enumeratio, — ac ne cogitatione quidem fingere eas possumus. Daß ſie als Anreiz zum ſittlichen Handeln dienen ſollen, wird nachdrücklich hervorgehoben. Ueber ihren Zuſammenhang mit den guten Werken C. Tr. Sess. 6. c. 26.

Mit Ausnahme der Lehre vom Fegfeuer unterſcheiden ſich die eſchatologiſchen Anſchauungen des ältern Proteſtantismus nicht weſentlich von denen des Katholicismus. Die ſymboliſchen Bücher der evangeliſchen Kirche bieten daher nur geringe Ausbeute. Im Allgemeinen galt die vita aeterna fortwährend als salutis nostrae complementum, spei meta, finis fidei. Man verſtand darunter den Stand der Gerechten, theils nach dieſem Leben überhaupt, theils post resurrectionem in mundo futuro. Conf. Aug. art. 17; Apol. W. 212; Cat. Min. 2, 3; F. C. 633. 723; Basil. pr. art. 10.; Conf. Belg. art. 37.; Luther, W. 1, 360. 887. 997. 11, 1487; Melancht. loci, deutſch 1553, 75; Calv. 3, 9, 1; Rudolf, 324; Pearson, Exp. Symb. 1691, 684. Dagegen erweiſt ſich der Begriff in Folge der erneuten Vertiefung in die Schrift namentlich im Reformationszeitalter inſofern durchbrochen, als von einem Anfang des ewigen Lebens in den Herzen der Gläubigen die Rede wird, den man auf Seiten beider Confeſſionen in die Wiedergeburt ſetzt. Apol. IV. 140. 148. 99. 187. 209. 210. 285, meiſt im deutſchen Text; Buddeus, 445, 503; Zwingli, exp. fid. 12; P. Martyr, loci 442; Cat. Pal. 58; *Alting*, Expl. Catech. 280; *Alsted*, 759; *Perkins*, Cat. 778; *Sadele*, 6; Conf. Bohem. Niem. 846. Vgl. auch *Jansenius*, Comm. conc. ev. c. 136, 976. Allein dieſer ächt bibliſche Geſichtspunkt wurde nicht gehörig feſtgehalten, ſondern im Gegentheil bald wieder behauptet, daß ſich die Schrift des Ausdrucks ausſchließlich zur Bezeichnung des praemium timentibus et servientibus Domino promissum datumque bediene. Nichtsdeſtoweniger wurde dem Inhalte deſſen, was das ewige Leben zu einem unmittelbar präſenten qualificirt, und zwar zum Theil im Locus von der Unio mystica oder cum Deo, zum Theil in der Abendmahlslehre gleichwohl zu ſeinem Rechte verholfen. S. Gründl. Bericht der Heidelberger Theologen v. h. AM. 1574. 2. Conf. de euchar. v. Calvin, Farel und Viret auf der Septemberſynode zu Bern 1537. Manche unterſchieden zwiſchen der vita *spiritualis*, deren alimentum Chriſtus ſey mit ſeinen Gaben und Wohlthaten, und der vita *aeterna;* oder man nannte jene die vita *gratiae*, dieſe die vita *gloriae;* oder man lehrte mitunter wohl auch drei Grade des ewigen Lebens: 1) *initialis* in dieſem Leben, 2) *partialis* nach dem Tode des Einzelnen, 3) *perfectionalis* nach dem allgemeinen Weltgericht. Indeß macht ſich dann doch wieder die Neigung geltend, jene primitiae, welche die tessera securitatis vitae bilden, als bloßen Gefühlszuſtand zu nehmen, ſo daß ſie mit

*) Quamvis propriam substantiam retineant, admirabilem tamen quandam et prope divinam formam induunt, ut Dii potius quam homines videantur. Zur Veranſchaulichung des Verhältniſſes bedient ſich der Katechismus des vom Feuer durchglühten Eiſens.

Digitized by Google

dem Zeugniß des heil. Geiſtes ziemlich auf das Nämliche hinausliefen. — Anlangend die vita aeterna im engern Sinn, sive piorum glorificatio in coelo exspectanda, ſo wird ſie von der Lokaltheologie meiſt noch nicht abgeſondert behandelt (Melanchthon, Aretius, Musculus), ſondern kommt nach Umſtänden unter De praedestinatione, De spe und vorzugsweiſe im Locus De resurrectione zur Sprache. Weiterhin erſcheint ſie als letzter Effekt des appropriirten Verdienſtes Chriſti am Schluß der didaktiſchen Theologie, nach der Juſtifikation und Sanktifikation, manchmal noch vor den mediis gratiae. Endlich wird ihr ihre Stelle ganz am Ende der Novissima, oder wie die Reformirten gerne überſchreiben, De glorificatione, zugewieſen. Die ſpätere lutheriſche Theologie ſchließt nach De providentia mit ihr etwa auch die theologia formalis ab. Abgeſehen von der bunten Mannigfaltigkeit, die ſich bei den Dogmatikern in Betreff der Zählung und Anordnung der unterſcheidbaren Momente zu erkennen gibt, in welche die Beſtandtheile der beatitudo zerlegt werden, gehen übrigens rückſichtlich des Stoffes die beiden Confeſſionen im Allgemeinen vollkommen einig*). Statt aller übrigen möge daher hier Gerhard's Definition, Cotta 20, 533 ſtehen, bei dem man die weitſchichtige Behandlungsart unſers Lehrſtücks in der proteſtantiſchen Scholaſtik nachſehen mag: Vita aeterna est felicissimus ac beatissimus ille status, quo Deus ex immensa misericordia (causa efficiens principalis) propter Christum mediatorem (causa efficiens meritoria) perseverante fide (causa instrumentalis) adprehensum pios post hanc vitam beabit, ut primum quidem animae eorum a corporibus separatae, postmodum vero eaedem in die resurrectionis glorificatis corporibus redunitae, ab omnibus miseriis, doloribus et malis liberatae, cum Christo, angelis sanctis et omnibus electis in sempiterna laetitia, gloria et felicitate vivant, perfecta Dei cognitione, perfecta sanctitate et justitia ornatae Deum a facie ad faciem sine fine videant, sine fastidio ament ac sine defatigatione glorificent. Die felicitas iſt incomprehensibilis und ineffabilis (Conf. Belg. 37.; Bohem. bei Niem. 846; Calvin 3, 15, 10; Gerhard 20, 340), ihr Objekt Gott ſelbſt, die forma ipsa Dei visio; die bona ſind theils privativa, theils positiva. Allgemein nahm man Wiederſehen und Wiedererkennen an, was ſchon Zwingli, exp. fid. 12. hervorgehoben hatte, erblickte im Wiſſen um den Zuſtand der Verdammten keine Trübung der eigenen Seligkeit, und lehnte im Gegenſatz zu den Römiſchen die Zuläßigkeit eines Einfluſſes der Ungleichheit in den perſönlichen Verdienſten auf die Beſeligung entſchieden ab. Gleichwohl ſtatuirte die Mehrzahl neben der dem Weſen nach für Alle identiſchen vollkommenen Seligkeit noch unterſchiedliche acceſſoriſche Grade der Glorie, während Einzelne ſie verwarfen und noch Andere das Problem unentſchieden ließen. (A. C. erunt discrimina gloriae sanctorum. Alting, 2, 240; Chamier 333; Wendelin 664; Quenſt. 1, 559; Hutterus ed. Tweſten, 203; dagegen Hornejus.) Eine Reihe fernerer Fragen, wie über das Idiom der Seligen, über die Modalität der Anſchauung Gottes, ob er tantum mentali oder auch vocali sermone geprieſen werde, weiſen die Aeltern nach Calvin's Vorgang 3, 25, 6. in der Regel als ungehörige Curioſität von keinem religiöſen Belang ab, die Spätern ventiliren ſie hin und her. Schließlich läßt ſich beobachten, daß die Reformirten die Seligkeitsvorſtellung energiſcher als ſittliches Motiv geltend machen, während die Lutheriſchen als deren praktiſche Bedeutung mehr nur die Kräftigung zum geduldigen Tragen der Leiden der Zeit hervorheben. Belege bei Haſe, Schmid, Schweizer.

Aus den Controverſen, welche anläßlich des Artikels in der lutheriſchen Kirche auftauchten, erwuchs ihm keine Förderung. So wurde wie früher dem Fauſtus Socin (2, 455) in den ſynergiſtiſchen Händeln Calixt zum Vorwurf gemacht, daß er die eigentliche Seligkeit erſt nach dem Weltende eintreten laſſe und die geiſtigen Güter bei

*) In wie weit Chriſtus nach ſeiner Menſchheit die bleibende Vermittlung für allen Seligkeitsgenuß bilde, ſ. Schneckenburger, zur kirchlichen Chriſtologie 175 ff., *Pearson*, Exp. symb. *Perkins*, Catech. 770: Die mittleriſche Wirkſamkeit Chriſti fällt weg. Martenſen §. 289. hält für die Vollendung der Dinge nur das königliche Amt feſt.

Digitized by Google

ewigen Lebens mit dieſem ſelber identificire, den Jenenſern aber die Annahme einer unſinnlichen, incorporellen visio übel verdeutet. Consens. repet. 1655; Walch, R. Streitigk. 1, 336. Im Holſteiniſchen wurde ſodann zu Anfang des vorigen Jahrhunderts das fruchtbarere Thema über die bloß graduelle oder aber ſpecifiſche Verſchiedenheit der Seligkeit im gegenwärtigen und zukünftigen Leben beregt, jedoch nicht weiter verfolgt. Ferner mußte ſich Spener wider die Zulage rechtfertigen, daß der Genuß des ewigen Lebens für den Gläubigen in die Diesſeitigkeit hinunterreiche u. ſ. w. Walch 1, 816. 5, 783. 2, 48. 61. Eine richtige Vorſtellung von den herrſchenden Anſichten gewähren Schubert, Gdkn. v. ew. Leben u. v. Zuſt. n. d. Tode, 1747, ſowie auch *Cotta*, Hist. Dogm. de vita aetern. und deſſen Theses theol. de vit. aet. Wiewohl nun die theologiſchen Diſſertationen ſich gerade damals mit beſonderer Vorliebe auf die visio Dei und die gradus gloriae aeternae warfen, ſo entzog ihnen doch die durch die leibnitz-wolfiſche Philoſophie ſo ſehr begünſtigte Debatte über den abſtrakt-negativen Unſterblichkeitsglauben allgemach alles Intereſſe. Und ehe man ſich's verſah, war man unter den Einflüſſen der deiſtiſchen, naturaliſtiſchen und rationaliſtiſchen Denkweiſe auf dem Punkte angelangt, von welchem naiv genug Flügge 3, 2, 365 berichtet: „Unſer Zeitalter fand keinen Geſchmack mehr an ſolchen dogmatiſchen Geſchichten der Zukunft und kannte nichts Wichtigeres als jenes Dogma ſo viel als möglich zu ſimplificiren.“ In der That, nachdem einmal das Verſtändniß der Mittlerſchaft Chriſti verloren gegangen war, konnte die Simplifikation in großartigem Maßſtabe betrieben werden, ſo daß, als Lavater die Ausſichten in die Ewigkeit ſchrieb, die chriſtliche Eſchatologie bereits auf den reinen Begriff der Fortdauer des Menſchen nach dem Tode und einer künftigen Vergeltung mit obligatem Wiederſehen zurückgebracht war. Von Leſſing, Erziehung des M.geſchl., bis auf Knapp, GL. 1827, 2, 515, ſetzten viele Theologen ziemlich die ganze Bedeutung des Chriſtenthums darein, die Sicherheit unſterblichen Lebens zur allgemeinen Anerkennung gebracht zu haben. Unter dem Umſchwunge der Lehrmeinungen erlitt ſelbſtverſtändlich auch der Sprachgebrauch eine merkliche Wandlung. Das ewige mußte dem zukünftigen Leben das Feld räumen, oder man tauſchte doch den zweideutig gewordenen Terminus an den weniger mißverſtändlichen des ſeligen Lebens, der ſeligen Unſterblichkeit, und in die Lehrbücher trat für den einſchlägigen Abſchnitt derjenige über das Schickſal des Menſchen nach dem Tode ein.

Das ewige Leben iſt indeſſen vor der Ungunſt der wechſelnden Zeitſtrömungen und menſchlichen Denkweiſen vollkommen ſicher geſtellt. Nachdem daher die Haltloſigkeit der vom Boden des Evangeliums losgetrennten, abſtrakten und noch zudem der Selbſtſucht verfallenen Unſterblichkeitslehre gerade in Folge der Bemühungen um dieſelbe mehr und mehr zu Tage trat, konnten Philoſophie und Theologie, und konnte beſonders die aus den Tiefen der Schrift ſich verjüngende Dogmatik nicht umhin, ihren Anker neuerdings in den alten Satz von der inchoatio vitae aeternae in der Gegenwart zu werfen: Fichte, Anweiſung z. ſel. Leben, 17. Zwar hat noch Schleiermacher die eſchatologiſchen Vorſtellungen überhaupt für unvollziehbar erklärt; auch vermag ſein ganzes „prophetiſches Lehrſtück“ von der Vollendung der Kirche mit ſeinen zahlloſen Bedenklichkeiten nicht zu befriedigen. Aber der ſo beſtimmten Hervorhebung des Zuſammenhangs zwiſchen dem Glauben an perſönliche Fortdauer mit dem Glauben an den Erlöſer iſt deshalb ihr Verdienſt nicht abzuſprechen. Wenn hierauf die moderne Spekulation mit ihrer Tendenz, die Transcendenz des Jenſeits in's Diesſeits herüberzunehmen und begrifflich ſie gar in deſſen Immanenz aufgehen zu laſſen (Strauß, GL. 2, 739) jenen wurzelhaften Zuſammenhang in der abſtrakten Weiſe des logiſchen Extrems wieder durchſchnitten hat: ſo will vom Standpunkt der Wiſſenſchaft aus nicht außer Acht gelaſſen werden, daß ſie dafür gegenüber einer ebenſo unlebendigen, in die Luft gehängten Transcendenz eine mehr als bloß relative Berechtigung beanſpruchen darf. Nicht zum wenigſten durch ihre energiſche Geltendmachung der weſentlichen Unabhängigkeit des Geiſtes von der Zeit hat ſie der Theologie zu einer Beſinnung auf die in den Schriften des Johannes niederge-

Digitized by Google

legte Faſſung des ewigen Lebens verholfen, wie ſie ſeit den Tagen des Apoſtels kein Zeitalter aufzuweiſen hat.

Sollen wir noch mit einigen Winken den jetzigen Stand der Lehre andeuten, ſo muß von der Theſis ausgegangen werden, daß die Ewigkeit, weit entfernt nur die endloſe Projektion der Zeit zu bilden, als die durch alle Zeit hindurchgehende Gegenwart des Abſoluten, und das ewige Leben als das in der kreatürlichen Individualität perſönlich gewordene, ſchlechthin gegenwärtige Leben Gottes begriffen werden muß. Mit dem Glauben nimmt der Menſch das Leben Chriſti in der Form des heiligen Geiſtes als triebkräftigen Keim ſeines neuen Lebens und übermächtiges Prinzip der Verherrlichung in ſich auf, vermöge deſſen ſeine geiſtige Naturgeſtalt in den Prozeß der himmliſchen Umbildung eingeht. Hierauf beruht ſein ewiges Leben in der Zeit, welches in der überzeitlichen Einheit der an dem Einzelnen verwirklichten Momente der Heilsordnung und Gnadenaneignung beſteht, und als zuſammengefaßtes inhaltliches Reſultat der Erwählung, Berufung, Bekehrung, Wiedergeburt und Rechtfertigung ſeine vorläufig realiſirte Beſtimmung ausmacht. Es iſt Leben in der Ewigkeit, weil es die concrete Einheit des geiſtigen Seyns und Werdens in der perſönlichen, realen Gemeinſchaft mit Gott durch Chriſtum, dem ewig Lebendigen iſt, und es iſt ebenſo Ewigkeit im Leben, weil es ſeinen Grund in der vorzeitlichen Erwählung durch Gott, ſein aktuales Weſen in dem Beſitze Gottes, in der ihm zugetheilten Gnade, der Liebe und dem Geiſte Gottes hat, und eben deshalb, ſeiner Natur nach, die Bürgſchaft in ſich trägt, in der Zukunft keine Siſtirung zu erleiden, ſondern von ſeinem Weſensgrunde aus in der Weiſe organiſcher Entwicklung das Ziel der Vollendung zu erreichen. Nach dieſer Seite hin, gemäß welcher das ewige Leben wie einen weſenhaften Vorſchmack, ſo namentlich die ſubjektive Gewißheit der jenſeitigen Seligkeit gewährt, gehört die Betrachtung deſſelben an den Schluß desjenigen Capitels der Glaubenslehre, welches nach vorausgegangener Darlegung der Soteriologie von der Aneignung des Heils in der Sphäre des individuellen Lebens handelt, obwohl nicht zu überſehen iſt, daß es als ruhender Inhalt durch alle Momente des wirklichen Heilsbeſitzes von ſeinem erſten Anfang an neben der Wiedergeburt einhergeht, und ſomit auch Berückſichtigung erheiſcht. — Sofern aber das ewige Leben vom Sterben nicht berührt wird, und die Eſchatologie es mit der Realiſation deſſen zu thun hat, was in der Rechtfertigung theilweiſe bloß noch ideal geſetzt iſt, hat es auch in dieſer eine Stelle einzunehmen. Wenn jedoch die Neuern die Faſſung der alten Kirche aufgeben, indem ſie ſich für die Bezeichnung der Totalität des ſeligen Vollendungszuſtandes und der daran geknüpften Fragen anderer Ausdrücke bedienen, ſo geſchieht dies mit gutem Recht. Denn die Löſung dieſer Fragen über das Schauen Gottes, das Reich der Himmel, die Bethätigung der ſeligen Individualitäten, den genoſſenſchaftlichen Verkehr der Seligen unter ſich, die Fortdauer des Unterſchieds zwiſchen den Geſchlechtern, kann nicht innerhalb des Begriffs des ewigen Lebens, ſondern nur in Verbindung mit den Unterſuchungen über die Probleme der makrokosmiſchen Vollendung vollzogen werden. Durch alle Daſeynsſphären in Weſensidentität mit ſich ſelber, kann es auch in der Vollendung der Dinge nur die zu ihrer adäquaten Entfaltung gelangte Einheit von abſoluter Ruhe und abſoluter Bewegung des eigenen Selbſt's in der vollen Einigung mit dem dreieinigen Gott ſeyn. Hier eignet ihm daher das Prädikat der ewigen Freude in ungetrübter Seligkeit. Die allſeitig erreichte Idee des Individuums, zu welcher negativ die Befreiung von Sünde und Sündenübel, poſitiv die reale Theilnahme am ſeligen Leben Gottes und die daraus reſultirende Freiheit der Kinder Gottes ſammt der ihr entſprechenden, in der Analogie mit dem verklärten Gottmenſchen zu denkenden Herrlichkeit gehört, gewährt ihm eine Fülle der Befriedigung, die der Natur der Sache zufolge mehr nur Gegenſtand der Ahnung und bildlichen Darſtellung als der wiſſenſchaftlichen Erkenntniß ſeyn kann. Im Weitern werden wir uns beſcheiden müſſen, für die zukünftige Erſcheinung des ewigen Lebens hinſichtlich des Selbſtbewußtſeyns und der Selbſtbeſtimmung Vollkommenheit der mit ihrem Naturorganismus völlig zuſammen-

Digitized by Google

stimmenden Persönlichkeit in der absoluten Gegenwärtigkeit Gottes anzunehmen. — Die fruchtbarsten Keime zu einer erneuten Bearbeitung des Lehrstücks bieten zur Zeit wohl Martensen, §. 273 ff. und vorzüglich Lange, chr. Dogm. 1079 u. 1285. **Güder.**

Lebensbaum, der Baum des Lebens wird uns 1 Mos. 2, 9; 3, 22. zuerst genannt als ein solcher Baum, der Unsterblichkeit verleiht, und entgegengesetzt dem Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen 1 Mos. 2, 17., der den Tod bringt. Wie von der Sündfluth, so haben sich auch von diesem Baume Sagen unter den übrigen Völkern weit verbreitet. Denn die indischen Sagen reden von einem Baume Kalpaukscham, welcher durch die von ihm genossenen Früchte die Unsterblichkeit verleihe. Rosenmüller alt. und neues Morgenland 1, 9. und Darstellung der brahmanisch-indischen Götterlehre S. 244. In den alten persischen Religionsbüchern heißt dieser Baum Hom, dessen Saft Unsterblichkeit gibt. Zendavesta 3, 105. Araber und Neuperser nennen ihn Tuba, und die Dichter rühmen denselben wegen seines hohen, schönen Wuchses. Vgl. Hafis im Divan nach v. Hammers Uebersetzung 1, 406. Bei den Griechen spielt der Lotosbaum dieselbe Rolle. Hieraus geht jedenfalls so viel hervor, daß dieser Vorstellung eine große Wahrheit zu Grunde liegt, die gewiß in unseren heiligen Schriften am reinsten enthalten ist. Uebrigens ist mit dem Sündenfall diese Wahrheit auch im hebräischen Bewußtseyn nicht untergegangen, sondern hat sich auf das Geistige zurückgezogen. Es ist in dem späteren Bewußtseyn die Weisheit der Lebensbaum geworden, aus welchem die edle Frucht des wahren Glückes hervorgeht. Wer der Weisheit, die sich dem Menschen kund thut, von ganzem Herzen nachtrachtet, der darf von jenem geistigen Wunderbaume noch jetzt Leben und Unsterblichkeit genießen, Sprw. 3, 18; 11, 30; 13, 12; 15, 4. Im christlichen Bewußtseyn ist jedoch diese Vorstellung wieder ganz real gefaßt und von Lebensbäumen in der unsichtbaren Welt die Rede, welche den Ueberwindern zum Genuß dargeboten sind nach Holz und Früchten, Offb. 2, 7; 22, 2., die monatlich wechseln, und deren Blätter zur Genesung der Heiden dienen. Das Paradies ist also in das Jenseits verlegt als ein seliger Ort, wohin die Glaubigen nach ihrem Tode kommen. Wenn diese Wahrheit aus dem Munde Christi verkündigt wird, Luk. 23, 43., so ist sie gewiß nicht als ein bloßes Bild zu betrachten, sondern als geist-leibliche Wiederaufnahme einer Vorstellung, die in Christo Ja und Amen geworden ist, wie alle übrigen Gottesworte und Gottesverheißungen, Apg. 3, 21. 2 Kor. 1, 20. Denn durch ihn wird ja die Sünde aufgehoben, das Ebenbild Gottes wiederhergestellt, also müssen auch die Folgen dieser Erneurung, der Eingang in das Paradies wieder eröffnet und möglich werden, und der Christ, welcher hier geistig vom Baume des Lebens, von Christo, isset, wird auch in der Ewigkeit das Paradies in geistsinnlicher Weise wieder verwirklicht finden. Denn Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes. Es bleibt ja auch die Herrschaft Christi nicht eine bloß geistige, sondern wird ebenso eine geistleibliche werden, wenn die große Hoffnung in Erfüllung übergegangen seyn wird, welche Offenb. 11, 15. vom Himmel aus ertönet. **Baihinger.**

Lebensstrafen wurden bei den Israeliten in allen den Fällen verhängt, wo im Hebräischen steht: er soll getödtet (מוֹת יוּמָת) oder ausgerottet (נִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ) werden. Das erste wird verhängt, also Todesstrafe daraufgesetzt: 1) Wer als Prophet oder Seher zum Abfall von Jehovah verleitet, 5 Mos. 13, 6. 2) Wer fremden Götzendienst besonders den Gestirndienst in Israel einführt, 5 Mos. 17, 6. 3) Wer den Namen Jehovahs lästerlich ausspricht, 3 Mos. 24, 16. 4 Mos. 15, 35. 4) Todesstrafe trifft die Zauberer und Zauberinnen, 3 Mos. 20, 27. (1 Sam. 28, 9.) 5) Wer den Sabbath durch Arbeit entweiht, 2 Mos. 31, 14. 15; 35, 2. 6) Wer den Berg Sinai bei der Gesetzgebung berührte, 2 Mos. 19, 12. 7) Wer außer Priester und Leviten etwas von der Stiftshütte beim Abbrechen derselben berührte oder Priester- und Levitengeschäfte sich anmaßte, 4 Mos. 1, 51; 3, 10. 38; 18, 7. 8) Wer von seinem Samen, seiner Nachkommenschaft, eines dem Moloch opfert, 3 Mos. 20, 2. 9) Wer gegen die höchste Obrigkeit widersetzlich ist und ihre Befehle verhöhnt, Jos. 1, 18. vgl. 1 Sam. 11, 13. Richt. 21,

Digitized by Google

5 vgl. 1 Sam. 19, 6. 10) Wer obrigkeitliche Personen verhöhnt, 2 Sam. 19, 22. 23. oder sie aus ihrer Stelle zu verdrängen sucht, 1 Kön. 2, 21—24. 11) Wer einen Menschen schlägt absichtlich bis zum Tode, 2 Mos. 21, 12. 3 Mos. 24, 17. 21. besonders mit einem eisernen Werkzeug, 4 Mos. 35, 16. oder aus Feindschaft, 4 Mos. 35, 21. 12) Wer Vater oder Mutter schlägt, 2 Mos. 21, 15. oder flucht, 2 Mos. 21, 17. 3 Mos. 20, 9. 13) Wer die Ehe bricht, der Ehebrecher und die Ehebrecherin, 3 Mos. 20, 10. vgl. Joh. 8, 5. 14) Wer Blutschande mit Stiefmutter oder Schnur treibt, 3 Mos. 20, 11. 12. vgl. 1 Mos. 35, 22; 38, 16. 15) Wer Knabenschänderei treibt, 3 Mos. 20, 13. 16) Wer beim Vieh es beschlafend liegt, 2 Mos. 22, 18. 3 Mos. 20, 15. 16. 17) Wer Menschen stiehlt und verkauft, 2 Mos. 21, 6. 18) Wer durch Fahrläßigkeit einen stößigen Ochsen ausläßt und am Tode jemands schuldig wird, 2 Mos. 21, 28. 19) Alles was verbannt ist, muß des Todes sterben, 3 Mos. 27, 29. vgl. Richt. 11, 31.

Der andere Ausdruck גִּבְרְתָה הַנֶּפֶשׁ, welcher kaum etwas anderes als Lebensstrafe ausdrücken kann, wie aus Hebr. 10, 28. hervorgeht, findet sich 1) Wenn Jemand muthwillig die Gebote Gottes übertritt, 4 Mos. 15, 30. 31. vgl. Hebr. 10, 28. 2) Wenn Jemand nach einer levitischen Unreinigkeit sich nicht entsündigt, 4 Mos. 19, 13. 20. 3) Wenn Jemand, ohne auf der Reise zu seyn, das Passah zu halten unterläßt, 4 Mos. 9, 13. 4) Wenn Jemand während der Passahzeit Gesäuertes ißt, 2 Mos. 12, 15. 19. 5) Wenn Jemand am Versöhnungstage nicht fastet, 3 Mos. 23, 29. 6) Wenn Jemand vom Gastopfer-Fleisch am dritten Tage noch ißt, 3 Mos. 19, 8. 7) Wenn Jemand das dem Herrn dargebrachte Fett ißt, 3 Mos. 7, 25. 8) Wenn ein Unreiner vom Gastopfer ißt, 3 Mos. 7, 20. 21. oder zu den Heiligthümern naht, 3 Mos. 22, 3. 9) Wenn Jemand Blut ißt, 3 Mos. 7, 21. 10) Wenn Jemand das heil. Salböl zu gemeinen Zwecken nachmacht oder verwendet, 2 Mos. 30, 33. 38. 11) Wenn Jemand den Sabbath durch Arbeit entheiliget, 2 Mos. 31, 14. Dies ist noch mit מוֹת יוּמַת verbunden und kann wie 4 Mos. 15, 31. vgl. Hebr. 10, 28. zum Zeugniß dienen, daß beide Ausdrücke eines und dasselbe besagen und auf diesen vielen Fällen der Uebertretung die Todesstrafe wirklich ruhte.

Was nun die Arten der Lebensstrafen betrifft, so sind bei den Israeliten nur zwei in Uebung gewesen. Die eine war die Tödtung durch das Schwert (הִכָּה בְחָרֶב oder לְפִי חָרֶב oder auch blos הִכָּה 2 Sam. 1, 15. 2 Kön. 10, 25. Jer. 26, 23. 1 Kön. 2, 25. 29. 31. 34. 46.). Hiebei ist aber nicht an das Abhauen des Kopfes zu denken, eine Tödtungsart, welche zwar schon in Egypten vorhanden war, 1 Mos. 40, 19., und in der späteren Zeit auch bei den Juden von einheimischen Fürsten verhängt wurde, Marc. 14, 10 f. und Apg. 12, 1., sondern der zum Tod Bestimmte wurde todt gestochen oder gehauen, wie es eben gehen wollte. Dabei kann auch die Enthauptung vorgekommen seyn, aber sie war dann ebenso zufällig, wie das Erstechen oder Aufschlitzen des Bauches mit dem Schwerte. An Enthauptung denkt man wohl zuerst bei den 70 Söhnen Ahabs 2 Kön. 10, 7., allein es kann seyn, daß jene Männer erst sonst getödtet und dann erst ihr Kopf vom Rumpfe getrennt wurde, wie es dem Könige Saul, 1 Sam. 31, 9., ergangen ist. Die andere Todesstrafe war das Steinigen. Dieses war mehr eine Strafe für levitische, jenes Tödten durch's Schwert für politische Vergehen, die als todeswürdig betrachtet wurden. Die Mörder wurden mit dem Schwerte bestraft, wie auch die Juden annehmen. Die Steinigung ward verhängt über solche, welche den Namen Gottes gelästert hatten, 3 Mos. 24, 16. 4 Mos. 15, 35., welche ihre Kinder dem Moloch darbrachten, 3 Mos. 20, 2. 5 Mos. 17, 2 ff., über Verführer zum Götzendienst, 5 Mos. 13, 6 ff., über Sabbathschänder, 4 Mos. 15, 32 ff., über Zeichendeuter und Wahrsager, 3 Mos. 20, 27., über falsche Propheten, 5 Mos. 13, 6. 11., über solche, welche etwas vom Verbannten entwendeten, Jos. 7, 25., über beharrlich ungehorsame Söhne, 5 Mos. 21, 18 ff., über Bräute, denen das Zeichen der Jungfrauschaft mangelte, 5 Mos. 22, 20 f., und über Verlobte, die sich von einem andern Manne schwächen ließen, nebst dem Schwängerer, 5 Mos. 22, 23 f. Diese beiden Strafen konnten noch geschärft werden

Digitized by Google

durch Verbrennen des Leichnams, 3 Moſ. 20, 14; 21, 9. vgl. Joſ. 7, 15. 25. 1 Moſ. 38, 24. 1 Makk. 3, 5., wo überall nicht an ein lebendig Verbrennen zu denken iſt, wie dies bei den Babyloniern vorkam Jer. 29, 22. Dan. 3.; ferner durch Aufhängen deſſelben an einem Pfahl oder Baum, 5 Moſ. 21, 22. 4 Moſ. 25, 4., womit zugleich zuweilen das Verſtümmeln der Leichname verbunden war, 2 Sam. 4, 12. Der ſo Aufgehängte galt für einen Verfluchten, 5 Moſ. 21, 23. und ſollte nicht über Nacht hängen bleiben, daher das Gegentheil als Härte galt, 2 Sam. 21, 6. 9 f. Endlich beſchimpfte man Getödtete auch dadurch, daß man einen Steinhaufen auf ſie warf. Joſ. 7, 25 f.; 8, 29. 2 Sam. 18, 17., was nach Jahn, Arch. 2, 2, 353 noch jetzt im Morgenland gewöhnlich iſt. — Außer dieſen geſetzlichen Lebensſtrafen finden wir beſonders im Kriege zuweilen andere aus der Fremde entlehnte Todesarten, nämlich das Zerſägen, 2 Sam. 12, 31., das Auseinanderhauen und Zerſtückeln der Glieder, 1 Sam. 15, 33., das Herabſtürzen vom Felſen, 2 Chr. 25, 12. Pſ. 141, 6. Luk. 4, 29. vgl. 2 Makk. 6, 10. Endlich kommen noch in der Bibel Lebensſtrafen benachbarter Völker vor, die nie bei den Iſraeliten einheimiſch wurden, nämlich das Todtprügeln (τυμπανισμὸς), von den Syrern geübt, 2 Makk. 6, 13. 28. Hebr. 11, 35.; das Lebendigverbrennen der Babylonier in einem Glühofen, Dan. 3, 6. 11. 15., das Braten der Verurtheilten an gelindem Feuer, Jer. 29, 22. 2 Makk. 7, 5.; das Hinabwerfen in eine Löwengrube, Dan. 6.; das Tödten in heißer Aſche, 2 Makk. 13, 5 ff., das Zerſchmettern der Kinder an Mauerecken, Jeſ. 13, 16. 18. Hoſ. 14, 1. Nah. 3, 10. Pſ. 137, 9., das Aufſchneiden der Schwangeren 2 Kön. 8, 12; 15, 16. Hoſ. 14, 1. Am. 1, 13., das Kreuzigen, das Erſäufen im Meer, Matth. 18, 6. und der Kampf mit Thieren 1 Kor. 15, 32. iſt im N. T. nur gelegentlich erwähnt. **Baihinger.**

Lebrija, Aelius Antonius von, vulgo Nebrissensis, d. h. aus Lebrixa oder Lebrija, dem alten Nebriſſa, am Guadalquivir, geboren 1442 nach Munnoz (noch Nicol. Anton. und Cave ſetzen ſeine Geburt auf 1444), un humanista de primera nota, wie ihn ſein Biograph nennt, war der Sohn des Juan Martinez Cala und der Catalina de Harana, beide von edler Herkunft und in Verhältniſſen lebend, die, gleich weit entfernt von Armuth und Ueberfluß, immer am geeignetſten ſind für die Bildung eines den Muſen geweihten Menſchenlebens. Schon in ſeiner Vaterſtadt widmete er ſich dem Studium der lat. Grammatik und der Dialektik, und trieb dann auf der damals weltberühmten Univerſität Salamanca Mathematik, Phyſik und die ethiſchen Wiſſenſchaften. Er war Einer der erſten Spanier, die das Wiederaufblühen der klaſſiſchen Studien begrüßten und ſich zu eigen machten, wie es damals aus Italien herüberdrang. Im neunzehnten Lebensjahre ging er ſelbſt dahin, um an der Quelle zu trinken, beſuchte die berühmteſten Schulen, hörte die renommirteſten Lehrer, bildete ſich aus im Latein, im Griechiſchen und Hebräiſchen, in Rhetorik und Poetik; ſelbſt in Theologie und Rechtsgelehrſamkeit, wie auch in der Medicin hat er ſich umgeſehen, wie er denn ſpäter auch in dieſen Wiſſenſchaften geſchriftſtellert hat. Als er nach 10 Jahren in ſein Vaterland zurückkehrte, hatte er im Plan, dort auf der neugewonnenen Grundlage die Studien zu reformiren. Zuerſt wirkte er in Privatſtellungen und als Lehrer am Collegium San-Miguel zu Sevilla. Aber ſeine Gedanken gingen auf Salamanca. Die Humanitätsſtudien ſollten reformirt, der verlorene Geſchmack für die lateiniſche Sprache wieder hergeſtellt, das Griechiſche eingeführt, die Alten gelehrt werden als Muſter guter Gedanken und guten Ausdruckes. Er hatte einen merkwürdig raſchen Erfolg. Man wandte die Worte veni vidi vici auf ihn an. Nicht minder auf dem ſchriftſtelleriſchen Gebiete: gleich ſeine erſte Schrift Introductiones in latinam grammaticam 1481 ging reißend ab trotz dem hohen Preiſe, ſie iſt nachher zu öfteren malen aufgelegt worden. Beſonders beſchäftigte er ſich mit Kritik und Interpretation der Klaſſiker, auch lateiniſcher chriſtlicher Dichter, auf dem Lehrſtuhl und durch literariſche Wirkſamkeit. Ueber ganz Spanien waren ſeine Schüler und ſeine Methode verbreitet, er hielt ſeine Wirkſamkeit an der Univerſität nicht mehr für nothwendig, die Munificenz des nachmaligen Cardinals

Digitized by Google

Zuniga ſetzte ihn durch die gewährte Muße in Stand, im Laufe von 8—10 Jahren ſein lateiniſches Lexikon zu vollenden, zu einer Zeit, wo dieſe Wiſſenſchaft faſt ſo gut wie unangebaut war: die ganze gelehrte Welt nahm es mit Beifall auf, es wurde in den Schulen eingeführt. Auch archäologiſche Arbeiten, eine Grammatik der griechiſchen, und eine der kaſtiliſchen Sprache gingen aus ſeinen Händen hervor und verſchiedene im Gottesdienſt verwendete Bücher verließen ſein Studirzimmer in verbeſſerter Geſtalt. Auch in die theologiſche Wiſſenſchaft hat er vom philologiſchen Standpunkte aus in bedeutender Weiſe eingegriffen. Zu beſſerer Herſtellung des Textes der Vulgata verglich er die alten Texte, die hebräiſchen und griechiſchen Originale, und ward einer der Hauptarbeiter an der Polyglotte von Alcala, die Cardinal Ximenez veranſtaltete. Begreiflich, daß er den Haß der alten ſcholaſtiſchen Lehrer auf ſich lud, deren Methode bisher unbeſtritten geherrſcht hatte. Man warf ihm vor, daß er, während er doch von der Theologie nichts verſtehe, ſich unterſtanden habe, allein im Vertrauen auf ſeine grammatiſche Kunſt ein unerhörtes Werk zu unternehmen, die Inquiſition bemächtigte ſich der Sache, ein Theil ſeiner bibliſchen Arbeiten wurde verboten, er ſelbſt hat ſich in einer beſondern Apologia dagegen vertheidigt, ſie iſt an Ximenes gerichtet, der war ſein Beſchützer. Als er bei einem zweiten Aufenthalt in Salamanca bei Beſetzung einer Lehrſtelle durchfiel, ärgerte das den alten Mann ſo ſehr (1513), daß er für immer zur Akademie von Alcala (Complutum) überſiedelte. Hier lehrte er mit Eifer bis an ſein Ende, in inniger Freundſchaft mit Ximenes, ſeinem Gönner und Vater dieſer Anſtalt. Hier ſtarb er auch 2. Juli 1522, nach Munnez' Chronologie 80 Jahre alt nicht 70 oder 90. Ein Mann, ſo wird er geſchildert, von zierlichem edlem Körperbau, in dem der feine gebildete Geiſt ſich widerſpiegelte, er ſoll dem Ariſtoteles geglichen haben. Seine Gattin war Donna Iſabel Solis, Tochter des Sancho, eines Caballero von Salamanca, mit der er würdige Söhne zeugte. Die meiſten ſeiner Werke ſind uns erhalten, darunter auch das noch nicht abolirte Geſchichtswerk über die Regierung Ferdinands des Katholiſchen, der ihm ſelbſt den Auftrag dazu ertheilte (Decades duae etc., opus posthum. ed. 1545).

(*Nicolai Antonii* Bibliotheca Hispana, Rom. 1672. p. 104 A. bis 109 B. *Guil. Cave*, Scriptor. eccll. Historia litteraria, Genevae 1694. Appendix p. 116 B — 118 A. *Du Pin*, nouvelle Biblioth. des auteurs eccles. Tom. XIV. p. 120—123. Hefele, Kardinal Ximenes S. 116 f. 124. 379. 458. und die Hauptarbeit: Elogio de Antonio de Lebrija por D. Juan Bautista Muñoz in den Memorias de la real Academia de la Historia, Tomo III, 1—30.) Dr. **Julius Weizſäcker.**

Lebuin oder **Liafwin,** Gehülfe Gregors in der frieſiſchen Miſſion. Eine glaubwürdige Biographie von ihm hat der Mönch Hucbald aus dem Kloſter Elnon im 10. Jahrh. hinterlaſſen (bei *Surius* VI, 277 und bei *Pertz* II, 360). Lebuin, ein geborner Brite, erbat ſich nach ſeiner Ankunft auf dem Feſtlande von Gregor in Utrecht die Miſſion an der Yſſel, wozu er durch eine Viſion berufen ſey; es war das Grenzland der ſaliſchen Franken und der benachbarten Weſtphalen, alſo nicht eigentlich frieſiſcher Boden, aber doch ſchon zu dem Sprengel von Utrecht gerechnet. Von Gregor wurde ihm der Angelſachſe Marchelm oder Marcellin als Gehülfe beigeſellt, und beide fanden bei einer Matrone Averhild oder Abachild eine gute Aufnahme. Ihre Predigt hatte ſolchen Erfolg, daß bald eine Kirche zu Wulpen am weſtlichen Ufer der Yſſel und eine zweite am öſtlichen Ufer zu Deventer erbaut wurden. Als aber ein räuberiſcher Einfall der Sachſen dieſe Miſſion zerſtörte, beſchloß Lebuin hochherzig, der Gefahr nun erſt entgegenzugehen und ſich in das Herz des Sachſenlandes nach Marklo an die Unterweſer zu begeben. Die Sachſen (erzählt der genannte Biograph) haben keinen König über ſich, ſondern ſind in die drei Stände der Edlinge, Frilinge und Laſſi getheilt; nach Gefallen wählt ſich jeder Gau ſeinen Gaugrafen; alljährlich zur beſtimmten Zeit halten ſie zu Marklo eine allgemeine Verſammlung, wozu aus jedem Gau und aus jedem der drei Stände zwölf Männer erſcheinen und worin über Krieg und Frieden und alle wichtigen Anlegenheiten Beſchlüſſe gefaßt werden. Lebuin wußte, daß in Bälde eine ſolche Ver-

Digitized by Google

ſammlung ſtatthaben werde, wandte ſich mehr nördlich in's Sachſenland an die Weſer und fand gaſtliche Aufnahme bei einem angeſehenen Manne Folkbert, der alſo ſchon Chriſt geweſen zu ſeyn ſcheint. Dieſer mahnte ihn von dem Beſuch jener Verſammlung dringend ab und rieth ihm, ſich bei einem mehr der Grenze zu wohnenden Freunde, Namens Davo, bis zum Ausgange derſelben zu verbergen. Dennoch beſtand Lebuin auf ſeinem Vorſatz und erſchien in der Verſammlung. Als er hier gewahr wurde, wie „omnis concionis illius multitudo ex diversis partibus coacta primo suorum proavorum servare contendit instituta, numinibus videlicet suis vota solvens ac sacrificia," trat er, mit dem Prieſtergewand angethan, in einer Hand das Zeichen des Kreuzes und unter dem Arme das Evangelienbuch tragend, in die Mitte der Verſammlung vor und verkündete kühn mit lauter Stimme, ſich für den Geſandten des wahren Gottes erklärend, den Einen wahren Gott und Schöpfer aller Dinge, zu dem ſie ſich mit Verlaſſung der eitlen Götter bekehren müßten: „wenn Ihr aber — ſo ſchloß er — hartnäckig in Eurem Irrthume beharret, ſo werdet Ihr es bald ſchwer zu büßen haben, denn in kürzeſter Friſt wird ein tapferer, kluger und ſtrenger König aus der Nähe wie ein reißender Strom über Euch hereinſtürzen, Alles mit Feuer und Schwert zerſtören, Noth und Verbannung über Euch bringen, Eure Weiber und Kinder zur Knechtſchaft vertheilen und den Ueberreſt von Euch ſeiner Herrſchaft unterjochen." Seiner Rede folgte eine laute Entrüſtung der verſammelten Sachſen: „Sehet den Verführer, den Feind unſerer Religion und unſeres Vaterlandes, er ſoll ſeinen Frevel mit ſeinem Blute bezahlen!" Schon waren ſie Willens, mit ſpitzen Pfählen den Miſſionär zu durchbohren, als ſie den dringenden Gegenvorſtellungen eines Buto Gehör ſchenkten, der ſich von einer Anhöhe herab alſo vernehmen ließ: „Oft ſchon kamen Geſandte der Normannen, Slaven und Frieſen zu uns, und wir haben ſie friedlich und ehrenvoll entlaſſen, dagegen haben wir dieſen Geſandten des höchſten Gottes verachtet und mit dem Tode bedroht. Daß ſein Gott mächtig ſey, hat er gezeigt, indem er ihn der Todesgefahr ſo wunderbar entriſſen hat, und daher wird auch wohl bald die Weiſſagung dieſes Geſandten ſeines Gottes in Erfüllung gehen." Lebuin zog nun unverletzt wieder nach Friesland zurück und erbaute die Kirche zu Deventer neu, in welcher er auch ſeine Ruheſtätte fand. Als Liudger die bei einem wiederholten Einfall der Sachſen um 776 abermals niedergebrannte Kirche wieder aufrichtete, fand er auch Lebuin's Gebeine auf. — Nicht zu verwechſeln mit Lebuin iſt Livin, der unmittelbare Schüler Auguſtins, der um die Mitte des ſiebenten Jahrhunderts in Brabant das Evangelium predigte. Die Biographie Livin's, die den Namen von Bonifaz trägt, kann unmöglich von dem Apoſtel der Deutſchen herrühren. Sie iſt mit ſo vielen legendenhaften Zügen angefüllt, daß ſich kaum eine hiſtoriſche Anſicht darauf gründen läßt. Vgl. F. W. Rettberg, K.Gſch. Deutſchlands, II. S. 405. 536. 509.

Th. Preſſel.

Lectionarium, Lectionen. Von den vielen möglichen und wirklichen Bedeutungen des Ausdrucks lectio (*ἀνάγνωσις, ἀνάγνωσμα*) kommt hier nur die liturgiſche in Betracht. In dieſem Sinne bezeichnet er den neben Geſang, Gebet, Predigt, Sacramentfeier von jeher im chriſtlichen Gottesdienſte üblichen Leſeakt und die Gegenſtände desſelben.

Auch dieſen Beſtandtheil des Cultus nahm die Kirche aus der Synagoge herüber, auf deren heilige Bücher, die des A. T., ſie anfangs beſchränkt war. Das älteſte Zeugniß für ſonntägliche Vorleſung der allmählich ſich verbreitenden Schriften Neuen Teſtaments findet ſich bei Justin. apol. I. cap. 67. Die Thatſache gottesdienſtlicher Schriftlection überhaupt aber ſteht abgeſehen von dem wohlbegründeten Rückſchluß aus unbezweifeltem anderweitigen Gebrauche der Bibel durch beſtimmte Zeugniſſe des Tertull. (apolog. cap. 39. de anima cap. 9.) Cyprian. ep. 24. 33. edit. Oberth. 34.) Origenes (c. Cels. III. 45. ed. Oberth. 50.) und Andere für die älteſten Zeiten feſt. Daß vorzugsweiſe die kanoniſchen Bücher und die Homologumena geleſen wurden, liegt in der Natur der Sache. Daß jedoch vielfach auch Lectionen aus Apokryphen und Antilegomenen

Digitized by Google

vorkamen, beweist das Vorhandenseyn der Kategorie von libri eclesiastici und ἀναγινωσκόμενα, d. h. eben solcher Bücher, die, obgleich sie als Quellen der Glaubenslehre nicht gelten, doch in der Kirche gelesen werden dürfen. Ferner wurden vielfach auch außerbiblische Stücke, z. B. acta martyrum, Predigten berühmter Kirchenväter, vorgelesen. Die Anzahl der jedesmaligen Lesestücke (lectiones) war verschieden, der Verfasser der apostolischen Constitut. (II, c. 57) erwähnt vier Vorlesungen, das Minimum waren zwei, und von diesen ward die eine immer aus den Evangelien, die andere aus den Episteln und übrigen (auch altteſt.) Schriften genommen (vgl. d. Art. Perikopen). Anfangs las man wenigstens an gewöhnlichen Sonntagen die biblischen Schriften nach der Reihe (lectio continua), aber bald bestimmte man für besondere Zeiten auch besondere Abschnitte derselben, ein Recht, welches der Bischof ausübte, bis sich allmählich ein bestimmter Lectionsplan festsetzte, von welchem selbst unser heutiges Perikopensystem herrührt. Am frühesten wurden für die Feste stehende Lectionen eingeführt (z. B. die Auferstehungsgesch. am Osterfest vgl. Aug. serm. 139. 140). Wie früh man aber angefangen habe bei den Lectionen nach jenem vollständig durchgeführten Plane zu verfahren, welcher die Grundlage des heutigen Systems ist, ist nicht ausgemacht. Doch hat E. Ranke (das kirchl. Perikopensystem. Berlin 1847) höchst wahrscheinlich gemacht, daß Hieronymus, wie es die (neuerdings freilich bekämpfte) Tradition behauptet, wirklich Verfasser des alten unter dem Namen „comes“ bekannten Lectionverzeichnisses und folglich Urheber des abendländischen Perikopensystems ist.

Solche Verzeichnisse der in den öffentlichen Versammlungen an den verschiedenen Tagen des Kirchenjahrs vorzulesenden Abschnitte heißen lectionaria (sc. volumina) oder lectionarii (libri), griech. ἀναγνωστικά, εὐαγγελιστάρια, ἐκλογάδια (andere Namen: evangeliarium et epistolare; evangelia cum epistolis; comes). Unter den lateinischen Lectionarien sind die wichtigsten das lect. Gallicanum in Mabill. liturg. Gallic., der comes des Hieronymus, das calendarium Romanum (edit. Fronto Par. 1652), die tabula antiquarum lectionum bei Pauli ad missas in Gerbert monum. liturg. Alem. tom. I, p. 409. Siehe das Nähere bei Augusti, Denkwürdigk. Bd. 6. Handb. der chr. Arch. 2. Bd. 6. Buch und bei Ranke in dem angef. Werk.

Die Verlesung der Lectionen war in den ersten Jahrhunderten Sache des lector (s. jedoch diesen Art.). Heutigen Tages wird in der römischen Messe bei vollständigem Personal die Epistel vom Subdiakon, das Evangelium vom Diakonus gelesen. **F. Nitzsch.**

Lector (ἀναγνώστης), ein Beamter der alten Kirche, welcher bei'm Gottesdienst die h. Schrift und andere Lectionen (z. B. acta martyrum) vorzulesen hatte. Auch lag ihm die Aufbewahrung der h. Bücher ob. Daß auch das Vorlesen der h. Schrift, ein Hauptbestandtheil des Synagogencultus (vgl. Luk. 4, 16. Apg. 13, 15. 27. 2 Kor. 3, 14.), aus diesem in den christl. Gottesdienst überging, ist bekannt. Aber es steht nicht fest, wie früh die Verrichtung dieses Dienstes an ein bestimmtes Amt geknüpft ward. Sicher jedoch spricht Tertull. de praescr. haer. c. 41. vom Lector als einem ordentlichen Kirchenbeamten, Cyprian (ep. 33. und ed. Oberth. 34.) von der Ordination zweier Lectoren. Das Concil. Chalcedon. a. 451 c. 13. 14. Tolet. I, c. 2. Vasense II, c. 2. Valentin. c. 1. Arausial. I, c. 18. geben Verordnungen über die Funktionen der Lectoren. Obgleich nun die bedeutendsten Kirchenlehrer großes Gewicht auf das kirchliche Vorlesen der h. Schrift legen, Cyprian sogar ausdrücklich das Lectorenamt für ein ehrenvolles erklärt (ep. 34.), so gehörte dasselbe doch zu den ordines inferiores. Dies erklärt sich daraus, daß das bloße Lesen ohne exegetische oder homiletische Auslegung, welche dem Lector nicht zukam, kaum mehr als eine mechanische Fertigkeit erforderte, daher denn später oft auch Kinder zu Lectoren ordinirt wurden. Nach der Feststellung der Meßliturgie durfte ohnehin ein Lector die in der missa fidelium vorkommenden Perikopen nicht lesen, auch las ein solcher nicht von dem Altar, sondern von dem pulpitum aus, endlich deutet vielleicht der Umstand, daß er das Sprechen der formulae solennes dem Diakonus oder Presbyter überlassen mußte, auf seine untergeordnete Stellung. Doch

Digitized by Google

war der Akt einer Lectorenordination in einigen Kirchen ein sehr feierlicher, besonders in der griechischen, wo er mit Handauflegung verbunden war. Allmählich verschwanden die Lectoren aus der römischen Kirche und ihre Funktionen gingen auf die Diakonen und Subdiakonen über. Vgl. C. Schöne, Geschichtsforschungen über die kirchl. Gebr. 3. Bd. S. 108. Berlin 1822. *Jo. Andr. Schmidt*, de primitivae eccles. lectoribus illustribus. Helmst. 1696. Bingham. orig. vol. 2. p. 29, die lexica von *Suicer* und *du Fresne*. Augusti, Denkwürd. Bd. 6. Handb. der chr. Arch. Bd. I. S. 262. **F. Nitzsch.**

Lee, Anna, s. Leada.

Le Fevre, s. *Faber Stapulensis*.

Legaten und Nuncien der römischen Kirche*). Das Band, welches die Bischöfe von Rom schon zeitig mit der ganzen Kirche zu knüpfen bemüht waren und die Rechte, welche sie bald außerhalb ihrer Provinz besaßen oder zu erwerben suchten, veranlaßte sie, Bischöfe und Erzbischöfe an Ort und Stelle zur Wahrnehmung der römischen Interessen zu gewinnen oder besondere Vertreter abzusenden. Von hoher Bedeutung mußte vornehmlich der Beschluß des Concils von Sardika vom Jahr 343 werden: Quod si is, qui rogat causam suam iterum audiri, deprecatione sua moverit episcopum Romanum, *ut de latere suo presbyteros mittat*, erit in potestate eius etc." (Conc. Sardic. c. 7., in c. 36. Cau. II. qu. VI.). Ihm gemäß wurden römische Kleriker überall hin delegirt und nur ausnahmsweise, wie im Orient überhaupt, eine derartige Mitwirkung untersagt. Die afrikanische Kirche versagte dem die Gemeinschaft, qui ad transmarina (concilia) putaverit appellandum (Codex eccl. Afric. c. 125) und schrieb an Cölestin von Rom „...ut aliqui tanquam a tuae sanctitatis latere mittantur, nulla invenimus patrum synodo constitutum" (eod. c. 138). Beispiele von Delegationen in verschiedenen Angelegenheiten während des vierten und fünften Jahrhunderts sind gesammelt von *Thomassin*, vetus ac nova ecclesiae disciplina P. I. lib. II. cap. 117. Als Vikar des römischen Bischofs finden wir aber in Ost-Illyrien den Bischof von Thessalonica seit Damasus (a. 367), in Gallien den Bischof von Arles seit Zosimus (a. 417), in Spanien den Bischof von Sevilla seit Simplicius (a. 467) (s. die Nachweisungen von *Coustant*, de antiquis canonum collectionibus nro. 23—25. (vor der Ausgabe der epistolae Pontificum Rom., auch bei *Gallande*, de vetustis canonum collectionibus dissert. Tom. I. pag. 23 seq.) und die ausführliche historische Darstellung von *Baluze* bei *Petrus de Marca*, de concordia sacerdotii ac imperii lib. V. cap. 19 seq. 30 seq. Zu den Abgeordneten des Bischofs von Rom gehörte auch der Apokrisiarius am kaiserlichen Hofe zu Constantinopel (s. den Art. Bd. I. S. 418). Leo I. und vorzüglich Gregor I. waren sorgfältig bemüht, die durch ihre Gesandten und Vikare angeknüpften Verbindungen zu erhalten und neue zu stiften, um mittelst derselben die Verbesserung kirchlicher Zustände herbeizuführen und Roms Einfluß zu erhöhen. Für Sicilien übertrug Gregor dem Bischof Maximus von Syrakus die Aufsicht über alle Kirchen (super cunctas ecclesias Siciliae te... vices sedis apostolicae ministrare decernimus), die Entscheidung über alle nicht zu den causae majores gehörigen Angelegenheiten. Diese Vertretung sollte aber nur an die Person, nicht an den Bischofssitz geknüpft seyn (Quas vices non loco tribuimus, sed personae) s. c. 6. X. de praesumtionibus II. 23. a. 592. vgl. c. 3. Cau. VII. qu. I. (a. 594). c. 39. Cau. XI. qu. I. und *Gonzalez Tellez* zum c. 1. X. de officio legati I, 30. nro. 9. Nach England sandte Gregor Augustin (a. 601) mit dem Auftrage, die dortigen kirchlichen Einrichtungen zu verbessern, insbesondere dem Episkopate aufzuhelfen (ep. 64. a. 601, in c. 3. Cau. XXV. qu. II.) und Agathon (678) schickte eben dorthin den römischen Abt Johannes, um den Cultus einzurichten und auf einer Synode den Glaubenszustand zu ermitteln, um darüber nach seiner Rückkehr Bericht abzustatten (*Beda*, hist. eccl. lib. IV. cap. 18). Augustin sollte bei der Reise durch

*) Von Legaten und Delegaten als Statthaltern in den Provinzen des Kirchenstaats (s. d. Art.) ist hier selbstverständlich nicht die Rede.

Digitized by Google

Gallien in kirchlichen Dingen nicht selbständig handeln, sondern sich allenfalls mit dem Bischofe von Arles, als dem Vertreter Roms, in Einvernehmen setzen. Doch wirkte Gregor I. auf Gallien außerdem durch besondere Abgeordnete, welche unter Zustimmung der Könige und der Bischöfe des Landes den traurigen Zustand der dortigen Kirche verbessern sollten (s. Thomassin a. a. O. cap. 118). Erst Bonifacius vermochte bekanntlich dies mit Erfolg zu thun und verfuhr nach Instruktionen, welche ihm in Rom gegeben wurden und die den ältern für die suburbicanischen Bischöfe erlassenen Bestimmungen nachgebildet waren (vgl. liber diurnus cap. III. u. a.). Die älteren Vikariate, welche an bestimmte Bischofssitze geknüpft waren, gingen meistens bis zum 8. Jahrh. wieder ein und der Versuch, neue zu bestellen, war kein erfolgreicher, da die den Vikaren verliehenen Prärogative (Primatialrechte) bei den übrigen Bischöfen Anstoß erregten. In Gallien erhielt nach Bonifacius erst Dorpo, Bischof von Metz 844 den Auftrag einer päbstlichen Vertretung (s. d. Art. Bd. III. S. 505), ohne denselben dem päbstlichen Willen gemäß vollziehen zu können (s. *de Marca*, a. a. O. lib. IV. cap. V. §. 4. lib. V. cap. XLIV. §. 7. lib. VI. cap. XXIX. §. 3. 4.). Eben so wenig gelang es dem Erzbischofe Ansegis von Sens, den Johannes VIII. zum Legaten mit dem Rechte eines Primas ernannte, diese Würde geltend zu machen (s. Concil. Portigonense a. 876 bei *Mansi*, Coll. Concil. XVII, 307 sq. *de Marca*, a. a. O. lib. IV. cap. V. §. 5. lib. VI. cap. XXIX. §. 5. verb. *de Marca*, de primatibus §. 55.), desgleichen auch nicht dem Erzbischof von Arles Rostagno (*de Marca*, a. a. O. lib. V. cap. XL. §. 3.). Die Päbste sendeten daher von Zeit zu Zeit besondere Delegaten und dies geschah namentlich häufig seit der Mitte des 11. Jahrh., als die kirchliche Disciplin fast überall in Verwirrung gerathen war. Die gewaltsamen Eingriffe dieser Gesandten in die Rechte der Landesbischöfe, die Anmaßung, mit welcher sie auftraten, der Druck, den sie durch Erhebung großer Procurationen ausübten, die Erpressungen und die Verschwendung derselben (m. s. Beispiele bei *de Marca*, a. a. O. lib. V. cap. XLVI. XLVIII. seq. *Thomassin*, a. a. O. cap. 119. §. 2. 3.) erregte aber den größten Unwillen und gaben Gelegenheit, mannigfache Einschränkungen einzuführen. Insbesondere bildete sich die bald gesetzlich anerkannte Sitte, daß päbstliche Delegaten nicht ohne den besondern Wunsch oder wenigstens nicht ohne vorher ertheilte Zustimmung des Landesherrn gesendet und die Instruktionen der Prüfung desselben unterworfen werden sollten. So geschah es in Frankreich, England, Schottland, in Spanien und anderwärts (*de Marca*, a. a. O. lib. V. cap. LVI.—LVIII. lib. VI. cap. XXXI. *Thomassin*, a. a. O. §. 4. 5.), obschon denen, welche einen Legaten verhindern würden, Excommunication und Interdikt angedroht wurde (c. un. Extrav. comm. de consuetudine I. 1. Bonifac. VIII. [? Joann. XXII.]). Nun begannen auch einzelne Fürsten für sich selbst eine dauernde päbstliche Bevollmächtigung in Anspruch zu nehmen, welche ihnen jedoch meist nur vorübergehend zugestanden wurde. So den Königen von Sicilien, Ungarn, Polen, Litthauen, England (*Thomassin* a. a. O. §. 5. 6.). Darauf wurden auf's Neue Vollmachten päbstlicher Delegaten in beschränkterem Umfange auf einzelne erzbischöfliche Sitze übertragen, was zum Theil auch durch veranlaßt wurde, daß weltlicher Seits die Forderung gestellt wurde, es sollten nur Inländer von Rom aus beauftragt werden, wie in England im Jahr 1117 in Betreff auf den Erzbischof von Canterbury gefordert und zugestanden wurde. Indem wegen der einzelnen seitdem ernannten perpetuirlichen Legaten auf den Art. Primas hingewiesen werden muß, stellen wir hier zuvörderst die Grundsätze zusammen, welche nach dem Rechte der Decretalen über die Legaten die geltende Norm bildeten. Außer den bei den einzelnen Instituten, auf welche Legate einwirken, in den Quellen enthaltenen päbstlichen Erlassen gehören speciell hierher der Titel de officio legati in den Decretalen Gregor's IX. lib. I. tit. 30, und im liber sextus lib. I. tit. 15.

Darnach sind zwei Arten von Legaten zu unterscheiden, legati nati und dati oder missi.

1) *legati nati*, sobald die Legatur für immer an einen bestimmten Erzbischofssitz ge-

Digitized by Google

knüpft ist. Die Rechte derselben waren Anfangs im Ganzen dieselben, welche päbstliche Legaten überhaupt besitzen. Dazu gehörte vorzüglich concurrirende Gerichtsbarkeit mit allen Bischöfen innerhalb der Kirchenprovinz: denn die Jurisdiction der geborenen Legaten hat den Karakter der jurisdictio ordinaria (s. d. Art. kirchliche Gerichtsbarkeit Bd. V. S. 66), sie erscheinen als ordinarii ordinariorum und können schon in erster Instanz eine Entscheidung treffen, sobald sich die Parteien mit Beschwerden an sie wendeten (s. c. 1. X. h. t. verb. c. 2. eod. in VI.) Seit dem 16. Jahrh. erfolgten indessen Beschränkungen (s. weiterhin) und da überdies der legatus natus, eben so wie jeder andere Abgeordnete, besondere Fakultäten bedarf, auch bei der Anwesenheit eines legatus a latere eine Suspension derselben eintritt (c. 8. X. h. t. Gregor. IX.), so daß der Metropolit sich nicht einmal das Kreuz vortragen lassen darf (c. 23. X. de privilegiis V. 33. Innocent. III. in c. 5. Conc. Lateran. a. 1215), so schwand die Macht des legatus natus fast gänzlich und es blieb eigentlich nur der Ehrentitel (m. s. *Schott*, de legatis natis. Bamberg 1788. 4. v. Sartori, geistliches und weltliches katholisches Staatswohl Bd. I. Th. I. (Nürnberg 1788) S. 266 folg.

2) *legati missi* oder *dati*. Zu diesen gehören:

a) *delegati*, welche für einzelne Sachen beauftragt wurden. Schon während des Mittelalters wurde es üblich, Klerikern an Ort und Stelle (judices in partibus) dergleichen zu überweisen (s. d. Art. kirchliche Gerichtsbarkeit a. a. O.).

b) *nuncii apostolici*, Vollzieher der päbstlichen Aufträge nach dem ihnen gegebenen Mandate. Im Allgemeinen besitzen sie für den ihnen zugewiesenen Sprengel eine ordentliche Gerichtsbarkeit, mit dem Rechte der Delegation, bis zum 16. Jahrh. auch Concurrenz neben den Ordinarien. Um über gewisse Reservatfälle entscheiden zu dürfen ist für sie ein mandatum speciale erforderlich, während die gewöhnlichen Reservationen ihnen generaliter zustehen (s. die Citate sub c.). Sie dürfen Indulgenzen von mehr als hundert Tagen, aber nicht über ein ganzes Jahr ertheilen (*Ferraris*, bibliotheca canonica s. v. legatus nro. 46.). Sie haben Anspruch auf Procurationen, von deren Entrichtung nur diejenigen Ordinarien frei sind, welchen darüber ein besonderes päbstliches Privilegium ertheilt ist, während sonst durch keine Verjährung eine solche Befreiung erlangt werden kann (c. 11. X. de praescriptionibus [II. 26.] Innocent. III. a. 1199). Zu den Insignien der Nuncien gehören rothe Kleidung, ein weißes Roß, vergoldete Sporen (*Gonzalez Tellez* zum c. 1. X. h. t. nro. 6.).

c) *legati a latere*, von der Seite des Pabstes abgesendete Legaten, collaterales, laterales, d. h. Cardinäle. Ivo Carust. ep. 109 u. a.). Diese erscheinen als wirkliche Repräsentanten des Pabstes und auf sie beziehen sich die mannigfachen höchsten Prärogative, deren die Decretalen gedenken. Ihre allgemeine Vollmacht lautet: Nostra vice, quae corrigenda sunt corrigat, quae statuenda constituat. (Gregor. VII. Epist. lib. IV. ep. 26). „Cui nos vices nostras commisimus, ut juxta verbum propheticum evellat et destruat, aedificet et plantet, quae secundum Deum evellenda et destruenda necnon aedificanda cognoverit et plantanda. (Innoc. III. Epist. lib. XVI. ep. 104). Das Vorbild von Senatoren, welche die Kaiser als Legaten absendeten (s. c. 8. C. ad L. Julian. majestatis (IX. 5.) Arcad. et Honor. a. 397, in c. 22. Cau. VI. qu. I.) schwebte dabei den Päbsten vor und in diesem Sinne erklärte Clemens IV. „Legatos, quibus in certis provinciis committitur legationis officium, ut ibidem evellant et dissipent, aedificent atque plantent, provinciarum sibi commissarum ad instar proconsulum ceterorumque praesidum, quibus certae sunt decretae provinciae moderandae, ordinarios reputantes, praesenti declaramus edicto, commissum tibi a praedecessore nostro legationis officium nequaquam per ipsius obitum expirasse“ (c. 2. h. t. in VI°). Nach dem Recht der Decretalen gebührt ihnen in der Provinz eine jurisdictio ordinaria, kraft deren sie alle Autorität der Bischöfe suspendiren konnten. Diese Jurisdiktion umfaßt auch die höchsten Reservationen, so daß die Legaten unter andern das Absolutionsrecht der wegen Tödtung eines Klerikers Excommunicirten besitzen und zwar selbst außerhalb ihrer Provinz für

Digitized by Google

jeden, der ſich an ſie wendet (c. 4. 9. X. h. t. c. 20. X. de sententia excommunicat. V, 39.). Den Cardinal-Legaten iſt geſtattet, Beneficien kirchlichen Patronats zu vergeben und ſich dieſelben ſchon vor eingetretener Vakanz zu reſerviren (c. 6. X. h. t. c. 28. X. de jure patronatus III. 38. vgl. c. 1. h. t. in VI°. Beiſpiele und darüber entſtandene Streitigkeiten weiſt *Thomassin* P. II. lib. I. cap. LII. nach). Es ſteht ihnen auch zu, die Wahlen der Erzbiſchöfe, Biſchöfe und der Exemten zu beſtätigen (c. 36. §. 1. de electione in VI° [I. 6.]), überhaupt auch über Exemte zu erkennen (c. 1. de V. S. in VI° [V, 12] Innocent. IV.) und zu genehmigen, daß ein exemter Abt zum Biſchofe gewählt werde und ſich zu ſeiner Kirche begebe (c. 36. pr. de electione in VI°). Als Vertreter des Pabſtes interpretiren ſie auch die Mandate deſſelben (m. ſ. c. 1. X. de postulatione praelatorum I. 5. „et Cardinalis nostrum mandatum interpretatus“). Ihr Anſpruch auf Procurationen geht auch über ihre Provinz hinaus (c. 17. 23. X. de censibus. III. 39.). Sie haben den Vorrang vor allen Biſchöfen. In den bekannten dictatu Gregorii VII. heißt es deshalb nro. 4. Quod legatus (Romani Pontificis) omnibus episcopis praesit in concilio, etiam inferioris gradus, et adversus eos sententiam depositionis possit dare; daher hat auch die vom Pabſte oder einem Legaten ausgehende Collation eines Beneficiums „propter conferentis ampliorem praerogativam“ den Vorzug vor der biſchöflichen (ſ. c. 31. de praebendis in VI° III. 4.). Sie ſind berechtigt, ſich in der Provinz ein Kreuz vortragen zu laſſen und wenn ſie in eine Stadt kommen, unter einem Thronhimmel zu ſitzen; überhaupt bildete ſich mit der Zeit ein ſpecielles und ſolennes Ceremoniel in dem Verhältniſſe der Legaten zu dem geſammten Klerus (ſ. weiterhin). Eine Beſchränkung für die legati a latere beſtund nach ausdrücklichen Feſtſetzungen darin, daß ihnen ohne ſpecielles Mandat die Verſetzung von Biſchöfen, die Union und Theilung der Bisthümer, die Verfügung über die durch Wahl zu beſetzenden Dignitäten in den Stiftskirchen nicht zuſtehen ſollte (c. 3. 4. X. h. t. c. 4. eod. in VI°).

Von den mit der ganzen Fülle von Autorität abgeſendeten legati a latere ordinarii unterſcheidet man die extraordinarii, welche aus Anlaß beſonderer ſchwieriger Fälle abgeordnet werden wie zur Berufung eines Concils, Geſandtſchaft an einen König u. ſ. w. (*Ferraris*, biblioth. cit. nro. 6). Auch Nicht-Cardinäle werden mitunter cum potestate legati a latere geſendet.

M. ſ. überhaupt Tractatus de officio atque auctoritate legati de latere per *Petr. Andr. Gambarum* in X. libros digestus, denuo ab *Augustino Ferentillo* recognitus. Venetiis 1571 Fol. *S. F. de la Torre*, de auctoritate, gradu et terminis legati a latere. Rom. 1656. 4. *Gabr. Wagenseil*, diss. de legato a latere. Altdorf 1696. 4.

Die vielen durch Legaten veranlaßten Klagen nöthigten den römiſchen Stuhl, das bisherige Syſtem in einzelnen Punkten zu ändern. Leo X. ließ auf dem Lateranconcil 1515 den Beſchluß faſſen, es ſollten die Cardinal-Legaten Reſidenz halten „ut opportuna legatorum praesentia populis esset salutaris, non ut ipsi laborum et curarum penitus expertes, lucro tantum suaeque legationis titulo inhiarent (ſ. Tit. de officio legati in VII. I, 8.). Das Tridentiniſche Concil befreite auch die biſchöfliche Gerichtsbarkeit von der hergebrachten Beeinträchtigung: „Legati quoque, etiam de latere, nuncii, gubernatores ecclesiastici aut alii, quarumcumque facultatum vigore non solum episcopos in praedictis causis impedire, aut aliquo modo eorum iurisdictionem iis praecipere aut turbare non praesumant, sed nec etiam contra clericos aliasve personas ecclesiasticas, nisi episcopo prius requisito eoque negligente, procedant“ (sess. XXIV. cap. 20 de reform.). Darauf gründete die Congregatio pro interpretatione Conc. Trid. verſchiedene Entſcheidungen zu Gunſten der Biſchöfe gegen die Legaten (ſ. *Ferraris*, a. a. O. nr. 35. 36. Richter zur Ausgabe des Tridentinums a. a. O. nro. 4. p. 390). Das Tridentinum überträgt übrigens den Legaten und Nuncien, neben den Ordinarien, die Befugniß zur Prüfung der kanoniſchen Erforderniſſe derjenigen, welche zu Kathedralkirchen befördert werden ſollen (sess. XXII. cap. 2. de reform.), ſo wie, unter Erneuerung

Digitized by Google

des c. 3. de appellat. in VI° (II. 15.), das Recht eine Appellationsinstanz zu bilden (Trid. cit. cap. 7.)

Die Reformation gab Veranlassung zur häufigen Absendung von Legaten und zur Errichtung stehender Nunciaturen in Luzern 1579, Wien 1581, Köln 1582, Brüssel 1588, welche mit den Vollmachten der Missionsoberen versehen bald mannigfache Conflicte hervorriefen (vgl. die Notizen über die stehenden Nunciaturen bei Binterim, Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche. Bd. III. S. 179 f.). Bald waren es bloße Ceremonialien, über welche von Seiten der Legaten mit großem Eifer gewacht wurde (m. s. z. B. Legatio apostolica Petri Aloysii Carafae (a. 1624—1634) ..denuo edidit Ginzel. Wirceburgi 1840. pag. 88. 89. 100. 101. vergl. auch die Anordnungen des Kölner Nuncius a. 1780 bei Eilers, meine Wanderung durch's Leben (Lpz. 1857) Bd. II. S. 294 folg.), bald handelte es sich um Anmaßungen anderer Art, auch gegenüber den Evangelischen (Beispiele von 1677, 1698, 1709 u. a. bei *J. H. Böhmer*, jus eccl. Prot. lib. I. tit. XXX. §. 13. sq. pag. 695 sq.). Beschwerden über die Nuncien bildeten auf's Neue einen stehenden Artikel unter den gravamina nationis Germanicae, deren Abstellung der Kaiser verhieß (m. s. den jüngsten Reichsabschied von 1654 §. 163. und die späteren Wahlcapitulationen, vgl. Häberlin, pragmatische Geschichte der neuesten kaiserlichen Wahlcapitulation. Lpz. 1792. S. 198 folg. zum Art. XIV. besonders §. 3. desselben. Die durch Nikolaus von Hontheim (s. den Art. Bd. VI. S. 255) angeregten Bewegungen erhielten neue Nahrung durch Errichtung der Nunciatur zu München 1785 und die weitgreifenden Fakultäten des Nuncius Grafen Zoglio (m. s. die literarischen Nachweisungen in Klüber's Fortsetzung der Literatur des teutschen Staatsrechts von Pütter (Erlang. 1791) S. 556 folg. Miruß, das europäische Gesandtschaftsrecht. Lpz. 1847. Bd. II. S. 37 folg. die damals üblichen Fakultäten, wie sie Benedikt XIV. dem Nuncius in Köln verlieh, s. m. daselbst Bd. I. S. 104 u. 5. in deutscher Uebersetzung, im Originale in: C. Geschichte der Nunciaturen Deutschlands 1790 (o. O.) S. 293.). Die darüber gepflogenen Verhandlungen unterbrach die französische Revolution. Mit der Herstellung der hierarchischen Ordnung wurde das System der Legationen selbst wieder zur Geltung gebracht, das Recht des Mittelalters aber in mehrfacher Hinsicht modificirt. Darnach entscheidet über die Stellung der päbstlichen Abgeordneten jetzt überhaupt ein zweifacher Gesichtspunkt, nämlich der völkerrechtliche des Gesandtschaftsrechts, und der kirchliche des Verkehrs des apostolischen Stuhls mit den gesammten Gläubigen. Das Bedürfniß, diesen Verkehr durch Gesandte herzustellen, ist ordentlicher Weise nicht mehr in dem frühern Maße vorhanden, da die bisherigen Hemmungen fortgefallen sind, auch durch die regelmäßigen persönlichen Besuche Roms von Seiten der Ordinarien (visitatio liminum) ein großer Theil der Veranlassungen zur Sendung von Legaten beseitigt ist. Sobald sich aber doch noch ein Anlaß findet, hat der römische Stuhl sich erst mit dem betreffenden Gouvernement in Einvernehmen zu setzen. Die dem französischen Concordate von 1801 zugefügten organischen Artikel bestimmen Art. 2.: „Aucun individu se disant nonce, légat, vicaire ou commissaire apostolique, ou se prévalant de toute autre dénomination, ne pourra, sans l'autorisation du gouvernement, exercer sur le sol français ni ailleurs, aucune fonction relative aux affaires de l'église gallicane.“ Daß der hier ausgesprochene, früher allgemein beobachtete Grundsatz für diejenigen Staaten, welche den Verkehr zwischen Rom und den katholischen Unterthanen freigegeben haben, nicht mehr gelte, scheint Schulte im katholischen Kirchenrecht Thl. II. (Gießen 1856) S. 362 anzudeuten, indem bei der Ausübung der dem Pabste zustehenden Reservatrechte es ihm unbenommen seyn müsse, die Form zu bestimmen, in welcher er seine rein geistlichen Regierungsrechte ausüben will. Da die Nuncien aber den Karakter eigentlicher Gesandten haben, wie derselbe Autor zugesteht, wird man doch die ausdrückliche Genehmigung der betreffenden Regierung für erforderlich halten müssen, wie dies auch Walter, Kirchenrecht (11. Ausg. Bonn 1854) §. 137. annimmt, welcher die entgegenstehende Stelle des gemeinen Rechts (c. un. extrav. de consuetudine I. 1.) für nicht mehr geltend erklärt. Uebrigens legt das

Digitized by Google

Herkommen verschiedenen katholischen Höfen, z. B. Oesterreich, Frankreich, Spanien, das Recht bei, die Person zu benennen, welche der Pabst als Nuncius bei ihnen accreditiren soll (s. Cit. bei Klüber, europäisches Völkerr. §. 186. Anm. a.). In der noch üblichen Eidesform, in welcher seit Gregor VII. die Bischöfe bei der Consecration sich dem Pabste zu verpflichten haben, heißt es „Legatum apostolicae sedis...honorifice tractabo et in suis necessitatibus adiuvabo“ (c. 4. X. de jurejurando II. 24.). Darin liegt auch die Pflicht zur Entrichtung von Procurationen. Der Staat wird aber zweifelsohne auch hierbei kraft seines Hoheitsrechts eine Mitwirkung zu beanspruchen haben.

Die jetzt üblichen päbstlichen Gesandten sind: 1) *legati nati*, denen an sich auf die kirchliche Verwaltung ein besonderes Recht nicht mehr zusteht.

2) *legati dati, missi. a) legati a latere* oder *de latere.* Die Behauptung, es sey kanonischer Sprachgebrauch, Cardinäle a latere, andere Legaten de latere zu nennen, ist nicht richtig. Cardinäle werden in der Regel nicht mehr gesendet, dagegen andere Prälaten, wo es erforderlich ist cum potestate legati a latere. Statt ihrer treten ordentlicher Weise b) *nuncii apostolici* auf, apostolische Botschafter. Während jenen unbestritten der Rang von Gesandten des ersten Grades (ambassadeurs) zugestanden wird, ist es strittig, ob den Nuncien nur der Rang der zweiten Classe gebühre (nämlich der envoyés, bevollmächtigter Gesandten oder Minister). Diese sind ordentliche, stehende Nuncien, wie in Deutschland der in Wien und München, oder außerordentliche, für einen bestimmten Fall gesendet. c) *internuncii* (residentes), Geschäftsträger, nach der Ansicht mancher gleich den Gesandten des dritten, nach anderer Meinung des zweiten Ranges. Nach dem auf dem Wiener Congreß 1815 beschlossenen Réglement sur le rang entre les Agens diplomatiques werden Art. 1. zur ersten Classe gerechnet: Ambassadeurs, Légats ou Nonces: und in Art. 4. wird bestimmt, daß in Bezug auf die Repräsentanten des Pabstes keine Aenderung eingeführt werde. (Vgl. Klüber, Völkerrecht §. 180 folg. Heffter, Völkerrecht S. 357. Miruß, das europäische Gesandschaftsrecht Bd. I. S. 101. 112. 115. Bd. II. S. 281.) Außer der bereits angeführten Literatur s. m. noch eine Uebersicht der Werke über das päbstliche Gesandtschaftsrecht in seinem ganzen Umfange bei Miruß a. a. O. Bd. II. S. 35 folg. **H. F. Jacobson.**

Legenda, aurea, s. *Jakobus de Voragine* und Legende.

Legende. Dieser jetzt rein ästhetisch-literarische Begriff hat ursprünglich jene kirchlich-archäologische Bedeutung, welche der Name andeutet: legenda hießen nämlich in der alten römischen Kirche die Auszüge (s. Augusti, Handb. der chr. Archäologie Bd. III, S. 702) aus den actis martyrum und sanctorum, welche behufs kirchlicher Vorlesung derselben veranstaltet waren. Jedoch ist auch hier der Name in dieser Fixirung nicht so alt, wie die Sache. Denn während z. B. aus August. serm. 2. de St. Stephano („cum aliorum martyrum vix gesta inveniamus, quae in solemnitatibus eorum recitare possimus, hujus passio in canonico libro est“) hervorgeht, daß schon in früheren Jahrhunderten Leidensgeschichten von Märtyrern an deren Festtagen beim Gottesdienste vorgelesen wurden (vgl. jedoch unten sub num. 3.), ist jener Name so früh nicht nachweislich. Hatte aber einmal der Usus den ursprünglich weiter greifenden Namen (das zu Lesende) auf jene Auswahlen von Lesestücken dieser bestimmten Art beschränkt, so konnte alsbald auch eine einzelne in der Kirche vorzulesende Martyrer- oder Heiligengeschichte legenda (femin. singul.) heißen, und indem man allmählig von der gottesdienstlichen Bestimmung solcher Erzählungen absah und anfing, bei dem Namen „Legende“ nur an den Inhalt zu denken, verstand man endlich darunter überhaupt eine Erzählung aus dem Leben eines Heiligen, und diese Bedeutung des Wortes ist im Grunde die heutige, nur daß man jetzt mit Verallgemeinerung des Begriffs auch von Legenden des Apollo, Mercur ꝛc. spricht.

Es gab eine Zeit, wo man sich über den Werth der Legende stritt (vergl. K. G. Vogel: Versuch einer Gesch. und Würdig. der Legende in Chr. Fr. Illgen's histor. theol. Abhandlung. Dritte Denkschrift. S. 141 ff. Lpz. 1824). Wir erleichtern uns die

Digitized by Google

Schlichtung dieſes Streites oder überheben uns vielmehr derſelben, indem wir die Momente des Begriffs, deren Confuſion allein jenen Streit veranlaſſen konnte, auseinanderhalten und die Legende betrachten: 1) als einen Exponenten und als eine Aeußerung eines weſentlich religiöſen Triebes; 2) als eine wie auch immer beſchaffene Gattung der Hiſtorie; 3) als einen Beſtandtheil des alt-kirchlichen Cultus; 4) als eine Gattung der Volks- und Kunſtpoeſie des Mittelalters und der neueren Zeit.

1) Indem jede Volksreligion anſtatt auf bloße Philoſopheme ſich auf eine wirkliche oder erdichtete Stiftungsgeſchichte gründet, iſt ſie im Beſitz eines Mythus — ein Begriff, der von dem Gegenſatz des Wirklichen und Erdichteten in dieſem Sinne nicht berührt wird (vergl. über den Begriff des Mythus Nitzſch, Syſtem §. 17. Anm. 2). Der religiöſe Menſch will nämlich die relig. Wahrheit nicht bloß begrifflich denken, ſondern er will ſie auch anſchauen: nicht im abſtrakten Satze, ſondern im Bilde, d. h. in unmittelbarer Ausprägung*), nicht im Syſtem, ſondern in der Geſchichte ſucht und findet er Befriedigung dieſes Bedürfniſſes. Um nun in dieſer conkreten Weiſe des Urbeſtandes und des weſentlichen Beſtandes ſeiner Religionswahrheit ſich zu verſichern oder bewußt zu werden, ergreift er entweder die vorhandene Sage oder Geſchichte ſeiner Religion oder er erdichtet ſie oder er thut Beides. Die Legende aber iſt nach der Seite hin, von der wir ſie hier zunächſt betrachten, entweder eine Species oder ein Nachtrieb des Mythus, von welchem ſie ſich hauptſächlich dadurch unterſcheidet, daß ſie immer nur Einzelgeſtalten oder doch Gruppen mit Hauptperſonen vorführt. In ſeinem Erlöſer und in ſeinen Heiligen ſchaut der relig. Volksgeiſt (und zwar nicht nur der beſchränkte) die Wahrheit und Tugend leibhaftig abgemalt und ausgeprägt und erſt mit dieſer Befriedigung der Einbildungskraft geſchieht auch dem religiöſen Triebe völlige Genüge. In der geiſtigſten Religion iſt nun jenes Bedürfniß der Anſchauung nicht nur am lebhafteſten erregt, ſondern auch am vollkommenſten befriedigt, und das Prototyp der Legende, in deren Begriff es keineswegs liegt, Erdichtetes zu überliefern, finden wir in den kanoniſchen Evangelien und der Apoſtelgeſchichte. Rein pſychologiſch betrachtet rühren die apokryphiſchen Evangelien aus derſelben Quelle her, wie jene, aber beider Unterſchied iſt unendlich, indem uns in den kanoniſchen Evv. ethiſch empfundene Realpoeſie, deren Kern Geſchichte iſt, in den apokryphiſchen dagegen von der Wunderſucht eingegebene Phantaſiegebilde begegnen, bei denen die Geſchichte nicht zu ihrem Rechte kommt. Mit dem religiöſen Triebe verbindet ſich aber

2) ein hiſtoriſcher, ohne mit ihm identiſch zu ſeyn: der Erlöſer, ſeine Apoſtel, Märtyrer und Bekenner, welche uns bei dieſer zweiten Art der Betrachtung nicht mehr als das Geſuchte, ſondern als das Gegebene gelten, ſind Gegenſtände des höchſten Intereſſes der chriſtlichen Gemeinde. Daher will ſie von ihrem Leben und Sterben die genaueſte Kunde haben, forſcht in der Ueberlieferung der Vorzeit und ſammelt begierig die Erzählungen, deren ſie habhaft wird. Auch in dieſer Beziehung ſind die hiſtor. BB. des N. T. Prototypen der Legende. Aber im nachapoſtoliſchen Zeitalter nimmt die Zahl der Märtyrer und Bekenner nicht ab, ſondern zu, die Schickſale derſelben feſſeln das Intereſſe zunächſt der einzelnen Gemeinde, in der ſie gelebt (z. B. Polykarpus in Smyrna), weiterhin aber auch das der übrigen Kirche, ihre Thaten werden von Geſchlecht zu Geſchlecht überliefert, geſammelt und vielfach niedergeſchrieben. So ſehr ſich nun hierbei allmählig die abſichtslos und bald auch die tendenziös-dichtende Sage an die Tradition anſetzt, ſo bleibt doch die Legende in den erſten Jahrhunderten eine Gattung der Hiſtorie, eine wenn auch mit Kritik zu benutzende Quelle wirklicher Geſchichte. Oder will man die acta martyrum und sanctorum, die ſich an die calendaria, die diptycha, die martyrologia anſchloßen, will man die vitae patrum und passionalia der lateiniſchen, die μηνολόγια der griech. Kirche für bloße Mährchenſammlungen erklären? Will man des Euſebius Buch über die Märtyrer Paläſtina's und die uns leider nicht erhaltene

*) Bild hier nicht nur = Symbol.

Digitized by Google

ἀρχαίων μαρτύρων συναγωγή deſſelben Hiſtorikers, will man das einſt dem Hieronymus zugeſchriebene Buch de viris illustribus für bloße Repertorien chriſtlicher Volksſage halten? Während dies unmöglich iſt, leidet es keinen Zweifel, daß ſchon ſehr früh, in auffälliger Weiſe aber im 9. Jahrhundert, die Heiligengeſchichten nach allmälichem Uebergang aus der Geſchichte in die Fabel als hiſtoriſche Quellen nicht mehr gelten können, ſo gern ſie ſich dafür ausgeben. Wie die folgenden Jahrhunderte in derſelben Richtung fortſchreiten, wie auch die viel genannte legenda aurea des Jakob a Voragine im 13. Jahrhundert (zuletzt herausgegeben von Th. Graeſſe Dresd. u. Leipz. 1846), ein Dokument derſelben ſey, wie man aber ſeit dem 15. Jahrhundert wiederum anfing, die Heiligenſage aller Zeiten und Orte mit hiſtoriſcher Kritik zu ſichten, darüber ſiehe die verwandten Artikel über acta martyrum*) (Bd. I. S. 100 ff.) und über „Heilige“ (Bd. V. S. 670 ff.) Daß die Reformatoren das Mährchengewebe der traditionellen Legenden mit leichter Mühe zerſtörten, verſteht ſich von ſelbſt. Jedoch zeigt ſich Luther auch hier verhältnißmäßig conſervativ, wenn er in der praefatio zu: vitae patrum in usum ministrorum verbi quoad ejus fieri potuit, repurgatae per Georgium Majorem (Vitebergae. 1760 8.) dieſes Unternehmen billigt, im Uebrigen aber ſich folgendermaßen ausſpricht: inter aeterna satanici furoris opera hoc non minimum est, quod historias seu quas vocant legendas Sanctorum quam plurimas aboleverit et quas extare passus est (haud dubie non volens) ita corruperit fabulis stultis et impiis mendaciis, ut veri multo sint similiores et utiliores gentium quaedam fabulae ... Hinc illud mali venit, ut nec apostolorum historias, quas maxime oportuit, fideles et puras habeamus, nisi quantum ex Luca, Eusebio et aliis quibusdam relictum est.“ (Vergl. die oben angef. Abhandlung von Vogel.)

3) Jenes hiſtoriſche Intereſſe, welches zur Sammlung von acta martyrum et sanctorum getrieben hatte, ſtand ſchon früh im Dienſte des liturgiſchen. Aus Pietät gegen die Märtyrer und ſpäter die Heiligen, zur Erbauung und Stärkung der Gemeinde las man beſonders an den Feſten der Heiligen Erzählungen aus ihrem Leben vor, und zwar hatten die einzelnen Gemeinden ihre beſonderen Heiligen und Legenden. Uebrigens war die Praxis in dieſer Beziehung nicht überall und nicht immer gleich: Gelaſius z. B. (492—496) ſchloß die Heiligenakten von den kirchlichen Leſeſtücken aus, während eine karthag. Synode (conc. III. a. 397. can. 47.) dergleichen Vorleſungen geſtattete (vergl. *Gavanti*, thesaur. sacror. rit. tom. II. sect. V, cap. 12, p. 143). Daß daher der Name der Legende ſtammt, iſt ſchon bemerkt worden. Für legenda im collectiven Sinn ſagte man auch (legendarius (sc. liber), wofür die griechiſche Kirche den Namen *συναξάριον* braucht (*σύναξις* = kirchl. Verſammlung). Ueber den Unterſchied zwiſchen legendarius und passionarius ſ. bei *du Fresne*, s. v. legenda.

4) Sehr verſchieden von den bisher beleuchteten Seiten, jedoch verwandt mit ihnen, wie Poeſie und Religion, wie Epos und Geſchichte, endlich wie Privaterbauung und gottesdienſtliche Erbauung, iſt die eigentlich äſthetiſche Seite der Legende, nach unſerem Sprachgebrauche die hauptſächlichſte. Als Form der Geſchichte und des Cultus redet jene (im Abendlande) in lateiniſcher Proſa, als Form der Poeſie kleidet ſie ſich in die Volksſprache. In jenen beiden Beziehungen iſt ſie ein Eigenthum der Gelehrten und Kleriker, als äſthetiſches Produkt wird ſie auch Laien- und Volkspoeſie. Dort war der Inhalt immer die Hauptſache, hier iſt er oft mehr Vehikel poetiſcher Einbildungskraft, als eigentlicher Zweck. Gab es nämlich eine Zeit, wo ſich nach dem Ableben der klaſſiſchen Literatur unter den Völkern des Abendlandes ein ſelbſtändiges Sprachgefühl und ein poetiſcher Produktionstrieb regte und wo zugleich die geiſtige Bildung und das Gemüthsleben, genug jede geiſtige Richtung von kirchlich-religiöſen Ideen beherrſcht war, ſo konnte es nicht fehlen, daß das Epos und die epiſche Lyrik auch in dem Gewande der

*) Dieſe gründliche Arbeit überhebt uns der Anführung der einſchlagenden Sammelwerke der Bollandiſten und Anderer.

Digitized by Google

Legende auftrat. Eine ſolche Zeit war die der Kreuzzüge. Es iſt aber hier nicht der Ort, eine Literärgeſchichte der Legende zu geben, ſelbſt für die deutſche beſchränken wir uns auf einige Andeutungen.

Ehe die deutſche Nation ſich ſo in das Chriſtenthum hineingelebt und hineinempfunden hatte, daß ſie auch ihrer eignen Heiligen froh wurde, waren die Helden ihrer Legende faſt ausſchließlich Geſtalten der Bibel, beſonders des N. T., der apokryph. ſo wie der kanoniſchen Evangelien, an der Spitze Chriſtus und Maria, neben ihnen hie und da die Heiligen der erſten chriſtlichen Jahrhunderte (z. B. St. Helena), ſo weit deren Namen im Munde des dem Volke zum Theil nahe ſtehenden Klerus fortlebend dem ganzen Abendlande angehörten. Die meiſten Proben erzählender geiſtlicher Dichtung, welche uns aus der erſten Periode unſerer Literatur (bis in's 12. Jahr.) erhalten ſind, ſind bibliſchen Inhalts, zum Theil ſogen. Evangelienharmonien, jedoch fehlt es nicht ganz an Legenden einheimiſcher Heiligen, von denen uns z. B. Guthlac (Leben eines angelſächſiſchen Heiligen von einem unbekannten Verfaſſer) erhalten iſt. Ein Beiſpiel altteſtamentlicher Dichtung iſt das geiſtliche Heldengedicht Judith und Olofernes (niederdeutſch, vor Karl dem Großen). Als Evangelienharmonie nennen wir: die oberdeutſche des Otfried (um 870), die ſogen. Görlitzer von einer Dichterin Ava († 1127); die altſächſiſche (Heliand), in welcher noch Spuren des germaniſchen Götterglaubens.

Aber zur Zeit der Kreuzzüge und durch dieſelben erhielt die Legendenpoeſie unendlich viel neuen Stoff und mächtige Anregung. Nicht nur entſtanden neue Märtyrer, deren Thaten die zurückkehrenden Pilger mit Begeiſterung erzählten, ſondern ganze Völker des Abendlands tauſchten einander ihre Ueberlieferungen aus und brachten überdies die Legenden des Orients in ihre Heimath zurück. Und dieſer unendliche Stoff erfüllte die germaniſchen Völker gerade zu einer Zeit, in welcher ſich die völlige Vereinigung des Nationalen mit dem Geiſtlichen in der Tiefe des Gemüthes vollzog und auch unter den Laien in höherem Maße ein ſelbſtändiger poetiſcher Produktionstrieb erwachte.

So iſt es denn nicht zu verwundern, daß in dieſer Zeit die Legende neben dem Heldenepos und dem Minnegeſang, deſſen Motive der Verehrung der Maria ohnehin mit zu Grunde lagen, eine bedeutende Stellung einnimmt. Die Helden derſelben bleiben Chriſtus und die heil. Jungfrau, welcher letzteren Cultus übrigens erſt ſeit der Mitte des 13. Jahrhunders auch auf dieſem Gebiete übertrieben wird; aber zu jenen geſellen ſich nicht nur alle, auch die widerchriſtlichen (Pilatus) Namen des N. und A. T, ſondern neben Märtyrern der römiſchen Kaiſerzeit zahlreiche deutſche und gleichzeitige Heilige. Theils auf einzelne derſelben ſich beſchränkend (Gregor vom Steine, der h. Georg, Alexius, Sylveſter), theils weite Kreiſe umfaſſend, theils mit weltgeſchichtlicher Kunde die Heiligengeſchichten vermiſchend (Annolied; Kaiſerchronik, „eine Chronik von der Kaiſer und Päbſte Zeiten und viel mehr anderer Materie“) ſchreitet dieſe legendariſche Dichtung Anfangs einfach, naiv, kunſtlos, zuweilen trocken und doch wieder innig, faſt immer die Wahrheit ihrer Thatſachen verſichernd einher, allmählig aber ſchlägt ſie in's Abenteuerliche, Supranaturaliſtiſche und zugleich in's Weltliche um. Als das bedeutendſte aus der Blüthenperiode (c. 1150—1300) Erhaltene nennen wir außer den oben angeführten Beiſpielen: das Leben der hl. Jungfrau Maria von Wernher v. Tegernſee († 1197). Leben Maria's und Chriſti vom Bruder Philipp Kartheuſerordens (sec. 13.). Barlaam und Joſaphat v. Rudolf von Hohenems (1220—1254). Kindheit Jeſu von Konrad v. Fußesbrunnen (s. 12). In der Periode von c. 1300—1500 nimmt die poetiſche Kraft der deutſchen Nation im Allgemeinen allmählig ab, aber im Gebiete der Legende erinnern wenigſtens zu Anfang derſelben noch einige Gedichte an die Blüthenperiode.

Dies gilt beſonders von dem ſogenannten *Passionale*, welches in drei Büchern das Leben Jeſu und der Maria (1), der Apoſtel und Evangeliſten (2), und von 75 Heiligen (3) beſingt, welche letzteren nach den Tagen des Kirchenjahres geordnet ſind (Nikol. bis Katharina). Als viertes Buch dieſes Werkes oder als beſonderes Werk wird demſelben freilich unbekannten Verfaſſer eine poet. Bearbeitung der vitae patrum nach Hieronymus

Digitized by Google

zugeschrieben. Als Beispiel der nunmehr gesunkenen Legende kann das Leben der hl. Elisabeth von Johann Rothe (Mönch zu Eisenach um 1430) gelten. Schon in dieser Periode wird die Legende auch der Form nach prosaisch und verliert dann im Laufe der Jahrhunderte allmählig allen ästhetischen Werth, bis sie in modernem Gewande als Kunstpoesie im Zeitalter Herder's wiederauflebt. Dieser wies, wie er überall gern das Volksthümliche hervorhob und vielfach für seine Nation das zu verwerthen wußte, was andere Völker und Zeiten gedacht und gedichtet hatten, auf die ästhetisch-moralische Bedeutung der Legende hin. Er selbst dichtete bekanntlich viele Legenden und muß, obgleich er hin und wieder die Moral in zu nackter Gestalt hervorkehrt, für diese Gattung der modernen Poesie als Vorbild gelten (vergl. Herder, zerstreute Blätter. 6. Sammlung. Gotha 1797 S. 247). Ihm zur Seite stehen Goethe, A. W. Schlegel u. A. Fr. Nitzsch.

Leger, s. Waldenser.

Legio fulminatrix, s. Marc-Aurel.

Legion, thebäische, s. Mauritius und die thebäische Legion.

Legist und **Decretist**, s. Glossen und Glossatoren des röm. Rechts.

Lehengeld, s. Laudemium.

Lehnin, s. Hermann v. Lehnin.

Leibesstrafen bei den Hebräern. Leibesstrafen waren bei geringeren Vergehungen die Sühne für verletzte Gesetze. Die gewöhnlichste, durch alle Zeitalter durchgehende Leibesstrafe war das Schlagen. Dies geschah in der Regel mit dem Stabe Spr. 10, 13., mit welchem bis auf 40 Hiebe gegeben wurden, aber nie darüber, 5 Mos. 25, 3. Um gegen dieses Gesetz sich nicht zu verfehlen, indem man leicht sich verzählen konnte, wurde es gerichtliche Sitte, nicht mehr als 39 Streiche aufzumessen, Maccoth 3, 10. Joseph. Antiq. 4, 8, 21. 2 Kor. 11, 24. Der Verbrecher empfieng sie entweder liegend, 5 Mos. 25, 2. oder in einer nach vorn gebeugten Stellung, Maccoth 3, 12. und zwar in Gegenwart des Richters, wie das auch nach Abbildungen bei Wilkinson 2, 41 f. bei den Aegyptern der Fall war. Es wurde auch statt des Stabes, ohne Zweifel anschließend an die Erklärung von נְקֻדָּה als einem von Rindsleder geflochtenen Ochsenziemer, 3 Mos. 19, 20., welches Wort man von נָקָר Rind ableiten konnte, in der späteren Gerichtspraxis Sitte, sich geflochtener lederner Riemen, d. h. Geißeln zu bedienen, welche Strafe in den Fällen eintrat, worauf nach dem mosaischen Recht die Todesstrafe erkannt werden konnte, Maccoth 3, 15. Daß diese Strafe der Geißelung, zu welcher die mit der Knute, d. h. mit einer mit Stacheln und knotigen Riemen versehenen Peitsche, 1 Kön. 12, 11. 14. 2 Chron. 10, 11. 14., den Uebergang bildete, wenn sie nicht dieselbe war, in den jüdischen Synagogen angewendet wurde, sehen wir Matth. 10, 17; 23, 34. Apg. 5, 40. Diese Strafe war schon bei den Syrern, 2 Makk. 7, 1. und Römern, Apg. 22, 24., als eine Art Tortur gebräuchlich, von den Römern gegen Nichtbürger, Apg. 22, 25. angewendet und an Jesu, Mark. 10, 34. Luk. 18, 33. Matth. 27, 15. Mark. 15, 15. Joh. 19, 1. ausgeübt. Die Geißelung wurde, wenn nach Maccoth 3, 12. der Verbrecher in einer nach vorn gebeugten Stellung sich befand, auf dem Rücken ausgeführt, während das Schlagen mit einem Stab oder Stock wahrscheinlich den Hintern traf, weil der Verurtheilte dabei liegen mußte, 5 Mos. 25, 2. Doch scheint Spr. 13. dagegen zu seyn. Den Unterschied beider Strafen hebt Paulus 2 Kor. 11, 25. hervor. — Leibesbeschädigungen, die einem freien Israeliten zugefügt wurden, wurden an dem Urheber mit Wiedervergeltung bestraft, indem ihm von der Obrigkeit derselbe Schaden zugefügt wurde, den er einem Andern muthwillig zugefügt hatte, 2 Mos. 21, 23 f. 3 Mos. 24, 19 f. Es ist übrigens keine Stelle aufzuweisen, wodurch die Ausübung dieser Strafart, welche übrigens dem Beschädigten keinen Ersatz reichte, als im Gang befindlich und von der Obrigkeit angewendet dargethan würde. Sie scheint mehr nur im gemeinen Leben gegen den Sinn des Gesetzes ausgeübt worden zu seyn, weßhalb Jesus sich Matth. 5, 38 ff. dagegen ausspricht. — Eine andere Leibesstrafe war das Gefängniß, die Haft. Allein dies scheint ursprünglich nur bis zur Untersuchung und Entschei-

Digitized by Google

dung angewendet worden zu seyn, 3 Mos. 24, 12. 4 Mos. 15, 34. Apg. 5, 21. Doch zuweilen wurde das Gefängniß auch als Strafe für sich betrachtet, Jer. 37, 15. 1 Kön. 22, 26. 27.

Ausländische Leibesstrafen werden in der Bibel je und je erwähnt. So findet sich bei den Aegyptern die Verstümmelung, das Abschneiden der Nasen, Ohren, Hände und Daumen, eine Strafe, die auch von den Juden, doch nur bei außerordentlichen Volksaufregungen angewendet wurde, Jos. vit. 30. 34. 35. In Aegypten waren solche Verstümmelungen gesetzliche Strafe und wurde gewöhnlich das Glied abgeschnitten, mit welchem das Verbrechen begangen wurde, Diod. Sid. 1, 78. Eine Buhlerin mußte mit der Nase büßen, worauf Ezech. 23, 25. zu beziehen seyn wird. Im Kriege finden wir das Abhauen der Daumen und großen Fußzehen auch von Israeliten, Richt. 1, 6. 7. geübt. Das Ausstechen der Augen war bei Aegyptern nach 4 Mos. 16, 14., denn woher sollte das Bild sonst genommen seyn? und bei Philistern nach Richt. 16, 21. Sitte; nach Jer. 52, 11. 2 Kön. 25, 7. ist es auch eine Strafe bei den Chaldäern und nach Herodot 7, 18. bei den alten Persern. Nach Chardin 5, 243. Rosenmüller 3, 250. wird es noch jetzt in Persien, namentlich an den königlichen Prinzen geübt, welchen man die Anwartschaft auf den Thron benehmen will. Man fährt mit einem glühenden Silberstifte oder Kupferblech über die offenen Augen, wodurch die Sehkraft bis auf einen kleinen Schimmer, der dem Geblendeten übrig bleibt, vernichtet wird. Dieselbe beschimpfende Strafe scheint auch bei den Ammonitern vorgekommen zu seyn, deren Fürst 1 Sam. 11, 2. mit dem Ausstechen des rechten Auges droht. — Noch wird das Zwängen der Füße in einen Block, wodurch der Gefangene der Bewegung beraubt und ihm das Entspringen unmöglich gemacht wird, Hiob 13, 27., als eine bei den nichtisraelitischen Semiten vorkommende und Apg. 16, 24. als eine von den Römern mit dem Gefängniß verbundene Strafe erwähnt. Vergleichen wir die Leibesstrafen bei den Hebräern mit denen bei den anderen umwohnenden Völkern, so muß uns in die Augen springen, wie so viel menschlicher dieselben bei den Israeliten waren als bei den übrigen Völkern, vgl. 1 Kön. 20, 31., die Griechen und Römer nicht ausgenommen. Einzig die Gesetze der alten Deutschen machen einen Unterschied, bei welchen der freie Mann nie geschlagen, sondern nur um Geld gestraft wurde. Allein auch bei den Hebräern waren Geldstrafen eingeführt, und gewiß wurde das Wiedervergeltungsrecht, das nur vereinzelt dasteht als etwas aus der früheren Zeit Herübergebrachtes, das noch nicht abgeschafft werden konnte, mit dem Geldstrafrecht vertauscht, welche überhaupt bei den Hebräern nicht dem Fiskus, d. h. Staat, sondern dem Beschädigten zu gute kamen. Diese Geldbuße (עֹנֶשׁ) war theils ein für allemal zum Besten des Beleidigten festgesetzt, 5 Mos. 22, 19. 29., theils der Abschätzung der Richter überlassen, 2 Mos. 21, 22. Wie in diesen Fällen und bei Beschädigungen, welche ein Thier angerichtet hatte, 2 Mos. 21, 32., so dürfte auch in den meisten Fällen ein Lösegeld כֹּפֶר oder פְּדִיוֹן נֶפֶשׁ angenommen worden seyn, wo das Gesetz das Wiedervergeltungsrecht zuließ. Dies darf aus 4 Mos. 35, 31. Spr. 6, 35. geschlossen werden. **Vaihinger.**

Leibnitz, Gottfried Wilhelm, Freiherr v., einer von den großen Männern, die in mehreren Gebieten gleich groß, wie sein Biograph Guhrauer (seine Biographie Breslau 1846, 2 Thle. 8.) sagt, zu den Geistern gehört, welche nicht allein die verschiedenen, zuletzt an einem einzigen Ringe zusammenhängenden Richtungen der Wissenschaft concentriren, sondern auch mit Genialität und hohem Sinn die Zügel in die Hand nehmen, um jene getrennten Richtungen einträchtig Einem Ziele, dem der Menschheit, zuzuführen. Für die Philosophie und Theologie ist er epochemachend, wie für die Mathematik und die Naturwissenschaft, als Geschichtforscher groß, wie als Vertreter der Wissenschaft vor den Thronen, ein König in dem Reiche der Geister. Für die Theologen ist er nicht nur wegen des weiten Blickes, mit welchem er Staat und Kirche in ihrem Verhältnisse zu einander überschaute, nicht nur wegen seiner neuen Begründung der Religionsphilosophie und der christlichen Lehren, nicht nur wegen der Versuche zur Ver-

Digitized by Google

einigung der verschiedenen christlichen Kirchen von großer Bedeutung, sondern vornehmlich noch wegen jener Umwandlung des wissenschaftlichen Geistes, die vorzugsweise von ihm ausgehend nach und nach alle Gebiete des Wissens umfaßte und zu einem Ganzen zu verbinden anfing.

L. ward an einem Sonntage den 21. Juni (a. St. d. i. am 1. Juli) 1746 zu Leipzig geboren, wo sein frommer Vater Friedrich Leibnitz damals ein angesehener Professor der Rechte war, zugleich Notar und Beamter; seine Mutter, eine früh verwaiste Tochter des berühmten Rechtsgelehrten Wilhelm Schmuck, Katharina mit Namen, war eine fromme, kluge und sanftmüthige Frau. Ungeachtet er seinen Vater schon sechs Jahre alt verlor, erhielt der hochbegabte Sohn doch eine sorgfältige und in jeder Hinsicht treffliche Erziehung, unter welcher er sich mit wunderbarer Schnelligkeit entwickelte zu hoher Sittlichkeit, wahrer Frömmigkeit und seltener geistiger Reife. Besondere Begabung und Schickung führte ihm früh die Schriften des Alterthums zu, die er mit voller Kraft auf sich wirken ließ, und von denen er mächtig bildende Einflüsse erfuhr. Früh stellte er zwei Axiome fest: immer bei den Worten und den übrigen Zeichen der Seele die Klarheit, bei den Dingen aber den Nutzen zu suchen: jenes die Grundlage des Urtheils, dieses die der Erfindung, wie er selbst nachher erkannte. Schon als ein dreizehnjähriger Knabe erscheint er als ein gewandter und erfinderischer Logiker; auch verfiel er schon damals darauf, ein Alphabet menschlicher Gedanken zu suchen, worin die Grundlage zu seiner späteren „allgemeinen Charakteristik“ als einer allgemeinen Signatur der Gedanken vorgebildet war. Auch scholastische und theologische Controversschriften studirte er bereits sehr frühe und er war schon ein vielseitiger und gründlicher Gelehrter, als er 15 Jahre alt die Universität seiner Vaterstadt Leipzig bezog. Auch hier ist er Autodidakt; er studirt jetzt Cartesius, wendet sich aber nach langer Ueberlegung den Grundsätzen Baco's und der neueren Physik zu, ohne deßhalb die alten Philosophen, namentlich Aristoteles, aus den Augen zu verlieren; auch mathematische Studien begann er mit Glück. Schon im 17. Jahre ward er Baccalaureus der Philosophie mit Vertheidigung der Abhandlung de principio individui, welche die Grundlagen seines ganzen nachherigen Systems enthielt (1663), wobei sein trefflicher Lehrer, der Peripathetiker Jacob Thomasius (Vater des berühmten Christian Th.) präsidirte.

So ausgerüstet wählte er den Lebenslauf eines praktischen Rechtsgelehrten, was in ihm jene höchst bedeutende Verbindung von Praxis und Wissenschaft begründete, welche viel beitrug, sein Wirken zu einem so folgenreichen und anerkannten zu machen. Ein halbjähriger Aufenthalt auf der sehr blühenden Universität Jena erweiterte seine Kenntnisse, namentlich in der Mathematik (worin Weigel sein Lehrer ward), und seinen Blick. Nachdem er Magister der Philosophie geworden, verlor er im 18. Jahre (1664) auch seine treffliche Mutter, worüber er tiefen Schmerz empfand. Nicht lange darauf habilitirte er sich; zwanzig Jahre alt ward er Doktor beider Rechte; aber nicht in seiner Vaterstadt, wo ihm jene Würde verweigert ward, sondern auf der Universität zu Altdorf, wohin er deßhalb auswanderte. Er disputirte hier mit solchem Glanze, daß ihn die Stadt Nürnberg für ihre Universität als Lehrer zu gewinnen suchte; aber sein Geist war schon auf's Wirken in's Große und Ganze gerichtet, so lehnte er diese Anerbietungen ab und begab sich nach Nürnberg, wo er in einer Gesellschaft von Rosenkreuzern die Goldmacherkunst eifrig betrieb und ihre Nichtigkeit einsehen lernte. Hier machte der große Staatsmann und Gelehrte Baron J. C. v. Boineburg seine Bekanntschaft und veranlaßte ihn, schon 1667 nach Frankfurt a. M. überzusiedeln, wo er unter Andern mit Ph. J. Spener in Verbindung kam. Die reformatorische Schrift: Methodus nova discendae docendaeque Jurisprudentiae (1668) führte ihn am Hofe des Kurfürsten von Mainz Johann Philipp's v. Schönborn ein. Er entwickelte nun eine so geistvolle als ächt vaterländisch politisch-publicistische Thätigkeit. Auch ward er bei einer versuchten, aber nie zu Stande gekommenen Umarbeitung des Corpus Juris gebraucht, wobei er so bedeutende als folgenreiche Gedanken entwickelte; später erhob Leibnitz selbst seine Stimme

Digitized by Google

für neue und eigene Gesetzbücher der einzelnen europäischen Staaten (vgl. R. Zimmermann: das Rechtsprinzip bei L. Wien. 1852). 1670 ward L. Rath am Oberrevisionshofe in Mainz, dem höchsten Tribunal des Erzbisthums, obgleich er Protestant war und blieb. Doch betheiligte er sich bei einem Besuche Boineburg's, welchem der Kurfürst von Mainz beistimmte, an dem Bestreben, eine Vereinigung der lutherischen mit der katholischen Kirche vorzubereiten, wobei besonders die Helmstädter Theologen, deren Richtung der fromme, freisinnige und hochgebildete Georg Calixt bestimmt hatte, in die Unterhandlung hineingezogen wurden; natürlich ohne Erfolg, obwohl auch ohne offenen Bruch. L. zeigte dabei ebenso viel feinen Takt als Festigkeit in seinem protestantischen Glauben. Er vertheidigte in dieser Zeit in kleinen Schriften das Daseyn Gottes und die Dreieinigkeitslehre gegen die Socinianer, insbesondere Wissowatius, welcher bei dem freisinnigen Kurfürsten von der Pfalz Karl Ludwig zu Mannheim Aufnahme gefunden, wo derselbe „den drei christlichen Confessionen einen Tempel der Eintracht errichtet hatte". Er rang in diesen und andern Schriften jener Zeit nach Ausbildung einer selbständigen Spekulation, wobei er das Philosophiren in der Muttersprache empfahl, welche zur Ausprägung vieler Begriffe die Anlage, wenn gleich nicht die Ausbildung habe. Durch seine Schrift über den Weltäther als Prinzip der Bewegung war er mit der Pariser und Londoner Gesellschaft der Wissenschaft in Verbindung getreten (Hypothesis physica nova 1) Theoria motus concreti, 2) abstracti. 1670). Hier erscheint das Unendlichkleine schon in großer Bedeutung, die später in L. Monadenlehre so folgenreich ward. Durch Betrachtung der Gegenwart Christi im Abendmahl ward er über die herrschende, abstrakte und mechanische Naturbetrachtung hinausgetrieben. Was mich betrifft, äußerte er auch später, so halte ich mich an die Augsburgische Confession, welche eine wirkliche Gegenwart des Leibes Christi zuläßt. Hier aber stellt er gegen die Cartesianer den Satz auf, das Wesen des Körpers bestehe nicht bloß in der Ausdehnung, sondern in der Substanz, welche davon unabhängig sey. Dadurch läßt sich ein Geistiges in und mit dem Körperlichen denken. Dies sey die Grundlage, wie der lutherischen so auch der katholischen Lehre von der Gegenwart Christi im Abendmahl, welche daher nicht in unlösbarem Widerspruche stehen. Er hat später zwar diesen Gedanken, aber nie den Begriff der Substanz als des letzten unkörperlichen Prinzips der Masse aufgegeben, vielmehr von diesem aus sein eigenthümliches System entwickelt, welches von dem Prinzip des Individuums aus den Geist als Urkraft und in höchster Potenz als Urgrund alles Seyns, als Urmonas begreift und in Uebereinstimmung desselben mit sich selbst sein höchstes Erkenntnißprinzip besitzt. Der Kern seines Systems: Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus.

Schon begann sein Ruf, besonders vermittelst eines immer mehr sich ausdehnenden Briefwechsels mit den größten Männern seiner Zeit, zu wachsen, und er ward bereits von Manchem als ein Wunder des Geistes angestaunt. Da führte ihn ein politischer Auftrag nach Paris, und hielt ihn mehrere Jahre dort fest; hier begründete er vollends seinen europäischen Ruf und setzte die Gelehrten durch kühne Gedanken, sinnreiche Einfälle und Erfindungen (besonders physikalische und mathematisch-technische) in Verwunderung. Auch in London lernte er bei zweimaligem Besuche einen Kreis höchst hervorragender Männer, auf der Reise den merkwürdigen Benedict v. Spinoza im Haag kennen, ohne jedoch in Ueberwindung seines damals noch wenig beachteten Systems sein eigenes zu erproben und zu bewähren (so gegen Erdmann — Guhrauer und Trendelenburg), wenn er ihn auch später kritisirte. (A. Foucher de Careil Réfutation inédite. Paris 1854.) Am meisten aber wirkte für seinen Ruhm die Erfindung der Differenzialrechnung, auf die er und Newton zugleich unabhängig von einander kamen, welche für die höhere Mathematik höchst folgenreich geworden ist; ganz mit ihr beschäftigt folgte er 1676 einem Rufe des Herzogs Johann Friedrich, seines Gönners, als Bibliothekar nach Hannover, wo er einen vortrefflichen Ruhe- und Mittelpunkt für sein Wirken nach allen Seiten hin fand. Er hatte verschiedene günstigere Stellungen mit dem Uebertritt zur katholischen Kirche nicht

Digitized by Google

erkaufen wollen und war dem protestantischen Glauben treu geblieben. Für ihn konnte die Sache um so mehr versuchlich seyn, wenn Leibnitz sich, wie sein Biograph Guhrauer (I, S. 223) sagt, „von der Idee der Theokratie in seinem Leben und seinen Schriften hat leiten lassen, ja wenn sie es ist, die ihn von Anfang zu der prästabilirten Harmonie der Welt und der Natur geführt". „Der Philosoph, der Weise, erblickte Recht und Gerechtigkeit, die Gleichheit vor dem Gesetze nur in der Republik, in welcher Gott der König ist." „Die Theologie an sich selbst, sagt Leibnitz in der Methodus nova Jurisprudentiae, ist nichts als eine Spezies der Jurisprudenz im Allgemeinen; denn es handelt sich in ihr um das Recht und die Gesetze, welche in dem Reich Gottes über die Menschen stattfinden; so auch handelt die Moraltheologie von dem in der göttlichen Republik bestehenden Privatrechte, das Uebrige aber vom öffentlichen Rechte." Deßhalb drei Stufen im Naturrechte: Jus strictum, aequitas, pietas, von denen jedes folgende das vorhergehende in sich hat und gegen dasselbe das Höhere ist. Die Wissenschaften davon: Recht, Politik, Theologie. Die Liebe, deren eigentliches Objekt das Schöne ist, ist als Erfreutwerden über die Glückseligkeit eines Andern nichts als diese zu der seinigen machen. Dies auf Gott übertragen ist Frömmigkeit. Die höchste Gemeinschaft, in der diese waltet, ist die Stadt Gottes, die Kirche, die Gemeinschaft der Frommen und Heiligen. Gewiß große praktische Gedanken, die ihn treiben mußten, die ganze Welt in Gedanken zu fassen! Entsprechend den drei Stufen des Naturrechtes erklärt er von dem höchsten zum niedersten absteigend, das Gewissen, die Ehrfurcht und die materielle Macht für die Bande der christlichen Staatsgesellschaft, wodurch sie ihre Einheit, Macht und göttliche Weihe erhalte. Dies weist ihm in der Geschichte der Cultur seine eigenthümliche Stellung an. „Die Idee der Gesellschaft oder Gemeinschaft schwebt über der successiven Bildung und Erhaltung des ganzen Systems." Daher die Monadenlehre als Verwirklichung der Idee der Gemeinschaft in ihrer Universalität und Unbedingtheit. Nicht Ausdehnung, sondern Substanz ist ihm das Wesen des Körpers. Die Monade ist aber der Grund aller Einheit. „Ein unendliches Auge wird in jeder Monas das Universum, in jedem Momente die ganze Zukunft erkennen." „Die innerliche ontologische Beziehung einer jeden Monas zu der Gesammtheit aller Monaden macht, daß eine jede die Gesammtheit von ihrem Standpunkte ausdrückt, ein lebendiger Spiegel des Universums ist." „Ueberall heißt diejenige Monas, welche die Gründe a priori der Natur der andern erhält, aktiv, die andere dagegen passiv. Die daraus hervorgehende Einheit ist die *Harmonia praestabilita*: Alle besonderen Unordnungen gleichen sich im Ganzen aus — Optimismus — Theodicee. Die freie Selbstbestimmung der Einzelnen löst sich dabei fast in absoluten Determinismus auf.

Am meisten wirkte Leibnitz auf die Gebildeten durch ein Werk, dessen Idee ihn während einer langen Zeit seines Lebens beschäftigt hatte, die Theodicee, welche, obwohl allgemein verständlich abgefaßt, doch der tiefsten Ueberzeugung des Philosophen entspricht, und durch die vorangestellte Behauptung, daß die Vernunft stets auf der Seite der wahren Religion sey und daß kein Widerspruch der wahren Vernunft gegen die wahre Religion vor dem Philosophen bestehen könne, mit seinem Lieblingsgedanken einer Vereinigung der Religionen in nahem Zusammenhange stand. Sie war entstanden durch die Vorträge, welche Leibnitz vor seiner königlichen Freundin Sophie Charlotte von Preußen zu halten pflegte, und kam zuerst 1710 in französischer Sprache unter dem Titel heraus: Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal. Daß der Verfasser in diesem Buche unter der Miene des heiligen Ernstes Scherz getrieben und seine wahre Meinung verborgen habe, ist eine Ansicht, welche sein Biograph mit Recht als einen Mißverstand (insbesondere des Kanzler Pfaff in Tübingen) zurückweist.

Ein ähnliches Mißverständniß ist es, wenn Leibnitz von Manchen zu einem Katholiken gemacht worden ist, während er vielmehr entschieden, wenn auch nicht eben mit confessioneller Ausprägung, auf protestantischem Standpunkte steht. Freilich urtheilt er über

Digitized by Google

die katholiſche Kirche viel milder als zu ſeiner Zeit üblich war, und die Art, wie er verſuchte, ein Syſtem der Theologie aufzuſtellen, welches Grundlage der Vereinigung zwiſchen beiden Kirchen ſollte werden können, und worin er bis zur äußerſten Grenze desjenigen fortging, was der römiſch-katholiſchen Kirche bei einer Union könnte eingeräumt werden, konnte dem Vorwurf wohl einigen Schein verleihen. Jetzt, nachdem uns jenes Syſtem vorliegt (Syst. th. Leibnitzii. Par. 819. von P. P. Lacroix. 1845, m. Ueberſ. v. Räs und Weis, Mnz. 820, vgl. Guhrauer's Exkurs zum I. Bande von Leibnitz deutſchen Schriften), iſt es unzweifelhaft, daß er die eigentlichen Grundlagen des Proteſtantismus nie hat preisgeben wollen; wohl aber fließt ihm das Weſen der Katholicität mit der äußerlich katholiſchen Kirche zuſammen, daher er ſich der innern Communion mit dieſer verſichert hielt. „Vermöge der Vernunft und der ewigen Wahrheiten erkennen wir nämlich, daß alle Geiſter, ſowohl Menſchen als Genien, in eine Art von Geſellſchaft mit Gott eingehend, Glieder der Stadt Gottes (cités de Dieu) ſind, d. h. des vollkommenſten Staats, gebildet und regiert von dem größten und beſten der Monarchen.“ — Daß er ſich lebhaft für die Vereinigung der beiden proteſtantiſchen Kirchen, welche beſonders in Preußen ſchon damals betrieben wurde, intereſſirte, verſteht ſich darnach von ſelbſt, iſt aber auch durch viele ausdrückliche Aeußerungen zu erweiſen. Indeſſen ruhete die Sache bald wieder.

Ueber Leibnitz äußeres Leben iſt noch zu bemerken, daß er im Laufe deſſelben zu hohen äußeren Würden erhoben ward, zum Geheimen-Juſtiz-, zum Reichs-Hof-Rath, zum Präſidenten der Berliner Akademie der Wiſſenſchaften (Trendelenburg, Leibnitz u. d. philoſoph. Thätigk. d. Akad. Berl. 1852), zum Reichsfreiherrn u. ſ. w. Aber ſein Name hatte ein Anſehen in Europa, welches weit über dieſe Zeichen der Anerkennung hinausreichte, als er am 14. November 1716 im 71ſten Jahre ſeines Lebens ſtarb. Durch dieſen ſeinen Tod wurde der Druck ſeines großen hiſtoriſchen Werkes über die braunſchweigiſche Geſchichte verhindert (gedruckt erſt 1843 ff.).

Die Quellen für Leibnitz's Leben fließen ziemlich unvollſtändig. Außer Eckhart's, der ihm im Leben nahe geſtanden, und einiger Anderer ziemlich dürftigen Nachrichten iſt von älteren Aufſätzen Fontenelle's geiſtvolle Lobſchrift auf Leibnitz (in der deutſchen Ueberſetzung der Theodicee von 1720 vorne mitgetheilt und mit Anmerkungen verſehen) zu bemerken. Ferner Karl Günther Ludovici, ausführlicher Entwurf einer vollſtändigen Hiſtorie der Leibnitziſchen Philoſophie (1737). Weit übertroffen werden dieſe und andere kürzere biographiſche Arbeiten von G. E. Guhrauer: Gottfried W. Freih. v. Leibnitz, eine Biographie. Zu L. Säkularfeier mit Bildniß und Facſimile. 2 Th. Breslau 1842. — Seine Werke ſind herausgegeben von Dutens (Gen. 1768, 6 T. 4.), Erdmann (Berol. 1839 sqq. II. Tom. 8m.), Georg Heinr. Pertz (erſte Folge. Hiſt. Schr. 4 B. 1843—47. 2te Folge. Philoſophie bis jetzt: Briefwechſel. B. 1. 1846. 3te Folge. Mathematik. Briefwechſel. B. 1. 2. 3.), deutſche Schr. von Guhrauer, Berlin 1838—40, 2 Bde. gr. 8. Ueber das Verhältniß Leibnitzens zur ſpekulativen Theologie vgl. Guhrauer: Leſſing's Erziehung des Menſchengeſchlechts. Berlin 1841, S. 58 ff. Auguſt Böckh: Leibnitz in ſeinem Verhältniß zur poſitiven Theologie in v. Raumer's hiſtor. Taſchenbuch 1844. L. Pelt.

Leichen, ihre Behandlung und Beſtattung bei den Hebräern, ſ. Begräbniß bei den Hebräern.

Leichenpredigten. Nach dermaligem Sprachgebrauch unterſcheiden ſie ſich von den Grabreden (ſ. d. Art.) erſtens durch den Ort, wo ſie gehalten werden, nämlich in der Kirche (und zwar nicht, wie eine bloße Trauerrede, am Altare, ſondern auf der Kanzel); und zweitens, dieſer Ortsverſchiedenheit genau entſprechend, durch ihre Form. Während die Rede nach älterer, urſprünglich-proteſtantiſcher Weiſe eine kurze Vermahnung iſt (ſomit nicht daſſelbe, was die vom Küſter, Zunftmeiſter oder ſonſt Jemand geſchehende Abdankung), oder nach ſpäterer Sitte (resp. Unſitte) eine viel ſubjektivere Haltung durch ſpezielles Eingehen auf das Perſönliche beobachtet: ſo iſt dagegen die Leichen-

Digitized by Google

predigt wirklich eine Predigt, also nie ohne einen Text, der, ob auch mit beziehungsreicher Einflechtung persönlicher Momente, doch mit seiner Objektivität die ganze Rede beherrscht, so wie andrerseits Kirche und Kanzel den Prediger erinnern, daß er hier eine Gemeinde, nicht bloß einen Familien- oder Freundeskreis vor sich hat. Die sogenannten Personalien scheiden sich viel bestimmter aus und werden nach dem völligen Abschluß der Predigt gelesen, was sich — analog den sonstigen Abkündigungen — von der Kanzel ganz angemessen zeigt, während es an einem Grabe einen widerwärtigen Eindruck macht. Die spezielleren Forderungen, die diesen Theil der Arbeit des Predigers betreffen, hat die Homiletik zu entwickeln. Geschichtlich ist — unter Bezugnahme auf das in dem Art. Grabreden Beigebrachte — noch Folgendes hier zu erwähnen. Wenn die alte Kirche auch Trauerreden (Lobreden) gekannt und im Brauche gehabt hat, so sind dagegen die Leichenpredigten erst aus der evangelischen Kirche hervorgegangen; die kirchlichen Anordnungen und Sitten haben sich jedoch sehr verschieden gestaltet. An die Stelle des katholischen Ceremoniells, das mit der Beseitigung der Lehre vom Fegfeuer von selbst fallen mußte (s. hierüber Kliefoth, liturgische Abhandlungen, I. Bd. S. 275 ff.), tritt als Hauptbestandtheil des Ritus neben dem Gebet die Verkündigung des Wortes Gottes, und zwar theils als einfache Lection (s. a. a. O. S. 299), theils als Vermahnung oder ausgeführte Predigt. (Vergl. z. B. Hallische Kirchenordnung vom J. 1526, Richter I. S. 47: „Es soll in dem nachgehenden Tagamt, nachdem der Abgestorbene begraben, sein gedacht, und sein Tod verkündigt werden; dabei soll die Freundschaft durch das Wort Gottes getröstet werden und die Andern ermahnt, ihres Glaubens und Hoffens auch beherzigt, bereit zu seyn dem Beruf Gottes wann und wie er woll zu folgen.“ Die reformatio ecclesiarum Hassiae 1526. ib. S. 61 sagt: Laudandum autem, si in funere habeatur aut sincera praedicatio verbi Dei, aut saltem juxta ipsum brevis admonitio. Die Württemberger Kirchenordnung vom J. 1536 sagt: „der Pfarrer soll sich auf den Kirchhof verfügen und allda oder in der Kirche dem gegenwärtigen Volk, 1 Thess. 4, von den Verschiedenen in Christo verlesen mit diesem oder dergleichen Anfang“ (folgt eine Einleitungsformel); „darauf soll er einen kleinen und kurzen Unterricht thun von dem Tod und der Auferstehung oder dergleichen Argumenten, so sich zur Leich schicken, und so das Leid der Freundschaft des Verstorbenen so groß wäre, soll er sie mit den gnadenreichen Zusagungen des h. Evangeliums trösten, damit sie nicht mit der Klag über die Schnur christlicher Regel fahren.“ Es ist jedoch in den Verordnungen jener Zeit wahrzunehmen, daß das Liturgische und Homiletische noch nicht scharf auseinander tritt. Nicht nur werden von mehreren Kirchenordnungen die Texte festgesetzt (vgl. z. B. die Pommer'sche Agende herausg. von Otto, Greifswald 1854. S. 258), sondern es werden auch Leichsermonen beigefügt, allerdings nicht um an das Wort derselben liturgisch zu binden, sondern um ein Muster zu geben, aber doch so, daß sich erwarten läßt, sie werden oft genug einfach abgelesen worden seyn. (Luther selbst hat seiner Hauspostill zwei Leichpredigten beigegeben, die aber, allem nach, bei keinem Begräbnisse wirklich von ihm gehalten worden waren.) Mit jenem „kurzen Unterricht“ aber und seinen objektiven Themen begnügte man sich bald nicht mehr. War es doch, zumal bei ausgezeichneteren Persönlichkeiten, eine gewisse innere Nothwendigkeit, auch ihrer selbst zu gedenken; so sagt schon Aegidius Hunnius in der Vorrede zu seinen 27 Leichpredigten: „...Sie werden nicht bloß mit gewöhnlichen christlichen Ceremonien begraben, sondern es werden auch auf Begehr der Hinterlassenen aus Gottes Wort Predigten angeordnet und den Verstorbenen ihres geführten Wandels, sonderlich aber ihres Endes, in was Glauben und Bekenntniß sie ihr mühseliges Leben endlich beschlossen, Zeugniß gegeben.“ Damit war einem reichen Zufluß von Material der Weg geöffnet; sowohl die Biographie und Karakteristik eines Verstorbenen, als das Zurückgehen auf die ganze Ahnenreihe desselben und das Eingehen auf alle die Personen, die durch amtliche oder Familien-Verhältnisse von dem Tode desselben berührt wurden, war ein den Predigern wie ohne Zweifel den Zuhörern gleich willkommener Stoff. Aber hiemit auf der einen Seite, wie auf der andern mit

Digitized by Google

der auch für dieſe Funktion beibehaltenen Predigtmethode der Zeit von der Mitte des 16. bis Anfang des 18. Jahrh. und darüber hinaus, waren auch die Prämiſſen gegeben zu der Erſcheinung, daß unter dem vielen Ungenießbaren, was die homiletiſche Literatur jener Periode enthält, die Leichpredigten im Durchſchnitt das Ungenießbarſte ſind. Einerſeits herrſcht in jenen perſönlichen Schilderungen eine Umſtändlichkeit und Kleinlichkeit, die namentlich vornehmeren Individuen gegenüber zur wahren Kriecherei und bombaſtiſchen Lobhudelei wird; andrerſeits werden die Textgedanken und die verkünſtelten Themen in einer Breite und mit einer exegetiſchen Objektivität, mit Einmiſchung einer Maſſe von Gelehrſamkeit ausgeführt, in der jene Stimmung perſönlicher Theilnahme völlig verſchwindet, die geradezu herzlos erſcheint und dadurch zu den übertriebenen Schmerzens-Aeußerungen und Rührungsmitteln in einem widerlichen Contraſte ſteht. Einiges, was hiefür als Beleg dient, hat Tholuck in ſeinem „Geiſt der lutheriſchen Theologen Wittenbergs im 17. Jahrh.“ mitgetheilt; dieſer Zweig homiletiſcher Geſchmackloſigkeit blühte aber gleich üppig auch ſonſt überall. Es verſteht ſich, daß die verhältnißmäßig wenigen Männer von tieferem Geiſt und wirklicher, lebendiger Rednergabe, wie Valerius Herberger, Heinrich Müller u. a. auch in dieſem Stücke anders müſſen beurtheilt werden; allein auch bei ihnen muß man doch erſt Vieles überhören lernen, um zu einem ungetrübten Genuſſe des wirklich Vortrefflichen zu gelangen; Herberger treibt z. B. die Spielerei mit erbaulicher Deutung der Namen, der Wappen ꝛc. immerhin ſehr weit. Selbſt noch A. H. Francke, der von den Thorheiten der ihm vorangegangenen Periode auch in dieſer Beziehung ſich mit klarem Bewußtſeyn ferne hält („das Gedächtniß dieſer gerechten Seele iſt billig bei uns im Segen, und wird auch zum Segen für uns angewendet; hiezu allein iſt dieſe Gedächtnißpredigt angeſehen, ſintemal ſie keineswegs weder von den hinterlaſſenen Leidtragenden noch von ſonſt Jemand dahin angeſehen iſt, daß man irgend einigen Staat damit treibe“ — ſagt er in einer Leichpredigt v. J. 1700), weiß doch inſofern auch noch kein Maß zu finden, als er Leichpredigten von 40 Seiten Folio hinterlaſſen hat, denen noch die abgeleſenen, weitſchweifigen Lebensläufe folgen. Auch Gottfried Arnold (ſ. „Sonderbare Predigten“ als Anhang zu ſeiner Epiſtelpoſtill erſchienen 1722, worin 13 Leichpredigten mit enthalten ſind), hat ſich, ſo ſehr der Inhalt das Gepräge des ganzen Mannes trägt, ziemlich in demſelben Geleiſe bewegt. Dieſe Länge, zuſammt dem lehrhaften Karakter der Predigten, will mit dem Begriffe, den wir von einer Leichenfeier und der durch dieſelbe bedingten Stimmung haben, ſich nicht wohl reimen. Ein näheres Eingehen auf die ziemlich gleichförmige Struktur der Leichpredigten aus jener Zeit, in der ſie — cum grano salis zu verſtehen — ihre Glanzperiode gehabt haben, müſſen wir uns hier verſagen. In einfacherer Geſtalt, aber um ſo kräftiger und wohlthuender tritt die Leichpredigt auf bei Männern, wie Georg Conrad Rieger (34 ſeiner Leichpredigten ſind neu herausgegeben, Stuttg. bei Belſer 1856), bei Oetinger (ſ. deſſen Caſualreden S. 102), und Andern aus dieſer Schule eines tief aufgefaßten und frei fortgebildeten Pietismus. — Daß und warum ſpäter, wenigſtens in den Städten, die Leichpredigten durch die Grabreden verdrängt wurden, alſo der Geiſtliche mit einer ausgearbeiteten Rede an die Stelle des parentirenden Küſters trat, iſt in dem Art. Grabreden bemerkt. — Die reformirte Kirche hat dieſen Zweig homiletiſcher Funktionen ſchon von Anfang an verſchieden angeſehen; ſ. darüber die intereſſanten Mittheilungen von Schweizer, Homiletik S. 256, wornach in Zürich zu Anfang der Reformation die Beerdigung mit gar keiner Feierlichkeit geſchah, und erſt ſpäter die ſogenannte Abdankung dem Zunftmeiſter abgenommen und einem Geiſtlichen übertragen, dieſem aber ſofort ein liturgiſches Formular dazu vorgeſchrieben wurde. Daß eine Predigt nicht zum reformirten Leichenritus gehört, ſehen wir auch aus A. Vinets Paſtoraltheologie (überſ. von H. G. Haſſe, 1852) wo S. 152 geſagt iſt: „Vor dem Gange zum Gottesacker verrichtet der Geiſtliche im Sterbehaus, wie es oft verlangt wird, ein Gebet, aber dies reicht nicht hin. Er ſollte dem Zuge beiwohnen, und es ſollte noch ein weiterer Gottesdienſt, ſey es am offenen Grabe, ſey es in der Kirche den

Digitized by Google

Schluß machen. Uebrigens genügen in allen gewöhnlichen Fällen einige Bibelworte und ein Gebet« *). Die Homiletik deſſelben Verfaſſers, deutſch von J. Schmid, Baſel 1857, berührt die Leichenreden S. 97 bloß als eine der katholiſchen Kirche angehörige, den Lobreden auf die Heiligen analoge Gattung. In außergewöhnlichen Fällen, wohl überhaupt bei Perſonen von Diſtinction, hat ſich auch dort das Bedürfniß eines homiletiſchen Aktes geltend gemacht; daſſelbe wird ſicherlich — und zwar nicht für beſondere Fälle nur — auch in der lutheriſchen Kirche das jetzt bemerkbare Gelüſte nach ausſchließlich liturgiſcher Feier überdauern. **Palmer.**

Leipziger Colloquium im Jahre 1631. Als die beiden evangeliſchen Kirchen ihren Lehrbegriff unter fortwährender Polemik im 16. Jahrh. ausgebildet hatten, war der Haß ſo gewachſen, daß die Mitglieder beider Kirchen ſelbſt die ihnen entfernter ſtehenden Katholiken mit größerer Milde zu betrachten vermochten. Dieſe Bitterkeit war bei den Lutheranern größer als bei den Reformirten, da jene ihre Kirche vorzugsweiſe in dem gereinigten Lehrbegriff erkannten und ſich einer genaueren ſyſtematiſchen Durchführung bewußt waren. Bei dieſem Haß mußte die lutheriſche Kirche obendrein erleben, daß die reformirte ſich in ihrem eigenen Gebiete feſtſetzte, in Heſſen und Brandenburg. Dieſe Augsburger Religionsverwandten konnten denn freilich auch als vermittelnde Glieder zwiſchen Calviniſten und Lutheranern dienen. Verſöhnungsverſuche von einzelnen frommen Männern waren ſchon im 16. Jahrh. gemacht, auch im 17. fehlten ſie nicht, wir erinnern an die unermüdlichen Beſtrebungen des Schotten Duräus (ſ. d. Art.), an die Schrift des Rupertus Meldenius**). Das Strafgericht des 30jährigen Krieges machte doch in ſoweit Eindruck auf die deutſche Kirche, daß die Polemik der beiden Schweſterkirchen immer mehr in den Hintergrund trat; ſie erkannten, daß ſie dadurch an den Abgrund des Verderbens gelangt waren, die verſöhnlichen Elemente ſtärkten ſich, Fürſten und Völker ſuchten, wenn auch keine Vereinigung, doch Frieden und Verträglichkeit. In dieſer Stimmung eilten im Anfang des Jahres 1631, als der Retter der evangeliſchen Freiheit, Guſtav Adolph, ſchon auf deutſchem Boden war, der Landgraf Wilhelm von Heſſen und der Kurfürſt Chriſtian Wilhelm von Brandenburg zum Kurfürſten Georg von Sachſen nach Leipzig zum Fürſten-Convent, in welchem ſie beſchloſſen, ſich der Vollſtreckung des Reſtitutionsediktes, wenn es nöthig ſey mit den Waffen in der Hand zu widerſetzen. Landgraf Wilhelm hatte den theologiſchen Profeſſor Crocius und den Hofprediger Theophilus Neuberger mitgebracht; der Kurfürſt Chriſtian Wilhelm den Hofprediger Johann Bergius. Die heſſiſchen Theologen und der von Brandenburg fragten bei den Leipziger Theologen, Polycarp Leyſer und Heinrich Höpfner, an, ob wohl der Hofprediger Matthias Hoe von Hoenegg zu einer Conferenz mit ihnen zuſammentreten würde, um wo möglich einen Frieden der beiden evangeliſchen Kirchen

*) Es verdient Beachtung, daß derſelbe Vinet in einem keineswegs außergewöhnlichen Falle ſich erbitten ließ, eine förmliche Leichenpredigt zu halten; es war eine vorzügliche Rede, deren Andenken noch in den Herzen der Zuhörer fortlebt. Anm. d. Red.

**) Vergl. Lücke über das Alter, den Verfaſſer, die urſprüngliche Form und den wahren Sinn des kirchlichen Friedensſpruches: In necessariis unitas, in non necessariis libertas, in utrisque caritas. Götting. 1850. Ich benutze dieſe Gelegenheit, um darauf aufmerkſam zu machen, daß die Originalausgabe der Paraenesis votiva des Rupertus Meldenius, von der Lücke glaubte, daß ſie verloren gegangen ſey, ſich auf der Hamburger Stadtbibliothek befindet, freilich leider ohne Jahreszahl und Druckort. In einer andern ebenfalls auf der Hamburger Stadtbibliothek befindlichen Schrift: Stabilimentum irenicum vom Jahre 1635 wird des Rupertus Meldenius gedacht, ja es werden einige Sätze aus der Paraenesis angeführt, ſo daß ſich das Alter jener Schrift genauer beſtimmen läßt. Ueber den Verfaſſer erhalten wir aber auch in dieſer Schrift keinen weiteren Aufſchluß, nur daß an G. Calixtus, wie Gieſeler zu meinen ſcheint, wohl nicht weiter zu denken iſt. Im Stabilimentum pag. 9 und 10 heißt es: D. Rupertus Meldenius in Paraenesi votiva iſt übel mit denjenigen zufrieden, welche heutiges Tages unnütige und unzeitige Streitpunkten nach treiben ꝛc.

Digitized by Google

herbeizuführen, oder doch wenigstens eine versöhnliche Gesinnung vorzubereiten. Es sollte dies Gespräch indeß nur als eine Privat-Conferenz angesehen werden, jedoch in der Hoffnung, daß das übrige Deutschland ihrem Beispiele folgen werde. Die Reformirten wünschten nur, daß Hoe sich der Heftigkeit, die er in seinen Schriften zeige, in der Unterredung enthalten möge; sie wurden seiner sonderbaren Humanität in conversatione von den Leipzigern versichert. Als der Kurfürst Georg daher das Gespräch als eine Privathandlung genehmigte, begann dasselbe den 3. März am Vormittage in der Wohnung des sächsischen Oberhofpredigers unter dem Vorsitz desselben und dauerte bis zum 23. März, und zwar jede Sitzung drei Stunden. Auf den Vorschlag der Reformirten wurde die Augsburgische Confession zum Grunde gelegt, indem sie sich bereit erklärten, dieselbe zu unterschreiben, ja auch die Ausgabe derselben, die sich im Kursächsischen Augapfel (auf Befehl des Kurfürsten Georg herausgegeben 1628) befände. Sie glaubten sogar, von ihren Fürsten dasselbe versichern zu können, ohne deshalb Offerten zu thun, da diese nicht mit solchen Gedanken hierhergekommen seyen. Sie sagten ferner, auch die veränderte Edition, so in den Colloquien zu Worms 1540 und zu Regensburg 1541 übergeben seyen, verwürfen sie nicht; sie beriefen sich deshalb auf die Erklärung der Stände auf dem Naumburger Convent 1561, die Sachsen aber auf die Erklärung in der Vorrede zum Concordienbuch. Darauf nahm man die Confession in ihren einzelnen Artikeln durch. Man fand sich ganz einig in den Artikeln 5—8; 12—28, auch in den Artikeln 1 und 2 fanden sich keine wesentlichen Unterschiede. Im dritten Artikel stimmten die beiderseitigen Theologen zwar dem Wortlaut nach auch überein, erklärten auch in zwölf Punkten, wie weit sie dem Inhalt nach untereinander einig seyen, dabei behaupteten aber die Sachsen, daß Christus auch nach seiner menschlichen Natur allwissend, allmächtig, allgegenwärtig ꝛc. sey vermöge der persönlichen Vereinigung, und daß Alles, was Christus in der Herrlichkeit empfangen habe, sich nur auf die menschliche Natur beziehe. Die Reformirten dagegen verneinten, daß Christus der Menschheit nach, oder daß der Leib Christi an allen Orten sey, daß die menschliche Natur allwissend und allmächtig geworden sey. Im vierten Artikel wurde man auch einig und verwahrten die Reformirten sich, als glaubten sie nicht, daß Christus für alle Menschen gestorben sey. Im neunten Artikel ward man ebenfalls einig, man fügte Einiges über die Nothwendigkeit der Taufe und der Kindertaufe hinzu. Am 7. März kam man zum zehnten Artikel vom Abendmahl. In diesem Artikel konnte man sich nicht einigen, die mündliche Genießung des Leibes und Blutes Christi nahmen die Reformirten nicht an, sondern allein einen Genuß durch den Glauben; von den unwürdigen Communicanten behaupteten sie, daß sie nur Brod und Wein genossen. Obgleich man sich über dieses Dogma nicht einigen konnte, meinten die Reformirten doch, man könne sich toleriren und wie ein Mann wider das Pabstthum stehen. Die Sachsen, die sich in einer Privat-Conferenz nicht binden wollten, erklärten, dem Vorschlage müsse man in der Furcht des Herrn weiter nachdenken. Nachdem die Colloquenten sich in allen übrigen Artikeln einig gefunden hatten, gingen sie auch auf die Gnadenwahl über, obschon diese Lehre nicht ausdrücklich in der Augsburgischen Confession angeführt wird. In dem Lehrsatz, daß nur ein Theil der Menschen selig würde, waren Lutheraner und Reformirte einig, die letztern suchten den Grund der Erwählung in dem absoluten Willen Gottes, den der Verwerfung in dem Unglauben der Menschen. Die Lutheraner leiteten die Erwählung von der Allwissenheit Gottes in Bezug auf den Glauben der Erwählten ab *). Einen erfreulichen Eindruck machte es im Allgemeinen, daß Theologen beider Confessionen in Ruhe und Frieden sich gegenseitig ihr Bekenntniß hatten vorlegen können, die weiteren aus dieser Conferenz geschöpften Hoffnungen gingen freilich nicht in Erfüllung. Es war zwar verab-

*) In Wahrheit läuft die Differenz auf eine bloße Verschiedenheit der Ausdrücke hinaus, wie dies aus den beiderseitigen Erklärungen unwiderleglich hervorgeht. Besonders erhellt es aus dem 4. Artikel der kursächsischen Erklärung über diese Lehre, der also lautet: „daß Gott in

Digitized by Google

redet, den Inhalt des Gesprächs nicht zur Ungebühr zu spargiren, vier Exemplare nur des Protokolls waren abgefaßt für die Kurfürsten von Sachsen, von Brandenburg, den Landgrafen von Hessen und die theologische Fakultät zu Leipzig. Bald aber war das Gespräch seinem Inhalt nach in England, Frankreich, der Schweiz, Holland und Schweden bekannt, ja in den beiden zuletzt genannten Ländern konnte man die Relation von dem Leipziger Colloquium gedruckt bekommen. Die eifrigen Lutheraner fürchteten, daß ihrer Kirche etwas vergeben sey, da man an manchen Orten schon von einem Synkretismus der Lutheraner und Reformirten sprach, dem Dr. Hoe wurden sogar Vorwürfe gemacht. Dieser trat daher in seiner Rettung wieder um so schroffer gegen die Reformirten auf, was neue Streitschriften zur Folge hatte.

Vgl. Carl Wilh. Hering, Geschichte der kirchlichen Unionsversuche seit der Reformation bis auf unsere Zeit. Bd. I. Lpz. 1836. S. 327 ff. Alex. Schweizer, die protestantischen Centraldogmen 2. Hälfte. S. 525. Kurtzer Discurs von der zu Leiptzig 1631 mense Martio angestellten Religionsvergleychung zwischen den Chur Sächsischen und Chur Brandenburgischen, auch fürstlichen hessischen Theologen. Johann Bergius Relation der Privat-Conferenz, welche bei währendem Convent der Protestirenden evangelischen Chur-Fürsten und Stände zu Leipzig 1631 gehalten worden, nebenst einer Vorrede, darinn auf dasjenige, was Herr Matthias Hoe von Hoenegg in seiner Rettung fürgebracht, gebürlich geantwortet wird. Berl. 1635. Die symbolischen Bücher der evangelisch-reformirten Kirche. Aus dem Lateinischen übersetzt mit Einleitungen und Anmerkungen. Thl. I. Neustadt a. O. 1830 S. 472 ff. *Niemeyer*, collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum. Lpz. 1840. S. 653 ff. **Klose.**

Leipziger Disputation, s. Eck, Karlstadt, Luther.

Leipziger Interim. Als Kaiser Karl V. im März 1548 den Entwurf zum Augsburger Interim (s. d. A.) den evangelischen Ständen zur Annahme vorlegte, erklärte sich Kurfürst Moritz von Sachsen weder unbedingt für noch gegen dieselbe, son-

---

der erwehlung keine ursach oder anlaß solcher Wahl in den erwehlten selbst gefunden, auch keine erste heilsame neigung, bewegung oder einwilligung zum glauben, Sondern daß alles das gute, so in den Auserwehlten ist, aus der pur lautern freiwilligen Gnaden Gottes, die ihnen in Jesu Christo von Ewigkeit her gegeben ist, ursprünglich herfließe." Unter dem genannten Guten muß ja nothwendig auch der Glaube verstanden werden. Der Sinn der Erklärung, kurz zusammengefaßt, ist dieser: Gott hat diejenigen erwählt, von welchen er vorausgesehen, daß sie glauben werden. Art. 3. Daß diese aber glauben, kommt einzig und allein von Gottes Gnade her. Das trifft ja der Sache nach mit der Erklärung der Kurbrandenburgischen und Hessischen Theologen zusammen, „daß Gott von Ewigkeit her etliche Menschen erwehlt habe, die er zu seiner Zeit durch Kraft und Wirkung seines Worts und Geistes zum Glauben an Christum erleuchtet und erneuert." Die reformirte Erklärung unterscheidet sich also von der lutherischen, wie sie damals in Leipzig formulirt wurde nur dadurch, daß sie unumwunden ist. Denn das göttliche Vorhersehen des Glaubens der Erwählten in der lutherischen Erklärung setzt ja, wie aus dem angeführten 4. Art. hervorgeht, keineswegs voraus, daß der Glaube auch nur theilweise Werk des Menschen sey, sondern er ist ganz und gar Werk der göttlichen Gnade. Dieselbe Ansicht theilt A. Schweizer a. a. O. S. 528: „fast alle Sätze lauten wie die der Reformirten, nur ist das Vorhersehen des Glaubens eingeschoben, — ohne daß näher gezeigt wird, wie so denn Gott etwas Anderes vorhersehen könne, als wenn er selbst den Glauben wie alles Gute schenken werde." Offenbar konnten und mußten die Reformirten eine solche praevisa fides zugeben, die ganz und gar Werk Gottes ist, und wozu Gott im Menschen nicht die mindeste Neigung vorfindet. Wird der Glaube so gefaßt, dann fällt, wenn man nicht über bloße Worte streiten will, das Vorhersehen des Glaubens mit der Vorherbestimmung zum Glauben zusammen. Um solcher Differenzen willen wurde das Feuer des dreißigjährigen Krieges angeschürt und verbanden sich an einigen Orten in thörichter Verblendung die Lutheraner mit den Katholiken zur Ausrottung der Reformirten.

Anm. d. Red.

Digitized by Google

dern behielt sich vor, mit seinen Landständen, denen er die bündigsten Zusagen wegen Aufrechthaltung der Reformation gegeben hatte, zu berathen, versprach jedoch, alles Mögliche zu thun, um sie zur Annahme zu bewegen. Allein die protestantische Gesinnung war unter ihnen durch die Vereinigung des größten Theils der ernestinischen Lande mit den albertinischen nur befestigt worden; und als Moritz am 1. Juli auf dem Ausschußtage zu Meißen den ersten Versuch machte, jenem Versprechen nachzukommen, erhielt er die Antwort, die gegenwärtigen Stände könnten sich ohne Beiseyn der übrigen in dieser wichtigen Begebenheit zu Nichts verstehen. Als ihn der Kaiser aufforderte, ähnlich wie er selbst in Oberdeutschland verfahren war, vorzuschreiten, also nöthigenfalls mit Gewalt, und vor Allem Melanchthon zu entfernen, von dem ein ziemlich scharfes Bedenken gegen das Augsburger Interim erschienen war (Corp. Ref. VII, 13), erinnerten ihn die Stände an seine ihnen gegebene Zusage. So kam er auf den Gedanken, wenn es nicht möglich sey, das ganze Interim einzuführen, den Kaiser wenigstens durch eine Annäherung an dasselbe zufrieden zu stellen, und schrieb auf den 23. August eine Zusammenkunft nach Pegau aus (Corp. Ref. a. a. O. 108). Auf ihr erschienen außer den kurfürstlichen Räthen Julius Pflug, Bischof von Naumburg, Joh. v. Maltitz, Bischof von Meißen, Georg v. Anhalt, geistlicher Administrator des Bisth. Merseburg, von Wittenberg Melanchthon, Georg Forster und statt des kranken Cruciger, Paul Eber. Hier wurde (a. a. O. S. 113 f.) die in Meißen abgegebene Erklärung besonders rücksichtlich der Rechtfertigung modificirt, aber die von den katholischen Bischöfen geforderte Fassung immer noch zurückgewiesen und, da diese ihrerseits in andern Punkten, wie Meß-Kanon, Priester-Ehe, Nichts nachgeben wollten, die Zusammenkunft nach wenig Tagen abgebrochen. Aehnlich war das Resultat, als den Theologen auf einem neuen Convent zu Torgau, 18. Oft. u. f., von den kurfürstlichen Räthen der Entwurf zu einer andern Vereinbarung vorgelegt ward. Aus den Verhandlungen über die von den Erstern gegebene Antwort ging die erste Form des Meißnischen oder, wie es später hieß, Leipziger Interims hervor (a. a. O. 178). Da sie noch nicht genügte, so kam man vom 16.—20. Nov. abermals zu Kloster Celle zusammen; außer den früheren Theologen noch Bugenhagen und Georg Major von Wittenberg, Camerarius von Leipzig, Hieron. Weller und Anton Lauterbach, die Superintendenten von Freiberg und Pirna. Die Räthe legten den Torgauer Entwurf mit neuen Modifikationen vor und wiesen dabei auf die Gefahren hin, die eine Verwerfung desselben mit sich bringen könnte. Die Theologen, dadurch eingeschüchtert und um den Vorwurf starrer Hartnäckigkeit abzulehnen, blieben in der Rechtfertigungslehre bei der Torgauischen Formel, gaben aber rücksichtlich des Cultus in den s.g. Adiaphoris (s. d. A.) Vieles nach, woraus denn der Cellische Abschied, auch Cellisches Interim genannt, hervorging (a. a. O. 215), bei welchem jedoch auch ihr bloßes Stillschweigen zu Manchem ohne Weiteres für Uebereinstimmung genommen ward. Anders faßten die auf den 25. December nach Leipzig berufenen Stände die Sache auf, als ihnen der Cellische Abschied mitgetheilt ward, nachdem Moritz auf dem Convent zu Jüterbock sich am 17. Dec. bereits mit dem Kurfürsten Joachim von Brandenburg unter Beirath der Theologen (a. a. O. 234) über die Annahme desselben vereinigt hatte. Während diese die von den Ständen erhobenen Bedenken nach Möglichkeit zu beseitigen suchten, waren die letztern schwieriger. Indeß wurde doch, mit nur geringen Abweichungen von den zu Pegau und Celle getroffenen Vereinbarungen, am 24. Dec. eine Schrift zu Stande gebracht (a. a. O. 258 f.) welche als Norm für die Religionsübung in den albertinischen Landen dienen sollte. Demgemäß war die unter Herzog Heinrich für dieselben verfaßte Agende von 1537 abgeändert und mit Zustimmung der meisten Prediger und Superintendenten im Sommer des nächsten Jahres eingeführt. Jene Schrift nun ward officiell unter dem Titel: „Beschluß des Leipzigschen Landtags“ gedruckt. Die Gegner des ganzen hier zu Stande gebrachten Abkommens aber, besonders Flacius und Gallus in ihrer 1553 zu Magdeburg veranstalteten Ausgabe derselben, bezeichneten sie als das „Leipzigsche In-

Digitized by Google

terim durch die Theologen der versammelten Landschaft zu Leipzig öffentlich aufgedrungen." War nun auch die letztere Bezeichnung falsch, so gewann doch die erstere bald desto allgemeineren Eingang. Neben ihr die „das neue" oder „junge Interim," spottweise „der Chorrock," weil nachgelassen war, ihn „aus Liebe und zu Abwendung aller Weiterungen durchaus" bei den geistlichen Handlungen zu gebrauchen. — Auch unterschied man wohl noch zwischen dem großen und kleinen Leipziger Interim und verstand unter jenem den Cellischen Abschied, welcher von den s.g. Adiaphoris vollständiger, unter diesem den zuletzt gefaßten Leipziger Beschluß, welcher von ihnen nur auszugsweise handelt, weßhalb auch die Ausgaben bisweilen nur die Vor- und Schlußrede nach dem Leipziger Landtage, das Uebrige nach dem Cellischen Abschiede haben.

Das kurzweg so genannte Leipziger Interim besteht aus folgenden Artikeln: 1) Von der Rechtfertigung, wo der Satz der Theologen, daß Gott sich den schwachen Anfang des Gehorsams um Christi willen gefallen lasse, mit der Formel der Bischöfe, daß der Mensch durch den heil. Geist erneuert werde und das Rechte mit der That vollbringen könne, zusammengeleimt und selbst der Ausdruck „eingegebene Gerechtigkeit" hineingeschoben ist. — Gerecht wird der Mensch aus Glauben allein durch Christi Verdienst, doch handelt Gott mit ihm nicht wie mit einem Block, sondern zieht ihn so, daß sein Wille, wenn er zu verständigen Jahren gekommen ist, mitwirkt. Diese Mitwirkung wird weiter hervorgehoben und darauf gedrungen, daß der Glaube nicht ohne Liebe sey. Gute Werke sind gut und nöthig, Glaube, Hoffnung und Liebe nöthig zur Seligkeit und verdienen Belohnung in diesem Leben, wenn auch nicht die Seligkeit. 2) Von der Gewalt und Autorität der Kirche. — Was die wahre christliche Kirche, im h. Geist versammelt, in Glaubenssachen erkennet, ordnet und lehrt, soll man lehren und predigen, wie sie denn wider die h. Schrift Nichts ordnen soll noch kann. 3) Zu den Kirchendienern sollen tüchtige, gelehrte Leute genommen werden. Dem obersten und andern Bischöfen, die ihr Amt nach göttlichem Befehl ausrichten, sollen alle andern Kirchendiener unterworfen und gehorsam seyn. 4—10) folgen die sieben Sakramente, unter mancherlei Modifikationen des Augsb. Interim. Namentlich wird die Firmung, die letzte Oelung, die Ordination durch die Bischöfe, und fast der ganze alte Meßkanon mit der Priesterkleidung zugegeben. Desgleichen 11—13) Bilder, horae canonicae und Gesänge zum Gedächtniß der Verstorbenen, Feiertage nach früherem Brauch, selbst festum corporis Christi; 14) Fleischessen soll, mit Ausnahme von Nothfällen, am Freitag und Sonnabend und in der Fasten verboten seyn und darauf als auf eine äußerliche Ordnung nach kaiserl. Befehl gehalten werden. 15) Der Wandel der auch äußerlich von den Laien zu unterscheidenden Kirchendiener ist von den Bischöfen oder Consistorien zu beaufsichtigen. — In andern Artikeln sind sie erbötig, sich mit den Bischöfen aus der Schrift und alten Lehrern zu unterreden und christlich zu vergleichen.

Die Theologen hatten wohl Ursach, über das, was sie nachgegeben, selbst zu erschrecken. Mochten sie sich mit der Einschüchterung durch die weltliche Macht, mit der Sorge für das Bestehen der Kirche sowie damit entschuldigen, daß doch der evangelische Lehrbegriff in seinem Grund und Wesen unversehrt geblieben und daß eine Menge der wiederhergestellten Gebräuche Anfangs von Luther selbst noch beibehalten sey — der Unterschied zwischen diesem einstweiligen Beibehalten und jenem Wiederherstellen war zu augenfällig, als daß die Sache nicht den heftigsten Widerspruch hätte hervorrufen sollen. Es kam zu dem interimistischen der adiaphoristische Streit, welcher (s. d. A.) unter den Theologen auch da noch fortgeführt ward, als durch den Religionsfrieden von 1555 mit dem Augsburger Interim auch das s.g. Leipziger beseitigt war. Die durch dasselbe festgestellte Form des Gottesdienstes hat aber in den albertinischen Landen in einzelnen Spuren länger nachgewirkt und läßt sich in ihnen hier und da selbst noch heute erkennen.

Vgl. Salig, Gesch. der Augsb. Conf. I, 616; Bieck, das dreifache Interim, Lpz. 1725; Planck, Gesch. d. prot. Lehrbegr. IV. Bd.; Ranke, deutsch. Gesch. V. Bd. Schwarz.

Lelong, Jacques, einer der berühmtesten Bibliographen, wurde den 19. April

Digitized by Google

1665 zu Paris geboren, und als 12jähriger Knabe von seinem Vater nach Malta geschickt, um dort für den Ritterorden der Johanniter erzogen zu werden. Bald nach seiner Ankunft brach dort die Pest aus und da er die Unvorsichtigkeit hatte, dem Leichenbegängniß eines an dieser Krankheit Gestorbenen nachzulaufen, wurde er als ein der Ansteckung Verdächtiger lange Zeit von allem Verkehr abgeschnitten, wie ein Gefangener gehalten. Dies und die Härte der Erziehung, die er bei den geistlichen Herren fand, entleideten ihm den Aufenthalt auf der Insel, er bat nach Paris zurückkehren zu dürfen, erhielt von seinen Oberen Urlaub auf 6 Jahre, um in Paris den Studien obzuliegen. Er that dies mit großem Fleiß, aber seine Neigung für Malta wurde immer geringer und da er das Gelübde des Johanniterordens noch nicht genommen hatte, löste er die Verbindung mit demselben gerne und trat dafür im Jahr 1686 in die Congregation der Priester des Oratoriums. Seine Oberen schickten ihn nach vollendetem Probejahr als Lehrer der Mathematik in das Collegium zu Juilli und einige Jahre nachher an das Seminar de Notre Dame des vertus bei Paris, um sich dort ungestört seinen Studien widmen zu können. Dort wurde er Bibliothekar des Hauses und sein Geschmack für Bibliographie sprach sich so entschieden aus, daß seine Oberen sich bewogen fanden, ihn 1699 nach Paris zu rufen und ihn dort zum Vorsteher der Bibliothek des Oratoriums St. Honoré zu machen, die namentlich an orientalischen Büchern und Handschriften sehr reich, und überhaupt eine der bedeutendsten Bibliotheken in Paris war. Zweiundzwanzig Jahre bekleidete er diese Stelle und benützte die ihm gebotene Gelegenheit zu den umfassendsten, gründlichsten bibliographischen Arbeiten. Dabei bewährte er sich gegen die vielen Gelehrten, mit denen er in Berührung kam, als der gefälligste freundlichste Mann und erleichterte die Benützung der ihm anvertrauten Schätze durch Ausarbeitung eines dreifachen Katalogs. Sein von Natur schwächlicher Körper erlag allmählig der übermäßigen Anstrengung; ein heftiges Magenleiden verzehrte seine Kräfte; er starb den 17. Aug. 1721 56 Jahre alt.

Die Wissenschaft hat ihm zwei große bibliographische Werke zu danken, die noch heute den Gelehrten die wichtigsten Dienste leisten. Das eine ist die Bibliotheca sacra, die zuerst 1709 in Paris erschien, ein Verzeichniß der Ausgaben und Uebersetzungen der Bibel enhält. Eine erweiterte Bearbeitung erschien nach seinem Tode, von dem Oratorianer Desmolet besorgt 1723 in zwei Foliobänden zu Paris. Später schrieb der deutsche Gelehrte Chr. Fr. Börner ein Supplement dazu und A. G. Masch veranstaltete eine verbesserte und fortgesetzte Auflage, welche zu Halle 1778—1790 in 5 Quartbänden erschienen ist. Um die französische Geschichte erwarb sich Lelong große Verdienste durch seine „Bibliothèque historique de la France, contenant le catalogue des ouvrages imprimés et manuscrits, qui traitent l'histoire de ce royaume“ (Paris 1719), welcher eine Ausgabe der gleichzeitigen Geschichtschreiber folgen sollte, die aber nicht zur Ausführung gekommen ist. Eine zweite Ausgabe der Bibliothèque historique etc., die bedeutend verändert ist, erschien von Fevret de Fontette herausgegeben Paris 1768 in 5 Foliobänden. Außer diesen Hauptwerken sind noch zu erwähnen: Discours historiques sur les principales éditions des bibles polyglottes Paris 1713; Supplément à l'histoire des dictionnaires hébreux de Wolfius Paris 1707, und Nouvelle methode des langues hébraique et chaldaique, Paris 1708. Eine Biographie Lelongs, von P. Desmolet verfaßt, findet sich in der obenerwähnten zweiten und dritten Ausgabe seiner Bibliotheca sacra. **Kl.**

Lenfant, Jakob, wurde am 13. April 1661 zu Beausse in Frankreich geboren; sein Vater war ein reformirter Prediger, welcher nach der Widerrufung des Ediktes von Nantes nach Marburg in Hessen auswanderte und daselbst schon 1686 starb. Der Sohn hatte seine theologischen Studien zu Saumur unter Jakob Capellus begonnen und in Genf und Heidelberg vollendet. In letztgenannter Stadt wurde er Kaplan der verwittweten Kurfürstin von der Pfalz und Pastor an der französischen Kirche. Bei dem Einfall der Franzosen in die Pfalz floh Lenfant nach Berlin, wo ihm 1689 eine Predigerstelle an der französisch-reformirten Kirche übertragen wurde, die er bis an seinen Tod

Digitized by Google

39 Jahre lang verwaltete. Daneben ward er später auch zum Hofprediger der Königin Charlotte Sophie und zum Oberconsistorialrath ernannt, wie auch mehrere gelehrte Gesellschaften ihn als Mitglied aufnahmen. Auf einer Reise, welche er im Jahre 1707 durch Holland und England machte, wurde ihm der ehrenvolle Antrag, Hofkaplan der Königin Anna zu werden; er lehnte aber den Antrag ab, da ihm der Aufenthalt in Berlin mehr Ausbeute für seine literarischen Arbeiten hot. Er starb am 7. Aug. 1728 an einem Schlagfluß. Er war ein sehr fruchtbarer kirchenhistorischer Schriftsteller; wir nennen seine drei größeren Werke, deren letztes freilich das Zeichen der Eile trägt: Histoire du Concile de Pise in 2 Quartbänden, 1724: Histoire du Concile de Constance, 1727, gleichfalls in 2 Quartbänden; Histoire de la guerre des Hussites et du Concile de Bâle, die erst nach seinem Tode in 2 Bänden erschien. Außerdem veranstaltete er in Gemeinschaft mit Beausobre eine französische Uebersetzung des neuen Testamentes, welcher eine auch in's Deutsche von J. Fr. Chr. Ernesti übersetzte Einleitung in's neue Testament vorangeschickt war. Mosheim äußert sich über Lenfant: „Seine Wissenschaft und seine Beredtsamkeit waren gleich groß; er wußte den bekanntesten Dingen durch seinen Vortrag und Schreibart ein neues Ansehen zu geben und überall eine edle Einfalt und Deutlichkeit mit einem gründlichen Unterricht zu verbinden. Vgl. J. Lenfant's gründliche Vorbereitung die Bücher neuen Testaments nützlich zu lesen. Aus dem Französischen übersetzt, nebst einer Vorrede J. L. Mosheim's. Lpz. 1730. Andere Schriften von Lenfant sind: Histoire de la papesse Jeanne 1694; L'éloquence chrétienne dans l'idée et dans la pratique par le P. B. Gisbert, nouvelle édition, où l'on a joint les remarques de Mr. Lenfant 1728; Préservatif contre la réunion avec le siège de Rome 1723; Lettres entre M. d'Artis et M. Lenfant sur les matières du Socinianisme. Th. Preisl.

Lentulus. Unter diesem Namen ist ein apokryphischer Brief über die Gestalt Jesu vorhanden und in der katholischen Kirche verbreitet, welchen Lentulus, ein Römer aus Palästina, näher Jerusalem, nach Rom geschrieben haben soll. Handschriften desselben finden sich nach *Joh. Alb. Fabricius*, Cod. apocr. Novi Testamenti Vol. I, pag. 302 in mehreren Bibliotheken von England, Frankreich, Italien (namentlich in der des Vatikans und in Padua), Deutschland, namentlich Augsburg und in Jena, wo zwei Exemplare früher vorhanden waren, deren eines mit einem sehr schönen, der Beschreibung angepaßten Bildniß von Jesu Christo geschmückt war, welches Pabst Leo X. sammt dem Briefe einst Kurfürst Friedrich dem Weisen zum Geschenk gegeben haben soll. Nach der Versicherung des Jenaischen Bibliothekars, Christoph Mylius (Memorab. biblioth. academ. Jenensis, Jen. 1746, 8. p. 301 sqq.) war die Abschrift dieses Briefes auf rothem Papier mit goldenen Buchstaben mit einer sehr kostbaren Pergamenthandschrift verbunden, welche Festevangelien mit prächtigen Bildern von Luk. Cranach enthielt. Diese Handschrift ist übrigens abhanden gekommen und in Jena nur noch die zweite vorhanden, welche der 80. Handschrift beigefügt sey. Gedruckt findet sich dieser Brief zuerst in den Magdeburgischen Centurien Basil. 1559, 1, pag. 344. Davon abgedruckt in Mich. Neandri Apocryphis, Basil. 1567, p. 410 sq. Hierauf findet er sich bei *Joh. Jac. Grynaeus*, Monumenta s. Patrum orthodoxographa, Basil. 1569, fol. Eine zwiefache Recension hat *Joh. Reiskius* in exercitatt. histor. de imaginibus Jes. Chr. rel. Jen. 1685, 4. gegeben, wovon die eine aus Grynäus entlehnt, die andere ein Abdruck der von Mylius beschriebenen Jenaischen Handschrift ist. Man sieht, welche Aufmerksamkeit in früherer Zeit jenem Briefe zu Theil wurde, der von dem päbstlichen Legaten Hieronymus Xavier in seiner mit Fabeln vermischten Geschichte Christi in's Portugiesische und aus demselben in's Persische übersetzt worden ist, wie denn auch nach Reiske und Fabricius derselbe zu Nürnberg und Erfurt in deutscher Sprache aus den Pressen hervorging. Auch findet sich derselbe bereits, wiewohl etwas abweichend in der Einleitung in den gedruckten Werken des Erzbischofs Anselm von Canterbury ohne Ort und Jahrzahl, aber nach der Form der Buchstaben zu urtheilen zu Paris am Ende des 15. oder Anfang des 16. Jahr-

Digitized by Google

hunderts gedruckt, und zwar auf der letzten Seite in Verbindung mit der Geſtaltsbezeichnung der Jungfrau Maria.

Schon in den erſten Jahrhunderten finden wir die Frage nach der Geſtalt angeregt, die der Sohn Gottes auf Erden an ſich trug. Hätte man darüber etwas Sicheres gewußt, ſo wäre es gewiß damals ſchon mit Begierde ergriffen worden. Allein während eines Briefes des Pilatus an Tiberius, des Abgarus an Chriſtus und Jeſus an Abgarus von Juſtin, Tertullian, Hegeſipp und Euſebius Erwähnung geſchieht, wiſſen ſie von einem Briefe des Lentulus über Chriſtum Nichts zu ſagen. Vielmehr ſetzte ſich in den erſten Jahrhunderten während des Druckes und der Knechtsgeſtalt der chriſtlichen Kirche die bloß aus Jeſ. 53, 2. 3. geſchöpfte Anſicht feſt, daß Jeſus ſeiner äußeren Geſtalt nach häßlich geweſen ſey*). Als aber die Kirche zu Macht und Herrſchaft gelangt war, ſo kam auch in dieſe Auffaſſung allmählig ein Umſchwung. Die Behauptung der Häßlichkeit der irdiſchen Geſtalt des Herrn verſtummt. Euſebius und Auguſtin beklagen, daß man gar nichts von der äußeren Geſtalt des Herrn wiſſe. Im Mittelalter machte ſich nun der früheren gegenüber die entgegengeſetzte Anſicht geltend, daß der Herr eine ſchöne Leibesgeſtalt gehabt habe, womit man ſich offenbar aber nur auf die Stelle Pſalm 45, 3. ſtützte. Bei dem griechiſchen Geſchichtſchreiber Nicephorus, Calliſti Sohn, zubenannt Nicephorus, der im 14. Jahrhundert lebte, einem nach Weismann unkritiſchen und leichtgläubigen Schriftſteller, findet ſich eine Beſchreibung der Geſtalt Jeſu, welche er ohne Angabe der Quellen bloß von den Alten erhalten zu haben ſagt. Da ſie mit der im Briefe des Lentulus enthaltenen Beſchreibung vielfach übereinſtimmt, ihr vielleicht zur Grundlage gedient hat, und nicht leicht zugänglich iſt, ſo möge ſie für Liebhaber ſolcher Raritäten hier ſtehen. *Ἡ μέντοι διάπλασις τῆς μορφῆς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὡς ἐξ ἀρχαίων παρειλήφαμεν, τοία δέ τις ὡς ἐν τύπῳ παραλαβεῖν ἦν, ὡραῖος μεν ἦν τὴν ὄψιν σφοδρα. Τὴν γέ μεν ἡλικίαν εἰτ' οὖν ἀναδρομὴν τοῦ σώματος, ἑπτὰ σπιθαμῶν ἦν τελείων. Ἐπίξανθον ἔχων τὴν τρίχα καὶ οὐ πάνυ δασεῖαν, μᾶλλον μέν οὖν καὶ πρὸς τὸ οὖλον μετρίως πως ἀποκλίνουσαν, μελαίνας δέ γε τὰς ὄφρυς εἶχε καὶ τὸ πάνυ ἐπικαμπεῖς, τοὺς δὲ ὀφθαλμοὺς χαρόπους τινὰς καὶ ἤρμα (sic!) ἐπιξανθίζοντας, εὐοφθαλμὸς δ' ἦν καὶ ἐπίῤῥιν· τὴν μέντοι τρίχα τοῦ πωγῶνος ξανθὴν τινὰ εἶχε, καὶ οὐκ εἰς πολὺ καθειμένην. Μακροτέραν δὲ τὴν τρίχα κεφαλῆς περιέφερεν· οὐδέποτε γὰρ ξυρὸς ἀνέβη ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ οὐδὲ χεῖρ ἀνθρώπου, πλὴν τῆς μητρὸς αὐτοῦ νηπιάζοντος. Ἤρεμα ἐπικλινὴς τὴν αὐχένα, ὡς μηδὲ πάνυ ὄρθιον, καὶ εὐτεταμένην ἔχειν τὴν ἡλικίαν του σωματος· σιτόχρους δὲ καὶ οὐ στρογγύλην ἔχων τὴν ὄψιν ἐτύγχανεν, ἀλλ' ὥσπερ τῆς μητρὸς αὐτοῦ μικρὸν ὑποκαταβαίνουσαν, ὀλίγον δὲ ἐπιφοινισσομένην, ὅσον ὑποφαίνειν τὸ σεμνόν τε καὶ τὸ σύνετον τοῦ ἤθους καὶ ἥμερον καὶ τὸ κατάπαξ ἀοργητον. Κατὰ πάντα δὲ ἦν ἐμφερὴς τῇ θεία καὶ πανασπίλῳ ἐκείνου μητρὶ. Ταῦτα μὲν ἐν τούτοις.* Dieſelbe Neigung theilte auch die abendländiſche Kirche bis zur Reformation, wo Luther zu einer mittleren Anſicht einlenkte, wenn er ſagt: „Das iſt wohl möglich, daß einer am Leibe wol ſo ſchön geweſen iſt als Chriſtus. Auch ſind vielleicht wol Andere ſchöner geweſt als Chriſtus. Denn wir leſen nicht, daß ſich die Juden faſt über des Herrn Schönheit verwundert haben.“ Denſelben Weg ſchlug auch der katholiſche Schriftſteller (in libro de forma Christi Paris 1649) ein, wenn er ſagt, daß der Erlöſer weder häßlich, noch auch vor anderen Menſchen ausgezeichnet ſchön geweſen ſey. Sonſt hat die kathol. Kirche ſich glaubig an den Brief des Lentulus gehalten.

Sehen wir nun dieſen angeblichen Brief des Lentulus näher an, ſo lautet derſelbe

*) So ſagt Clemens Pädagog. 3, 1.: *τὸν κύριον αὐτὸν τὴν ὄψιν αἰσχρὸν γεγονέναι, διὰ Ἡσαΐου τὸ πνεῦμα μαρτυρει.* Und Origenes contra Celsum VI.: *Ὁμολογουμενως τοίνυν γέγραπται περὶ τοῦ δυσειδὲς γεγονέναι τοῦ Ἰησοῦ σῶμα.* Wenn auch zu dieſer Anſicht nur die Jeſaianiſche Stelle Anlaß gegeben hat, ſo hätte ſie doch nicht entſtehen können, wenn in Wahrheit Jeſus eine ausgezeichnete Schönheit gehabt hätte, was doch irgend noch hätte im Andenken ſeyn müſſen.

Digitized by Google

bei Grynäus (Monum. orthodoxographa) alſo: Lentulus, Hierosolymitanorum Praeses, S. P. Q. Romano S. Apparuit temporibus nostris et adhuc est homo magnae virtutis, nominatus Christus Jesus, qui dicitur a gentibus propheta veritatis, quem ejus discipuli vocant filium Dei, suscitans mortuos et sanans languores (Ms. Vatic. languentes). Homo quidem staturae procerae (Goldast. addit. scilicet XV palmorum et medii), spectabilis, vultum habens venerabilem, quem intuentes possunt et diligere et formidare: Capillos vero circinos et crispos aliquantum caeruliores et fulgentiores (Ms. 1 Jen. Capillos habens coloris nucis avellanae praematurae et planos usque ad aures, ab auribus vero circinos, crispos aliquantulum caeruliores et fulgentiores), ab humeris volitantes (omnes alii: ventilantes), discrimen habens in medio capitis juxta morem Nazarenorum (centur. Magd. et Anselmi opp. Nazaraeorum): frontem planam et serenissimam, cum facie sine ruga (ac) macula aliqua, quam rubor moderatus venustat. Nasi et oris nulla prorsus est reprehensio, barbam habens copiosam et rubram (fere omnes alii: impuberem), capillorum colore, non longam sed bifurcatam (omnes addunt: adspectum habet simplicem et maturum), oculis variis et claris existentibus. In increpatione terribilis, in admonitione placidus (plurimi alii: blandus) et amabilis, hilaris servata gravitate, qui nunquam visus est ridere, flere autem saepe. Sic in statura corporis propagatus (plurimi alii addunt: et rectus), manus habens et membra (ceteri omnes: brachia) visu delectabilia, in eloquio (rectius ceteri: colloquio) gravis, rarus et modestus, speciosus inter filios hominum. Valete. (Hoc Valete deest in reliquis Mss. et edd.).

Dieſer Brief trägt ſchon ſeinem ganzen Weſen nach den Stempel der Unächtheit an ſich. Wäre er wirklich von einem römiſchen Prokurator geſchrieben worden, ſo hätte er nicht an den Senat, ſondern an den Kaiſer ſelbſt gerichtet ſeyn müſſen, welchem die Provinz Syrien unmittelbar unterworfen war. Gleichſam als ob von Jemand dieſer Mangel gefühlt worden wäre, wird in den Magdeburgiſchen Centurien im Eingang geſagt, er ſey an den Kaiſer Tiberius gerichtet geweſen. Wichtiger als dies iſt die Bezeichnung des Lentulus als Hierosolymitanorum praeses. Ein ſolches Amt beſtand gar nicht. Es gab einen Praeses Syriae und einen Procurator Judaeae, aber keinen Präſes der Einwohner von Jeruſalem aus Rom. Dies fühlend wird er im Manuscr. Jen. 1. Proconsul in partibus Judaeae genannt, im Manuscr. Vatic. und Jen. 2. ganz in prieſterlich-katholiſcher Weiſe: Officialis in provincia Judaea, was kein römiſches Amt war. Nirgends aber wird er als Freund des Pilatus bezeichnet, wie ihn Zimmermann, Lebensgeſchichte der Kirche Chriſti 1, 70. einzuführen beginnt. Wir kennen ſämmtliche Proconſuln oder Praesides von Syrien und alle Prokuratoren von Judäa. Unter dieſen findet ſich aber nirgends ein Lentulus. Unter dieſem Namen ſind aus den Klaſſikern dreiundvierzig Perſonen bekannt geworden, aber nur vier reichen bis die Zeit des Tiberius herab. Nur einer von dieſen Cnäus Lentulus Gätulikus war nach Tac. Annal. 4, 46. im Jahr 26 n. Chr. zugleich mit Tiberius Conſul, und hatte im Jahr 34 n. Chr. den Oberbefehl über die Legionen im oberen Deutſchland, Tac. Annal. 6, 30. Dieſer, nach Suet. Calig. c. 8. Geſchichtſchreiber, und nach Plinius Epist. V, 3. komiſcher Dichter könnte ſich zwiſchen 26 und 33 n. Chr. in Judäa aufgehalten haben, aber Niemand weiß etwas davon. Zudem wird der Lentulus unſeres Briefes im Ms. Jen. 1. ausdrücklich Publius genannt. Ferner iſt von dieſem Briefe im ganzen Alterthum nichts bekannt, während andere Briefe, ſelbſt apokryphiſcher Natur, aufbewahrt wurden, und dieſer den Apologeten gegenüber von den Kaiſern ſo wichtig und zur Berichtigung der Anſicht von der häßlichen Geſtalt Chriſti ſo erwünſcht hätte ſeyn müſſen. Auch Nicephorus Xanthopulus, deſſen Geſtaltsbezeichnung Jeſu oben abgedruckt iſt, beruft ſich bloß auf alte Ueberlieferung und hätte gewiß die Erwähnung dieſes Briefes nicht verabſäumt, wenn man im 14. Jahrhundert in der griechiſchen Kirche etwas von demſelben gewußt hätte. Was die Latinität betrifft, ſo ahmt zwar der Brief etwas Antikes nach, hat aber ſonſt eine Menge Ausdrücke und Wendungen, die dem Munde eines Römers ganz fremd ſind, abgeſehen von dem Unklaſſiſchen der ganzen Haltung. Ein

Digitized by Google

Römer würde nie den Ausdruck propheta veritatis, filii hominum am Anfang und Ende dieſes Briefes gebraucht haben. So iſt der Name Chriſtus Jeſus nur dem N. T. entlehnt; zur Zeit ſeines irdiſchen Lebens wurde der Erlöſer nie öffentlich oder gewöhnlich ſo benannt. Jeſus ſelbſt vermied den Namen Chriſtus von ſich, verbot die Mittheilung ſeinen Jüngern, und von ſeinen Feinden wurde er ohnehin nicht ſo benannt. Wie ſollte alſo ein Heide dazu kommen, ihn Chriſtus zu nennen und ſogar dieſen Namen dem Namen Jeſus voranzuſtellen, was erſt ſpäter von der chriſtlichen Gemeinde geſchah, als das Bewußtſeyn über ſeine Meſſianität über allen Zweifel feſtgeſtellt war. Wenn geſagt wird, er werde von den Heiden Prophet der Wahrheit genannt, ſo können darunter, da Jeſus die Ausdehnung ſeiner Wirkſamkeit auf die Heiden während ſeines irdiſchen Lebens vermied, nur die in Paläſtina lebenden Römer gemeint ſeyn. Allein dieſe nannten ſich nicht Heiden, ſondern Römer. Dieſe aber hatten nicht ſo viel Theilnahme für den herumziehenden Rabbi, daß ſich unter ihnen ein ſolches Urtheil allgemein feſtgeſtellt hätte. Ebenſo wenig war dies bei den an den Grenzen Paläſtina's lebenden Heiden der Fall. „Seine Jünger nennen ihn Gottesſohn.“ Wenn dies auch in geweihten Augenblicken während ſeines Lebens geſchah, ſo war es ſo wenig allgemein und regelmäßig, daß der Landpfleger gewiß keine Kunde davon bekam. Es iſt daher auch dies wie der nachfolgende Satz von Todtenerweckung und Krankenheilungen erſt den Evangelien entnommen. Wenn von dem Haar geſagt wird, es ſey geſcheitelt wie das der Nazarener, ſo iſt dieſer Name eine mittelalterliche Verwechslung für Naſiräer. Ein römiſcher Landpfleger wird aber von den Naſiräern der Juden wenig oder nichts gewußt haben, und an ſich iſt es unrichtig, Jeſum zu einem Naſiräer zu machen, da er Wein trank, Todte berührte u. ſ. w. Die Bemerkung, man habe ihn nie lachen, öfters aber weinen geſehen, ſetzt ein abgeſchloſſenes Leben voraus, wie es zur Zeit der angeblichen Abfaſſung dieſes Briefes nicht vorlag, und iſt nur Abſtraktion aus den Evangelien und Vorſtellung des Mittelalters. Auch das letzte Wort: „ſchön unter den Menſchenkindern“ ſchickt ſich nun gar nicht im Munde eines Römers, die ſich ſolche Hebraismen nicht aneigneten, und iſt unſtreitig bloß aus dem 45. Pſalm genommen, der zu dieſer ganzen Beſchreibung Anlaß gab. Dies konnte alſo nicht von dem angeblichen Lentulus, wohl aber von einem Mönche des Mittelalters geſchehen.

Iſt ſo durch innere und äußere Merkmale die Unächtheit außer Zweifel geſetzt, ſo fragt ſich nun, wann dieſer Brief verfaßt worden ſeyn mag. Wäre er von Anſelm in ſeine Werke gekommen, ſo müßte man ſeine Abfaſſung in's 11. Jahrh. ſetzen. Allein er iſt den Werken dieſes Scholaſtikers nur angeklebt, kann deßhalb nur geſagt werden, daß dieſes Mönchsfabrikat, um durch frommen Betrug eine Anſicht zur Geltung zu bringen, am Ende des 15. Jahrh. vorhanden war, als Anſelms Werke zuerſt gedruckt wurden, bei denen in den nachherigen Ausgaben dieſer Brief fehlt. Laurentius Valla, der im 15. Jahrh. lebte, war der erſte, welcher in der Deklamation gegen die falſche Schenkung Conſtantins dieſen Brief nannte, aber auch ſogleich als erdichtet bezeichnete. Eigenthümlich und zur Entdeckung des wahren Verhältniſſes geeignet, iſt die Unterſchrift dieſes Briefes im 2. Jenaer Manuſcript, und lautet: Explicit epistola Jacobi de Columpna anno Domini 1421 reperit eam in annalibus Romae, in libro antiquissimo in Capitolio ex dono Patriarchae Constantinopolitani. Hieraus kann man den Schluß ziehen, daß wenn an dieſer Unterſchrift etwas Wahres iſt, ein Patriarch von Conſtantinopel im 14. Jahrhundert dieſen Brief zur Gunſtbezeugung nach Rom geſchickt habe, wie Pabſt Leo ſpäter an Kurfürſt Friedrich den Weiſen von Sachſen, wo ihn ſpäter ein Jakob von Columna, einer ſehr alten Familie von Rom angehörig, der auch Pabſt Martin V., erwählt 1417, entſtammte, im Kapitol auffand und im Jahr 1421 in die römiſchen Annalen eintrug.

Allein da von Conſtantinopel nur griechiſche Handſchriften geſandt wurden, auch der Name des Patriarchen fehlt, der das Geſchenk gemacht habe, und der Fund in einem ſehr alten Buch gemacht ſeyn will, ſo iſt vielmehr wahrſcheinlich, daß dieſe Beſchreibung

Digitized by Google

eine lateinische Ueberarbeitung der des Nicephorus ist, die wir oben mittheilten, daß der Ueberarbeiter durch diese Unterschrift seinen Betrug glaubhafter machen wollte, und daß demnach Brief und Unterschrift gefälscht sind. Der Uebersetzer oder Bearbeiter, welcher Spuren der Benützung von Nicephorus in dem Größemaß Christi hinterlassen hat, indem nach statura procerus in einer Abschrift bei Goldast der Beisatz scilicet XV palmorum et medii sich findet, hat dem Machwerk die Form eines Briefes gegeben und den Namen Lentulus, der ihm durch Sage zukam oder sonst passend schien, vorgesetzt. Der Brief kann demnach nur nach Nicephorus und vor 1500, also erst im 15. Jahrhundert entstanden seyn. Wer die ausführliche Darlegung der Unächtheit näher einsehen will, findet sie in Joh. Bened. Carpzov theologi Helmstadiensis programmate: de oris et corporis Jesu Christi forma Pseudolentuli, Johannis Damasceni ac Nicephori prosopographiae; obiter Neo-Zopyrorum Christi icones inducuntur. Helmst. 1774, 4., und in zwei Pfingstprogrammen von Joh. Phil. Gabler, theologi Altorfensis an. 1819 u. 1822 de Authentiam epistolae Publii Lentuli ad Senatum romanum de Jesu Christo scriptae, welche bei dieser vorliegenden Darstellung benützt wurden. **Baihinger.**

Leo I. oder der Große, Bischof zu Rom 440—461. Sein Leben ist aufs Engste mit der Kirchengeschichte seiner Zeit verwoben; seine Persönlichkeit ist so sehr der Träger seiner Zeit, daß sein Privatleben ganz in den Hintergrund zurücktritt, und das Wenige, was uns über dieses aufbewahrt ist, erst einer kritischen Sichtung unterworfen werden muß. Sein Geburtsjahr ist unbekannt; wahrscheinlich fällt es in das letzte Zehnt des 4. Jahrh. Auch über sein Geburtsland sind die Nachrichten getheilt: während der liber pontificalis ihn in Tuscien geboren werden läßt und Quintianus als seinen Vater nennt, schließt Quesnel aus einer eigenen Aeußerung Leo's (Brief 31, 4.) und aus dem Bericht des Chronikenschreibers Prosper über Leo's Wahl zum Pabste, Rom sey Leo's Vaterstadt. Ihm sind, so unhaltbar dieser Schluß ist, die meisten katholischen Schriftsteller gefolgt. Wir finden ihn zuerst 418 genannt, wo ein Akolyth Leo von Zosimus mit Briefen nach Karthago abgesandt wird; aber schon unter Cölestin (423—432) erscheint das Ansehen des Diakon Leo zu Rom und sein Einfluß auf die Leitung der kirchlichen Angelegenheiten so bedeutend, daß Cyrillus von Alexandrien sich mit der Bitte an ihn wandte, daß er dahin wirke, daß den „unbescheidenen" Ansprüchen des Bischofs Juvenal von Jerusalem auf das Primat in der palästinensischen Kirchenprovinz nicht willfahrt würde. Um dieselbe Zeit forderte Leo den Cassianus, der ihm seine 7 Bücher de incarnatione Christi dedicirt hatte, auf, die Meinungen des Nestorius zu bekämpfen. Auch unter Sixtus III. (432—440) war Leo die hervorragendste Persönlichkeit in Rom, gleich sehr ausgezeichnet durch wissenschaftliche Tüchtigkeit, wie durch Karakterfestigkeit, Willensstärke, Einsicht, Klugheit und unermüdliche Thätigkeit. Auf sein Anrathen widersetzte sich der Pabst dem Julianus von Eclanum, der mit dem Pelagianismus in die Kirche zurücktreten wollte. Zur selben Zeit wurde Leo auch nach Gallien abgeordnet, den zumal bei der gedrückten inneren Lage des Reichs so verderblichen und gefährlichen Streit der beiden Feldherrn, des Aetius und Albinus, gütlich beizulegen. Leo befand sich noch in Gallien, als am 11. August 440 Sixtus III. starb. In Gallien traf ihn noch die feierliche Gesandtschaft, die von Rom aus abgeordnet ward, um ihm die Nachricht von seiner Wahl zum römischen Bischof, wozu ihn die allgemeine Stimme schon längst bezeichnet hatte, zu überbringen. Vierzig Tage nach dem Tod seines Vorgängers bestieg Leo den Stuhl Petri. Die Lage des Reichs war damals ebenso kritisch als die der Kirche: jenes bedrängt von außen durch stete Einfälle wilder Barbarenhorden, deren verheerende Züge überall hin Noth und Elend jeder Art verbreiteten, ohne daß die schwächliche, in sich getheilte Verwaltung des Reichs sie abzuwehren im Stande gewesen wäre; die Kirche aber zerrissen durch innre Spaltungen und in einen ähnlichen Zustand innerer Erschlaffung und Ohnmacht herabgesunken. Leo setzte diesem Zustand allgemeiner Auflösung eine Festigkeit und Zähigkeit, aber auch eine Einsicht und Klugheit entgegen, welche in die zerrütteten und verworrenen Verhältnisse, so wie in die lockeren Bande der Kirchenge-

Digitized by Google

meinſchaft Ordnung, Einheit und Feſtigkeit zu bringen wußte, und ihm mit vollem Recht als dem Vorläufer und Wegbahner Gregors des Großen den Namen des Großen verſchafft hat. Nur ſpärlich fließen die Nachrichten für die erſten Jahre ſeiner Verwaltung, da ſeine noch erhaltenen Briefe erſt mit dem Jahr 442 beginnen. Sicher waren ſie mit dem Entwerfen der großartigen Plane ausgefüllt, welche Leo hernach mit unbeugſamer Conſequenz auszuführen anſtrebte, und wir werden darum nicht einmal der chronologiſchen Ordnung Eintrag thun, wenn wir hier die dogmatiſche Begründung einſchieben, welche Leo ſpäter in ſeinen Briefen und Sermonen dem erſten und letzten Streben ſeines Pontificats — dem Primat des römiſchen biſchöflichen Stuhls angedeihen ließ.

Wenn der römiſche Supremat, wie man geſagt hat, zu den „unmerklich wachſenden Größen“ gehört, und das „Geheimniß des allmähligen Fortſchreitens“ einer von den Hauptgründen iſt, dem das Pabſtthum ſeine Ausbildung verdankt, ſo iſt nach dem Ausſpruch Fr. Böhringer's (die Kirche Chriſti I. 4. S. 292) dies „Geheimniß“ zur offenbaren Weltthatſache durch Leo geworden und hat in ihm die „unmerklich wachſende Größe“ einen Rieſenſchritt gemacht, ſo daß mit ihm das eigentliche „Pabſtthum“ anhebt, und Leo der erſte „Pabſt“ iſt. Dieſen Primat des Biſchofs zu Rom begründete Leo dogmatiſch durch das Verhältniß Petri zu Chriſto und den übrigen Apoſteln, deſſen Nachfolger die Biſchöfe Roms ſeyen. Den Petrus ſetzte er in das innigſte Verhältniß zu Chriſto: Petrum in consortium individuae unitatis assumtum, id quod ipse erat, voluit nominari dicendo: Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, ut aeterni templi aedificatio, mirabili munere gratia dei, in Petri soliditate consisteret; hac ecclesiam suam firmitate corroborans, ut illam nec humana temeritas posset appetere, nec portae contra illam inferi pravalerent (Br. X, 1.). Dieſe Gemeinſchaft untheilbarer Einheit, in die der Herr den Petrus aufgenommen hat, gründet ſich aber auf das gute Bekenntniß, das Petrus zuerſt ablegte, und dieſes Bekenntniß konnte er ablegen „ſtark durch die Kraft des Herrn.“ Dieſe Gemeinſchaft der Perſon ſollte aber ſich zu einer Gemeinſchaft der Machtfülle ausdehnen: quia tu es Petrus, i. e. cum ego sim lapis angularis, qui facio utraque unum, ego fundamentum, praeter quod nemo potest aliud ponere; tamen tu quoque petra es, quia mea virtute solidaris, ut quae mihi potestate sunt propria, sint tibi mecum participatione communia (Br. IV, 2.). Freilich hat auch Petrus im Glauben gewankt, als er den Herrn verläugnete, aber dieſes wurde nur zugelaſſen, ut in ecclesiae principe remedium poenitentiae conderetur et nemo auderet de sua virtute confidere, quando mutabilitatis periculum nec beatus Petrus potuisset evadere. Aber cito in soliditatem suam rediit petra tantam recipiens fortitudinem, ut quod tunc in Christi expaverat passione, in suo post supplicio non timeret (Br. 60, 4.). Zu den Apoſteln aber verhält ſich Petrus ſo, daß er nicht nur Alles iſt, was dieſe ſind, ſondern auch Vieles allein hat und iſt: Petrus ab ipso omnium charismatum fonte tam copiosis est irrigationibus inundatus, ut cum multa solus acceperit, nihil in quemquam sine ipsius participatione transierit. — De toto mundo unus Petrus eligitur, qui et universarum gentium vocationi et omnibus apostolis cunctisque ecclesiae patribus praeponatur: ut quamvis in populo Dei multi sacerdotes sint multique pastores, omnes tamen proprie regat Petrus, quos principaliter regit et Christus. Magnum et mirabile huic viro consortium potentiae suae tribuit divina dignatio: et si quid cum eo commune ceteris voluit esse principibus, numquam nisi per ipsum dedit, quicquid aliis non negavit (Br. IV, 2.). Petrus iſt das Urhaupt aller Apoſtel: transivit quidem etiam in alios apostolos jus potestatis istius (ligandi et solvendi) et ad omnes ecclesiae principes decreti hujus constitutio commeavit, sed non frustra uni commendatur, quod omnibus intimetur. Petro enim ideo hoc singulariter creditur, qui cunctis ecclesiae rectoribus Petri forma praeponitur. Und wie Petrus das Haupt aller Apoſtel iſt, ſo ſind auch alle nur in ihm mit ihrem Amte betraut, alle in ihm gerettet, darum wird er auch von dem Herrn in beſondere Sorge genommen, darum für den Glauben des Petrus auf ganz eigene Weiſe gebetet, tanquam aliorum status certior sit futurus, si mens prin-

Digitized by Google

cipis victa non fuerit. Wie nun aber Leo die Kirche mit der Incarnation Christi, so identificirt er Petrus mit Christus. Dieses Primat des Petrus dauert darum auch fort: denn wie das bleibt, was in Christo Petrus geglaubt hat, so bleibt auch, was in Petro Christus angeordnet hat. Dieses Primat setzt sich fort in den Nachfolgern Petri, denn diese verhalten sich zu Petrus, wie Petrus zu Christus: wie Christus in Petrus, so ist Petrus in seinen Nachfolgern: in ihnen redet und ermahnt Petrus und vollzieht in ihnen noch immer den Auftrag des Herrn: Weide meine Schafe! Christus tantam potentiae dedit ei, quem totius ecclesiae principem fecit, ut si quid etiam nostris temporibus recte per nos agitur recteque disponitur, illius operibus, illius sit gubernaculis deputandum, cui dictum est: Et tu conversus confirma fratres tuos (S. IV, 4.). Ist demüthig daher auch Leo von seiner des Amts unwürdigen Person redet, so hoch nimmt er von seiner Stellung, so S. III, 1: Respiciens ad exiguitatis meae tenuitatem et ad suscepti muneris magnitudinem etiam ego illud propheticum debeo proclamare: domine audivi auditum tuum et timui, consideravi opera tua et expavi. Quid enim tam inolitum, tam pavendum, quam labor fragili, sublimitas humili, dignitas non merenti? Et tamen non desperamus, neque deficimus, quia non de nobis, sed de illo praesumimus, qui operatur in nobis; und S. II, 1.: Etsi necessarium est trepidare de merito, religiosum est tamen gaudere de dono: quoniam qui mihi oneris est auctor, ipse est administrationis adiutor. Schwieriger wird nun aber die Beweisführung, warum gerade die römischen Bischöfe Petri Nachfolger seyn sollen. Rom, sagt Leo, ist durch den Tod der beiden vorzüglichsten Apostel, Paulus und Petrus, die das Evangelium in die ewige Stadt brachten, verherrlicht: Isti sunt, qui te (Romam) ad hanc gloriam provexerunt, ut gens sancta, populus electus, civitas sacerdotalis et regia per sacram beati Petri sedem caput orbis effecta, latius praesideres religione divina quam dominatione terrena (S. 82, 1.). Leo erkennt eine besondere Leitung der göttlichen Vorsehung darin, daß eben Petrus nach Rom und mit und in ihm Rom zum Centrum der christlichen Welt bestimmt war: Ut huius enarrabilis gratiae (incarnationis) per totum mundum diffunderetur effectus, romanum regnum divina providentia praeparavit: cuius ad ea limites incrementa perducta sunt, quibus cunctarum undique gentium vicina et contigua esset universitas. Disposito namque divinitus operi maxime congruebat, ut multa regna uno confoederarentur imperio et cito pervios haberet populos praedicatio generalis, quos unius teneret regimen civitatis (S. 82, 2.). Nur der Mittelpunkt des Reichs hat der Mittelpunkt und die Mutterstadt der neuen Welt und der „apostolische Sitz" im eminenten Sinn des Worts werden können. Man sieht, wie Leo hier die dogmatischen Beweise ausgehen, und er zu den historischen seine Zuflucht nimmt, die Geschichte aber gleich willkürlich wie die Schrift in seinem Sinn ausdeutet und ausbeutet. Fragen wir nun schließlich, wie sich Leo das Verhältniß des römischen Bischofs zu den Gliedern der Kirche construire, so antwortet er nach seinen Prämissen folgerichtig, dieses Verhältniß sey das gleiche wie dasjenige des Petrus zu seinen Mitaposteln: „die Bischöfe haben zwar dieselbe Würde, aber nicht die gleiche Macht. Denn auch unter den hl. Aposteln fand, ob sie gleich Alle den Namen Apostel trugen, doch eine merkliche Unterordnung Statt, also daß nur der Eine Petrus den Vorrang besaß. Daher stammt die Unterscheidung unter den Bischöfen. Es ist ein Grundgesetz der Kirche, daß nicht Alle Alles auf gleiche Weise ansprechen dürfen, sondern in jeder Provinz ist Einer (der Bischof der Provinzialhauptstadt), der die erste Stimme unter seinen Brüdern hat. Wiederum kommt denen, welche die Stühle großer Städte einnehmen (den Metropoliten der Diöcesen) eine größere Gewalt zu. Die Oberleitung der ganzen Kirche aber ist der Sorge des Stuhles Petri übergeben und Niemand darf von ihm, als dem gemeinsamen Haupte, sich lostrennen." So legt Leo die angeblich übernatürliche Gewalt Petri, seine unbegreifliche Einheit mit dem Herrn, seine irdische Statthalterschaft, ganz unbefangen zu Gunsten des jeweiligen Bischofs von Rom aus. Dieser ist das Haupt der Kirche und hat nach göttlicher Einsetzung für die ganze Kirche des Abend- und Morgenlandes zu sor-

Digitized by Google

gen, denn er ist das Medium, „von dem aus als dem Haupt Gott seine Gaben gleichsam auf den ganzen Körper ausströmt.“ Der Pabst steht im Namen Petri, der noch immer auf seinem Stuhle sitzt, der Kirche vor; nach seiner und nach der Inspiration Gottes entscheidet er; die Verwaltung der Kirche ist ihm nach göttlicher Einrichtung übertragen. Zu diesem Zweck sollen die anderen Bischöfe mit ihm zusammenwirken, da auch sie von Christus und den Aposteln belehrt wurden. Der römische Bischof ist daher maßgebend für Lehre und Zucht der Kirche und hat besonders zu wachen, daß nicht Häresieen und Schismen die Orthodoxie und Einheit der Kirche zerstören; ebenso ist er die Oberappellationsinstanz in allen Streitsachen. So offen und unumwunden Leo aber seinem Stuhl den absoluten Primat in der Kirche vindicirt, so vorsichtig hütet er sich, die letzten Consequenzen seines Systems in Bezug auf die Unterordnung der weltlichen Gewalt auszusprechen. Er sagt zwar (Brief 118, 1.): ad imperialem pertinet potestatem, ut perturbatores ecclesiasticae pacis et reipublicae, quae christianis principibus merito gloriatur, inimici sollicitus comprimantur; und Br. 156, 3.: (Tu imperator) debes incunctanter advertere, regiam potestatem tibi non ad solum mundi regimen, sed maxime ad ecclesiae praesidium esse collatam; aber diese Unterordnung der Kaiser wagt er nicht geradezu auszusprechen, und selbst das den römischen Primat so rückhaltslos anerkennende Edikt Valentinians III. ist doch von dem Bewußtseyn getragen, daß über den Primat, und diesen selbst haltend, der Kaiser gesetzt sey. Leo brauchte zu sehr die kaiserliche Gewalt als Werkzeug, um es mit ihr durch ein unverhohlenes Beanspruchen seines Vorgangs verderben zu dürfen. Um so entschiedener predigt er allenthalben seine unbeschränkte Machtvollkommenheit innerhalb der kirchlichen Angelegenheiten: wie Brief 10, 2. besagt: Petro quisquis principatum aestimat denegandum, illius quidem nullo modo potest minuere dignitatem, sed inflatus spiritu superbiae suae semetipsum in inferna demergit!

Das ist die Theorie Leo's, und welches Urtheil man auch über dieselbe fälle, der Ruhm kann ihm nicht streitig gemacht werden, daß er in der Praxis mit seltener Consequenz, Beharrlichkeit und Geschicklichkeit zu seiner Theorie stand. Seine erste geistliche Eroberung machte er in Afrika. Das Terrain, auf welchem Leo den ersten Versuch zur Ausführung seiner Suprematiegelüste machte, war mit aller Klugheit gewählt, wie wir denn überhaupt in Leo's Unternehmungen ein stetiges Aufsteigen von den leichteren zu den schwereren Aufgaben gewahr werden. Die afrikanische Kirche, welche bisher auf ihre Unabhängigkeit von Rom so eifersüchtig gewesen war, sah in Folge des Einfalls der Vandalen im J. 429 schwere Verfolgungen über sich ergehen, unter deren Druck ihre erprobte Standhaftigkeit gebrochen ward. Zwar hatte Kaiser Valentinian III. mit Geiserich einen Frieden geschlossen, kraft dessen die drei mauritanischen Provinzen den Römern zurückgegeben wurden: allein die dortige Kirche war so geschwächt, daß sich voraussehen ließ, sie werde um den Preis fremden Schutzes ihre Selbständigkeit zum Opfer bringen. Auf diese Verhältnisse baute Leo. Er hatte von mehreren Flüchtlingen und später von dem Bischof Potentius, den er mit der Anstellung genauerer Nachforschungen beauftragt hatte, gehört, daß in Mauritanien in Besetzung der geistlichen Stellen große Mißbräuche eingerissen seyen: Laien hätten durch Bestechung oder in Folge von Volksbewegungen Bisthümer an sich gerissen; darunter befänden sich solche, die zweimal geheirathet oder Wittwen geehelicht hätten, ja Einer, der zwei lebende Frauen hätte. Diese Unordnungen boten Leo einen willkommenen Anlaß, sich in die afrikanische Kirche einzumischen. Er erließ ein Rundschreiben an die mauritanischen Bischöfe: „die Sorge, die ihm für die gesammte Kirche nach göttlicher Institution obliege,“ — das ist, wie immer, so auch hier seine Vollmacht dazu. Wie ein anerkannter Oberherr befahl er, Einige der Schuldigen ihres Amtes zu entsetzen, Andere vorerst noch zu dulden, über Andere endlich dem römischen Stuhl genauer zu berichten. Am Schluß des Briefes hieß es: „in Zukunft werde er nicht mehr zugeben, daß Laien zu Diakonen und Presbytern, geschweige zu Bischöfen gewählt würden, denn dies widerstreite den Anordnungen seiner

Digitized by Google

Vorgänger, wie den Vorschriften, die er selbst gegeben." Ueberrascht durch diese Herrschersprache fügten sich die Afrikaner unter das römische Joch (Herbst 443). — Da die Einheit der Kirche keine Duldung von Sekten gestattete, so mußte Leo's Augenmerk sich alsbald auf die Sekte wenden, welche sich an den Stufen des apostolischen Stuhles selbst zu halten erkühnte. Es waren die Manichäer, von denen Viele nach der Eroberung Afrika's durch die Vandalen nach Rom ausgewandert waren und hier einige Zeit in Verborgenheit und Ruhe lebten. Durch Verräther oder Spione erhielt Leo im November 443 die erste Kunde vom Bestehen der Sekte. Sogleich ordnete er eine strenge Untersuchung an und versammelte nach Beendigung derselben die Geistlichkeit Roms und der Umgegend mit Beiziehung von Senatoren und angesehenen Römern um sich. Die vorgeladenen Häupter der Sekte gestanden alle Irrthümer ihrer Lehre und ihre Schandthaten ein, und Leo ließ ein Protokoll über diese Verhandlung aufnehmen, das er überall hin verschickte. Diejenigen unter ihnen, welche widerriefen, wurden nach überstandenen Bußübungen in die Gemeinschaft der Kirche aufgenommen, die Widerspenstigen traf die Strafe einer unwiderruflichen Verbannung. Leo nahm jede Gelegenheit wahr, die Irrlehren der Manichäer zu bekämpfen und das Volk davor zu warnen. Er ermahnte seine Zuhörer, den Manichäern nachzuspüren und sie den Presbytern anzuzeigen, da es eine große Frömmigkeit sey, die Schlupfwinkel der Gottlosen zu verrathen und den Teufel selbst zu bekriegen in denen, welche ihm dienten. Ebenso ermahnte er in einem Schreiben vom 30. Januar 440 die Bischöfe Italiens, mit aller Sorgfalt und Wachsamkeit dahin zu arbeiten, daß die aus Rom geflüchteten Manichäer in ihren Diöcesen keinen Zufluchtsort fänden. Ja selbst Kaiser und Reich hetzte er gegen sie und erwirkte von Ersterem ein Edikt, wornach jeder Manichäer einem Majestätsverbrecher gleich zu achten, keinem der Aufenthalt in einer Stadt zu gestatten, und jedes Mitglied der Sekte rechtlos sey. — Nach den Manichäern kam die Reihe an die Pelagianer, welche sich in Oberitalien verbreitet hatten, so daß Pelagianer zu Presbytern, Diakonen und Klerikern verschiedener Grade gewählt wurden, ohne vorher ihrer Lehre entsagt zu haben. Sie eben boten Leo einen Anlaß, seine Macht in Gegenden von Italien geltend zu machen, wo der Stuhl Petri bisher kein Recht übte. Auf einen hierauf bezüglichen Bericht des Septimus, Bischofs von Altirum, hin erließ Leo an den Bischof von Aquileja ein Schreiben, in welchem er sich über die Sorglosigkeit des Oberhirten bitter beschwerte und darauf drang, daß man eine Provinzialsynode halte und dort die erwähnten Presbyter, Diakonen und Kleriker zur Besserung zwinge. Am Schluß des Briefs bedrohte Leo alle Bischöfe, welche sich nicht beeifern würden, die kirchliche Zucht in diesem Punkte kräftig zu handhaben, mit seinem unerbittlichen Zorne. Der Metropolit von Aquileja gehorchte. — Der nächste Eroberungszug Leo's war gegen die Provinz Ostillyrien gerichtet, über welches, seit es von Gratian (379) zum oströmischen Kaiserthume gezogen war, die Patriarchalrechte des römischen Bischofs mehr als zweifelhaft waren. Anastasius, der gegen 435 zum Bischof von Thessalonich erhoben worden war, erachtete es für zweckdienlich, den neu ernannten Pabst Leo um Bestätigung seines Amtes anzugehen. Willkommener hätte Leo nicht leicht eine Bitte kommen mögen: er setzte dem Anastasius in einem vom 12. Januar 444 datirten Brief die Pflichten und Prärogativen auseinander, die ihm als Vikar besonders zukämen. Er ermahnte ihn, wichtigere Sachen nach Rom zu berichten, damit sie der Pabst nach göttlicher Offenbarung entscheide. Zur Belohnung der Ergebenheit, welche Anastasius gezeigt, dehnte Leo die Vikariatsrechte von Thessalonich aus, indem er alle illyrischen Bischöfe, welche ohne die Zustimmung des Stuhles von Thessalonich gewählt würden, mit Absetzung bedrohte und demselben Stuhl die Einweihung aller kirchlichen Provinzialhäupter übertrug. Nur das Recht, Appellationen aus dem illyrischen Kirchengebiet anzunehmen, behielt sich der Pabst selbst vor. Seine kluge Absicht war, die Bischöfe durch den Metropoliten, seinen Vikar, und diesen durch die Bischöfe zu zügeln und zu beherrschen. Darum erließ er zugleich mit der Botschaft an Anastasius ein Rundschreiben an die kleinen Metropoliten der illyrischen Prä-

Digitized by Google

fektur, in welchen er ſie aufforderte, dem erzbiſchöflichen Stuhle von Theſſalonich Gehorſam zu leiſten, aber auch zugleich die Erklärung beifügte, der Pabſt ſey durchaus nicht gemeint, die herkömmlichen Rechte der kleineren Metropolitanſtühle im Geringſten beſchränken zu wollen. Bald machten dieſe auch von ihrem Rechte Gebrauch, als Anaſtaſius im Gefühl ſeiner Machtvollkommenheit gegen den Biſchof Atticus von Nicopolis übermüthig verfuhr und denſelben durch die weltliche Gewalt mitten im Winter in ſeine Reſidenz bringen ließ. Atticus beſchwerte ſich bei Leo über das Unrecht, und Leo ſchrieb einen ernſten Brief an ſeinen Vikar, in welchem er dieſem zu Gemüth führte, daß er zwar zur Theilnahme der Sorge, aber nicht zur Mitfülle der Macht berufen ſey. Zugleich verordnete Leo, daß die kleinen Metropoliten zweimal des Jahrs eine Provinzialſynode verſammeln dürfen, und nur ſolche Angelegenheiten, die ſie ſelbſt nicht entſcheiden könnten, an den Stuhl von Theſſalonich zu bringen verpflichtet ſeyn ſollten. Endlich verordnete der Pabſt, um die ganze Verwaltung der illyriſchen Diöceſe vor ſeinen Richterſtuhl zu ziehen, daß über alle Fragen, wegen deren der Erzbiſchof und die Metropoliten verſchiedener Anſicht wären, nach Rom berichtet und die Enſcheidung des heil. Vaters eingeholt werden müſſe. Leo hatte aus ſeinem Grundſatz: Divide et impera! abermals Nutzen gezogen: Illyrien war für den römiſchen Stuhl erobert! — Nun ſtand Leo's Abſehen auf Gallien, wo ihm gleichfalls ältere Vorgänge den Weg bahnten und innere Zerwürfniſſe Eingang verſchafften. Der Biſchof Hilarius von Arles, ausgezeichnet durch den Eifer in der Verwaltung ſeines geiſtlichen Amtes wie durch ſein ſtrenges Leben und ſeine Wohlthätigkeit, hatte aus Veranlaſſung einer im J. 444 vorgenommenen Kirchenviſitation als Metropolit dieſes Theils von Gallien (der Gallia Narbonensis), welche Gewalt die Biſchöfe von Arles, ſeit längerer Zeit, obgleich nicht ohne Widerſpruch ausübten, mit Zuziehung einer Synode einen Biſchof, Namens Calidonius, ſeines Amtes entſetzt. Dieſer wandte ſich aber nach Rom und wußte den Pabſt zu überreden, daß ihm Unrecht geſchehen ſey. Auch Hilarius reiste ſofort nach Rom, um ſich zu beſchweren, daß der in Gallien mit Recht abgeſetzte Calidonius in Rom geiſtliche Amtsgeſchäfte verrichten dürfe. Hilarius redete der galliſchen Kirchenfreiheit freimüthig das Wort: galliſche Angelegenheiten müßten in Gallien und zwar vor dem Stuhl zu Arles unterſucht und entſchieden werden; der Pabſt habe ſich dann weiter nicht mehr in die Sache zu miſchen! Dieſe Art der Vertheidigung verſtieß freilich gegen den eigentlichen Lebensgedanken Leo's, und da Hilarius ſah, daß er in Rom nichts ausrichte, ſo hielt er es für gerathen, Rom wieder zu verlaſſen. Leo wurde darüber noch mehr erbittert; es erſchien ihm als ein höchſt ſtrafbarer Uebermuth, daß Hilarius ſich ſeinem Richterſpruch zu entziehen gewagt. Aber was von Oppoſition gegen den ſtrengen Hilarius in Gallien war, benützte jetzt den Anlaß und wandte ſich nach Rom, und Leo acceptirte es, wie billig! Es lag in ſeinem Intereſſe, den entſchiedenen und mächtigen Metropoliten von Arelate zu demüthigen und Gallien ſeinem Primat um ſo mehr zu unterwerfen! Leo erklärte darum den Spruch der galliſchen Synode für ungültig und reſtituirte den Calidonius in ſein Bisthum. Er erklärte ſogar, daß, da dem Biſchof von Arles die Metropolitangewalt nur durch eine beſondere Verwilligung ſeiner Vorgänger verliehen worden, Hilarius dieſe durch den davon gemachten Mißbrauch verwirkt habe, und dieſelbe wieder auf den Biſchof von Vienne übertragen ſeyn ſolle. Außerdem ſchrieb er eine Streitſchrift voll giftiger Anklagen gegen den Hilarius, den er einen Empörer gegen die geheiligten Rechte des Stuhles Petri nannte und beſchuldigte, nach der kirchlichen Herrſchaft von ganz Gallien zu ſtreben. Ja, damit nicht befriedigt, rief er auch die weltliche Gewalt gegen ſeinen Gegner zu Hülfe, da er wohl ſah, daß die getroffenen Verfügungen ſonſt ohne Vollzug blieben. Auf ſein Betreiben erließ der ſchwache Valentinian III. (445) eine lex edictalis, in welcher alle Anſprüche des apoſtoliſchen Stuhls im weiteſten Umfang beſtätigt und unter den Schutz des kaiſerlichen Schwertes geſtellt wurden. Gleichwohl erreichten weder die Maßnahmen des Pabſtes noch das kaiſerliche Geſetz ihren Zweck. Hilarius blieb nichtsdeſtoweniger im Beſitz ſeiner Metropoliten-

Digitized by

würde; die Bischöfe der Provinzen, welche Leo von Arles getrennt wissen wollte, blieben dem dortigen Stuhle treu, und Hilarius vertheidigte die Rechte seiner Kirche, wenn er gleich durch ehrerbietiges Betragen den römischen Bischof mit sich zu versöhnen suchte. Er starb 449 in ungekränktem Besitz seiner Rechte. Nach seinem Tod knüpfte die zum Behuf einer neuen Wahl zusammengetretene Synode Unterhandlungen mit Leo an, der sich, um den Schein zu retten, mit dem Zugeständnisse begnügte, daß etliche wenige Bisthümer, die seither von Arles abhingen, dem Metropoliten von Vienna untergeben wurden; alles Uebrige verblieb dem Stuhle von Arles. — Mit mehr Glück versuchte Leo die Einmischung in die Angelegenheiten der spanischen Kirche. Die hartnäckigen Priscillianisten hatten sich, begünstigt durch die Einfälle der Barbaren in Spanien, um die Mitte des 5. Jahrh. mit Macht in diesem Lande, zumeist in der Provinz Galizien, ausgebreitet. Dieses bewog den Turibius, Bischof von Astorga, nicht nur seine Mitbischöfe zu energischem Einschreiten aufzufordern, sondern auch sich nach Rom mit der Bitte um Unterstützung seines frommen Eifers zu wenden. Leo war über diesen Schritt natürlich hoch erfreut. In seinem ausführlichen Antwortschreiben ging er auf die Verderblichkeit dieser Sekte ein, widerlegte Punkt für Punkt die Häresie, und drückte sein Bedauern aus, daß die Kirche nicht mehr vom Staate für die Bestrafung von Ketzern unterstützt werde, wie dieses Maximus mit Priscillian gethan habe. Leo hatte die Abhaltung einer allgemeinen spanischen Synode gewünscht, allein die politischen Verhältnisse machten dies unmöglich, da Spanien unter verschiedenen Sceptern stand, und diese geboten, statt einer National- zwei große Partikularsynoden zu halten. Dieselben entwarfen auf Grund der Auseinandersetzungen Leo's eine rechtgläubige regula fidei und erließen achtzehn Anathematismen gegen die priscillianistische Irrlehre. Wenn Leo durch sein Einschreiten auch die Sekte nicht auszurotten vermochte, so hatte er doch die Spanier für den römischen Stuhl erobert!

Leo's Ansprüche waren noch nicht befriedigt, nachdem er fast den ganzen christlichen Occident für den römischen Stuhl erobert hatte; für seinen Primat fehlte ihm noch die morgenländische Kirche; auch sie sich unterwürfig zu machen, dünkte dem bisher in seinen Eroberungszügen so unaufhaltsam glücklich fortschreitenden Römer kein unerreichbares Ziel. Den ersten Anlaß, sich in die morgenländische Kirche einzumischen, bot ihm der Tod Cyrills. Der Nachfolger des Letzteren auf dem Stuhl von Alexandrien, Dioskurus, hatte seinen Diakon Posidonius nach Rom abgesandt, um nach alter kirchlicher Sitte seine Erhebung anzuzeigen. Als Gegengruß gab Leo dem Posidonius ein Schreiben mit, in welchem er den übermüthigen Ton eines Gebieters gegen den neuerwählten Erzbischof anstimmte. Markus, schrieb er, der die alexandrinische Kirche gestiftet, sey ein Schüler des Petrus, der den apostolischen Principat vom Herrn empfangen habe; ohne Zweifel habe der Geist des Schülers und Lehrers aus Einer Gnadenquelle geschöpft und Ersterer könne nur lehren, was er vom zweiten überkommen; daher könne auch die alexandrinische Kirche unmöglich von der römischen abweichen; und deßhalb, fügt er hinzu, werde er nicht leiden, daß Alexandrien sich in irgend etwas von Rom unterscheide; erstere Kirche müsse sich in Zukunft nach den Gebräuchen der römischen richten. Doch Dioskurus bekümmerte sich um die Befehle Leo's nicht, und die alexandrinische Kirche, nicht gewohnt sich befehlen zu lassen, beharrte nach wie vor bei ihren alten Gebräuchen. — Dieses erste Zusammenstoßen war nur ein Vorgefecht des entscheidenden Kampfes, welchen Leo alsbald gegen die Unabhängigkeit der morgenländischen Kirche unternahm. Noch bevor Eutyches, der Archimandrit in Constantinopel, von dem Bischof Eusebius von Doryläum der Neuerungen im Glauben angeklagt worden war, hatte er sich brieflich an Leo gewandt und ihm gemeldet, daß sich hie und da wieder Nestorianer zeigten. Auf dieses hin erließ Leo am 18. Febr. 449 ein Schreiben an Flavian den Patriarchen folgenden Inhalts: „der Kaiser habe ihn von den kirchlichen Unruhen in Constantinopel in Kenntniß gesetzt und Leo verwundere sich nur, daß Flavian ihm nichts davon gemeldet und nicht dafür gesorgt habe, daß ihm vor allen Anderen darüber Mittheilung gemacht

Digitized by Google

werde. Auch habe er ein Schreiben des Eutyches erhalten, welcher klage, daß er unschuldig excommunicirt und seine Appellation an Rom nicht berücksichtigt worden sey; Flavian solle genauen Bericht einsenden, denn bevor er nicht über Alles genau unterrichtet sey, könne er zu Niemands Gunsten ein schiedsrichterliches Urtheil fällen. Auch solle Flavian ihm einen tüchtigen Gesandten schicken, um ausführlicheren Bericht über die entstandene Neuerung zu erstatten. Bei einer solchen Sache, sagt Leo schließlich, müsse vor Allem dahin gestrebt werden, ut sine strepitu concertationum et custodiatur caritas et veritas defendatur.“ Kürzer ist der von demselben Tag datirte Brief Leo's an den Kaiser. Er freut sich, daß Theodosius nicht nur ein kaiserliches, sondern auch ein priesterliches Herz habe und mit Recht besorgt sey, daß keine Zwietracht entstehe, denn „dann sey auch das Reich am Besten bestellt, wenn der h. Trinität in Einigkeit gedient werde.“ Auf dieses hin erwiederte Flavian mit einer weitläufigen Schilderung der Irrthümer des Eutyches, dessen Lehre von Einer Natur einem klaren Ausspruch der ephesinischen Synode entgegen sey. Zugleich legte er die Akten der ephesinischen Synode über die Absetzung des Eutyches bei. Er forderte den Pabst auf, in einem besonderen Schreiben der kanonischen Absetzung des Eutyches beizupflichten und den Glauben des Kaisers zu stärken: so werde Alles beruhigt und die künftige Synode, von der man bereits spreche, überflüssig gemacht werden. Leo benützte auch wirklich die nächste Gelegenheit, um am 21. Mai 449 in einem Brief an Flavian anzuerkennen, daß Eutyches vom rechten Glauben abgeirrt sey und ein ausführlicheres Schreiben in Aussicht zu stellen, in welchem er zeigen werde, wie die ganze Sache beurtheilt werden müsse. Eutyches aber hatte die Klugheit, diese Belehrung nicht abwarten zu wollen; der Gunst des Hofes gewiß ging er Theodosius um eine Aktenrevision der Synode an, welche über ihn das Verdammungsurtheil gefällt hatte. Sein Gesuch wurde ihm bewilligt, da er aber auch jetzt nicht freigesprochen wurde, bat er um ein allgemeines Concil. Flavian seiner Seits sandte einen zweiten Brief an Leo, worin er sich beklagte, daß Eutyches, anstatt Buße zu thun, durch öffentliche Anschläge das Volk aufrege und den Kaiser für sich zu gewinnen suche. Mittlerweile war am 13. Mai 449 die Aufforderung, an der Synode von Ephesus Theil zu nehmen, an Pabst Leo gelangt. Dieser versah sich nichts Gutes vom Concil, weigerte sich auch, persönlich zu erscheinen, bestellte aber drei Legaten, den Bischof Julius von Puzzuolo, den Priester Renatus und den Diakon Hilarus, um seine Stelle bei der Synode zu vertreten und seine Briefe an Flavian, an den Kaiser, an die Synode und an Pulcheria zu überbringen. Der erste dieser Briefe, an Flavian, ist die berühmte epistola dogmatica (abgedruckt in der Ballerinischen Sammlung T. I. p. 801—838; bei *Mansi*, T. V. p. 1366; *Harduin*, T. II. p. 290 sqq.), welche seit dem Jahr 450 als orthodoxe Lehre von Christus durch die katholische Kirche anerkannt ist. Ueber diesen Brief urtheilt Dorner (Entwickl.Gesch. der Lehre v. d. Person Christi. 2. Aufl. II. Thl. S. 109) also: „Das Eigenthümliche dieser Abhandlung besteht darin, daß sie zwar bestimmt und scharf das, was nach Leo's Ansicht Bestandtheil des allgemeinen christlichen Bekenntnisses seyn müsse, in einzelnen Sätzen ausspricht, aber auch der eigentlich theologischen Aufgabe, diese Sätze nicht bloß neben einander zu stellen, sondern auch ihre innere Vereinbarkeit und Zusammengehörigkeit darzulegen, kurz ein zusammenhängendes anschauliches Bild von Christi Person zu verzeichnen sich völlig entzieht, obwohl sie nach Umfang und Form nicht ein Symbol, sondern eine theologische Abhandlung seyn will. Nicht erörternd, begründend, sondern im Tone der Entscheidung, in feierlich tönendem Kirchenstyl, oft in rhetorisirender Zusammenstellung von vollklingenden Gegensätzen beginnt er mit Eutyches Irrthum als der Veranlassung des Streits, dem er die Läugnung der wahren Menschheit Christi zuschreibt; widerlegt ihn zunächst aus dem apostolischen Symbolum, dann aus der h. Schrift, gibt zu, daß Christi Erzeugung auf einzige Weise wunderbar geschah, aber nicht so, daß die zeitliche Geburt seiner göttlichen und ewigen etwas genommen oder gegeben hätte, noch so, daß durch die Neuheit dieser Kreatur ihre Gattungseigenthümlichkeit aufgehoben wäre. Christus gab sich ganz der Herstellung

Digitized by Google

des Menschen hin, um durch seine Kraft den Tod und Teufel zu überwinden. Wir vermöchten den Urheber der Sünde und des Todes nicht zu überwinden, wenn nicht unsere Natur zu der seinigen gemacht wäre von ihm, den weder Sünde beflecken noch der Tod festhalten konnte, indem er empfangen ist von dem h. Geist in dem Leibe der Jungfrau, die ihn in unverletzter Jungfrauschaft gebar wie empfing. Er geht sodann über auf die Frage nach den Naturen, und nachdem er ihre Zweiheit aufgestellt, berührt er ihr Verhältniß nicht sowohl zu einander, als zu den einzelnen Akten und Funktionen. Was das Erstere betrifft, so ist der Hauptsatz: Gott ist Mensch geworden so, daß die Eigenthümlichkeit beider Naturen und Substanzen bewahrt blieb, aber in Eine Person zusammenging. Beide Naturen behalten ihre Eigenthümlichkeit, und wie die Gottesgestalt die Knechtsgestalt nicht aufhebt, so mindert die Knechtsgestalt nichts an der Gottesgestalt. Der wahre Gott ist geboren in eines wahren Menschen ganzer und vollständiger Natur, ganz in dem Seinen, ganz in dem Unsrigen.... Während aber Leo einerseits, wo es auf Hervorhebung der Einheit der Person ankommt, ohne weiters sagt, der Sohn Gottes hat nicht bloß menschliche Natur angenommen, sondern ist Mensch geworden, der Ewige ist in der Zeit geboren, der Leidensunfähige hat gelitten, so setzt er, wo es ihm auf die Bewahrung des Unterschieds der Naturen ankommt, das Verhältniß beider nur als ein Verhältniß der Gemeinschaft zweier, die beide handeln, nur in Gemeinschaft. Während Cyrills ganze Anstrengung darauf gerichtet war, nach der Unio nur noch ein einheitliches Princip, wenn gleich mit verschiedenen Prädikaten stehen zu lassen, und Alles, Thun und Leiden, als gottmenschlich zu bezeichnen, so vertheilte Leo auch nach der Unio das Eine an die göttliche, das Andere an die menschliche Natur für sich, z. B. die Wunder an die göttliche, die Leiden an die menschliche Natur... Davon hat Leo eine klare Einsicht, und darin liegt sein Verdienst, daß die christliche Grundwahrheit ebenso aufgehoben wäre, wenn die Menschheit, als wenn die Gottheit verkürzt würde. Nicht minder zeigt er auch darin kirchlichen Takt, daß er in vielen Stellen den Nestorianismus und den Eutychianismus als die zwei entgegengesetzten Klippen bezeichnet, welche einer richtigen Lehre von der Inkarnation gleich schädlich seyen."

An demselben Tage unterzeichnete Leo noch eine Reihe anderer Briefe, welche in noch näherer Beziehung zu dem ausgeschriebenen Concil stehen: ein Schreiben an den Kaiser, in welchem dessen Glaubenseifer gerühmt, Eutyches entschieden als der Ketzerei überwiesen bezeichnet, aber für den Fall des Widerrufs, verzeihender Gnade empfohlen wird; ein Schreiben an die Kaiserin Pulcheria, worin behauptet wird, Eutyches sey mehr aus Unwissenheit als aus Bosheit in den dem Nestorianismus gerade entgegengesetzten Irrthum verfallen; ein Schreiben an sämmtliche Archimandriten von Constantinopel, in welchem auf den Brief an Flavian verwiesen und gesagt wird: wenn Eutyches nicht widerrufe, so werde er mit Recht aus der Kirche ausgeschlossen seyn; wenn er dagegen seinen Irrthum erkenne und verdamme, so solle ihm Barmherzigkeit nicht verweigert werden; endlich ein Schreiben an das Concil selber, merkwürdig durch den darin angestimmten Ton der Oberherrlichkeit: „der Kaiser habe aus Eifer für den orthodoxen Glauben gewünscht, daß den Wirkungen seines Edikts auch das Ansehen des apostolischen Stuhles sich beigselle, und daß Petrus gleichsam selbst erkläre, was er mit den Worten: „„Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes““ gesagt habe. Hätte Eutyches diesen Ausspruch recht gefaßt, so wäre er von dem Pfad der Wahrheit nicht abgewichen. Weil aber der Kaiser eine Synode angeordnet, so habe Leo drei Legaten bestellt, welche an seiner Statt den Versammlungen anwohnen und gemeinsam mit den Bischöfen einen gottgefälligen Beschluß fassen sollten. Zuerst solle der verpestende Irrthum verdammt und dann über die Wiederaufnahme des Eutyches, falls er widerrufe, gehandelt werden. Ueber das Dogma aber habe sich der Pabst in dem Briefe an Flavian ausführlich ausgesprochen." Doch dieses Mal waren alle Anstrengungen Leo's vergeblich: es ist bekannt, welchen Verlauf die Räubersynode zu Ephesus trotz der beherzten Sprache der römischen Legaten nahm: die Lehre des Eutyches wurde für orthodox erklärt, die Wiedereinsetzung

Digitized by Google

des Letzteren als Abt und Priester verlangt, dagegen Flavian und Eusebius entsetzt; Dioskur hatte einen glänzenden Sieg gefeiert, aber im Westen, wohin sein Arm nicht reichte, erhob sich ein furchtbarer Sturm wider ihn. Vieles vereinigte sich, um Leo zu entschiedenem Einschreiten zu bewegen: Theodoret hatte in drei Briefen an den Pabst, an Renatus und Hilarus an das Urtheil Roms, von dessen Primat er in den stärksten Ausdrücken redet, appellirt und um Abhaltung einer neuen Synode gebeten; dazu kam Leo's gekränkter Stolz, der es nicht ertragen konnte, sich vom Alexandriner überlistet, ja gehöhnt zu sehen; endlich haben wir keinen Grund, daran zu zweifeln, daß der Pabst von Eifer für die reine Lehre, von Zorn über die offenbaren Ungerechtigkeiten, die zu Ephesus verübt worden waren, wie von Theilnahme an der unterdrückten Unschuld in seinem Handeln geleitet wurde. In der That ließ er kein Mittel unversucht, keine Person, die für ihn von Bedeutung schien, ungemahnt. Das Erste war, daß der mittlerweile von Dioskur mit dem Bann belegte Pabst Leo alsbald eine beträchtliche abendländische Synode veranstaltete und auf dieser Alles verwarf, was auf der Räubersynode geschehen war. In Uebereinstimmung mit dieser Synode schrieb er am 13. Okt. 449 an Kaiser Theodosius II., um auf Grund der von Flavian angemeldeten Appellation ein neues ökumenisches Concil auf italienischem Boden zu fordern. Das Gleiche schrieb er an Pulcheria, um sie um Unterstützung bei ihrem Bruder anzugehen; ebenso wandte er sich an den Bischof Anastasius von Thessalonich und an Klerus, Volk und Archimandriten von Constantinopel, um sie vor Anerkennung der ephesinischen Synode zu warnen. Am Christfest des gleichen Jahres (449) wandte er sich abermals an Theodosius, versicherte ihn seines Festhaltens am nicänischen Glauben und wiederholte die Bitte um Abhaltung eines großen Concils in Italien. Ungefähr zur selben Zeit kam Valentinian III. mit den beiden Kaiserinnen Galla Placidia und Licinia Eudoxia nach Rom, und als sie eines Tages in der Peterskirche erschienen, um ihre Andacht zu verrichten, da hielt Leo im Beten inne und trat in Begleitung vieler Bischöfe aus verschiedenen Provinzen zu ihnen heran und bat sie fußfällig und unter Thränen um ihre gütige Verwendung bei Theodosius. Sie entsprachen seinem Wunsche und baten den Kaiser des Orients, die vorliegende Streitsache dem Ausspruche des Pabstes und eines in Italien abzuhaltenden Concils zu überlassen. Theodosius antwortete jedoch gegen Ostern 450 abschläglich, in der Weise: zu Ephesus sey Alles in voller Freiheit und gänzlich der Wahrheit gemäß beschlossen, und Flavian wegen Neuerungen im Glauben mit Recht entsetzt worden. Ehe Leo noch diesen Brief erhalten konnte, hatte er gehört, daß der Klerus, die Optimaten und das Volk von Constantinopel großentheils dem orthodoxen Glauben treu geblieben waren und seine Hülfe und Unterstützung erbaten. Er belobte sie deßhalb brieflich im März 450 und setzte ihnen die orthodoxe Lehre über die Person Christi in ziemlicher Kürze auseinander. Sofort suchte Leo im Mai 450 auch die gallischen Bischöfe für die obschwebende dogmatische Sache in's Interesse zu ziehen, indem er ihnen eine Abschrift seines Schreibens an Flavian übersandte. Drei derselben ließen es abschreiben und sandten die Abschrift nach Rom mit der Bitte, der Pabst möge sie durchlesen, und wenn er einen Fehler finde, diesen corrigiren, auch die Zusätze, welche er vielleicht zum Original gemacht hätte, beischreiben und dann das Ganze zurückschicken: viele Laien wünschten, jenen Brief zu lesen. Etwas später kam auch das Schreiben Leo's mit den Unterschriften vieler Bischöfe wieder nach Rom. Endlich war auch die Nachricht von der Wahl des Anatolius zum Patriarchen an Flavians Stelle zu Leo gelangt, und der Kaiser selbst unterstützte das Gesuch des Anatolius um Bestätigung von Rom. Leo schrieb dem Kaiser zurück: ehe er das Gewünschte thun könne, müsse der Gewählte vor Allem seine Orthodoxie beweisen; derselbe solle deßhalb die Schriften der Kirchenväter über die Lehre von der Menschwerdung, namentlich die des heil. Cyrill und der Synode von Ephesus, wie sein Schreiben an Flavian lesen, sodann ein orthodoxes Glaubensbekenntniß öffentlich unterschreiben und dem apostolischen Stuhle und allen Kirchen zusenden. Zugleich schickte der Pabst vier Legaten nach Constantinopel, um mit dem Kaiser mündlich das

Digitized by Google

Nähere zu verhandeln und ihm den Glauben des Pabstes auseinander zu setzen. Zugleich wandte er sich wieder an Pulcheria, die er unter widerlichen Schmeicheleien bat, seine Forderungen in Bezug auf Anatolius mit ihrem Einfluß zu unterstützen. Als Leo's Gesandte zu Constantinopel ankamen, trafen sie den Theodosius nicht mehr am Leben und Alles verändert. Pulcheria, die Gönnerin Leo's, hatte den Thron bestiegen, und welche Theologie nun Hoftheologie werden würde, wurde bald außer allen Zweifel gesetzt; denn der Leichnam des Flavianus wurde feierlich nach Constantinopel gebracht und hier mit allen Ehren beigesetzt; die mit dem Patriarchen verbannten Kleriker wurden wieder in ihre Kirchensprengel zurückberufen, und zwei oder drei Tage nach seiner Wahl machte der erwählte Gatte der Pulcheria, Marcian, das Edikt bekannt, daß die Kleriker und Mönche, welche den Lehren des Apollinaris oder Eutyches folgten, allen Strafen, die durch frühere Gesetze über die Ketzer verhängt worden wären, verfallen seyen und wie Manichäer aus den Grenzen des römischen Reichs vertrieben werden sollten. Bald darauf setzte er den Pabst von seiner Thronbesteigung in Kenntniß, bat für ihn zu beten und versprach, eine Synode anzuordnen, zu welcher er Leo in den ehrenvollsten Ausdrücken einlud, mit vollkommener Anerkennung seines Primats. Anatolius, der wohl einsah, daß er sich hinfort nur durch Anschluß an den Pabst halten könne, beeilte sich, Allem, was der Pabst verlangt hatte, pünktlich nachzukommen. Er unterzeichnete nicht nur selbst Leo's dogmatischen Brief, sondern vermochte auch die zahlreichen Bischöfe, die sich damals in Constantinopel befanden, um den neuen Kaiser zu beglückwünschen, daß sie das Gleiche thaten. Sodann schickte er die mit allen Unterschriften versehene Urkunde in den Orient, um sie auch dort unterschreiben zu lassen. Die Syrer unterzeichneten mit Freuden. Endlich ordnete Anatolius eine Gesandtschaft nach Rom ab mit verschiedenen, theils öffentlichen, theils geheimen Aufträgen. Zu den ersteren gehört eine Anfrage beim Pabste, wie mit den neubekehrten Ephesinern zu verfahren sey, ob er die Reuigen auf seine Verantwortung hin wieder aufnehmen dürfe? Zu den geheimen Aufträgen gehört die Verhandlung über das Verhältniß, in welchem für die Zukunft der Stuhl von Constantinopel zu dem römischen stehen sollte. Es ist sehr wahrscheinlich, daß Leo damals dem Anatolius den zweiten Rang nach ihm zugestanden hat. Man kann sagen: Leo war damals allmächtig; selbst der Orient buhlte um seine Gunst; Anatolius bewies ihm eine Ergebenheit ohne Gleichen, aus dem Morgenland liefen täglich Bittschriften und Gesandtschaften schuldiger Bischöfe ein, und wer sich direkt an den Pabst wandte, fand Gnade. Leo fand sich leicht in diese neue Stellung. Den zurückkehrenden Gesandten des Anatolius gab er Briefe an Anatolius, an den Kaiser, an Pulcheria und an Bischof Julian von Cos mit, welche alle vom 13. April 451 datirt sind. Der Pulcheria spendet er das Lob, daß durch ihre Thätigkeit zumeist sowohl die nestorianische, als jetzt die eutychianische Häresie besiegt worden sey; dem Anatolius erklärt er, daß er ihn mit Liebe in die Eine keusche Gemeinschaft aufnehme und heißt ihn in Verbindung mit den päbstlichen Legaten erwägen, welche der abgefallenen Bischöfe nach Abschwörung ihrer Irrlehren wieder in die volle Kirchengemeinschaft mit dem Pabst aufgenommen werden sollten. Bei dieser ganz veränderten Lage der Dinge änderte jetzt aber auch Leo seine Ansichten: eine allgemeine Synode schien ihm jetzt mehr als überflüssig. Am 23. April 451 schrieb er dem Kaiser: da sich die Meisten der Verirrten schon zurechtgefunden und Verzeihung nachgesucht hätten, so brauche man nicht mehr darüber zu verhandeln, was der rechte Glaube sey, sondern nur, welche von den Verirrten und auf welche Weise sie begnadigt werden sollten; er werde zu diesem Zweck dem um eine Synode so besorgten Kaiser seine Ansicht durch die in Bälde ankommenden neuen Legaten mündlich mittheilen lassen. Diese sandte Leo wirklich ab und gab ihnen vier vom 9. Juni datirte Briefe an Marcian, Pulcheria, Anatolius und Julian von Cos mit. Dem Kaiser schrieb er: so sehr er früher die Abhaltung einer Synode gewünscht habe, so erlaube doch die gegenwärtige Noth nicht den Zusammentritt der Bischöfe, da gerade diejenigen Provinzen, deren Bischöfe für die Synode am nothwendigsten wären (die abendländischen) zur Zeit durch Krieg heimgesucht

Digitized by Google

seyen und ihre Hirten nicht entbehren könnten; der Kaiser möge deßhalb die Abhaltung der Synode auf eine ruhigere Zeit verschieben. Leo hatte von seinem Standpunkte aus recht gerechnet: eine allgemeine Kirchenversammlung konnte ihm Nichts gewähren, was er nicht schon besaß, wohl aber manche Rechte, in deren Besitz er sich durch die Gunst der Verhältnisse bereits gesetzt hatte, wieder verkümmern. Allein bevor Marcian dieses Schreiben erhielt, hatte er die Synode schon auf den 1. Sept. 451 nach Nicäa angesetzt. Auf die Nachricht von diesem Ausschreiben richtete Leo am 24. Juni 451 wieder einen Brief an Kaiser Marcian, in welchem er seine Verwunderung und Ueberraschung durch das Geschehene ausdrückt, sich aber gleichwohl herbeiläßt, Paschasinus von Lilybäum zu seinem Stellvertreter zu wählen und ihm den Priester Bonifacius beizugesellen, welche Beide in Verbindung mit den früheren Legaten die päbstliche Stellvertretung bei der Synode bilden sollen, während Paschasinus in derselben an Leo's Stelle den Vorsitz führen soll. In einem zwei Tage später abgefaßten Schreiben beschwor Leo den Kaiser auf's Heiligste, daß er jede Discussion über das Dogma bei der Synode niederschlage. Dem Paschasinus übersandte Leo seine epistola dogmatica und einige andere patristische Aktenstücke, damit er sich über die vorliegende Sache des Genaueren orientire; daran schloß er eine kurze Belehrung über das Häretische an Eutyches, und erzählte, daß die gesammte Kirche von Constantinopel sammt den Klöstern und vielen Bischöfen seinem Lehrbrief beigestimmt und ein Anathem über Nestorius und Eutyches unterzeichnet habe. Endlich schrieb Leo noch an die berufene Synode selbst; er entschuldigt sich mit der Noth der Zeit und der bisherigen kirchlichen Sitte, daß er nicht persönlich der Versammlung anwohne, tröstet sie aber damit, daß seine Legaten an seiner Statt den Vorsitz führen und er auf solche Weise dennoch, wenn auch nicht dem Leibe nach, anwesend sey; da die Synode aus seiner epistola dogmatica wisse, was er gemäß der alten Tradition glaube, so könne sie auch über seine Wünsche nicht im Zweifel seyn; man solle auf der Synode gar keine Bekämpfung des wahren Glaubens gestatten; die Beschlüsse der früheren ephesinischen Synode unter Cyrill müßten in Kraft bleiben, und die nestorianische Irrlehre dürfe aus der Verdammung der eutychianischen keinen Vortheil ziehen. Die besondere Instruktion, welche Leo seinen Legaten mitgab, ist verloren gegangen, und wir finden davon nur noch zwei Fragmente in den Verhandlungen der Synode von Chalcedon aufbewahrt. In der ersten Sitzung erklärte nämlich der päbstliche Legat: „wir haben einen Befehl des apostolischen Bischofs von Rom, der das Haupt aller Kirchen ist. Darin wird verordnet, daß Dioskur in der Versammlung keinen Sitz haben dürfe.“ Das zweite Fragment ist in den Akten der 16. Sitzung enthalten: „die Bestimmungen der hl. Väter (zu Nicäa in Betreff des Ranges der großen Metropoliten) dürft ihr durchaus nicht verletzen lassen und müßt auf jede Weise mein Ansehen in Eurer Person wahren und vertheidigen. Und wenn etwa Einige, auf den Glanz ihrer Städte fußend, sich etwas anmaßen wollten, so müßt ihr diese mit aller Festigkeit zurückweisen.“ — Die Thätigkeit der von Nicäa nach Chalcedon übergesiedelten Synode (vgl. Art. Chalcedon) war eine dreifache: sie hatte zuerst die Gewaltthätigkeiten der Räubersynode aufzuheben und zu rächen, und das endigte mit der Absetzung Dioskurs; sodann hatte sie die christologischen Glaubensbestimmungen festzusetzen, denn während mit Leo ein großer Theil der Versammlung Anfangs für gerathen hielt, daß eigentlich-dogmatische Verhandlungen gar nicht zuzulassen seyen und ein neues weiteres Symbol nicht aufgestellt werden solle, hielt der Kaiser den Wunsch fest, daß die zwei mächtigen Kirchenparteien wo möglich durch eine Friedensformel vereinigt werden möchten, und dieses wurde in dem chalcedonensischen Symbol angestrebt, in welchem der Brief Leo's an Flavian ausdrücklich als orthodox angenommen wurde; und endlich beabsichtigte die Synode die Organisation der Kirche, wie dieses in dem berühmten 28. Kanon zu Tag liegt. Derselbe lautet wörtlich so: „Stets den Satzungen der hl. Väter getreu und den vor Kurzem verlesenen Kanon der 150 Bischöfe genehm haltend, haben wir die Verhältnisse der Kirche von Constantinopel zu ordnen beschlossen. Nachdem die Väter mit gutem Fuge dem Stuhl des alten Rom,

Digitized by

als einer Kaiserstadt, seine Vorrechte eingeräumt, haben aus derselben Rücksicht die 150 Bischöfe die gleichen Vorrechte auch dem heiligsten Stuhl von Neu-Rom zuerkannt, indem sie es für billig erachteten, daß diese durch die Residenz des Kaisers und den Senat geehrte Stadt gleiches Ansehen theile mit der alten Kaiserstadt und auch in kirchlichen Angelegenheiten ausgezeichnet werde wie jene, da sie die zweite im Rang ist; demgemäß sollen die Metropoliten der Diöcesen Pontus, Asia und Thracien und außerdem die Bischöfe der von Barbaren besetzten Länder, welche von den ebengenannten Metropoliten abhängen, nur allein von dem heiligsten Stuhl zu Constantinopel eingeweiht werden, während natürlich jeder Metropolit in den genannten Diöcesen in Gemeinschaft mit den Bischöfen der Eparchie die neuen Bischöfe derselben weiht, wie es in dem heil. Kanon verordnet ist. Die Metropoliten der genannten Diöcesen aber sollen, wie gesagt, von dem Erzbischof von Constantinopel geweiht werden, nachdem zuvor in herkömmlicher Weise ihre Wahl einträchtig vollzogen und dem Bischof von Constantinopel darüber berichtet worden ist." Leo sah durch diesen Kanon, der dem Patriarchen von Constantinopel dieselben Vorrechte wie dem von Altrom, mit Vorbehalt des Vorsitzes, einräumte, seine Befürchtungen von der Synode gerechtfertigt, und er ist jetzt von der Sorge für die Zukunft des Primats ganz in Anspruch genommen. Leo ließ sich nicht fangen durch die Schmeicheleien, welche ihm die Synode in einem eigenen Schreiben zur Versüßung der bitteren Pille jenes Kanons sagte, wie z. B. Leo's Brief sey für die Synode ein geistiges kaiserliches Festmahl gewesen, und sie hätte den himmlischen Bräutigam dabei in ihrer Mitte zu haben geglaubt! Der Kaiser erließ gleichfalls ein Schreiben an Leo mit der Bitte, dem Beschluß in Betreff des Stuhles von Constantinopel seine Zustimmung zu geben. In Leo's Antwortschreiben an den Kaiser vom 22. Mai 452 drückt der Pabst seine Verwunderung darüber aus, daß nach Erledigung des eigentlichen Zwecks der Synode die neugegründete Ruhe der Kirche wieder durch Ehrgeiz beeinträchtigt werden sey und fährt dann fort: „Constantinopel mag die ihm gebührende Ehre haben und unter Gottes Schutz lange Deiner Regierung sich freuen. Aber anders verhält es sich mit den weltlichen, anders mit den göttlichen Angelegenheiten und es gibt keinen festern Bau als auf den Felsen, den der Herr zum Grundstein gelegt hat. Dem Anatolius sollte es genügen, daß er mit Hülfe Deiner Frömmigkeit und durch meine Zustimmung das Bisthum einer so großen Stadt erlangt hat; er soll die Kaiserstadt nicht gering schätzen, zu einem apostolischen Stuhl kann er sie nicht machen; auch soll er nicht hoffen, daß er durch Beeinträchtigung Anderer wachsen könne." Auch bei Pulcheria beschwerte sich Leo darüber, daß die Satzungen der nicänischen Synode verletzt worden seyen, und klagt über den anmaßenden Stolz und die Ungenügsamkeit des Anatolius. An Letztern richtete er gleichfalls einen Brief, in welchem er ihn zwar belobt, daß er den Irrthum derer, die ihn ordinirt, verlassen und dem katholischen Glauben sich zugewandt habe, aber ihm auch bitter vorwirft, daß er die zur Vertilgung der Häresie einberufene Synode für seinen Ehrgeiz mißbraucht habe, und ihn schließlich verwarnt, daß er nicht im Trachten nach Ungerechtem auch dessen beraubt werde, was er besitze. Als nun in der Zwischenzeit die Mönche in Palästina das Concil von Chalcedon verwarfen und sich dabei auf den Vorgang des römischen Stuhles beriefen, der den Beschlüssen jener Synode ebenfalls die Zustimmung versage, sandte der Kaiser am 15. Februar 453 einen neuen Brief an Leo und sprach darin seine Verwunderung darüber aus, daß von Seiten des apostolischen Stuhls noch immer keine Bestätigung der chalcedonischen Verordnungen erfolgt sey. Jetzt endlich fand es Leo für gut, in einem Brief an die Bischöfe, welche zu Chalcedon versammelt gewesen waren, die Glaubensbestimmungen dieser Synode zu bestätigen, aber hartnäckig verwarf er die Beschlüsse in Bezug auf den Stuhl von Constantinopel: „Kein unerlaubter Ehrgeiz soll Fremdes begehren und Niemand durch Verkleinerung Anderer selbst wachsen wollen; was der Stolz durch erpreßte Zustimmung erlangt hat und durch den Namen eines Concils befestigt glaubt, ist ungültig, wenn es den Kanonen der Väter von Nicäa widerspricht." Im Monat April 454 wandte sich auch

Digitized by Google

Anatolius in einem sehr höflichen Schreiben wieder an Leo und warf alle Schuld in Betreff des 28. Kanons auf die Kleriker von Constantinopel und auf die zu diesem Sprengel gehörigen Bischöfe; ja, er schloß mit den unterthänigen Worten: cum et sic gestorum vis omnis et confirmatio auctoritati vestrae Beatitudinis fuerit reservata. Von da an stand Leo wieder in brieflichem Verkehr mit Anatolius und dessen Nachfolger Gennadius, von dem 28. Kanon aber war zwischen ihnen keine Rede mehr. Die Reaktionen, welche die chalcedonischen Glaubensbestimmungen in einzelnen Provinzen fanden, führten beide Bischöfe bald wieder zu gemeinsamem Kampf zusammen. In Palästina hatten sich die Mönche als Anhänger des Eutyches erhoben: Leo war unermüdlich gegen sie und schrieb an Eudoxia, an die Mönche: „Ihr glaubt für den Glauben zu kämpfen und kämpft gegen ihn," an das Herrscherpaar, aufrufend zu energischem Einschreiten und dann dankend. Noch bedenklicher war die Bewegung in Aegypten. In Alexandrien war Proterius Patriarch geworden. Aber obwohl Dioskur verbannt war, hatte er doch noch einen fanatischen Anhang, der auch nach seinem Tod für das ägyptische Bekenntniß eiferte. Nur mit Mühe konnte die bewaffnete Macht die Unruhen stillen. Gleichwohl erhielt Marcian durch eine mit Milde gepaarte Strenge die Ruhe bis zu seinem Tod. — Leo schrieb auch in dieser Sache an den Kaiser: er möge ebenso handeln, wie in Palästina, damit auch Aegypten aus der Finsterniß an's Licht trete. Nach dem Tode Marcians (457) erhoben die Monophysiten wieder kühner ihr Haupt: der von Proterius verbannte Timotheus kehrte nach Alexandrien zurück und wurde von seiner Partei zum Patriarchen eingesetzt; als die bewaffnete Macht einschritt, empörte sich das Volk, nöthigte ihn zur Flucht und tödtete ihn in der Taufkapelle der Hauptkirche; die Beschlüsse des Concils von Chalcedon wurden umgestoßen, und der Bann über sämmtliche Anhänger desselben, besonders über Leo und Anatolius ausgesprochen. Kaiser Leo war nicht abgeneigt, zum Behuf eines Vergleichs ein neues Concil zusammenzuberufen; aber der Pabst Leo war entschieden dagegen und wollte von keinem Vergleich wissen: Timotheus müsse entsetzt und ein rechtgläubiger Bischof eingesetzt werden. Der Pabst in Verbindung mit Anatolius riethen dem Kaiser einen andern Ausweg: wenn er anders nicht aus eigener Machtvollkommenheit einschreiten wolle, sollte er die Bittschriften der vertriebenen Geistlichen wie der Anhänger des Timotheus an alle Metropoliten mit der Aufforderung senden, Provinzialsynoden darüber zu halten und ihm dann ohne Menschenfurcht und unparteiisch zu schreiben, was sie von Timotheus und dem Concil zu Chalcedon hielten. Der Vorschlag erhielt den Beifall des Kaisers und wurde sogleich ausgeführt. Die Antworten fielen einstimmig gegen Timotheus, in der großen Mehrzahl auch für das symbolische Ansehen des Concils von Chalcedon aus. Leo erreichte seine Wünsche: im Jahre 460 wurde Timotheus erst nach Gangra, später nach Cherson in's Exil geschickt. Hiemit schließen die Nachrichten über Leo's Einmischung in die Kirche des Abendlandes: von 460—461 hat der Pabst entweder keine Briefe mehr geschrieben oder sie sind verloren gegangen.

Wenden wir uns in das Abendland zurück, so haben wir hier vor Allem nachzutragen, welche Dienste Leo dem Staate bei dem Einfall von Attila und Genserich leistete. Attila an der Spitze der wilden Hunnenhorden war nach Erstürmung von Aquileja und Eroberung der Städte Oberitaliens im Zug gegen Rom begriffen, und es schien gerathen, ihm eine Gesandtschaft entgegenzusenden. Leo in Begleitung von Avienus und Trigetorius begab sich in's Lager von Attila; dieser nahm die Gesandten ehrerbietig auf, versprach vom Krieg abzulassen und zog sich über die Donau zurück. Spätere wundersüchtige Jahrhunderte haben aus dieser Erzählung ein Wunder gemacht: es sollen nämlich die Apostel Petrus und Paulus, von Leo citirt, dem hunnischen König erschienen seyn, ihm mit den Schlüsseln Alarich's, der bald nach der Plünderung von Rom gestorben sey, gedroht und ihn so erschreckt haben, daß er sogleich die Rückkehr beschlossen habe. Die römischen Gesandten mögen wohl den Volksglauben, daß Alarich's plötzlicher Tod eine Strafe für jene Plünderung gewesen sey, benutzt haben, um in Attila's abergläubischer Seele Furcht zu erregen; die Haupturſache des Rückzuges war aber gewiß die

Digitized by

ſchlimme Lage der Hunnen in Oberitalien. Weniger glücklich war Leo, als er an Genſerich geſandt wurde, um für Rom, das ohne Kaiſer und Truppen war, Gnade zu erbitten. Nach Prosper (Chron. ad ann. 455) wäre Leo ihm bloß vor die Thore Roms entgegengegangen: jedenfalls ließ ſich der Vandale nicht gleich dem Hunnen ſchrecken und verſprach nur, bei der Plünderung von Rom Mord und Brand abzuwehren. Vierzehn Tage lang plünderten die Vandalen die Stadt und verübten alle nur erdenklichen Gräuel. Leo ſtellte in einer ſeiner Reden (S. 84.), die höchſt wahrſcheinlich bald nach der Entfernung der Vandalen gehalten iſt, dieſe Trübſal der Stadt als eine Strafe für die Sünden ihrer Einwohner dar; ebenſo war er überaus thätig, der leiblichen Noth zu ſteuern: das Elend unterſtützte er, die beraubten Kirchen ſchmückte er wieder. — Ueber ſeinen Tod ſelbſt, wie über ſeine Perſönlichkeit und ſein der Oeffentlichkeit nicht angehörendes Leben fehlen alle Nachrichten. Er ſtarb, nachdem er 21 Jahre die römiſche Kirche verwaltet hatte, 461. Sein Todestag wird verſchieden angegeben; die Nachrichten ſchwanken zwiſchen dem 11. April, 28. Juni, 30. Oktober, 4. November und 10. November. Seine Gebeine wurden in der Peterskirche beigeſetzt, und ihm zu Ehren ein feierlicher Gottesdienſt auf den 11. April angeordnet. Pabſt Benedikt XIV. promovirte ihn zum Doctor ecclesiae.

Werfen wir einen Geſammtblick auf die vielſeitige, raſtloſe Thätigkeit Leo's, ſo werden wir ihm mit Rückſicht auf die Großartigkeit ſeiner Plane und die große Energie, mit welcher er dieſelben zu verwirklichen anſtrebte, den ihm zuerkannten Namen des Großen nicht ſtreitig machen können, hat doch der Gründer des chriſtlichen Neu-Rom eine Vergleichung mit den Trägern der Größe des alten Roms nicht zu fürchten. Mit Recht hat man ihn den Cyprian des Pabſtthums genannt; was Cyprian für das Epiſkopat, das war Leo für das Pabſtthum. Kein Wunder darum, daß die römiſche Kirche ihn noch in ganz anderm Sinne groß nennt, als wir zu thun vermögen. Wir nennen ſein Werk ein großartiges, aber nur wenn wir dabei Umgang nehmen von Sitte oder Recht; wägen wir ſeine Thaten auf unparteiiſcher Wage, ſo werden wir nicht in Abrede ſtellen können, daß Leo ſich ein falſches Ziel geſetzt und es mit falſchen, meiſt höchſt zweideutigen Mitteln zu erreichen geſtrebt hat. Leo war der erſte Diplomat auf dem römiſchen Stuhl, der mit Conceſſionen und Abſchlagszahlungen zum Ziele zu gelangen hoffte und per fas et nefas in majorem Dei gloriam agitirte. In der Kirchengeſchichte iſt ſein Epiſkopat groß und epochemachend, ſo wenig wir Leo eine ſittliche Größe beizumeſſen vermögen. Neben ſeinem Eroberungstalent ſteht freilich ſein Talent als Dogmatiker gar gering da. Hier hat Leo immer und immer nur ſeine epistola dogmatica aufzuführen, obgleich ſie in der Chriſtologie nicht epochemachend genannt werden kann. Die übrigen Dogmen werden von Leo nur nebenbei berührt, und wie wenig er über ſie ſelber im Klaren war, beweiſt ſeine Anſicht vom heil. Abendmahl. Daß auch ſeine kirchenrechtlichen Deductionen aller Gründlichkeit ermangeln, haben wir bereits oben geſehen; ſeine Exegeſe iſt überaus willkürlich, trägt überall in das Wort Gottes hinein, ſtatt aus ihm heraus zu holen. In disciplinariſcher Hinſicht iſt von ihm zu erwähnen, daß er auch noch das Subdiakonat in die Verpflichtung zum Cölibate hineinzog, eine Anordnung, die übrigens erſt unter Gregor d. Gr. zu allgemeinerer Geltung gelangt. Die mit Rom conforme Fixirung der Oſterfeier, welche er von Marcian begehrte, gelang ihm nicht. Beſonders zu erwähnen iſt noch, daß Leo der Erſte war, der für geheime Sünden Privatbeichte und Privatabſolution anordnete. Er ſagt epist. 108: „Sic divinae bonitatis praesidiis ordinatis, ut indulgentia Dei nisi supplicationibus sacerdotum nequeat obtineri. Hiemit iſt der Nothwendigkeit der regelmäßigen Beichte vor dem Prieſter für einen jeden Laien der Weg gebahnt. Leo läßt die Satisfactionen durch Bußwerke der völligen Wiederaufnahme und der Zulaſſung zum Abendmahle vorausgehen und ſagt (ep. 108): „Der Mittler zwiſchen Gott und Menſchen, der Menſch Chriſtus Jeſus, hat den Vorgeſetzten der Kirche dieſe Gewalt gegeben, ut et confitentibus actionem poenitentiae darent et eosdem salubri satisfactione purgatos zur Gemeinſchaft der Sakramente durch die Thüre

Digitized by Google

der Wiederaufnahme zulassen." — Seine hinterlassenen Werke bestehen in seinen Briefen und Sermonen. Die ersteren geben uns das getreuste Bild seines päbstlichen Wirkens und ein Bild zugleich der kirchlichen Zustände seiner Zeit. Die Zahl dieser Briefe, so wie sie jetzt nach und nach gesammelt und vervollständigt, so wie auch in eine bessere Ordnung gebracht in den Ausgaben von Quesnel und von den Ballerinis vorliegen, beläuft sich auf 173, worunter jedoch auch mehrere an Leo gerichtete Briefe von Anderen sich befinden, so wie Briefe Leo's, die, wie es scheint, nicht von ihm eigenhändig, sondern auf seinen Befehl geschrieben, ihres officiellen Inhalts wegen unter seinem Namen ausgegangen sind. Die Zahl der für ächt anerkannten Sermones beträgt 96; es sind meist Reden aus besonderen Veranlassungen und bei besonderen Festen gehalten, so z. B. die fünf ersten auf den Tag seiner Ordination, die sechs nächsten (de collectis) bei Gelegenheit der öffentlichen Einsammlungen von Almosen, neun andere über das Fasten des zehnten Monats, zehn über die Geburt Christi, acht am Feste der Epiphanien, zwölf in der großen Fastenzeit, neunzehn über das Leiden Christi, zwei über die Auferstehung und zwei über die Himmelfahrt Christi, drei am Pfingstfeste und vier über das jährliche Pfingstfasten, mehrere Reden an den Festen der Apostel und Märtyrer u. s. w. Sie sind meist kurz, im Gegensatz zu den langen Homilien der Morgenländer. Leo's Predigtsammlung ist die erste, welche wir von einem römischen Bischofe besitzen. Er scheint Augustin zum Vorbild genommen zu haben und übertrifft ihn vielleicht an Schmuck der Sprache, steht ihm aber in Einfachheit und Tiefe bedeutend nach. Die Sprache, in der Leo schreibt, ist ganz im Schmuck seiner Zeit, besonders voll Antithesen. Sie bewegt sich mit einer gewissen Grandezza, ermangelt aber der natürlichen Einfachheit der Alten und wird darum oft schwülstig und dunkel. In der Ethik ist er ziemlich unfruchtbar; sein starr objektiver Geist eignete sich hiefür weniger: es fehlt ihm die Zartheit der Seele und der Reichthum eines inneren Gemüthslebens. Bei den Schriften Capitula s. praeteritorum sedis apostolicae episcoporum auctoritatis; De vocatione omnium gentium; Epistola ad Demetriadem s. de humilitate tractatus; Sacramentarium oder Codex Sacramentorum vetus romanae ecclesiae; endlich Breviarium adversus haereticos oder Breviarium fidei adversus Arianos walten gerechte Bedenken ob, daß sie den Namen Leo's mit Recht an der Stirne tragen. — Hauptausgabe der Gesammtwerke Leo's ist: cur. Petro et Hieronymo fratribus Balleriniis. Venet. 1755 sqq. III Tom. fol. — Quellen, zum Theile wörtlich zu dieser Arbeit benützt, sind: Arendt, Leo der Große u. s. Zeit, Mainz 1835. Gfrörer, K.-Gesch. II, 1. E. Perthel, Pabst Leo's I. Leben und Lehren. C. F. Hefele, Conciliengeschichte. 2. Bd.

Leo II., ein geborner Sicilianer, war zuerst regulirter Chorherr, dann Kardinalpriester an der römischen Kirche, und bestieg nach dem Tod Agathos den päbstlichen Stuhl im August 682. Kurz nach seiner Wahl stellte Constantin an ihn das Verlangen, er möchte einen Botschafter mit unumschränkter Vollmacht nach dem Hof beordern, damit man mit demselben in dringenden Fällen ohne Verzug über dogmatische, kanonische und andere kirchliche Angelegenheiten verhandeln könne. Leo, die Schlinge erkennend, welche man seinem Ansehen damit zu legen beabsichtige, sandte einen Subdiakonus nach Constantinopel, der ohne Anfrage in Rom nichts Wichtiges unternehmen konnte. Ordinirt wurde Leo erst im August 682, während sein Vorgänger schon im Januar des genannten Jahres gestorben war. Die Gründe dieses Aufschubes sind uns nicht bekannt. Leo bestätigte das sechste Concil (in trullo), dessen Akten durch die Legaten Agatho's nach Rom gebracht worden waren, und er selbst, der der lateinischen und griechischen Sprache sehr mächtig war, übersetzte sie aus dem Griechischen in's Lateinische, um eine Copie davon in dieser Sprache an die spanischen Bischöfe zu senden. Zugleich soll er seinem Gesandten vier ziemlich gleichlautende Briefe (abgedruckt *Mansi* XI. S. 1050 — 1058) an die Bischöfe des westgothischen Reichs, an den Grafen Simplicius, an König Erwig und an den Metropoliten Quirikus von Toledo mitgegeben haben, in welchen der Wunsch ausgesprochen ist, es möchten sämmtliche Bischöfe Spaniens das beigeschlossene

Glaubensbekenntniß des oben erwähnten Concils unterschreiben. Baronius hält diese Briefe für apokryph; dagegen suchte Pagi ihre Aechtheit zu beweisen, und mit ihm stimmt Gfrörer (K.-Gesch. III, 1. S. 397 ff.) überein, der für den besten Beweis ihrer Aechtheit ihre genaue Uebereinstimmung mit den Akten des vierzehnten toletanischen Concils geltend macht. — Außerdem wird uns berichtet, daß Leo bei Constantin auswirkte, daß nach dem Tode des Titular-Erzbischofs von Ravenna der neuerwählte nach Rom kommen sollte, um sich dort nach alter, aber in Abgang gekommener Sitte weihen zu lassen; dabei dispensirte der Pabst den erzbischöflichen Stuhl Ravenna's von der Entrichtung der Abgabe, welche früher bei jener Weihe erlegt werden mußte. — Leo war ein eifriger Freund und Beförderer der Kirchenmusik; er vervollkommnete den gregorianischen Gesang, brachte einige abweichende Arten bei Anstimmung der Hymnen in Ordnung und setzte selbst mehrere auf. Nach alten Nachrichten soll er auch den Friedenskuß bei der Messe und die Besprengung des Volkes mit geweihtem Wasser eingeführt haben. Außerdem wird er als besorgter Vater der Armen gerühmt. Er starb im Juli 663. Sein Todestag wird verschieden angegeben; sein Gedächtnißtag ist der 28. Juni. Er wurde bei St. Peter begraben.

Leo III., ein geborener Römer, Sohn des Asupius, war anfänglich Chorherr von St. Johannes im Lateran, dann Benediktinermönch, zuletzt Kardinalpriester an der Kirche der heil. Susanna. Schon am Tage nach dem Sterben Hadrian's I. (25. Dec. 795) wurde er zu dessen Nachfolger erwählt, wie es scheint, durch Bestechungen, welche er sich erlaubte. Gleich nach seiner Erhebung suchte er, im Gefühle seiner Schuld, Karls des Großen Gunst zu gewinnen, indem er ihm ein demüthiges Huldigungsschreiben nebst den Schlüsseln des Grabes Petri und dem Banner der Stadt Rom übersandte. Karl war über die bei der Wahl vorgefallenen Ungesetzlichkeiten in Kenntniß gesetzt; darauf bezieht sich der Schluß seiner sonst freundlichen Antwort: „Eure Fürsichtigkeit möge stets die heiligen Kanones beobachten, damit, wie die Schrift sagt, Euer Licht leuchte vor den Menschen.“ Der Ueberbringer dieses Schreibens war der Erzkapellan Angilbert, und diesem wurde noch weiter der folgende Auftrag gegeben: „Du sollst den Apostolicus fleißig ermahnen, daß er ein reines Leben führe und den heil. Kanones Genüge thue. Führe ihm zu Gemüthe, wie kurz die Ehre dauert, die er jetzt besitzt, im Vergleich mit der ewigen Vergeltung, die uns dort erwartet. Auch treibe ihn an, die Simonie abzuschaffen, welche jetzt den heil. Leib der Kirche an vielen Orten befleckt!“ Leo erkannte gleichfalls mit sicherem Takt, wie sehr er des Schutzes Karls benöthigt sey, und suchte durch Alcuin sich in dessen Gunst zu befestigen. Das wurde ihm nicht schwer: Alcuin nennt Leo in seinem Beglückwünschungsschreiben den ächten Stellvertreter des Petrus, den Erben des Geistes der Väter, Haupt der Kirche und Ernährer der „Einen unbefleckten Taube.“ In der That kam die Zeit bald, wo er dieser Zuflucht an den fränkischen Hof benöthigt war. Zwei im Palaste angestellte hohe Beamte, der Primicerius Paschalis und der Schatzmeister Campulus, die sich vielleicht selbst Hoffnung auf den päbstlichen Stuhl gemacht hatten, faßten den Entschluß Leo zu tödten. Als der Pabst am 25. April 799 nach der Kirche des heil. Laurentius ritt, ward er unterwegs von einer Schaar Bewaffneter überfallen, aber es gelang ihm, mit einer leichten Verwundung zu entkommen, und ein treuer Kämmerer, Albinus, half ihm bei der Nacht aus der Stadt und in Sicherheit. Natürlich geschahen nach den römischen Geschichtschreibern Wunder auf Wunder, um den Pabst zu befreien: plötzlich stand nämlich der fränkische Herzog von Spoleto Winiges vor Roms Mauern, nahm den Pabst zu sich und geleitete ihn nach Deutschland zu Karl. Sobald die Verschwornen hörten, daß Leo sich zum Hoflager Karls geflüchtet habe, sandten sie gleichfalls Gesandte dahin ab, um den Pabst des Meineids und des Ehebruchs anzuklagen und zu fordern, daß Leo aus freien Stücken vom Stuhle Petri, den er durch Verbrechen befleckt habe, herabsteige und sich in ein Kloster zurückziehe. Leo aber war seinerseits auch nicht unthätig und wagte sogar die Behauptung, Zunge und Augen seyen ihm wirklich von den Verschwornen bei jenem

Digitized by Google

Ueberfall ausgerissen, aber in der folgenden Nacht durch eine Wunderwirkung des heil. Apostelfürsten Petrus wieder eingesetzt worden! Der König, der doch einiges Mißtrauen über diese Erzählung nicht zu unterdrücken vermochte, erbat sich darüber ein Gutachten Alcuins, und dieser antwortete ausweichend: „jeder Christ solle sich über die Gnade des göttlichen Schutzes freuen und den heiligen Namen des Herrn loben, der nie diejenigen verlasse, die auf ihn harren, und der die Anschläge der Bösewichter wider den Pabst zu nichte machte.“ Als ihn aber Karl, der die Anschuldigungen gegen Leo wohl für begründet hielt, weiter fragte, welches Verfahren er gegen Leo einleiten solle, antwortete Alcuin eben so schlau: „Was die Frage betrifft, wie mit den Verschworenen zu verfahren, so weiß Eure erhabene Weisheit am Besten, welche Behandlung jede Person und jede Handlung verdient, oder welche Mittel angewandt werden müssen, damit jener fromme Hirte, der durch des Allmächtigen Hülfe den Händen seiner Feinde entrissen ward, ruhig auf seinem Stuhl dem Herrn dienen möge.“ Mehr noch als Alcuins Fürsprache vermochte auf Karl die politische Rücksicht. Trügen nicht alle Zeichen, so wurde schon in Paderborn, wohin der flüchtige Pabst eilte, der Knoten geschürzt, der im folgenden Jahre die Kaiserkrönung Karls zur Folge hatte. In dem Chronicon Johannis Diaconi wird ausdrücklich berichtet, Leo habe sich verbindlich gemacht, Karl die Kaiserkrone aufzusetzen, wofern Karl ihn gegen seine Feinde schützen würde. Nach Abschluß dieses Vertrags entließ Karl den Pabst unter starkem Geleite nach Rom, wo die Franken ihn mit Gewalt wieder einsetzten. Jetzt wurden Leo's Feinde und Ankläger verhaftet und nach Frankreich abgeführt. Der König selbst traf am 24. November in Rom ein, wo er mit außerordentlichen Festlichkeiten von Leo empfangen ward. Karl versammelte nun eine Synode in Rom, der er selbst anwohnte, um die Beschuldigungen gegen den Pabst zu untersuchen, aber die dazu gewählten Bischöfe erklärten, daß sie nicht wagten, den Stuhl Petri, welcher das Haupt Aller sey, zu richten: „wir Alle werden vom Statthalter Petri gerichtet, er selbst aber darf von Niemandem gerichtet werden.“ Hierauf bestieg der Pabst mit dem Evangelium in der Hand die Kanzel und schwur einen Reinigungseid, vergaß aber dabei nicht, zu bemerken, daß das, was er jetzt thue, für seine Nachfolger kein bindender Vorgang seyn solle, denn er thue Solches nur, um den Anwesenden jeden Verdacht zu benehmen. Nach einem fränkischen Chronisten (vgl. *Lambecius* comment. de bibliotheca Vindobonensi 1663. Fol. Vol. II, S. 381.) wäre sogar bereits in Gegenwart der Synode darüber verhandelt worden, Karl zum Kaiser zu krönen, „da von Seiten der Griechen der Kaisername aufgehört habe und ein Weib daselbst die Herrschaft besitze.“ Sey dem, wie ihm wolle, sicher ist, daß am Weihnachtsfeste des Jahres 800 Leo dem Könige in der Peterskirche, unter dem freudigen Zuruf des Volks, die Kaiserkrone aufsetzte. — Im folgenden Jahre zerstörte ein schreckliches Erdbeben mehrere Städte Italiens und namentlich auch die Basilika des heil. Paulus außer den Mauern. Nachdem Leo den Befehl ertheilt hatte, sie wieder aufzubauen, verordnete er, daß man während der drei Tage vor dem Feste der Himmelfahrt in einer feierlichen Prozession die Litaneien singen solle, welche Mamertus, Bischof von Vienne, aus derselben Veranlassung in Frankreich eingeführt hatte. Die Einführung dieser „Bittgänge“ ist das einzige Neue, was Leo in liturgischer Hinsicht anordnete. Dagegen wurde er auch in eine dogmatische Streitfrage verwickelt, die er freilich nur vom Standpunkte seines Interesses aus, nicht mit Gelehrsamkeit, desto mehr mit der ihm eigenen Schlauheit beantwortete. Die lateinischen Mönche auf dem Oelberg zu Jerusalem waren gewohnt, das Symbol mit dem Zusatz *et filio* bei ihren Gottesdiensten abzusingen, wurden aber von den griechischen Klosterbrüdern darüber zu Rede gestellt und der Ketzerei beschuldigt. Sie wandten sich an Leo und beriefen sich zu ihrer Rechtfertigung auf die Praxis der fränkischen Kirche. Der Pabst machte darüber Mittheilung an Karl d. Gr., der die Sache dem Concil zu Aachen (809) zur Begutachtung vorlegte. Das Concil sandte mehrere Bischöfe nach Rom, um mit dem Pabst darüber persönlich zu conferiren. Dieser billigte zwar mit aller Entschiedenheit die fränkische Lehre, sprach auch die Verdammung aus über Alle, welche nicht ebenso

Digitized by Google

dächten, mißbilligte aber auch ebenso entschieden die Aenderung des constantinopolitanischen Symbols. Auf die Einwendung der Gesandten, ob denn Jemand selig werden könne, der diese Lehre vom Ausgehen des heil. Geistes vom Sohne nicht anerkenne, antwortete Leo: „Wer im Stande sey, diese Lehre mit Hülfe seines Verstandes zu begreifen, und sie dennoch nicht anerkenne, der erlange die Seligkeit nicht. Aber sie gehöre zu den vielen Geheimnissen des Glaubens, welche die Masse der Einfältigen ohne Schaden ihrer Seelen nicht zu begreifen vermöchten.“ Auf die weitere Frage der Abgeordneten, ob die Verfasser des Symbols nicht wohl gethan haben würden, wenn sie durch Einschaltung zweier Worte einen so höchst wichtigen Glaubensartikel für alle Zeiten festgesetzt hätten, antwortete der Pabst: er könne diese Frage weder bejahen noch verneinen, jedenfalls aber sey gewiß, daß die Väter von Constantinopel, als eine von Gott erleuchtete Versammlung, ihre guten Gründe gehabt haben müssen, so zu handeln, wie sie handelten. Zum Schluß fügte Leo noch den guten Rath bei, man möchte in der fränkischen Hofkapelle den Gebrauch, die Worte et filio mit dem Symbol abzusingen, nach und nach abschaffen. Ja, er ließ in der Peterskirche zu Rom zwei schwere, silberne Tafeln aufstellen, auf denen das Symbol in griechischer und lateinischer Sprache ohne den Zusatz eingegraben war, mit der Unterschrift: Haec Leo posui amore et cautela orthodoxae fidei. Offenbar wollte der Pabst die Gelegenheit benutzen, um die kirchlich-politischen Bestrebungen des großen Frankenherrschers einigermaßen zu dämpfen, da dieselben ihm bedenklich zu werden anfingen. Dennoch behauptete sich der Zusatz in der ganzen abendländischen Kirche und auch von Rom aus verlautete seitdem kein Widerspruch. — Im Jahr 804 wollte der Pabst zum zweitenmal nach Frankreich reisen und das Osterfest mit Karl d. Gr. feiern, welcher ihm bis Rheims entgegenging. Von da gingen beide Fürsten nach Deutschland. Ihr freundschaftliches Verhältniß dauerte bis zum Tode des Kaisers. Dieser hatte das Testament, worin er über die Vertheilung seines Reichs nach seinem Tode Bestimmungen getroffen hatte, nach Rom zur Unterschrift gesandt, wo sich Leo mit den Verordnungen desselben einverstanden erklärte. Nach dem Tode Karls ward zu Ende des Jahres 814 eine abermalige Verschwörung vornehmer Römer gegen den Pabst entdeckt. Dieser schaffte sich selber Recht und ließ die Schuldigen hinrichten. Hiedurch ward das gute Einvernehmen mit den fränkischen Herrschern augenblicklich getrübt, indem Ludwig beschloß, dem Apostolicus zu zeigen, daß der Blutbann in Rom ihm zustehe. Er sandte seinen Neffen, den König Bernhard von Italien, nach Rom, damit eine genaue Untersuchung an Ort und Stelle eingeleitet werde. Leo wartete jedoch dieselbe nicht ab, sondern sandte eine Gesandtschaft nach Aachen und erkannte somit thatsächlich die Oberherrschaft des Kaisers an, womit Ludwig sich zufrieden gab. Gleichwohl war Leo auch jetzt nicht sicher in Rom. Als er zu Ende des Jahres von einer Krankheit befallen wurde, entzündete sich auf's Neue die Unzufriedenheit mit ihm: die angeblich mit geraubtem Gut vom Pabst erbauten Landhäuser wurden überfallen und verbrannt, und es bedurfte abermals des gewaffneten Einschreitens Bernhards, um die Empörung zu ersticken. Leo, von Kümmernissen gebeugt, soll die Gewohnheit gehabt haben, im Tage oft acht- oder neunmal die Messe zu lesen, ein Gebrauch, der von Alexander II. abgeschafft wurde. Leo starb am 11. Juli 816 und wurde im Vatikan begraben. Sein Andenken, besser mit Stillschweigen bedeckt, wird am 12. Juni gefeiert. Vgl. Gfrörer, K.Gsch. III, 1. 2.

Leo IV., Sohn Rodoald's, stammte aus einer ansehnlichen römischen Familie ab. Frühzeitig war er in den Benediktinerorden getreten. Er wurde Kardinalpriester vom Titel der vier gekrönten Heiligen und verdankte diese Ernennung dem Pabste Gregor IV., der seine Talente zu würdigen verstand. Unmittelbar nach dem Tode des Pabstes Sergius († 27. Januar 847) wurde Leo einstimmig zum Pabste erwählt, da man aber nicht wagte, ihm sofort ohne kaiserliche Erlaubniß die Weihe zu ertheilen, so dauerte dritthalb Monate lang eine Art Zwischenreich, bis endlich wegen der Furcht eines neuen Saracenen-einfalls, jedoch unter ausdrücklichem Vorbehalt des Bestätigungsrechts des Kaisers, Leo ge-

Digitized by Google

weiht wurde am 11. April. Seine erste Sorge war auf Wiederherstellung der durch die Saracenen angerichteten Verwüstungen gerichtet. Er gab dem Culte in der Basilika des hl. Petrus seine Würde wieder und machte auch an andere Kirchen der Stadt bedeutende Geschenke an Ornamenten, Meßgewändern u. dgl. Seine zweite Thätigkeit galt Anstalten zur Vertheidigung der Stadt und des Gebiets. Er ließ die alten baufälligen Stadtmauern ausbessern, die Thore befestigen, fünfzehn Thürme wieder herstellen; zwei andere führte er an der Mündung der Tiber auf und verband sie durch so starke Ketten, daß auch nicht das kleinste Schiff durchsegeln konnte. Um die Peterskirche gegen ähnliche Ueberfälle, wie das Jahr 846 einen gebracht hatte, zu sichern, verwirklichte er einen schon von Leo III. gefaßten Plan. Auf dem jenseitigen Tiberufer, dicht neben der Engelsburg, wurde innerhalb vier Jahren eine neue Vorstadt erbaut, welche sich an die Peterskirche anschloß und mit Mauern umgeben ward. Von allen Seiten steuerte man eifrigst zu diesem Werke bei. Der Kaiser Lothar schickte Geld; die Großen und Klöster Arbeiter,und der Pabst überwachte, stets zu Fuß oder zu Pferd gegenwärtig, die Arbeiter. Ihrem Erbauer zu Ehren erhielt die neue Schöpfung den Namen Civitas Leonina. Die Einwohner der Stadt Centumcellae irrten aus Furcht vor den Saracenen in den Wäldern und auf den Gebirgen umher; Leo erbaute ihnen eine stark befestigte Stadt, die Leopolis genannt wurde. Auch andere verfallene Orte baute er wieder auf und umgab sie mit Mauern. Er brachte eine Verbindung mehrerer Seestädte des mittleren und unteren Italiens zu Stande; die Städte Amalfi, Neapel und Gaeta ließen ihre Schiffe zu den päbstlichen stoßen und im Sommer 849 erstritten die vereinigten Flotten auf der Höhe von Ostia einen herrlichen Seesieg über die Saracenen. Im Jahr 850 krönte Leo Ludwig II., der im vorhergehenden Jahre von seinem Vater Lothar zum Mitkaiser erklärt worden war. Eifrig benützte der Pabst nun jede Gelegenheit, um seine Macht jenseits der Alpen auszudehnen. Anlaß hiezu bot die Synode zu Soissons (853), auf welcher die von Hinkmar abgesetzten Kleriker um Wiederherstellung in ihre Aemter baten, aber mit ihrem Gesuche abgewiesen wurden. Hinkmar ersuchte Leo, dieses Urtheil der Synode kraft apostolischer Vollmacht zu bestätigen; allein der Pabst weigerte sich, dieses zu thun, da kein römischer Abgesandter der Synode angewohnt habe, das Gesuch auch nicht durch ein kaiserliches Schreiben unterstützt worden sey, und endlich da die abgesetzten Kleriker sich eigens auf den Stuhl Petri berufen hätten. Dagegen stellte Leo das Ansinnen, Hinkmar und die Kleriker sollen sich vor einer Synode stellen, auf welcher der Bischof Peter von Spoleto als päbstlicher Bevollmächtigter die Sache von Neuem untersuchen würde. Allein dieser Bescheid konnte weder Hinkmar noch den Klerikern gefallen und so suchte Leo auf Betreiben Lothars den Streit dadurch zu Ende zu führen, daß er dem Metropoliten von Rheims das Pallium übersandte. Ebenso trat Leo in die Fußstapfen seiner Vorgänger in dem Bestreben, den päbstlichen Stuhl von der lästigen kaiserlichen Bevormundung zu emancipiren. Hierauf deutet die von ihm eingeführte Umänderung des römischen Kanzleistyls: während die früheren Päbste in ihren Schreiben an Kaiser oder mächtige Fürsten gewöhnlich die Namen der Empfänger vorangestellt und den ihrigen nachgesetzt hatten, steht in allen von Leo erlassenen Briefen der Name des Pabstes voran, auch vermeidet er gegenüber den Fürsten den bisher üblichen Namen Dominus. Ebenso war Leo der erste Pabst, welcher nach den Jahren seines Pontificats zählte. Er starb den 17. Juli 855, an welchem Monatstage auch sein Andenken gefeiert wird. Schon während seines Pontificates stand er im Geruch eines Wunderthäters, und die Sage steigerte noch diesen Ruhm. Unter seinem Namen wird eine Homilie aufgeführt, welche von den Bischöfen auf den Diöcesansynoden zur Erinnerung an ihre kirchlichen Pflichten verlesen werden sollte. Er wurde im Vatikan beigesetzt.

Leo V., geboren zu Priapi bei Ardea (nach Andern zu Arezzo), war zuerst einfacher Benediktiner in dem Convent zu Brandallo, hierauf Kardinal, bis er am 28. Oktober 903 zum Pabste erwählt wurde. Doch schon einige Tage nach seiner Wahl ließ ihn

Digitized by Google

der Kardinalprieſter Chriſtophorus von St. Lorenzo in Damaſo unter dem Vorwand, daß der neue Pabſt kein Geſchick zur Regierung beſitze und ſeine Auctorität nicht aufrecht zu halten vermöge, in's Gefängniß werfen, nöthigte ihn, der päbſtlichen Würde zu entſagen und nahm ihm das Verſprechen ab, wieder in ſein Kloſter zurückzukehren. Nach Sigonius wäre er ſchon nach einem Monat und neun Tagen noch im Gefängniß geſtorben, und zwar aus Gram über die von ſeinem Nachfolger Chriſtophorus erlittene Mißhandlung. Er wurde bei St. Johann zum Lateran beigeſetzt.

Leo VI., ein Römer, der Sohn Chriſtophs, aus der Familie Gemina, mit dem Beinamen Sanguigna, wurde im Juni 928 zum Pabſte gewählt, nahm aber den römiſchen Stuhl gleichfalls nur kurze Zeit (ſieben Monate und fünf Tage) ein, und ſtarb am 3. Februar 929. Bloße Vermuthung iſt es, ohne irgend welches poſitive hiſtoriſche Zeugniß, wenn ihn die Einen an Gift, welches ihm die berüchtigte Marozia beigebracht habe, ſterben, die Anderen, wie Baronius, eine gefängliche Haft ſeinem Tod vorangehen laſſen. Platina ſpendet ihm das Lob, daß er mit ſo viel Sittenſtrenge regiert habe, als jene Zeiten allgemeiner Verderbniß es nur immer möglich gemacht hätten.

Leo VII., gleichfalls ein Römer von Geburt und dem Benediktinerorden angehörend, wurde nach dem Tode Johannes XI. gegen ſeinen Willen zum Pabſt erwählt und jedenfalls vor dem 9. Januar 936 conſecrirt. Auch ſein Pontificat dauerte nur 3 Jahre 6 Monate und 10 Tage, ohne durch irgend welche bedeutende That ausgezeichnet zu ſeyn. Er berief den Abt Odo von Clugny nach Italien, um dort eine Ausſöhnung zwiſchen Alberich und König Hugo, deſſen Vertrauen Odo beſaß, in's Werk zu ſetzen, was auch gelang. Zugleich beauftragte der Pabſt den Odo, die Ordensregeln für die römiſchen Klöſter zu verbeſſern und das Kloſter, das zuvor an der Kirche des h. Paulus ſtand, wieder aufzubauen. Auch in die Angelegenheiten der deutſchen Kirche verſuchte er einzugreifen. Biſchof Gerhard von Paſſau-Lorch hatte ſich nach Rom gewandt, theils um die in der bayeriſchen Kirche eingeriſſenen Mißbräuche zur Cognition des päbſtlichen Stuhles zu bringen und Maßregeln dagegen einzuholen, theils um dort zu beten. Bald darauf erließ Leo zwei noch auf uns gekommene Schreiben, deren erſtes an den Biſchof Gerhard ſelber gerichtet iſt und ihm das Pallium nebſt Anweiſung, wie er daſſelbe auf kanoniſche Weiſe gebrauchen ſoll, überträgt. Das zweite Schreiben iſt an die Biſchöfe Egilolf von Salzburg, Iſingrim von Regensburg, Lantbert von Freiſing, Wiſund von Seben und die übrigen Kirchenhäupter von Gallien addreſſirt, und nachdem darin der abſcheuliche Greuel der Prieſterehe gerügt, dagegen die Aufnahme von Prieſterkindern in den Klerus gutgeheißen worden iſt, geht der Brief zur Hauptſache über, nämlich zur Ankündigung, daß der Pabſt hiemit Gerhard von Paſſau zum apoſtoliſchen Stellvertreter für Germanien ernenne, dem ſie von nun an den pünktlichſten Gehorſam zu leiſten hätten. Schließlich bemerkt Leo, Herzog Eberhard von Baiern ſey mit dem Vollzug dieſer Verfügung beauftragt. Durch dieſe Neuerung verlor Salzburg ſeine alten Vorrechte und begann alsbald einen erbitterten Kampf gegen die Anmaßungen von Paſſau, der erſt durch die Entſcheidung Benedikts VI. geſchlichtet wurde, indem dieſer Salzburg die Metropolitanhoheit wieder zuerkannte. Leo ſtarb den 18. Juli 939 und wurde im Vatikan beigeſetzt. Vgl. Gfrörer, K.Geſch. III, 3. S. 1200 folg.

Leo VIII., zuvor römiſcher Erzkanzler, wurde im Jahr 963 von einer Synode in der Peterskirche dem Pabſt Johannes XII. als Gegenpabſt entgegengeſtellt. Da er noch Laie war, mußten ihm erſt die Weihen eines Vorleſers, Thürhüters, Diakons, Presbyters, Biſchofs hintereinander ertheilt werden. Durch den Willen von König Hugo auf den päbſtlichen Stuhl erhoben, ſuchte Leo ſeinem Gönner unbedingt zu Willen zu leben und ſoll in einer noch erhaltenen Urkunde dem deutſchen Könige und ſeinen Nachfolgern im Reiche Italiens das Recht auf ewige Zeiten zugeſtanden haben, „ſowohl ſich ſelbſt einen Nachfolger zu wählen, als auch Päbſte und ſomit auch Metropoliten und Biſchöfe einzuſetzen, alſo daß die Neueingeſetzten von ihm die Belehnung empfangen, die biſchöfliche Weihe aber von denen, deren Amt es iſt. — Niemand ſoll hinfort ſich erküh-

Digitized by Google

nen, einen König (Italiens) oder Patricier oder Pabst zu wählen, oder auch einen Bischof zu erheben; sondern dieses Recht gehört allein dem genannten Könige des römischen Reichs, der allein König und Patricier ist. Wenn der Klerus und das Volk einen Bischof erwählt, ohne daß derselbe von besagtem Könige gut geheißen und belehnt wurde, so darf Niemand dem Gewählten die Weihe ertheilen." Die merkwürdige Urkunde findet sich abgedruckt bei *Pertz*, leges II., Anhang S. 167. Freilich haben katholische wie protestantische Kritiker die Aechtheit dieses Aktenstücks bestritten: Pertz dagegen wagt dasselbe nicht zu verwerfen, und Gfrörer (K.G. III, 3. S. 1255 fg.) hält es für unbedingt ächt. Ebenso sagt Richter (Kirchenrecht S. 269), es erkläre sich aus den damaligen Verhältnissen des römischen Stuhls. — Nachdem Otto eine von Johannes XII. angestiftete Empörung blutig unterdrückt hatte, verließ er Rom und ließ Leo zurück, aber dieser wurde nun von Johannes so hart bedrängt, daß er mit genauer Noth, von Allem entblößt, in das kaiserliche Lager zu Camerino entkam. Unterdessen sprach ein Concil in der Peterskirche (25. Febr. 964) den Bannfluch gegen Leo und diejenigen, welche ihn geweiht hätten, aus, und die Synode des vorigen Jahrs wurde für eine verruchte und kirchenräuberische erklärt. Auch nach Johannes Tode (14. Mai 964) hörte der Widerstand der Römer gegen Leo nicht auf: sie wählten Benedikt V., und der Klerus bat sogar durch eine Gesandtschaft um die kaiserliche Bestätigung dieser Wahl, erhielt aber die Antwort: „Eher werfe ich mein Schwert weg, als daß ich auf Wiedereinsetzung Pabst Leo's VIII. verzichte!" Wirklich rückte Otto, begleitet von Leo, mit Heeresmacht vor Rom, belagerte die Stadt und zwang sie, sich selbst und ihren Pabst dem Kaiser zu übergeben. Benedikt kniete zu den Füßen des Kaisers und Leo's nieder, bekannte das Hohepriesterthum widerrechtlich an sich gebracht zu haben und zog sein Pallium aus, das er sammt dem Hirtenstab Leo aushändigte. Dieser zerbrach den Stab und zeigte die entzweigebrochenen Stücke dem Volke, dann hieß er seinen gedemüthigten Nebenbuhler auf die Erde hinliegen, ließ ihm die übrigen Theile der priesterlichen Kleidung ausziehen und sagte zu den anwesenden Bischöfen: „Wir entsetzen hiemit den Räuber des h. apostolischen Stuhls Benedikt der bischöflichen und priesterlichen Ehren, lassen aber auf die Fürbitte des Kaisers dem Abgesetzten die Würde eines Diakon, aber zu Rom darf er nicht bleiben, sondern wird in die Verbannung abgeführt werden." Leo blieb nun im ungestörten Besitz päbstlicher Macht bis zu seinem im März 965 erfolgten Tod.

Leo IX. Nach dem Tode von Damasus II. sandte der römische Klerus Abgeordnete an den Kaiser, welche denselben auf dem Reichstage zu Worms antrafen, und er übertrug die päbstliche Würde einem seiner Verwandten, dem Bischof Bruno von Toul. Dieser, den 21. Juni 1002 geboren, stammte aus dem Geschlecht der im Elsaß sehr begüterten Grafen von Dachsburg ab, war drittes Kind mit Kaiser Konrad II. und auch mit dem hasburgischen Hause verwandt. Bruno hatte sich durch Mönchsstrenge, durch Eifer in der äußerlichen und innern Kirchenverwaltung, wie durch seine Gewandtheit in Behandlung weltlicher Angelegenheiten schon längst ausgezeichnet, wohl auch sich schon unter den Römern einen guten Ruf erworben, da er jährlich eine Wallfahrt nach Rom zu unternehmen pflegte. Seit 22 Jahren war er Bischof, stand im 46. Lebensjahr, als ihn im December 1048 die zu Worms versammelten weltlichen und geistlichen Fürsten auf den Wunsch Heinrichs III. zum Pabste ausersahen. Allein der Neugewählte verweigerte mehrere Tage lang die Annahme der Wahl und gab erst dann den Bitten des Kaisers nach, als dieser das bedeutende Zugeständniß machte, eine Wahl in Rom vornehmen zu lassen. Hiemit verzichtete der Kaiser thatsächlich auf das Recht des Patriciats, das er sich zwei Jahre zuvor vom römischen Volke hatte einräumen lassen, und in dieser Hinsicht tritt bereits bei der Erwählung von Leo IX. hervor, wie mit seinem Pontificate eine neue Epoche in der Geschichte des Pabstthums anhebt. Wie es scheint, war schon hierin Hildebrand der geheime Rathgeber Leo's gewesen, wie er auch ferner die Seele des römischen Hofes blieb. Bruno kehrte erst von Worms nach Toul zurück, feierte dort Weihnachten und trat am dritten Feiertage die Reise nach Rom an. Im Pilgergewande kam er

Digitized by Google

daſelbſt an, verſammelte ſofort Volk und Klerus, verkündigte ihnen, daß ihn zwar der Kaiſer zum Pabſt erwählt habe, daß er ſich aber ihnen zur Verfügung ſtelle, da nach den Kirchengeſetzen nur dem Volk und Klerus von Rom die Wahl zuſtünde, und wurde nun einſtimmig erwählt und am 12. Febr. 1049 eingeweiht. Seine Aufgabe war keine geringe, die Mittel, über welche er zu gebieten hatte, konnten nicht kleiner ſeyn, als ſie waren. Sein Biograph Wibert berichtet: „Als der neue Pabſt in Rom ankam, fand er keinen Pfenning päbſtlicher Einkünfte vor, und obwohl ſeine Begleiter mit wohlgefüllten Säckeln die Heimath verlaſſen hatten, war all dieß Geld nach wenigen Tagen theils für die täglichen Bedürfniſſe, theils für Almoſen ausgegeben. Keine Hülfe ſchien möglich, darum faßten die Freunde Bruno's den Beſchluß, ihre Kleider zu verkaufen und mit dem erlösten Geld ihren Gebieter nach Hauſe zurückzuführen.“ Doch Leo wies dieſen Plan ab und begann ſeine Amtsführung damit, daß er Hildebrand zum Subdiakon weihte und zum Güterverwalter des Stuhles Petri ernannte. An Geldmitteln ſtanden ihm zunächſt nur die ſchmalen Einkünfte des Biſchofsthums Toul, das er bis zum Jahr 1051 beibehielt, zur Verfügung. Je mehr er ſich auf die geiſtigen Waffen beſchränkt ſah, deſto reicher beutete er ſie unter dem Rath Hildebrands aus. Sofort berief er auf die zweite Woche nach Oſtern ein Concil nach Rom, das nach ſeiner Abſicht ein allgemein chriſtliches ſeyn ſollte, obgleich in Wirklichkeit nur italiſche Biſchöfe der Einladung Folge leiſteten. Die Zwiſchenzeit verwandte er zu einer Wallfahrt auf den Garganusberg, von wo er das Mutterſtift des Benediktinerordens zu Monte Caſſino beſuchte, um den damaligen Abt Richerius für ſich zu gewinnen. Um Oſtern kam er nach Rom zurück und ertheilte vielen Klöſtern Privilegien, ſchon hier ſeinen Plan verrathend, ſich vorzugsweiſe auf das Mönchthum zu ſtützen und daſſelbe ſich als Waffe gegen gewiſſe biſchöfliche Stühle zuzurichten. Sofort wurde die einberufene Synode eröffnet, und zwar mit Anerkennung der vier älteſten allgemeinen Concile. Sie beſchäftigte ſich hauptſächlich mit Maßregeln gegen Simonie und Prieſterehe. Die Bekämpfer der Simonie theilten ſich damals in eine ſtrengere und mildere Partei: erſtere ging in ihrem Eifer ſo weit, daß, wie ſie alle Biſchöfe, welche durch Simonie ihre Aemter erlangt hatten, nicht als rechte Biſchöfe betrachtete, ſie gleichfalls die von denſelben vorgenommenen Ordinationen für ungültig erklärte, während die mildere Partei das Princip von der objectiven Geltung der ſakramentlichen Handlung aufrecht hielt. Leo unterſtützte auf der Synode die erſtere Partei, aber die beſonnenere Anſicht behielt die Oberhand, und Leo mußte einwilligen, da man ihm vorſtellte, daß bei Durchführung der ſtrengeren Grundſätze die Kirchen in Rom ohne Prieſter ſeyn würden und keine Meſſe werde gefeiert werden können! Gleichwohl ſchwankte Leo ſpäter zwiſchen der milderen und ſtrengeren Praxis hin und her: zu Vercelli hatte er ſich bewegen laſſen, ſolche Ordinationen als nichtig zu betrachten und die ſo Ordinirten noch einmal zu ordiniren. Als man ihm hiegegen Vorſtellungen machte, bereute er es; er ſtand mitten in dem Concil von ſeinem päbſtlichen Sitze auf und bat die Verſammelten, ſie möchten den Herrn um Vergebung für ihn bitten. Als er aber wieder nach Rom zurückkehrte, ſiegte wieder der Einfluß Humberts auf ihn und er nahm ähnliche Ordinationen wieder vor. In Betreff der Prieſterehe verordnete Leo vor voller Synode, daß alle in Rom befindlichen Weiber, welche mit Presbytern lebten, denſelben weggenommen, ihrer Freiheit beraubt und zu Magddienſten im lateraniſchen Palaſte verwendet werden ſollten. Um den unenthaltſamen Prieſtern wo möglich die Gelegenheit zur Sünde zu benehmen, wurde gleichfalls beſchloſſen, daß die Prieſter von nun an nicht mehr in Privatwohnungen, ſondern zuſammen und in geſchloſſenen Häuſern leben ſollten. Außerdem wurde auf der Synode noch ein für die deutſche Kirche wichtiger Gegenſtand verhandelt: um den Erzbiſchof Eberhard von Trier, der Leo nach Rom begleitet hatte, zu ehren, wurde das Primat des Trierer Stuhls über das ganze belgiſche Gallien erneuert, jedoch unter der ausdrücklichen Bedingung, daß Eberhard und ſeine Nachfolger alljährlich einmal Geſandte an Petrus Schwelle ſchicken, um Befehle einzuholen, ſowie daß die Trierer Erzbiſchöfe ſelbſt in eigener

Digitized by Google

Person je im dritten Jahre zu gleichem Zwecke Rom besuchen. Dafür solle ihnen der erste Rang nach den apostolischen Botschaftern, welche Petri Statthalter etwa in's Reich hinübersenden werde, in ganz Deutschland und Gallien, oder, wenn kein solcher da sey, gleich nach den Kaisern und Königen zustehen! Um die begonnene Kirchenreform fortzusetzen, schrieb Leo auf die erste Woche nach Pfingsten eine lombardische Kirchenversammlung nach Pavia aus. Die Verhandlungen derselben sind zwar nicht mehr auf uns gekommen, ihr Zweck war aber sicher derselbe, die lombardischen Kirchen von der Simonie und den übrigen im Schwang gehenden Lastern ihrer Vorstände und Diener zu säubern und die Beschlüsse der römischen Synode zur Bestätigung und Befolgung vorzulegen. Dann betrat Leo, der erste deutsche Pabst, den deutschen Boden. In Köln wurde er mit allen Ehren empfangen und beeilte sich hiefür erkenntlich zu seyn, indem er den dortigen Erzbischof zum Kanzler der römischen Kirche und zum Kardinal ernannte und verfügte, daß derselbe auf den innerhalb seines Sprengels zu haltenden Concilen den Vorsitz führe und ihm die Befugniß, deutsche Könige zu krönen, wie die Unmittelbarkeit unter dem römischen Stuhl einräumte, ja er sprach sogar dem Kölner Kapitel das Recht zu, in Erledigungsfällen mit vollkommener Freiheit Erzbischöfe zu wählen. Die hierüber erst drei Jahre später (am 7. Mai 1052) ausgestellte Bulle verstieß nicht nur hart gegen das bisherige deutsche Staatsrecht, sondern beeinträchtigte auch empfindlich den Erzstuhl von Mainz. Leo reiste nun über Mainz nach seiner Heimath Toul, und bereitete dort vollends die Versammlung von Rheims vor, zu welcher er von Toul aus die Bischöfe und Aebte Neustriens und der benachbarten Provinzen auf den 3. Oktober 1049 durch Rundschreiben einlud. Er traf am 29. Sept. im Kloster zum h. Remigius ein, die Festfeier dieses Heiligen wurde unter einem ungeheuren Andrang von Wallfahrern aus dem ganzen Abendlande begangen, und am festgesetzten Tage begann das Concil, das umsonst zu hintertreiben gesucht worden war. Als Berathungsgegenstände wurden aufgeführt: Simonie, widerrechtliche Besitzergreifung von Altarpfründen durch Laien, verbotene Ehen, Entweihung von Kirchen, ungesetzliche Ehescheidungen und zweite Heirathen, Rücktritt der Mönche von ihren Gelübden, Kriegsdienste der Geistlichen, Beraubungen und Einkerkerung der Armen, Sodomie, endlich gewisse in Frankreich aufgekommene Ketzereien. Das Concil dauerte drei Tage, setzte die Bischöfe von Langres und Nantes ab, erneuerte in Vergessenheit gekommene kirchliche Gesetze und verhängte Kirchenstrafen über mehrere Große wegen Sodomie, blutschänderischer Ehen oder an hohen Geistlichen verübter Gewaltthaten. Von Rheims zog Leo über Verdun und Metz, da und dort Kirchen einweihend, Klöster bestätigend, nach Mainz, um das zu Rheims begonnene Werk der Kirchenreinigung auf deutschem Boden fortzusetzen. Die Mainzer Synode faßte ähnliche Beschlüsse gegen Simonie und zuchtloses Leben der Kleriker, und Leo nahm, ehe er von Mainz schied, das Kloster Lorsch unter den besonderen Schutz des apostolischen Stuhles. Von Mainz aus zog er nach den Vogesen hinauf und besuchte das Kloster Moyen-Moutier, es mit einem stattlichen Freibrief zu begnadigen, begab sich dann in gleicher Absicht in das Frauenkloster Andlau bei Straßburg, und zog über den Rhein herüber nach dem Schwarzwalde und Bodensee. Von Reichenau trat Leo dann über Donauwörth, Augsburg die Rückreise nach Italien an und feierte Weihnachten in Verona. Einige Tage nach Ostern 1050 eröffnete Leo in Rom das Concil, welches schon zu Rheims geschickt vorbereitet worden war. Auf demselben wurde Berengar unverhört als Ketzer verdammt. Doch mochte der Pabst selbst sich das Ungerechte dieses Verfahrens nicht verbergen können und citirte deßhalb den Berengar vor ein unter seinem Vorsitz zu Vercelli noch in demselben Jahr zu haltendes Concil. Auch gegen Simonie und Concubinat wurden Maßregeln ergriffen; in Uebereinstimmung mit dem Concil sprach Leo die Kanonisation des im J. 994 gestorbenen Bischofs Gerhard von Toul aus und verordnete, daß sein Andenken durch die ganze katholische Welt am 23. April jeden Jahres gefeiert werden solle. Nach dem Osterconcil begab sich Leo nach Apulien, unterwarf mehrere Fürsten und Städte, die er sowohl dem Stuhle Petri als auch dem Kaiser schwören ließ, und belegte

Digitized by Google

die Einwohner von Benevent, die sich ihm nicht unterwarfen, mit dem Kirchenbann. Auch den kirchlichen Angelegenheiten im engeren Sinn wandte Leo auf dieser Reise seine Aufmerksamkeit zu, indem er Synoden zu Siponto und Salerno abhielt. Im Spätsommer 1050 ging er durch Tuscien nach Vercelli, um das schon auf der Osterspnode angekündigte Concil zu halten. Berengar, welcher Willens gewesen war, auf der Synode zu erscheinen, konnte seinen Entschluß nicht ausführen, da ihn König Heinrich II. hatte in's Gefängniß werfen lassen, dagegen hatte er zwei Geistliche als seine Vertheidiger dahin abgesandt. Gegen Letztere entbrannte aber die Wuth des Volks so heftig, daß sie der Pabst zu ihrem eigenen Schutz verhaften lassen mußte. Berengar wurde abermals verdammt. Von Vercelli zog Leo über die Alpen nach Toul, um die irdischen Ueberreste des vor Kurzem heilig gesprochenen Bischofs Gerhard zur allgemeinen Verehrung auszustellen. Seit der Ankunft in Toul bis Lichtmeß 1051 stattete der Pabst, auf verschiedenen Rundreisen, eine Reihe Klöster mit Gnadenbriefen aus und begab sich dann nach Trier, um sofort Maria Lichtmeß (1051) mit dem Kaiser zu Augsburg zu feiern, wo sich Leo mit dem gebannten und abgesetzten Humfried von Ravenna auf kaiserlichen Zuspruch versöhnte. Von diesem Zusammenseyn an trübte sich aber das Verhältniß zwischen Kaiser und Pabst; Letzterer zeigte seine Umstimmung alsbald dadurch, daß er den Kleriker Friedrich, Bruder des Lothringer Herzogs Gottfrieds, der der gefährlichste Gegner Heinrichs III. war, mit sich nach Italien nahm und ihn schnell zu den höchsten Kirchenwürden beförderte, wodurch der Grund zu dem Bund zwischen Petri Stuhl und der Guelfenpartei gelegt wurde. Seiner Gewohnheit gemäß hielt der Pabst in der Woche nach Ostern 1051 ein Concil, das sich zunächst abermals mit der Simonie zu thun machte, dann Competenzstreitigkeiten schlichtete und endlich eine Angelegenheit der englischen Kirche vor sein Forum zog: König Edward von England ward von dem Gelübde einer Wallfahrt nach Rom unter der Bedingung dispensirt, daß er die für die Reise bestimmten Kosten theils an die Armen vertheile, theils auf Erbauung eines neuen Klosters verwende. Leo ernannte jetzt den Primicerius Udo von Toul statt seiner zum Bischofe von Toul und übertrug Hildebrand die Abtei des h. Paulus. Da er nun über die Einkünfte des Touler Stifts nicht mehr zu verfügen hatte, mußte Leo um so mehr darauf bedacht seyn, die Besitzungen Petri, die seit Heinrichs III. letztem Römerzug und noch früher in andere Hände gekommen waren, sich wieder zu erwerben, aber die Aufgabe war nicht leicht. Oft mußte er sich begnügen, entferntere Orte an treuere Lehensmänner zu vergeben, während er in der Nähe Roms persönlich gegen die Kirchenräuber einschritt. Die größten Verluste an ihrem Besitze hatte die römische Kirche im Süden erlitten und dorthin wandte sich Leo im Sommer 1051; es gelang ihm auch, Benevent zum Gehorsam zurückzubringen: er zog den 5. Juli in diese Stadt ein und bemühte sich, in ihr eine festere Ordnung zu begründen. Im folgenden Frühjahr finden wir Leo abermals in genannter Stadt, um Maßregeln gegen die Normannen zu ergreifen, die von nun an seine ganze Thätigkeit in Anspruch nahmen. Um Hülfe gegen sie zu erhalten, reiste er nicht weniger als dreimal nach Deutschland und suchte auch die Griechen zu einer Verbindung gegen die wilden Räuber zu bewegen; er erhielt aber von den Deutschen nur eine schwache Unterstützung und vereitelte seine Bemühungen unter den Griechen selbst dadurch, daß er die unseligen geistlichen Streitigkeiten zwischen den beiden Kirchen erneuerte. Der Kaiser Constantinus Monomachus war mit Leo durch Vermittlung des Argyrus, Katapan von Calabrien, in Unterhandlung getreten, aber der Patriarch Michael Cerularius erließ, um das Bündniß zu hindern, in Gemeinschaft mit dem Metropoliten der Bulgarei, Leo von Achrida, im Jahr 1053 ein Sendschreiben an den Bischof Johannes von Trani in Apulien, welches die Lateiner der schwersten Ketzereien beschuldigte und die abendländischen Bischöfe davon abzulassen aufforderte. Der Schlag war wohl berechnet und verfehlte seines Zieles nicht. Zu Trani befand sich damals als päbstlicher Legat der Cardinal Humbert, ein äußerst leidenschaftlicher, streitsüchtiger Mann und ebenso begeisterter Verfechter der Vorrechte

Digitized by Google

des päbstlichen Stuhles. Dieser beeilte sich, eine Abschrift des Briefes nach Rom zu bringen. Leo wollte wo möglich den drohenden Bruch vermeiden und erließ ein ernstes aber versöhnlich gehaltenes Mahnschreiben an den Patriarchen. Auf eine in's Einzelne gehende Widerlegung der ihm gemachten Vorwürfe ließ er sich nicht ein, hob aber mit Nachdruck die bevorzugte Stellung der römischen Kirche, ihre Abstammung vom h. Petrus und ihre dadurch bedingte Unfehlbarkeit hervor und mahnte ernstlichst zur Buße und Umkehr von dem gefährlichen Wege der Empörung gegen den Stuhl Petri. Der Patriarch antwortete mit kaum erwarteter Bereitwilligkeit zur Verständigung. Der Kaiser war über den voreiligen Schritt seines Patriarchen sehr aufgebracht. Er bat den Pabst, zur Schlichtung des Streites eine Gesandtschaft nach Constantinopel zu schicken. Dies geschah. An ihrer Spitze stand der Kardinal Humbert. Sie brachte Briefe an den Kaiser und an den Patriarchen. Der Pabst belobt die zur Versöhnung willige Gesinnung des Patriarchen, tadelt aber nachdrücklichst die schändliche, sacrilegische Anmaßung desselben, sich ökumenischer Patriarch zu nennen. Wäre dieser Titel überhaupt zulässig, dann käme er doch ohne Zweifel allein dem Stuhle Petri zu. Aber keiner der Päbste habe ihn sich angemaßt, denn es sey ein Raub an der Christo allein gebührenden Ehre. Auch hebt er hervor, daß der Patriarch auf ungesetzmäßige Weise, d. h. unmittelbar aus dem Laienstande in's Amt gekommen sey. Humbert überreichte dem Kaiser außer dem päbstlichen Briefe auch noch eine von ihm selbst verfaßte Vertheidigungs- und Streitschrift gegen die den Lateinern schuldgegebenen Ketzereien. Der Kaiser aber wagte nicht, gegen den Patriarchen Gewalt anzuwenden, weil er einen Aufstand des Volks zu dessen Gunsten befürchtete. Der Patriarch stand fest wie eine Mauer, mied allen Umgang und jede Verhandlung mit den Legaten, und behandelte sie schon wie Gebannte. Endlich ging diesen die Geduld aus: am 16. Juli 1054 schritten sie beim Beginn der Messe kühn durch die Sophienkirche zum Altare hin, legten daselbst eine Bannbulle gegen den Patriarchen und Alle, die es mit ihm halten würden, nieder, verließen dann, indem sie den Staub von den Füßen schüttelten, die Kirche und zwei Tage später die Stadt. Der Kaiser sandte ihnen Eilboten nach, die sie zur Rückkehr nach Constantinopel bewogen. Allein in der Stadt war die Stimmung gegen die Römer so erbittert, daß Michael sogar Mühe hatte, sie wohlbehalten aus seinem Reiche zu bringen. Während diese Unterhandlungen noch im Gange waren, hielten Argyrus und Leo treue Freundschaft, die für ihren Vortheil spürsamen Normannen entdeckten aber, was beabsichtigt werde, und verhinderten deßhalb die Zusammenkunft und die Vereinigung Beider. Auch die Unterhandlungen mit Deutschland zur Hülfe gegen die Normannen wollten bei dem gespannten Verhältniß zwischen Kaiser und Pabst nicht das erwünschte Resultat abgeben. Im Sommer 1052 war nämlich Leo nach Deutschland gereist und suchte zwischen dem Kaiser und dem König Andreas von Ungarn zu vermitteln. Nachdem ihm dieses nicht gelungen, ging er mit Heinrich, den Mangel an Lebensmitteln genöthigt hatte, die Belagerung von Preßburg aufzugeben, nach Regensburg und von hier aus nach Worms, wo sie Weihnachten feierten. Hier war es, wo der Pabst das Bisthum Bamberg nebst der Abtei Fulda dem Kaiser abtrat und dafür von ihm eine Verzichtleistung auf alle kaiserlichen Rechte auf Benevent und andere italienische Orte erhielt; zugleich gab der Kaiser hier das Versprechen, ein Heer nach Italien zu senden, um die Normannen mit Waffengewalt aus dem Gebiet Benevents zu vertreiben. Allein dem Kaiser war es mit seinen Versprechungen nicht Ernst: er entließ die aufgebotene Mannschaft wieder und nur ein Haufe von etwa 700 Mann Freiwilliger, theils Verwandte, theils Befreundete Leo's, folgten dem Pabst nach kurzer Zeit nach, um ihn gegen die Normannen zu schützen. Nachdem Leo Lichtmeß zu Augsburg gefeiert, ging er über die Alpen und versammelte (1052) ein Concil zu Mantua, um auf demselben seine höchste geistliche Gerichtsbarkeit zur Aufrechthaltung jener Gesetze auszuüben, die er schon früher gegen Simonie und Priesterehe erlassen hatte; es wurde aber durch die Bischöfe, welche seine Strenge zu fürchten hatten, und deren Sache mit dem Interesse mächtiger Familien ver-

Digitized by Google

schmolzen war, ein heftiger Aufruhr gegen ihn erregt, so daß er die Versammlung aufzuheben genöthigt wurde. Doch war dies nur eine augenblickliche Aufregung der Leidenschaft, denn schon am anderen Tage suchten die schuldigen Bischöfe bei ihm die Absolution nach, welche er ihnen ertheilte. Während aber Leo also mit aller Strenge gegen die eingerissenen Mißbräuche in der Kirchenverwaltung eiferte, gab er selbst zuletzt das Beispiel in der Verletzung der Kirchengesetze, indem er sich im Jahr 1053 entschloß, in eigener Person ein Heer gegen die Normannen zu führen. Obgleich die Theilnahme an dem Schicksale so Vieler, welche grausame Mißhandlungen erduldet hatten, ihm zur Entschuldigung dienen konnte, so wurde es doch von den Männern der ernsteren und strengeren Partei, welche für die Wiederherstellung der Kirchenzucht eiferte, gemißbilligt, daß das Haupt der Kirche mit weltlichem Schwerte gekämpft hatte, wie auch der unglückliche Ausgang des Krieges Vielen als ein göttliches Strafgericht erschien. Bei Civitella in Capitanata war Leo mit seinem Häuflein auf die vereinte Macht der drei normännischen Hauptanführer, Humfried, Robert Guiscard und Richard von Aversa gestoßen und erlitt eine völlige Niederlage am 18. Juni 1053. Leo selbst wurde von den Normannen gefangen genommen und blieb fast neun Monate zu Benevent in ihrer Haft. Leo war durch dieses Mißgeschick und den Tod so vieler Anverwandten tief erschüttert: nie ruhte er zu Benevent in einem Bett, hüllte seinen Leib in ein härenes Gewand, schlief, das Haupt auf einen Stein gestützt, über einer Matte, fastete über die Maßen, betete oft ganze Nächte durch, und verschenkte, was er erübrigen konnte, an Arme. Daneben suchte er in seiner Haft die Angelegenheiten der Kirche zu fördern: er schlichtete Streitigkeiten, die unter den afrikanischen Bischöfen ausgebrochen waren, und knüpfte mit dem Hamburger Erzbischof Adalbert wieder Unterhandlungen an. Am 12. März 1054 durfte der Pabst Benevent verlassen, er eilte nach Rom im Gefühle seines nahen Todes. In Rom stieg er in seinem bischöflichen Palaste am Lateran ab, ließ sich aber später nach St. Peters Dome und dem Vatikan bringen, wo er den 19. April 1054 einem Zehrfieber erlag. Als sich das Gerücht seines nahen Todes verbreitete, brach das Volk in den Lateran ein, um den Nachlaß des Pabstes zu plündern. Anlaß zu dem Gerücht gab Leo's Befehl, daß man zugleich mit ihm seinen Sarg, in dem er einst ruhen wollte, nach St. Peter bringen solle. Neben diesem Sarge hingestreckt und umgeben vom Klerus der Stadt, brachte er die letzten Tage unter Gebeten zu. Die letzten Worte sprach er in deutscher Sprache. Nach seinem Wunsche ward die Leiche neben dem Altare des Gregorius I. bestattet. Kurz vor seinem Tode soll er noch ermahnende und strafende Worte gegen die Simonie und die Verehlichung oder Unkeuschheit der Geistlichen gesprochen haben. Die römische Kirche verehrt in ihm, dem Lebenden und Todten, einen Wunderthäter, und will wissen, daß die in der Schlacht gegen die Normannen Gefallenen dem Pabste als Märtyrer dargestellt worden seyen, und daß sogar Wunder auf ihren Gräbern verrichtet wurden. Leo wird von seiner Kirche mit hohen Lobsprüchen erhoben, dagegen bemerkt Neander mit Recht, daß es eben nicht einen Mann von innerer Bedeutsamkeit verrathe, wenn Leo unter den schweren Arbeiten und Sorgen seines Amtes seine besondere Erholung darin fand, daß ein von einem Könige ihm geschenkter Papagai ihm Papa Leo zurief, woraus denn diejenigen, welche ihn als Heiligen verehrten, nachher ein Wundermährchen machten. Vgl. Gfrörer, K.Gesch. IV. 1. Höfler, die deutschen Päbste. II. S. 3—214.

Leo X. Johann von Medici, später Leo X., war der zweite Sohn von Lorenzo de' Medici, geboren in Florenz den 11. Dec. 1475. Seiner Mutter, die eine Tochter von Giacopo Orsino war, soll es vor der Geburt dieses Sohnes geträumt haben, sie bringe einen großen, aber gelehrigen Löwen zur Welt. Johann hatte zwei Brüder, Julian und Peter, und der Vater sagte von ihnen, der erstere sey gut, der zweite ein Narr, Johann aber sey klug. In Letzterem hatte er sich nicht getäuscht, und auf diese Klugheit baute er auch den Plan, Johann zur höchsten kirchlichen Würde heranbilden zu lassen. Schon in seinem siebenten Jahre empfing derselbe die Tonsur, im folgenden Jahre über-

Digitized by Google

gab ihm der König von Frankreich, Ludwig XI., die Abtei Font douce, bald nachher belehnte ihn Pabst Sixtus IV. mit dem reichen Kloster Passignano, ja im J. 1488 verlieh ihm Innocenz VIII. die Würde eines Cardinals. Bevor er jedoch den Purpur erhielt, mußte er noch drei Jahre lang Theologie und kanonisches Recht studiren, und Johann, der bisher den Unterricht von Chalcondyl und Eginent, zweier griechischen Flüchtlinge, im Griechischen, von Politianus in „der Sprache der Götter," von Bernardo Dovizi in Eleganz und Grazie des Umgangs genossen hatte, bezog nun die Universität Pisa, wo Filippo Decis und Bartolomeo Sozzini seine Lehrmeister wurden. Nach Beendigung seiner Studien erhielt Johann am 9. März 1492 die Insignien der Cardinalswürde, und verließ drei Tage nachher Florenz, um in Rom seine Residenz aufzuschlagen; aber der schon im folgenden Monat (8. April) erfolgte Tod seines Vaters Lorenzo rief ihn in seine Vaterstadt alsbald zurück, wo der Cardinal durch seine Anwesenheit das Ansehen und den Einfluß seiner in Pietro schwach vertretenen Familie aufrecht erhalten sollte. Allein dieser Versuch glückte nicht: als Pietro, von einer Revolution bedroht, beim Könige von Frankreich erschien, ihm die festen Plätze überließ und ihn sogar in Florenz aufnahm, ja ihm auch Livorno und Pisa einräumte, wurde dieses von den Florentinern für ein großes Staatsverbrechen erklärt, und er mußte, begleitet von seinen Brüdern, dem Cardinal Johann und dem jüngeren Julian, aus der Stadt fliehen. Sie begaben sich zuerst zu Johann Bentivoglio nach Bologna, und als sie hier nicht aufgenommen wurden, so vertauschte der Cardinal Johann seinen Purpur mit der Kutte eines Franziskaners und fand einige Tage nachher zu Castello bei den Vitelli eine Zufluchtsstätte. Er lebte nun in stiller Zurückgezogenheit bald da bald dort bei den Freunden seines Hauses; denn den Aufenthalt in Rom mied er, weil er mit dem neuen Pabst Alexander VI. auf gespanntem Fuße stand. Die Hoffnung, welche sich die Familie der Medicis noch immer auf die Rückkehr nach Florenz machte, ward durch das Bündniß der Florentiner mit Ludwig XII. gänzlich vereitelt, und so entschloß sich der Cardinal, Italien zu verlassen und trat eine Reise nach Deutschland, den Niederlanden und Frankreich mit noch vier Genossen an. Wie es scheint, hatte die Reise keinerlei politische Motive, und verfolgte einzig und allein literarische Zwecke. Während seiner Abwesenheit hatte sich die politische Lage Italiens wesentlich verändert, und Johann begab sich nach kurzem Aufenthalt in Genua nach Rom, wo der Pabst Alexander, wenigstens äußerlich, sich fortan freundlich gegen ihn betrug. Die Mediceer nahmen nun ihre Hoffnungen und Plane in Betreff von Florenz wieder auf: während Pietro, ermuthigt von den Venetianern und unterstützt von den Orsini und von Vitellozzo Vitelli den Cäsar Borgia zu bewegen suchte, mit bewaffneter Hand die bestehende Regierung in Florenz umzustoßen, wirkte sich Julius von Ludwig XII. das Versprechen einer kräftigen Unterstützung aus, allein auch diesmal scheiterte die Hoffnung der Mediceer. Günstigere Aussichten schienen sich ihnen zu eröffnen, als nach dem im August 1503 erfolgten Tod Alexanders VI. und dem wenige Wochen später erfolgten Tode von Pius III. Julius II. als Pabst folgte. Mit Letzterem stand der Cardinal Johann in gutem Einverständniß. Julius II. dachte mehr an Krieg und Eroberung, als an sein geistliches Hirtenamt, und so entließ er den Cäsar Borgia aus der Engelsburg und gab ihm alle seine früheren Titel und Ehrenstellen zurück. Pietro war in der Schlacht am Garigliano gefallen, und wenn ihm auch Johann als dem Familienhaupt stets anhing, so hatte er gleichwohl von dessen Unbesonnenheit und übermüthigem Ehrgeiz viel zu leiden. Johann gab sich nun zunächst ganz seinem Hang zur Kunst hin: von Architekten, Malern und Bildhauern ward er als untrüglicher Richter anerkannt, und in seinem Hause führten Tonkünstler ihre Produktionen mit allem Luxus auf. Ebenso ergab er sich jetzt den Vergnügungen und Ermüdungen der Jagd. Sein gutes Einvernehmen mit dem Pabste ward durch seine Freundschaft mit Galeotto della Rovere, dem Neffen von Julius II., wesentlich befördert. Daneben ließ aber Johann seine Ansprüche auf Florenz, wo Pietro Soderini ein tyrannischer Diktator war, nicht fallen. Nachdem Julius am 12. Sept. 1506 in Perugia eingezogen

Digitized by Google

war, übertrug er die Oberherrschaft darüber bald nachher dem Cardinal von Medici, und dieser übte von nun an einen größeren Einfluß, als bisher, auf die Angelegenheiten Italiens. Unter dem Titel eines Legaten von Bologna wurde er zum päbstlichen Feldmarschall ernannt und ihm die Leitung jenes ganzen Feldzugs überlassen, durch welchen der Pabst die Franzosen aus Italien vertreiben wollte. Doch der Feldzug endete nach wechselndem Kriegsglück schließlich unglücklich für das päbstliche Heer und Johann wurde in der Schlacht bei Ravenna (11. April 1512) gefangen genommen. Dieser wurde zuerst nach Bologna, dann nach Mailand abgeführt, und sollte eben nach Frankreich gebracht werden, als es ihm gelang, der Gefangenschaft zu entkommen und nach Rom zu eilen. Sobald Raimund von Cordova mit einem neu organisirten spanischen Heere in Toskana einrückte, vereinigte der rüstige Cardinal seine Bande wieder mit demselben und verhalf dadurch seiner Familie zur Herrschaft über Florenz, wo bis dahin noch die Republik bestanden hatte und ein Soderini Gonfaloniere war. Widerstand konnten die Florentiner nicht leisten, weil die Spanier bei Prato lagen; sie unterhandelten also über die Bedingungen, unter welchen Lorenzo von Medicis, ein Neffe des Cardinals Johann, Herr der Stadt werden sollte. Man wählte nicht den Cardinal selbst, sondern seinen Neffen, weil der Erstere Aussichten auf das Pabstthum hatte. Während der Unterhandlungen litten die Spanier in Prato Mangel; sie brachen daher plötzlich auf und erstürmten am 30. August die Stadt Florenz. Am 31. August wurden die Medicis und ihr Anhang unter dem Jauchzen und Jubeln des Volks wieder eingesetzt. Auf die Nachricht von dem Tode des Pabstes Julius II. eilte Johann von Florenz nach Rom zur Pabstwahl. Er selbst wurde gewählt und nahm den Namen Leo X. an. Nachdem er, der bisher nur Cardinaldiakon gewesen war, am 15. März 1513 die Priesterweihe, am 17. die bischöfliche Weihe erhalten hatte, wurde er am 19. gekrönt. Dieser Pabst ist als Staats- und Weltmann, als feingebildeter Kenner und Beförderer der Wissenschaft und Kunst, als Schöpfer der glänzendsten Bauwerke alter und neuer Zeit mit Recht berühmt, hat seine Familie groß gemacht und dem natürlichen Sohne seines Oheims Julian den Weg zum Pabstthume gebahnt, daneben war er gutmüthig und wohlwollend von Natur, aber auch üppig und prachtliebend, wie irgend einer, so daß alle Erpressung nicht zureichte, und dabei ein Mensch ohne allen Sinn für das Göttliche, dessen Unglaube von Religion und ihren Angelegenheiten nichts verstand*). Bald nach seiner Thronbesteigung erschienen die Franzosen mächtiger, als sie bisher noch jemals die Alpen überstiegen hatten, um Mailand wieder zu erobern. Durch den Sieg von Marignano hatten sie das entschiedene Uebergewicht in Italien bekommen, und der Pabst, der bei der Nachricht hievon ausgerufen hatte: „Wir müssen uns in die Arme des Königs werfen und Misericordia rufen!“ begab sich wider den Rath seiner Cardinäle nach Bologna, um sich mit dem Könige zu besprechen. Der Pabst sah durch diesen Sieg seine Lieblingsgedanken vernichtet, seinen Bruder Julian, wenn nicht zum Herrn von ganz Italien, doch zum bedeutendsten Fürsten in Oberitalien zu machen. Er hatte schon 1514 bedeutende Schritte gethan, um das Gebiet und den Reichthum der Kirche zu vergrößern und dann mit dem Kirchengute die verschiedenen Glieder seiner Familie zu bereichern. Er hatte den Herzog von Ferrara durch das täuschende Versprechen der Rückgabe um Reggio gebracht, und ihn genöthigt, die sehr einträglichen Salinen von Comacchio abzutreten; er hatte den Kaiser Maximilian, welcher immer Geld brauchte, das vorgebliche Recht des Reiches an Modena für elende vierzigtausend Dukaten an sich gekauft, und dachte immer noch, auch Ferrara zu erwerben; er hatte endlich den armen Herzog von Mailand genöthigt, Parma, Piacenza und viele andere Lehen und Orte wieder herauszugeben. Mit den Franzosen hatte er längst angeknüpft und gleich nach Abschluß des Bündnisses zwischen Ludwig XII.

*) Raumer sagt: „Die Erzählung: Leo habe zu Bembo gesagt: die ganze Welt weiß es ja, wie einträglich uns diese Fabel von Christo gewesen ist, braucht wenigstens nicht aus Gründen der innern Kritik geläugnet zu werden.“

Digitized by Google

und Heinrich VIII. dem Erstern sehr freundlich geschrieben und zu verstehen gegeben, wie er mit ihm in Freundschaft zu seyn wünsche, damit sie Beide vereint die Spanier aus Italien treiben könnten. Da aber Ludwig XII. zu gleicher Zeit erfuhr, daß der Pabst Allem aufbiete, um die Franzosen von Mailand ferne zu halten, hatte er in seinem Antwortschreiben darauf hingedeutet, daß er, wenn ihm Mailand überlassen werde, dem Bruder Leo's Neapel verschaffen könne. Die Antwort des Pabstes auf diesen sonderbaren Antrag war ganz eines Fürsten würdig gewesen, welcher alle Bildung der Alten und Neueren in sich vereinigte und dem die größten Künstler und Gelehrten aller Zeiten, sowie alle Sophistik und das ciceronianische Latein eines Bembo und Sadoletus zu Gebot standen. Leo erwiederte nämlich dem Könige: „Dieser möge es ihm nicht verübeln, wenn er bei der gegenwärtigen Lage der Dinge vorerst nicht in einen offenen Bund mit ihm sich einlassen könne, da seine Bundesgenossen bei einem Bund mit Frankreich alsbald über ihn herfallen würden. Er bitte daher den König, seinen Zug gegen Mailand nicht zu unternehmen, da der Pabst sich jetzt auch schon allein aus dem Grunde nicht mit ihm einlassen dürfe, weil der Krieg viel Christenblut kosten werde, welches man bei der großen Vermehrung der Türkenmacht schonen müsse. Wenn der König den Zug aufschieben wolle, so werde er nachher den Pabst geneigt finden, ihm in Allem zu seiner Größe und zu seinem Ruhme so behülflich zu seyn, wie er es früher gewesen wäre.“ Franz I. hatte sich durch diese ächt diplomatische Antwort nicht täuschen lassen, und nach dem Sieg der Franzosen mußte es Leo für gerathen halten, um jeden Preis sie sich zu verbinden. Eine Verständigung zwischen beiden Theilen war auch bald zu Stande gebracht, da der König von Frankreich für seine weitaussehenden Plane den Pabst ebenso nöthig hatte als der Pabst ihn. Leo mußte zwar Parma, Piacenza und Modena fahren lassen; der König versprach aber dagegen, die Familie Medicis auf andere Weise schadlos zu halten. Die Herrschaft in Florenz ward dem Hause Medicis gesichert. Leo's Bruder, Julian, erhielt ein Jahrgeld und das Versprechen eines Fürstenthums in Frankreich, und Franz sah nachher ruhig zu, wie Leo den Herzog von Urbino, der mit allen diesen Händeln nichts zu thun gehabt hatte, seines Herzogthums beraubte und es seinem Neffen gab. Auch Lorenzo, der Neffe des Pabstes, erhielt ein Jahrgeld von Franz. Noch vortheilhafter für den Pabst war das zu Bologna abgeschlossene Concordat, durch welches die französische Kirche ganz unter die Gewalt des Königs und des Pabstes gebracht wurde, indem dasselbe die freie Wahl der Bischöfe und Aebte aufhob, so daß König und Pabst sich fortan in die Besetzung der geistlichen Stellen theilten. — Durch seinen Familien-Eigennutz hatte sich Leo heftige Feinde zugezogen, an deren Spitze sich das Haus des Cardinals Petrucci stellte. Dieser, um seinen aus Siena vertriebenen Bruder zu rächen, hatte den Plan entworfen, den Pabst öffentlich in einem Consistorium zu erdolchen. Als er zur Ausführung hievon nicht kam, bestach er einen Chirurgen und ließ sich von ihm versprechen, den Pabst zu tödten, sey es bei Behandlung einer Fistel, an welcher Leo litt, oder durch Gift an der Tafel. Doch die Verschwörung wurde entdeckt, Petrucci nebst dem Chirurgen Vercelli mit dem Tode bestraft und mehrere Cardinäle ihrer Würden beraubt, weil sie vom Plane gewußt, ohne ihn anzuzeigen und zu verhindern. Einige Tage darauf, den 26 Juni 1517, ernannte Leo 31 Kardinäle, um sich mit ihm ergebenen Kreaturen zu umgeben. Um diese Zeit faßte er auch den Beschluß zur Ausführung zweier Plane, welche ihm schon längst vorgeschwebt hatten. Es war dieß die Bewaffnung der christlichen Fürsten zur Bekämpfung der Türken, welche sich um jene Zeit unter Selim II. drohender als je zuvor erwiesen, und dann die Verschönerung Roms, vor Allem der Ausbau der Peterskirche. Julius II. hatte diesen Bau angefangen, und Leo, der Beschützer aller Künste, welche damals ebenso in Italien, wie zu Pericles Zeit in Athen, blühten, wollte denselben beendigen, und da er außerdem überhaupt in Rom einen fast fabelhaften Glanz zeigte, so mußte er jede Gelegenheit benutzen, um sich Geld zu verschaffen. Unter den vielen Mitteln dazu erwähnen wir nur das anstößigste, den Verkauf der Sündenvergebung für Geld und das Ausbieten des Ablasses durch trödelnde

Digitized by Google

Mönche, welche wie Marktschreier ihre Waare feilboten und sogar auch die Vergebung künftiger Sünden verkauften. Leo gab den Verkauf der Ablaßzettel in Pacht, wofür er eine runde Baarsumme erhielt; der Erzbischof von Mainz, Albrecht, theilte den Gewinn und sorgte für unverschämte Mönche, die umher reisten und den Ablaß feilboten. Durch diese Maßnahme provocirte der Pabst das Werk der Reformation. Kaum waren Luthers Thesen in Rom bekannt, als Leo durch ein Schreiben vom 13. Febr. 1518 an Gabriel von Venedig, Promagister der Augustinermönche, den Auftrag gab, das von Luther angeschürte Feuer zu dämpfen, denn „nichts scheine so gefährlich zu seyn, als der Verzug.“ Gabriel solle durch Briefe und Unterhändler Luthern zum Schweigen bringen. Doch ertheilte ihm Leo keine bestimmte Instruktion. Hierauf bestellte Leo ein geistliches Gericht in Rom; dieses war mit der Einleitung des Processes schnell zu Ende, und schon am 7. August erhielt Luther eine bereits im Juli ausgefertigte Vorladung, innerhalb sechzig Tagen persönlich vor dem Gericht zu erscheinen. Durch Briefe des Kaisers und des Kurfürsten von Sachsen wurde aber der Pabst bewogen, dem Cardinal Cajetanus, der kurz zuvor als päbstlicher Nuntius auf den in Augsburg gehaltenen Reichstag gesendet worden war, in Betreff Luthers Aufträge zu geben, die dahin gingen, den Reformator, wenn er nicht unbedingt widerrufe, als Ketzer zu behandeln. Cajetan trug kein Bedenken, dies ohne Weiteres zu thun. Luther erschien in Augsburg und konnte sich nach der dritten Unterredung mit dem Legaten nur mit Mühe durch Flucht retten. Der Pabst fand es in der nächsten Zeit nicht für rathsam, gegen Luther strenger zu verfahren, denn gleich im Januar des folgenden Jahres starb Maximilian und Kurfürst Friedrich von Sachsen war nun die Hauptperson in Deutschland. In Rom billigte man zwar Cajetans Grobheit und Heftigkeit nicht, man gab aber dem Pabste den üblen Rath, in einer eigenen Bulle die Lehren vom Ansehen des römischen Stuhls und vom Ablaß in Schutz zu nehmen und die neuesten Gegner derselben, wiewohl ohne Nennung ihrer Namen, zu verfluchen. Einen Versuch gütlicher Ausgleichung machte nun Karl von Miltitz, ein Kämmerer des Pabstes, in Altenburg, wo sich Luther wirklich dahin bringen ließ, zwar nicht zu widerrufen, aber doch einen demüthigen Brief an den Pabst zu schreiben und darin zu versprechen, er wolle schweigen, wenn man auch seinen Gegnern Schweigen auferlege. Ehe noch die Antwort des Pabstes eingetroffen war, fand die Leipziger Disputation statt, und der auf ihr geschlagene Eck reiste 1520 mit Rachegedanken nach Rom, um einen Verdammungsspruch gegen Luthern auszuwirken. In der That ward ihm eine Bulle, in welcher der Pabst sammt seinem römischen Klerus den Reformator ungehört verdammte, ganz in der Stille übergeben, um sie nach Deutschland mitzunehmen, und dort für ihre Bekanntmachung Sorge zu tragen. Die Bannbulle, am 15. Juni 1520 ausgefertigt, forderte Luthern auf, innerhalb sechzig Tagen einen Widerruf nach Rom zu schicken oder persönlich dahin zu überbringen, widrigenfalls er nach Ablauf dieses Termins nicht bloß selbst dem Bann verfallen sey, sondern auch Jeder, der ihn schützen würde, die gleiche Strafe und den Verlust aller Lehen und Würden erleiden sollte. Nochmals erwirkte Miltitz von Luther einen höflichen Brief an den Pabst, in welchem dessen Persönlichkeit überall geschont war: „Es sollte wohl Dein und der Cardinäle Werk seyn, daß Ihr diesem Jammer wehret; aber die Krankheit spottet der Arznei, die Pferd und Wagen horchen nicht auf den Fuhrmann. Das ist die Ursach, warum es mir immer leid gewesen ist, daß Du Pabst worden bist. Der römische Stuhl ist Deiner und Deinesgleichen nicht werth, sondern der böse Geist sollte Pabst seyn, der auch gewiß mehr als Du in diesem Babylon regieret.“ Doch bald wurde die Sprache Luthers eine andere, wie seine Schrift „Gegen die Bulle des Antichrist“ beweist; noch schärfer fiel Ulrich von Hutten in seinem Dialog „der Bullentödter“ über die Person des Pabstes her. Durch dieses, wie durch die öffentliche Verbrennung seiner Bulle gereizt, erließ der Pabst am 3. Januar 1521 eine neue Bannbulle, welche nicht bloß gegen Luther, sondern auch gegen Jeden, der ihn schützen würde, gerichtet war, so daß also alle die vielen Fürsten und Herren, welche dem Reformator zugethan waren,

Digitized by Google

in den päbſtlichen Fluch miteinbegriffen waren. Der Kaiſer kam dadurch in große Verlegenheit, und griff ſeinen frühern Gedanken wieder auf, Luther auf dem Reichstage zu Worms über ſeine Lehre zu vernehmen. Luther wagte die Reiſe dahin, obgleich der Pabſt gerade während derſelben ihn und alle ſeine Beſchützer in jenes lange Regiſter der Beeinträchtiger Roms und des Kirchenſtaates, welche in der Bulle In coena domini enthalten iſt, eingeſchloſſen hatte. Dieſe päbſtliche Bulle, welche jedes Jahr am Gründonnerstag vorgeleſen wird und die Verfluchung der Seelen einer Anzahl namentlich aufgeführter Männer ausſpricht, deren Leiber die Unduldſamkeit der Kirche längſt von der Erde vertilgt hatte, ward von Luther im folgenden Jahre (1522) mit dem beißendſten Spotte und mit der größten Heftigkeit angegriffen. Während aber Luther auf der Wartburg in Gewahrſam war, begann der Kaiſer einen Krieg in Italien, zu deſſen Führung er die Unterſtützung des Pabſtes bedurfte. Man hat daher auch gewöhnlich von demſelben Tage, an welchem Leo einen Bund zur Wiedereroberung Mailands mit Karl V. ſchloß, die Achtserklärung über Luther datirt; wie andererſeits Karls Verfahren gegen Luther ſich aus dem Wunſche erklärt, dem Pabſte gefällig zu ſeyn. Leo lag nicht nur die Erweiterung des Kirchenſtaates am Herzen, ſondern er ſuchte zugleich auch für ſeine eigene Familie das Land Toscana zu erwerben. Er hatte 1519, als ſein Neffe Lorenzo in Florenz geſtorben war, deſſen Herzogthum Urbino nebſt Sinigaglia und Peſaro mit dem Kirchenſtaate vereinigt, und ſeinen Vetter, den Cardinal Julius von Medicis, nach Florenz geſchickt, weil er damals noch nicht daran dachte, den Alexander von Medicis, welcher für einen natürlichen Sohn jenes Lorenzo galt, wahrſcheinlich aber ein Sohn des Julius war, zum Herrn von Florenz zu machen. Im Jahr 1520 und im Anfang des folgenden betrieb er eine Verbindung mit König Franz I. von Frankreich, um den Spaniern das Königreich Neapel zu entreißen und bei der Theilung deſſelben den Kirchenſtaat zu vergrößern. Aber Karls V. Zuſage in der Sache Luthers und die Hoffnung, die Herzogthümer Ferrara, Parma und Piacenza, ſowie die Beſitzungen der Reichsvaſallen im Kirchenſtaate, welche Franz ihm nicht verſchaffen konnte, zu gewinnen, bewogen ihn, die angeknüpfte Verbindung mit Frankreich abzubrechen und einen gegen Frankreich gerichteten Bund mit dem Kaiſer abzuſchließen. Die Verbindung des Kaiſers mit dem Pabſte wurde durch die beiden Legaten betrieben, welche zur Zeit des Wormſer Reichstags in Deutſchland waren. Den Abſchluß des Bündniſſes aber oder das Verdienſt, den Pabſt vom Bunde mit Franz I. abgezogen und zu einem Bunde mit Karl V. gebracht zu haben, glaubt Robertſon dem Don Juan Manuel zuſchreiben zu müſſen. Der Bundesvertrag zwiſchen dem Kaiſer und dem Pabſte wurde am 8. Mai 1521 abgeſchloſſen, und ſein Hauptzweck war die Vertreibung der Franzoſen aus Italien und die Wiedereinſetzung des Franz Sforza in das Herzogthum Mailand. Die kaiſerlich-päbſtlichen Waffen waren in Italien glücklich. Einer der nächſten Verwandten des Pabſtes, Sohn des Bruders ſeines Vaters, Cardinal Julius Medici, war ſelbſt im Felde und zog mit in dem eroberten Mailand ein. Leo ſchien dem Ziel ſeiner Wünſche nahe: Parma und Piacenza waren wieder erobert, die Franzoſen entfernt; auf den neuen Fürſten in Mailand mußte der Pabſt unausbleiblich einen großen Einfluß erlangen. Leo war auf ſeiner Villa Malliana, als ihm die Nachricht von dem Einzug der Seinen in Mailand gebracht ward. Er gab ſich dem Gefühle hin, in das ein glücklich zu Ende geführtes Unternehmen zu verſetzen pflegt. Mit Vergnügen ſah er den Feſtlichkeiten zu, welche ſeine Leute deshalb anſtellten: bis tief in die Nacht ging er zwiſchen dem Fenſter und dem brennenden Kamin (es war im November) hin und her. Etwas erſchöpft, aber überaus vergnügt kam er nach Rom. Da hatte man noch nicht das Siegesfeſt vollendet, als den Pabſt der Anfall einer tödtlichen Krankheit ereilte. »Betet für mich,« ſagte er zu ſeinen Dienern, »ich mache Euch noch Alle glücklich.« Er liebte das Leben, ſehen wir, doch war ſeine Stunde gekommen. Er hatte nicht Zeit, das Sakrament und die letzte Oelung zu empfangen. So plötzlich, in ſo frühen Jahren (er hatte ſein 46. Jahr vollendet und acht Jahr, acht Monate und neunzehn Tage regiert) ſtarb er (1. Dezember 1521), »wie der Mohn hinwelkt.« Das

Digitized by Google

römiſche Volk, das anfänglich an Vergiftung dachte, konnte es dem Pabſt nicht verzeihen, daß er ſo viel Geld ausgegeben hatte und doch Schulden in Menge zurückließ. Es begleitete ſeine Leiche mit Schmähungen. „Wie ein Fuchs,“ ſagten ſie, „haſt Du Dich eingeſchlichen, wie ein Löwe haſt Du regiert, wie ein Hund biſt Du dahingefahren!“ Die unparteiiſche Nachwelt erkennt ihn als einen klugen, vor Allem als einen glücklichen weltlichen Fürſten an, während das Urtheil über ihn als geiſtlichen Fürſten in keiner Weiſe zu ſeinen Gunſten ausfallen kann. In dieſer Hinſicht war es abermals für ihn ein Glück, daß er eben ſtarb, als kirchliche Verwicklungen eintraten, denen die Spitze zu bieten er durchaus nicht der Mann geweſen wäre. Fra Paolo urtheilt über ihn: „Leo X. war ein Mann von vielen Kenntniſſen in der ſchönen Literatur und beſaß eine ungemeine Leutſeligkeit und Milde; er war äußerſt freigebig und geneigt, gelehrte und ausgezeichnete Männer zu begünſtigen. Er würde in der That ein vollkommener Pabſt geweſen ſeyn, wenn er von Religionsmaterien gründliche Kenntniſſe und mehr Neigung zur Frömmigkeit gehabt hätte, aber von beiden hielt er nicht viel!“ Vgl. William Roscoe, the life and pontificate of Leo X., 4 Bde. L. Ranke, die römiſchen Päbſte. Bd. I. S. 81 — 91. C. Raumer, Geſch. der Pädagogik. Bd. I. S. 54 — 60.

Leo XI., gleichfalls ein geborner Florentiner und dem Hauſe der Medicis angehörig, ward als der Nachfolger von Clemens VIII. auf den päbſtlichen Stuhl erhoben. Vorher war er Erzbiſchof von Florenz; ſchon Gregor XIII. hatte ihn zum Cardinal ernannt und ſein Vorgänger Clemens VIII. ihm die Vermittlerrolle zwiſchen den Königen von Frankreich und Spanien übertragen. Dem Einfluß der Franzoſen verdankte er, obgleich ihn der König von Spanien ausdrücklich ausgeſchloſſen, ſeine am 1. April 1605 erfolgte Erhebung zur päbſtlichen Würde. Voll Jubel ſind die Briefe, in denen der Cardinal du Perron dieſen unerwarteten Ausgang der Wahl an Heinrich VI. meldet: in Frankreich beging man ihn mit öffentlichen Feſtlichkeiten. Aber das Glück war von kurzer Dauer: Leo überlebte ſeine Wahl nur 26 Tage. Nach Platina wäre er in Folge einer Erkältung geſtorben; Andere behaupten, der Gedanke ſeiner Würde und das Gefühl der Schwierigkeit ſeines Amtes haben ſeine alterſchwachen Lebenskräfte vollends erdrückt. Vgl. Ranke, die röm. Päbſte, Bd. II. S. 312. Platina de vitis pontificum.

Leo XII., Hannibal Franz Clemens Melchior Hieronymus Nikolaus della Genga, geboren auf dem Schloſſe della Genga im Gebiete von Spoleto am 22. Auguſt 1760, ſtammte aus einer edlen Familie, welche ihre Erhebung zum Theil dem Pabſt Leo XI. verdankte. Mit dreizehn Jahren wurde Hannibal in das Collegium Campana d'Oſimo gebracht, wo er eine ſeinem Rang angemeſſene Erziehung fünf Jahre hindurch erhielt. Mit achtzehn Jahren trat er in das römiſche Collegium Piceno ein, bald nachher in die Academia pontificia de nobili ecclesiastici. Am 21. Dezember 1782 wurde er zum Subdiakon, am 19. April zum Diakon, am 14. Juni 1783 mit Altersdiſpens zum Prieſter ordinirt. Bei einem Beſuch der geiſtlichen Akademie fiel Pius VI. die würdige Haltung des jungen della Genga auf, und er ernannte ihn ſofort zu ſeinem geheimen Kämmerling. Im Jahr 1790 ward ihm der Auftrag, in der ſixtiniſchen Kapelle vor dem Pabſte und dem hl. Collegium die Leichenrede auf Kaiſer Joſeph II. zu halten — ein ſchwieriger Auftrag, deſſen er ſich mit großer Gewandtheit entledigte. Im Jahr 1793 wurde er vom Pabſte zuerſt zum Prälaten, dann zum Erzbiſchof von Tyrus ernannt, und im darauffolgenden Jahre als Nuntius nach Köln geſandt, um Monſ. Pacca zu erſetzen. In dieſer Eigenſchaft traf er am 28. September 1794 in Augsburg ein, und erwarb ſich dort während ſeines längern Aufenthaltes durch ſeine Leutſeligkeit ohne Stolz, durch ſeine Anſpruchsloſigkeit, ohne ſeiner Würde dabei etwas zu vergeben, und durch ſeine kluge Gewandtheit große Achtung. Als die Franzoſen im Auguſt 1796 gegen Augsburg anrückten, hatte er noch zu rechter Zeit die Stadt verlaſſen und ſich nach Dresden geflüchtet, konnte aber im gleichen Jahre noch nach Augsburg zurückkehren. Mittlerweile ward Pius VI. gefangen genommen, der ganze Kirchenſtaat zu einer Republik erklärt, und auch della Genga's Beſitzungen und ſelbſt ſeine Mutter und Geſchwiſter geriethen in

Digitized by Google

die Gewalt der Feinde, so daß dieser eines beträchtlichen Theils seiner Einkünfte beraubt wurde. Als Moreau gegen Schwaben vorrückte, begab sich della Genga erst nach Wien, dann wieder nach Sachsen und Augsburg. Als Pius VII. den päbstlichen Stuhl bestieg, eilte er nach Rom zur Huldigung, zugleich um sich einige Zeit die für seine Gesundheit nöthige Ruhe zu gönnen. Im Jahr 1805 wurde er als außerordentlicher Nuntius bei dem deutschen Reichstag zu Regensburg accreditirt, ohne jedoch günstige Resultate erzielen zu können. Da sich König Friedrich I. von Württemberg zum Abschluß einer Convention mit dem päbstlichen Stuhle geneigt zeigte, traf della Genga am 25. September 1807 in Stuttgart ein, noch ehe aber die Unterhandlungen beendigt waren, wurde er plötzlich nach Paris beordert, um in Gemeinschaft mit den Cardinälen Caprara und Bayane mit dem Kaiser zu unterhandeln; doch die Conferenzen wurden bald abgebrochen und della Genga sah sich genöthigt, eiligst Paris zu verlassen. Bei seiner Rückkehr nach Italien wurde er wie ein Staatsgefangener behandelt und hielt sich während der Gefangenschaft von Pius VII. in der äbtlichen Pfarrei Monticelli in der Diöcese Fabriano auf. Zur Restaurationszeit erhielt er den Auftrag, dem König Ludwig XVIII. Namens des Pabstes ein Beglückwünschungsschreiben zu überbringen. Durch diese außerordentliche Mission fühlte sich Cardinal Consalvi gekränkt und della Genga wurde sehr kalt empfangen. Er kehrte sehr niedergeschlagen nach Italien zurück. Im Jahr 1816 wurde er der erste Cardinalpriester und darauf zum Bischof von Sinigaglia ernannt. Er leitete diese Diöcese fünf Jahre lang, konnte aber nie in ihr residiren. Im Jahr 1820 überkam er das Amt eines Vikars Sr. Heiligkeit, womit die geistliche Administration Roms verbunden ist. Als Pius VII. am 20. August 1823 starb, folgte ihm della Genga den 28. September 1823 auf dem päbstlichen Stuhle als Leo XII., nachdem er sich zuerst gesträubt hatte, indem er auf seine aufgeschwollenen Beine verwies und sprach: „Beharren Sie nicht, Sie haben einen Leichnam gewählt!“ Eine der ersten Handlungen seines Pontificats war die Erneuerung der Sitte, die einst Gregor der Große eingeführt hatte, daß jeden Tag in einem Saal des apostolischen Palastes für zwölf Arme der Tisch gedeckt werden solle. Bald nach seiner Stuhlbesteigung verfiel aber Leo in eine gefährliche Krankheit, so daß man ihm bereits die letzte Oelung ertheilte, weil man an seinem Aufkommen verzweifelte. Doch genas er wieder und entwickelte nun eine vielseitige Thätigkeit während der fünf Jahre und vier Monate, welche sein Pontifikat dauerte. Hatte Leo bisher im Rufe nicht bloß sinnlicher Vergnügungssucht, der man selbst grobe Unsittlichkeit vorwarf, sondern auch einer Aufklärung gestanden, welche nichts heilig achtete, so mußte es auffallen, daß er als Pabst sich ganz auf Seiten der Zelanti schlug. Gleich nach seinem Regierungsantritt erschien eine Schrift des Dominikaners Phil. Anfossi, Magister St. Palatii, welche, so lange Consalvi lebte, die Erlaubniß zum Drucke nicht hatte erhalten können, jetzt aber dieselbe unmittelbar vom Pabste erhielt: Ueber die Zurückgabe der geistlichen Güter, als nothwendig zum Heil derer, die solche ohne Bewilligung des päbstlichen Stuhles erworben haben. Und nicht lange darauf trat auch Fea mit seinem Ultimatum für die indirekte Oberherrlichkeit des apostolischen Stuhls über die weltliche Macht 1825 hervor. Nichts konnte unzeitiger seyn, als diese Schriften, welche den Regierungen zeigten, daß Rom seine früheren Grundsätze nicht aufgegeben habe, und sie zu argwöhnischer Vorsicht gegen die Curie aufforderten. Auch sonst handelte Leo bestmöglich im Geiste der Zelanti. Er begünstigte Jesuiten und Klöster und stellte Prozessionen und alle Arten abergläubischer Andachten wieder her. Sein am 3. Mai 1824 erlassenes Rundschreiben sprach sich energisch gegen die Bibelgesellschaften aus: „Ihr wisset, ehrwürdige Brüder, daß eine sogenannte Bibelgesellschaft sich ohne Scheu über die ganze Erde verbreitet, und gegen die Traditionen der Väter und gegen das Dekret des Kirchenraths von Trient aus allen Kräften und mit allen Mitteln bemüht ist, die heilige Schrift in die Landessprachen aller Völker zu übersetzen oder vielmehr zu entstellen. Es ist mit Grund zu besorgen, es werde bei allen nachfolgenden Uebersetzungen ergehen, wie bei den bis jetzt bekannten: daß man darin, statt das Evangelium Jesu

Digitized by Google

Christi, ein bloßes Menschenevangelium, oder, was noch schlimmer ist, ein Teufelsevangelium findet.“ In Betreff der Jesuiten erließ Leo am 17. Mai 1824 ein Breve mit dem Anfang: Cum multa in urbe. In demselben wies er für alle und jede Zeiten der Gesellschaft Jesu und ihrem General, Pater Alois Fortis, das römische Collegium mit der Kirche des hl. Ignatius, das anstoßende Oratorium, das Museum, die Bibliothek und die Sternwarte sammt allem dazu Gehörigen an. Die Jesuiten sollten im Collegium Schulen halten, und dazu auf besonderen Willen des Pabstes noch eine Lehrkanzel für geistliche Beredtsamkeit und für Physik und Chemie errichten. Der Pabst gewährte den Vätern 12,000 Scudi, die ihnen alljährlich vom Staatsschatze ausbezahlt werden sollten, und übertrug dem Collegium die Rechte und Privilegien, die Doktorwürde der Philosophie und Theologie ertheilen zu dürfen. Die Jesuiten wurden von ihm genannt: „Viri clarissimi, qui morum sanctitate, dignitatum splendore ac doctrinae laude praestantes, ex eo artium optimarum domicilio in rei et sacrae et publicae utilitatem praefulsere.“ Das Jubeljahr 1825 „zum Preise Gottes für den Sieg über die Verschwörung des Jahrhunderts wider menschliches und göttliches Recht und zum Gebet um Ausrettung der Ketzereien“ ließ er durch Ablaß feiern, und zwar in Rom mit aller ersinnlichen Pracht und großem Aufwande, und dehnte alsdann die Abläße desselben auch auf die übrigen Länder für sechs Monate des Jahres 1826 als Nachjubeljahres aus. Auch feierliche Kanonisationen wurden wieder vorgenommen, und unter denselben diente besonders die Seligsprechung des spanischen Franziskaners Julianus (1825) der gebildeten Welt ebenso zum Aergerniß als zum Spott, weil unter den als erwiesen betrachteten Wundern, die bei der Ceremonie in Bildern dargestellt erschienen, auch das war, daß Julianus von einem Bratspieße halbgebratene kleine Vögel abgestreift und wieder lebendig gemacht habe! Am 13. März 1825 erschien der Erlaß gegen die Freimaurer und Carbonari: bezüglich der Erstern wird an die Constitution „In eminenti“ von Clemens XII. erinnert und dieselbe bestätigt und bekräftigt; bezüglich der Carbonarisekten wird gesagt, sie geben sich zwar den Anschein, als hätten sie eine große Hochschätzung vor der katholischen Religion und vor der Person und Lehre Jesu Christi, den sie in ihrer Bosheit sogar den Leiter und Großmeister ihrer Gesellschaft zu nennen wagten, aber im Innern seyen sie reißende Wölfe; die eigentliche Tendenz der Carbonari sey vielmehr, Jedem die Freiheit beizulegen, sich seine Religion nach Gutdünken zu bilden und so in religiösen Dingen einen Indifferentismus einzuführen, während sie in der Moral allen Leidenschaften der Wollust fröhnten. Leo schildert insbesondere die Perfidie derjenigen, welche im Geheimen nichts so sehr wünschen, als die Macht der Könige zu stürzen, dabei aber sich den Schein geben, als suchen sie die königliche Macht zu erweitern, und sagt, durch Zerstörung der Kirche wollen die Sektirer zur Zerstörung der weltlichen Regierungen gelangen. — Auch jenseits der Alpen und des Weltmeeres bemühte sich Leo die kirchlichen Verhältnisse zu ordnen; in ersterer Hinsicht ist insbesondere die unter dem 11. April 1827 von Leo erlassene Bulle „Ad dominici gregis custodiam“ zu erwähnen, welche für die oberrheinische Kirchenprovinz Bestimmungen über die künftige Wahlart, den Informationsprozeß, über Constituirung der Kapitel und die künftige Erwählungsart der Mitglieder, über die Seminarien, den freien Verkehr mit Rom und die Ausübung der bischöflichen Rechte enthielt, und auch die Genehmigung der vereinten Regierungen erhielt, soweit sie die Umschreibung, Dotation und Einrichtung der Diöcesen und Domkapitel betrifft. Auch für die spanischen Provinzen Amerika's trug Leo Sorge: nach einer Unterhandlung mit dem spanischen Hofe erklärte er 1827, daß er, ohne sich in die politischen Streitigkeiten zu mischen, für die Bedürfnisse der Religion Sorge tragen müsse. Und so besetzte er die erledigten Bischofsstühle und schickte einen Legaten nach Amerika, um die dortige Kirche zu ordnen. Ebenso wird die unter seinem Nachfolger erfolgte, von Leo aber eingeleitete Emanzipation der katholischen Kirche in England von den katholischen Schriftstellern als der schönste Kranz bezeichnet, der auf Leo's Grab niedergelegt werden müsse. Anerkannt darf werden, daß Leo, einst als Nuntius in Deutschland anders bekannt, als

Digitized by Google

Pabst ein höchst enthaltsames Leben führte; in seinem weltlichen Regiment hat er Reformen versucht, die seinen Tagen noch vorauseilten. Hatte er als Cardinal am Lautesten die vorige Verwaltung und die Ausschließung der Cardinäle von derselben getadelt, so fing er als Pabst damit an, das Cardinalscollegium zur Berathung der Geschäfte herbeizuziehen: indeß die Folge davon waren widersprechende und unzweckmäßige Maßregeln. Dann begann er allein zu regieren und suchte mit rastlosem Fleiß die inneren Verhältnisse des Kirchenstaates zu heilen und zu heben, indem er eine zweckmäßige Reform der Staatsverwaltung, des Civilrechtsganges und der Gerichtstaxen einführte, vom 1. Januar 1826 an ein Viertel der Grundsteuer nachließ, mehrere drückende Lasten aufhob, Hospitäler errichtete, den in Frankreich bestehenden Orden der Hospitaliterinnen einführte, auch eine mildere Behandlung der Juden geltend machte und zumeist durch seine am 28. August 1824 erlassene Bulle das Erziehungswesen des Kirchenstaates neu begründete. Gleichwohl lud der Pabst durch diese Neuerungen den allgemeinsten und bittersten Haß seiner Unterthanen auf sich und starb am 10. Februar 1829, durch seine unerwartete Strenge und Selbständigkeit vom Volke und noch mehr von den Cardinälen bitter angefeindet. Er selbst hatte folgende Grabinschrift für sich aufgesetzt: Leoni Magno patrono coelesti me supplex commendans hic apud sacros cineres locum sepulturae elegi Leo XII. humilis cliens haeredum tanti nominis minimus. Vgl. P. Leo XII. nach Artaud von Montor deutsch bearb. v. Th. Scherer. Schaff. 1844 u. J. G. Köberle, Leo XII. und der Geist der römischen Hierarchie. Lpz. 1846. **Th. Pressel.**

Leodegar, der Heilige, in Frankreich — wie schon mehrere Ortsnamen anzeigen — hochgehalten unter dem Namen St. Léger, aus hoher Familie geboren um 616, wurde zuerst bei Hofe und dann bei dem Bischofe von Poitiers erzogen, welcher bald sein Oheim, bald sein Großvater heißt. „Er wurde von Gott selbst gelehrt, daß man nicht vollkommen seyn könne, wofern man nicht in der Gegenwart des Herrn wandle." Noch jung wurde er zum Erzdiakon seines Oheims und zum Abt erhoben. Die heil. Bathilde, Reichsverweserin ihres unmündigen Sohnes Klotar, berief den vierzigjährigen als Beirath. Er trat 659 das verwilderte Bisthum zu Autun in Burgund an. In jener Zeit der abscheulichsten Ausartung der Hohen und des Klerus hebt er sich als einer der aufopferndsten Bischöfe und Patrioten heraus. „Er unterstützte die Armen, unterrichtete Geistlichkeit und Volk, schmückte und bereicherte die Kirchen; stellte durch die Regel Benedikts die Sittenzucht in den Klöstern her, zu welchem Ende er 670 eine Synode hielt. Er sorgte auch für Wiederaufbau der Stadtmauern. Childerich II., der Austrasier, erhielt nicht ohne Leodegar's Mitwirkung 670 auch das westliche Frankenreich; aber nur kurz ließ sich der Wollüstling von diesem leiten. Leodegar strafte seinen Wandel zuerst unter vier Augen, dann öffentlich; so wurde er der Untreue beschuldigt und in das Kloster Luxeuil an den Vogesen und der Obersaone, verbannt. Daher schreibt sich wohl die Verbreitung seines Rufs im Elsaß. Hier traf er den grausamen Alt-Hausmeier Ebrün, welchem er bei Childerich das Leben gerettet hatte, und der ihm nun ewige Freundschaft schwor. — Die Ermordung Childerichs und seiner Familie 673 befreite beide. Aber der ehrgeizige Ebrün stellte dem rechtmäßigen Könige Dagobert den angeblichen Merovinger Klodwig entgegen, während Leodegar jenem getreu blieb. Deßhalb rückte Ebrüns Partei gegen Autun an. Leodegar aber blieb bei seiner Herde, vertheilte sein Eigenthum unter die Armen; nachdem ein erster Sturm abgeschlagen war, drohten die Belagerer mit Schleifung der Stadt, wenn man ihn nicht ausliefere. Die Bürger versprachen sich Klodwig zu unterwerfen, als man ihnen durch die Lüge von dem Tode des Königs einen Ausweg öffnete. Leodegar aber erklärte sich bereit, eher Alles zu leiden als seinem rechtmäßigen Könige ungetreu zu werden. Um die Stadt zu retten, überlieferte er sich den Belagerern; sie stachen ihm die Augen aus, während er Psalmen betete. Bald als Heiliger verehrt, bald an Lippen und Zunge verstümmelt, wurde er einige Jahre herumgestoßen. Nun beschuldigte ihn Ebrün der Miturheberschaft an Childerichs Ermordung; sein Bruder Guerin wurde sofort unter diesem Vor-

Digitized by Google

wande gesteinigt. Zu Leodegars Entsetzung mußte das Scheinbild einer Synode von feilen und feigen Bischöfen dienen. Er wurde darauf in einem Walde zwischen Arras und Cambrai im Jahre 678 enthauptet. Daher ist er auch in den Niederlanden hochgeehrt. Die Kirche gedenkt seiner jetzt an seinem Namenstage 2. Oktober. Vgl. *Mabillon*, Acta SS. ord. Bened. II. p. 679. Es mag etwas Wahres zu Grunde liegen, wenn Gregor von Tours beinahe alle Bischöfe seiner so schrecklichen Zeit entweder Heilige oder schlechte Menschen nennt. Die katholische Kirche nennt ihn im alten, großartigen Sinne Märtyrer und er ist ein Märtyrer des Patriotismus und der Unterthanentreue. In Rom scheint man ihn nicht sonderlich zu ehren, wenigstens zeigt das diario Rom. keine Feier an. **Reuchlin.**

Leonhard, der Heilige, ein fränkischer Edelmann unter Klodwig I., von Remigius bekehrt, zog sich zuerst in ein Kloster bei Orleans zurück und dann im innern Frankreich in eine Einsiedelei bei Limoges. Von hier aus bekehrte er das benachbarte Volk. Die sich um ihn Sammelnden waren der Anfang zu dem Kloster von Noblac. Besonderes Mitleiden bezeugte er den Gefangenen und wie zu seinen Lebzeiten wurden noch Jahrhunderte nach seinem Tod durch seine Fürsprache Gefangene befreit und schlafend aus fernen Landen heimgebracht. Seine Fürsprache soll die Frankenkönigin bei einer schweren Geburt gerettet haben, daher er ebensowohl von den Kreissenden als von den Gefangnen angerufen wurde. Am meisten Glauben an ihn hatte Hoch und Niedrig in Frankreich und England. Sein Gedächtnißtag ist am 6. November. Er starb 559. Priester war er nicht. Er zog als der bedeutendste unter seinen heiligen Namensgenossen wohl mehrere Thaten gleichnamiger Lokalheiligen an sich; denn wer da hat, dem wird gegeben. **Reuchlin.**

Leopold IV., der Heilige, Markgraf von Oesterreich, Sohn Leopolds III. des Schönen, ward den 29. Sept. 1073 geboren und empfing unter der Leitung des Bischofs Altmann von Passau seine Erziehung durch den Priester Udalrich. Nach dem Tod seines Vaters (1096) trat er die Regierung an. In den Anfang desselben fiel der Durchzug Gottfrieds von Bouillon mit seinem Kreuzheer, und Leopold bot Allem auf, den Kämpfern den Aufenthalt in Oesterreich angenehm zu machen. Um der gefahrtretenden Grenze Ungarns näher zu seyn, erbaute er um 1101 eine hochragende Donauburg an der äußersten Endspitze des Kahlengebirges und verlegte hierher seine Residenz, die er vorher zu Melk hatte. Schon hatte sich Leopold gerüstet, Kaiser Heinrich IV. nach Jerusalem zu begleiten, als des Kaisers Sohn gegen den Vater sich empörte und Leopold zog dem Kaiser zu Hülfe. Während aber bereits beide Heere einander kampfgerüstet gegenüber standen, gelang es dem jungen Heinrich durch Vorstellungen und Versprechungen, mehrere Fürsten, die auf seines Vaters Seite standen, von diesem abzuziehen. Unter ihnen war auch Leopold, der durch das Versprechen gewonnen wurde, das er vom jüngeren Heinrich erhielt, ihm seine Schwester Agnes, deren Gemahl, Friedrich von Hohenstaufen, Herzog von Schwaben, unlängst gestorben war, zur Ehe zu geben. Die Trauung mit ihr erfolgte in Melk den 1. Mai 1106, und Agnes, die zum Brautschatz ein großes Vermögen nach Oesterreich gebracht hatte, theilte mit ihrem Gemahl die freigebigste Fürsorge für Arme und Nothleidende. Die Ehe war mit 18 Kindern, 6 Söhnen und 12 Töchtern gesegnet. Die nun folgende friedliche Regierungszeit Leopolds war reich an geistlichen Stiftungen. Unter diesen war die erste die von Klosterneuburg, wo Leopold eine neue Kirche mit einem Kollegium gemeinschaftlich unter einem Probste lebender Weltpriester errichtete (1108). Da ihm später die Kollegialgeistlichen zu lau wurden, berief er an ihre Stelle andere nach der Regel Augustins Lebende. Im Jahr 1110 wirkte er von Pabst Paschalis II. für das Benediktinerkloster in Melk die Exemtionsbulle aus, welche dieses Stift unmittelbar dem hl. Stuhl unterordnete und Leopold sammt seinen Erben und Nachkommen als ewige Advokaten des Klosters bestätigte. Er erbaute nun in Melk eine prachtvolle Klosterkirche und dotirte das Stift mit sechs Pfarreien. Nach dem Tod des Kaisers Heinrich V. brachten die zu Mainz ver-

Digitized by Google

sammelten Reichsfürsten durch eine Vorwahl drei Fürsten, darunter den Markgrafen Leopold in Vorschlag, aus denen der Kaiser gewählt werden sollte, aber Leopold bat unter Thränen und auf den Knieen, ihn mit dieser Würde zu verschonen. Sobald Leopold von den Reichsgeschäften zurückgekehrt war, suchte er wieder an der Bildung des Landes thätig zu seyn, zumeist durch Erbauung von Kirchen und Errichtung von Klöstern. Zwei Brüder, Heinrich und Rapot von Schwarzenburg, hatten von ihren großen Gütern ein Kloster gestiftet, waren aber wegen des Orts, wohin die Kirche gebaut werden sollte, lange nicht einig. Leopold, dieses erfahrend, kam ihnen zuvor, führte auf seine Kosten auf eigenem Grund und Boden eine schöne Kirche auf und versicherte sich dagegen des Schutzrechts über das ganze Kloster, welches den Benediktinern übergeben ward. Dies ist der Anfang des Klosters Mariazell im Wienerwalde. Noch mehr that er für das Kloster Heiligkreuz. Er berief um das Jahr 1134 aus Morimund in Frankreich dreizehn Geistliche aus dem Orden der Cistercienser, worunter den Prior Wilhelm und den Abt Gottschalk. Auf eigene Kosten unterhielt er sie so lange, bis unter ihrer Leitung ein neues Kloster erbaut war. Und dieses erbaute er im Dorfe Sattelbach. Nach zwei Jahren, 1136, war der Klosterbau zu Ende gebracht. Leopold änderte nun den Namen des Dorfes in Heiligkreuz um. Im Jahr 1132 zog Leopold, der sich schon bei der Mainzer Königswahl nicht nur dem neuen Reichshaupte willig unterworfen, sondern auch versprochen hatte, denselben auf einem Heereszuge nach Italien mit seinen Dienstmannen zu begleiten, mit Lothar gen Rom und wohnte der Kaiserkrönung des Letztern am 4. Juni 1133 als Zeuge an. Durch seine Vermittlung hauptsächlich gelang es, daß Herzog Friedrich im März 1135 und sein Bruder Konrad um Michaelis desselben Jahres sich dem Kaiser unterwarfen, und so der Friede des Reichs wieder hergestellt wurde. Im November 1136 starb Leopold und wurde in der Gruft des von ihm gestifteten Klosters zu Neuburg beigesetzt. Gottesfurcht und Frömmigkeit war die Grundlage seines Karakters; sie äußerte sich vorzüglich durch Gerechtigkeit, Friedfertigkeit, Milde und Freigebigkeit gegen die Armen, und nach dem Geist jener Zeit auch gegen Kirchen und Klöster. Sein Sohn Otto, der Bischof von Freising, nennt ihn in seinen Schriften den christlichsten Fürsten, den Vater der Geistlichen und Armen; die öffentliche Stimme seiner und der folgenden Zeit gab ihm den Beinamen des Frommen, des Gütigen, des Freigebigen; durch Bulle des Pabstes Innocenz VIII. dd. 6. Jan. 1485 wurde er in die Zahl der Heiligen aufgenommen und seitdem als Landespatron von Oesterreich verehrt, Am 15. Febr. 1506 erfolgte die feierliche Erhebung seiner Reliquien in Gegenwart des Kaisers Maximilian I. Seit dieser Zeit mehrten sich die Kirchen und Kapellen zu Ehren Leopolds, wie z. B. in Prag im J. 1691 der Grundstein zu einer prachtvollen Leopoldskirche gelegt wurde, und wie Leopold I., römischer König und Kaiser zu Ehren des h. Leopolds in Wien um das Jahr 1670 an dem Orte, wo einst die Synagoge der Juden stand, einen prachtvollen Tempel errichtete, welcher dieser Vorstadt den Namen „Leopoldsstadt" erwarb, so wurde nun auch auf einem nahe am Kahlenberge liegenden Berge von Leopold I. und Karl VI. eine Kirche erbaut, woher dann der Name Leopoldsberg kam. Vgl. A. Klein, Geschichte des Christenthums in Oesterreich und Steiermark, Wien 1840. Bd. I. u. II.; Leopold der Heilige, Schutzpatron von Oesterreich, Wien 1835 bei d. Mechit. Buchhandlung; L. Lang, der hl. Leopold, Reutlingen 1836. **Th. Pressel.**

Lerinum, Kloster. An der Küste der Provence, seitwärts von Antibes, liegen zwei keine Inseln: die der Küste zunächstbefindliche, St. Marguerite, war bei den Alten Liro oder Lirone benannt; entfernter liegt St. Honorat (auch Honoré), einst unter dem Namen Lerinum (auch Lerinus oder Lerina) weit berühmt. Die letztere Insel ist die kleinere und so flach, daß sie zuweilen fast ganz vom Mittelmeer überspült wird. An ihrer südlichen Spitze ragt ein thurmähnliches Gebäude hervor — die Benediktinerabtei.

Das Kloster dieser Insel ist eines der ältesten und ehemals bedeutendsten in Frankreich. Im Bereich des Erzbisthums Arles gehörte es eine Zeitlang zur Diöcese von

Digitized by Google

Fryus, nachher zu der von Antibes, deren Sitz nach Grasse verlegt ist. Die Geschichte seiner Gründung wird so berichtet: Honoratus, ein Mann aus edler Familie, der sogar das Consulat verwaltet haben soll, trat mit seinem Bruder zum Christenthum über trotz aller Abmahnung seines Vaters. Entschlossen, sich ganz Gott zu weihen, beginnen die Brüder unter der Leitung des h. Caprasius auf einer Insel bei Marseille das mönchische Leben; von da kehrt Honoratus nach der Provence zurück und gründet unter dem Schutze des Leontius, des damaligen Bischofs von Fryus, auf Lerinum ein Kloster (c. 410). Er reinigt die Insel von den Schlangen, die sie bisher unzugänglich gemacht und der Ruf seines heiligen Lebens füllt sie bald mit Leuten aller Nationen, die theils ein gemeinsames Leben führten (Coenobites), theils als Anachoreten in getrennten Zellen wohnten; auch auf der Nachbarinsel Lero lebten viele als Einsiedler. Es war das die Zeit, in der das Mönchthum auf seinem Eroberungszuge vom Morgenlande aus zunächst auf den Küsteninseln und Küsten des Mittelmeers Eingang gefunden hatte, an der Westküste von Italien (Gallinara, Gorgona, Capraja), an der dalmatischen und gallischen Küste. Bei Turonum hatte Martinus ein Kloster gegründet; die Einrichtungen desselben dienten jetzt dem Cassianus zu Massilia als Grundlage. Die Ueberlieferung, daß die Cassianischen Mönchsregeln nun bei der Gründung von Lerinum durchgeführt seyen, fanden schon die Aelteren mit Recht unvereinbar mit der Chronologie. Unter Honoratus hob sich nun das Kloster rasch. Er selbst ward Bischof von Arles; seine beiden Nachfolger zu Lerinum, Maximus und Faustus, erhielten den Bischofsitz von Rhegium (Rhegii, Riez). Lerinum ward eine bedeutende Pflanzschule des Klerus für das südliche Gallien; eine große Anzahl von Bischöfen ging aus ihm hervor, unter ihnen auch Hilarius von Arles und Eucherius von Lyon. Denn seit (Ende sec. 4) der Widerwille der strengeren Mönche gegen den Uebergang zu geistlichen Würden besiegt war, nahm man die Bischöfe gern aus den Klöstern. Die dortige Klosterschule blieb mitten in den Stürmen der Völkerwanderung ein Sitz geistlicher Bildung und religiösen Lebens. Auch in den Hauptkampf des fünften Jahrhunderts griff das Kloster ein, indem es den Semipelagianismus im südlichen Gallien ausbreitete. Wie schon erwähnt, ging Faustus von Riez aus Lerinum hervor, der in seinem Werke: de gratia dei et humanae mentis libero arbitrio, das auf Verlangen zweier Concilien abgefaßt war, dem Semipelagianismus eine eigenthümliche, gemäßigte Gestalt gab. Ebenso Vincentius, der den Zunamen Lirinensis erhielt, der Verfasser des gegen Augustinus gerichteten Commonitoriums (434). Dagegen wandte sich der heilige Cäsarius, nachheriger Bischof von Arles, der durch seine Predigten und seine hülfreiche Thätigkeit in dieser Zeit allgemeiner Verwüstung berühmt ward, einem gemilderten Augustinismus zu.

In der hierauf folgenden Zeit ist im Verlaufe des 6. Jahrh. eine Erschlaffung im Kloster sichtbar. Die Klostergeschichte sagt zwar von den Aebten: sie hätten auf die Regel gehalten; es findet sich aber ein Schreiben Gregor's, das den Abt Conon auffordert, die Sitten der Mönche zu verbessern. Auch hier ward die Reform durch einen Benediktiner vollzogen, doch nur nach dem heftigsten Widerstande, der fast zur Auflösung des Klosters geführt hätte. Da man sich über einen Abt aus dem Kloster selbst nicht hatte vereinigen können, war der Benediktiner Aigulf vom König bestimmt worden (661). Sobald dieser nun die alte Zucht wieder einzuführen begann, kam es zu einem Aufruhr im Kloster gegen den strengen Abt, an seiner Spitze Arcadius und Columbus. Viele Mönche fliehen in die Johanneskirche, die muthigeren aber von der Partei des Abts sammeln sich um ihn, der gelassenen Muths vor die Aufrührer tritt und ihnen ihre Vergehungen vorhält. Sie bitten um Verzeihung und unterwerfen sich; doch nur zum Schein. Arcadius verläßt das Kloster und findet Unterstützung bei einem benachbarten Ritter, den die Schätze des Klosters reizen. Sie dringen in das Kloster und die Partei des Abtes wird gefangen, er selbst mißhandelt, das Kloster geplündert. Ihre unglücklichen Gefangenen, darunter den Abt selbst, schleppen sie auf ein Schiff und sichern das Geheimniß durch furchtbare Rache, indem sie den Gefangenen die Zunge ausreißen,

Digitized by Google

die Augen ausſtechen. Nun bringen ſie dieſelben nach der Inſel Capraria und dort feiert der freche Arcadius mit ihnen das heil. Mahl. Aber auch ſo fühlt er ſich nicht ſicher; er läßt ſie nach Korſika bringen und dort ermorden. — In Lerinum aber ſiegte die Reform des unglücklichen Benediktiners und das Kloſter nahm einen neuen Aufſchwung. Im Anfang des 8. Jahrh. ſollen demſelben unter dem Abt Amandus 3700 Mönche unterworfen geweſen ſeyn. Doch ſchon unter deſſen zweitem Nachfolger drohte dem Kloſter abermals völlige Vernichtung. Die Saracenen waren aus Spanien nach Gallien vorgedrungen. Der Abt Porcarius ſoll ihre Ankunft prophetiſch vorausgeſchaut haben: es mochte dazu wohl keine Geſichte bedürfen. Er befiehlt nun 36 jüngeren Mönchen mit 60 Kindern, die ſich in der Kloſterſchule befanden, nach Italien zu fliehen. Er ſelbſt aber und die übrigen harren aus in ihrem Kloſter und werden von den Ungläubigen ermordet. Vier junge Mönche aber, die die Saracenen mit ſich führen, entkommen und das Kloſter erſteht von Neuem unter der Leitung dieſer. Aber erſt als (997) auf des berühmten Mönchsfürſten Odilo Antrieb die alte Strenge der Kloſterzucht auch hier erneuert ward, erlangte das Kloſter noch einmal, zum dritten Male, großes Anſehn und eine ausgedehnte Herrſchaft. So war es nie blühender geweſen, als unter Adalbert, der es 36 Jahre hindurch regierte (ſ. 1066). Der Verfaſſer des Katalogs der Aebte erzählt, daß täglich Dotationen gekommen ſeyen; Raymund Graf von Barcelona ſchenkte ihm ein ganzes Kloſter in Katalonien. In Frankreich, Italien, auf den italiſchen Inſeln, wie zu Korſika hatte Lerinum Beſitzungen. Auch ein Frauenkloſter zu Tarascon, das der Großſeneſchal der Provence gegründet hatte, wurde ihm unterworfen. Eine große Anzahl von canonici regulares lebte unter ſeiner Leitung; ſo übergab der Abt Giraud 1226 ſolchen Kanonikern zwei Kirchen, unter der Bedingung, daß ſie das Kloſter Lerins als Haupt anerkannten und die ſchwarze Kapuze trügen. Als ſich nun abermals die Zucht des Kloſters auflöste, unterwarf der Abt Auguſtin Grimald (1505), der nachherige Biſchof von Graſſe, das Kloſter dem Benediktinerorden. Leo X. approbirte dieſen Schritt 1515; ebenſo Franz I. Indeß iſt die Wahl der Aebte auch in der Folge noch von Lerins ausgegangen, ſo daß doch noch ein Reſt der alten Selbſtändigkeit blieb. — 1635 eroberten die Spanier Kloſter und Inſel und wurden erſt 1657 verjagt. Sie vernichteten die herrlichen Fichtenwälder, die der Inſel den Namen Aigrette de la mer gegeben hatten; das Kloſter beſtand fort, doch hatte es bereits ſeine Bedeutung und ſeine einſtige Macht völlig verloren.

Quellen: Vincentius Barralis, aus Nizza gebürtig, ein Mönch des Kloſters Lerinum, ſchrieb deſſen Geſchichte 1613: chronologium Sanctorum et aliorum clarorum virorum insulae Lerinensis. Vgl. abregé de l'histoire de l'ordre de S. Benoist par la congregation de Saint-Maur I. pag. 215 sq. 468 sq. II, 245. Ferner die histoire des ordres monastiques tom. V. (Benediktiner) pag. 116 und außer dieſen Quellen: *Fleury*, histoire ecclesiastique. **Dilthey.**

Leſer, ſ. Hauge und Haugianer.

Leſs, Gottfried, geb. am 31. Januar 1736 zu Conitz in Weſtpreußen, nimmt in der Geſchichte der Aufklärung eine bedeutende und ehrenwerthe Stellung ein, da er ſich als ein entſchiedener und wahrhaft frommer, dabei milder Vertreter der immer mehr verbleichenden Orthodoxie dem Hereinbrechen des Alles nivellirenden Rationalismus entgegenſetzte. Seine Bildung hatte er auf den Univerſitäten zu Jena und Halle empfangen, wo damals noch eine milde und werkthätige Gläubigkeit herrſchte. Dann hielt er ſich zu Danzig auf, wo er an dem univerſitätsartigen Gymnaſium 1761 außerordentlicher Profeſſor der Theologie ward. Schon im folgenden Jahre ward er aber auf den vieljährigen Schauplatz ſeiner bedeutenden Wirkſamkeit, die noch junge, höhere Bildung und Rechtgläubigkeit gleich ſehr erſtrebende Univerſität Göttingen berufen: zuerſt als Univerſitätsprediger und außerordentlicher Profeſſor; dann ward er 1765 Ordinarius, Doktor der Theologie, Conſiſtorialrath (1783), zuletzt Generalſuperintendent des Fürſtenthums Calenberg und Hofprediger zu Hannover. Er ſtarb im Glauben an ſeinen

Digitized by Google

Erlöſer am 28. Auguſt 1797. Seinen gelehrten Studien waren während ſeines ganzen Lebens Morgenandachten aus dem neuen Teſtamente zur Seite gegangen, aus denen er nach eignem Bekenntniſſe in ſeinen ſeligſten Stunden und zwar unter ſchweren Leiden das Beſte ſchöpfte, was er beſaß.

Von 1767 an erſchien von ihm eine lange Reihe von Schriften, welche auf die Zeitgenoſſen einen beträchtlichen Einfluß geübt haben, moraliſchen, apologetiſch-exegetiſchen und praktiſchen Inhalts; die dem Titel nach dogmatiſchen gehören meiſt zu den letzteren. 1) Moraliſche: einem Abriß der theologiſchen Moral (Göttingen 1767) folgte bald ein ausgeführtes Werk: Chriſtliche Moral und allgemeine Lebenstheologie (1777 4. A. 1787). Er liebte dieſe Studien vorzugsweiſe und trug die chriſtliche Sittenlehre mit ſolcher Bewegung des Herzens vor, daß er oftmals Thränen dabei vergoß. Den Selbſtmord (1777. 3. A. 1786) in einer eignen Abhandlung zu betrachten, trieben ihn bedenkliche Erſcheinungen im näheren Lebenskreiſe an; zu einem anonym zu Hamburg erſchienenen Fakultätsgutachten über die Sittlichkeit der heutigen deutſchen Schauſpiele (1769. 8.) veranlaßte ihn der Angriff des Hauptpredigers Melchior Göze (ſ. d. Art.) darauf. Mehr der praktiſchen Theologie gehört eine Reihe von Predigtſammlungen über ſittliche Materien: Mäßigkeit und Keuſchheit (1772. 2. A. 1781), Arbeitſamkeit und Geduld (2. A. 1792), von den geſellſchaftlichen Tugenden (2. A. 1785), vom Gebet und der Bekehrung (1783), vom innern Gottesdienſte (3. A. 1786) — überall vortreffliche, oft überraſchende Gedanken in einer nicht ſelten kühnen bildlichen Sprache; dabei faſt überall wiſſenſchaftlich betrachtende Anhänge. 2) Daran ſchließen ſich ſeine praktiſchen Schriften: Paſſions-Predigten (1778—84); die Sonntagsevangelien, überſetzt, erklärt und zur Erbauung angewandt (2. A. 1781); über das chriſtliche Lehramt, deſſen würdige Führung und Vorbereitung dazu (1790) an.

3) Am bedeutendſten aber und noch immer leſenswerth ſind ſeine apologetiſchen Schriften, von denen die erſte ihn durch das ganze Leben beſchäftigt hat: Beweis der Wahrheit der chriſtlichen Religion (Bremen 1768. 5. A. 1785), der in 6. Auflage auch als zweiter Theil eines größeren unvollendet gebliebenen Werks: Ueber die Religion, ihre Geſchichte (I), Wahl (II) und Beſtätigung erſchien (1783, 2. A. 1786. 2 B.). Der fehlende dritte ſollte die Einwürfe gegen die Religion prüfen, das Ganze ein Repertorium der Apologetik werden. Das alte und neue Teſtament beweiſe ſich hier als wahre unmittelbare, aber ſtufenweiſe fortſchreitende Offenbarung Gottes — Patriarchen, Moſes, Propheten, Jeſus Chriſtus. Seine Milde zeigt ſich darin, daß er behauptet, daß ſelbſt nach Verſicherung der Bibel, und — wie er ſpäter, nach einiger Gewiſſensbedrängniß meinte hinzufügen zu dürfen, nicht im Widerſtreite mit den ſymboliſchen Büchern der lutheriſchen Kirche — diejenigen Nichtchriſten, welche ohne ihr Verſchulden das Chriſtenthum nicht kennen lernen und daher nicht annehmen konnten, bei dem treuen Gebrauch des ihnen von Gott verliehenen Maaßes von Kenntniß und Kraft durch das Verdienſt Chriſti ebenſowohl ſelig werden, als die Chriſten. Die Auferſtehungsgeſchichte Jeſu nach den 4 Evangeliſten gehört wegen ihres Gegenſatzes zum Wolfenbüttel'ſchen Fragmentiſten ebenſowohl hierher, wie ſo Manches in den Opuseulis (1780. 81. 2 Pp. 8) und in den vermiſchten Schriften (1782). Auch das Handbuch der chriſtlichen Religionstheorie für Aufgeklärtere oder Verſuch einer praktiſchen Dogmatik (1779. 3. A. 1789) hat einen praktiſch-apologetiſchen Charakter. Der Verfaſſer ſtellt in jedem Abſchnitt „die dogmatiſchen Beweisſtellen erklärt, die bibliſche Religionstheorie, die praktiſchen Anwendungen“ nach einander auf. Nur die Lehren von Einem Gott, von Abſchaffung des moſaiſchen Geſetzes, von Jeſus dem Weltheiland und dem Leben nach dem Tode ſind ihm Grundlehren. Die Gnadenmittel nennt er Tugendmittel. Der philoſophiſche Curſus der Religion für die Nichttheologen unter den Studirenden (1790) iſt wenig philoſophiſch und enthalten viel gewagte Behauptungen. — Ueber ſein Leben vgl. G. Leß, ein biographiſcher Verſuch. Hannover 1797. L. Pelt.

Leſſing, Gotthold Ephraim, einer der reformatoriſchen Geiſter auf allen Ge-

Digitized by Google

bieten in Kunst und Wissenschaft, denen er sich zuwendete, ist auch für die Theologie von sehr großer und nachhaltiger Bedeutung. Er ward geboren am 22. Januar 1729 zu Kamenz in der Niederlausitz, wo sein Vater ein hochgeachteter streng kirchlich-gläubiger lutherischer Prediger war, bei welchem er in diesem Geiste den ersten Unterricht in der Religion empfing. Später besuchte er die Stadtschule in Königsbrück und kam dann auf die Fürstenschule nach Meissen, welche er, um auf der Universität zu Leipzig Theologie zu studiren, 1746 verließ. Von diesem Studium aber wandte er sich bald, da ihn die Vorlesungen darüber wenig anzogen, zu dem der Philologie und der schönen Wissenschaften hin; er hielt sich beinahe an keinen andern Lehrer als Ernesti, indem selbst Gellert ihn nicht dauernd zu fesseln vermochte, wahrscheinlich eine Folge des kränklichen Ausdrucks in seinem Vortrage und seiner äußern Erscheinung. Kästner's Disputirübungen entwickelten mit sein kritisches Talent, welches er jedoch am meisten an den Alten ausbildete. Seine Lieblingsschriftsteller waren Theophrast, Plautus und Terenz. Vor allem aber faßte er eine besondere Vorliebe für das Schauspiel, und einige seiner kleineren Lustspiele verfertigte er bereits während seiner Studienzeit. Uebrigens begann er auch schon das Studium der Philosophie, insbesondere nach Wolf's Schriften, an denen er inzwischen kein großes Gefallen hatte. Sein Umgang mit Schauspielern, Komödienschreibern und dem als Freigeist verrufenen Mylius erregte die Unzufriedenheit seiner streng-gesinnten Eltern, die ihn in das väterliche Haus zurückriefen. Bald aber durfte er nach Leipzig zurückkehren, wo er an dem trefflichen Chr. F. Weiße, einem ehemals angesehenen Schriftsteller, nicht bloß für die Jugend einen treuen Freund und Studiengenossen fand. 1750 begab er sich nach Berlin, dann nach Wittenberg, wo er die Magisterwürde erhielt. Seine ersten kritischen und literarhistorischen Arbeiten gehören nicht hieher, wohl aber die enge Freundschaft mit Moses Mendelssohn und die nähere Verbindung mit dem Buchhändler Nicolai, welche er dort anknüpfte und die dazu beitrugen, ihn zu philosophischen und theologischen Versuchen anzuregen. 1760 war er Mitglied der k. Akademie der Wissenschaften in Berlin. 1770 kam er als Bibliothekar und Hofrath nach Wolfenbüttel, eine Stelle, welche ihm völlige Freiheit für seine Geistesarbeiten gewährte und bis zu seinem am 15. Februar 1781 erfolgten Tode der Haltpunkt seiner äußern Existenz blieb.

Schon früher hatte er, während eines Aufenthaltes in Breslau 1760 bis 1765, obwohl weder religiösen noch kirchlichen Interessen besonders zugewandt, doch manche Pläne zu theologischen Arbeiten gemacht, insbesondere den einer großen Abhandlung von den Verfolgungen und Märtyrern der Christen; hatte sie aber liegen lassen. Nun fand er in Wolfenbüttel auf der Bibliothek eine Handschrift der lange vergessenen Schrift des Berengar von Tours gegen Lanfranc, welche zeigte, daß eine der lutherischen Abendmahlslehre verwandte Ansicht bereits von einem der bedeutendsten Lehrer des 11. Jahrhunderts vorgetragen worden. Damit gewann er den Beifall mancher orthodoxer Theologen. Dagegen erregte er den größten Anstoß bei denselben durch die Herausgabe der sogenannten Wolfenbüttel'schen Fragmente, welche in seinen Beiträgen zur Geschichte der Literatur von 1774 an erfolgte. Sie handelten 1) von der Duldung der Deisten; 2) von der Verschreiung der Vernunft auf der Kanzel; 3) von der Unmöglichkeit einer Offenbarung, die alle Menschen auf eine gegründete Art glauben können; 4) von dem Durchgang der Israeliten durch das rothe Meer; 5) davon, daß das alte Testament nicht geschrieben worden, um eine Religion zu offenbaren; 6) über die Auferstehungsgeschichte. Besonders das letztere Fragment rief einen wahren Sturm hervor. Lessing ließ sich aber dadurch nicht hindern, 1778 das letzte Stück vom Zwecke Jesu und seiner Jünger folgen zu lassen. Es waren diese Fragmente, denen Lessing nicht durchaus beistimmte, aus einem neugedruckten Werke des 1768 in Hamburg verstorbenen Samuel Reimarus genommen (s. d. Art. Wolfenbüttler Fragmente) und hatten die Absicht, den Forschungsgeist unter den Theologen zu wecken und zu einer schärfern Kritik hinzuführen. Hatte Lessing früher in einem Streite des Hamburger Predigers J. M. Goetze

Digitized by Google

(s. d. Art.) wider die Neologie für den strengen Kirchenglauben Partei genommen, so trat er nun der Unkritik desselben entgegen und sein Antigötze war ein großes Meisterstück wirksamer, aber doch nicht in allen Stücken berechtigter Polemik (wie Lessing selbst sagt: ein Anderes ist ein Pastor, ein Anderes ein Bibliothekar). So hatte er immer mehr Anlaß, sich in den Streit der theologischen Parteien zu mischen; er that es mit großer Meisterschaft und mit entschiedener Sympathie für die Sache der Aufklärung, nicht aber für die seichte Art, wie dieselbe damals durchgeführt wurde. Vielmehr wies Lessing öfters nachdrücklichst darauf hin, daß das Christenthum durch keine Macht des Verstandes angetastet werden könne, da es sich durch seine innere Macht und durch seine Wirkungen als in der Wahrheit gegründet erweise. Es könne daher weder durch Vernunft erwiesen, noch durch bloße Gründe widerlegt werden. Das die Wurzel seiner conservativen Kritik. Gegen Franz Walch in Göttingen bewies er insbesondere, daß es nicht mit der Bibel stehe oder falle, sondern wie es bereits vor derselben existirt habe, so sey es durch Ueberlieferung auf die Gegenwart herabgekommen, in welcher die schriftliche Aufzeichnung nur ein Moment wäre. Er drang vor Allem darauf, daß es als etwas Lebendiges gefaßt würde, nicht als Buchstabe, sondern als Geist. Das hängt sehr nahe zusammen mit der Art, wie er über die Wahrheit überhaupt dachte, die dem Menschen nur im Streben zu Theil werden sollte. Nicht die Wahrheit, sagt er, in deren Besitz ein Mensch ist oder zu seyn vermeint, sondern die aufrichtige Mühe, die er angewendet hat, hinter die Wahrheit zu kommen, macht den Werth des Menschen. Denn nicht durch den Besitz, sondern durch die Nachforschung der Wahrheit erweitern sich die Kräfte — der Besitz macht ruhig, träge, stolz. — Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze, mich nimmer und ewig zu irren verschlossen hielte und spräche zu mir: wähle! Ich fiele ihm mit Demuth in seine Linke und sagte: Vater gib! Die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein! Mit dieser Wahrheitsliebe ergriff Lessing denn auch, nicht als ein zweifelnder Skeptiker, aber doch als ein mehr objektiver Beobachter, wenn gleich nicht ohne kräftige innere Antheilnahme, die theologischen Fragen, indem er als eine dialektisch-polemische Natur alles Angenommene, alle hergebrachten Voraussetzungen kritisch untersuchte. Am meisten galt ihm dabei die Freiheit des forschenden Geistes selbst, wobei überall die Voraussetzung in ihm mächtig war, daß es an einem endlichen Ziele nicht fehle. Dieses bezeichnet er freilich in der Schrift über die Erziehung des Menschengeschlechts nur in sehr allgemeiner Weise als Vollendung oder in ähnlicher Art.

Diese Schrift ist die für die Theologie wichtigste des großen Kritikers, wenn man gleich, um dessen eigene Ansicht über die göttliche Offenbarung kennen zu lernen, damit die Abhandlung in seinen nachgelassenen Werken über die Entstehung der geoffenbarten Religion und das Drama „Nathan der Weise“ vergleichen muß. Die Schrift über die Erziehung des Menschengeschlechts erschien in Folge der Herausgabe der Wolfenbüttelschen Fragmente und zwar der erste Theil als Zugabe zum vierten Fragment. Treffend sagt Dr. Strauß, daß Lessing darin die montanistische Vergleichung der verschiedenen Perioden der Offenbarung mit den menschlichen Lebensaltern erneuerte und in der mittelalterlichen Idee eines ewigen Evangeliums mehr als bloße Schwärmerei erkannte. Zwar gebrauchte er den Gedanken einer göttlichen Erziehung des Menschengeschlechtes zunächst dazu, um rückwärts blickend die Unvollkommenheiten der alttestamentlichen Offenbarung gegen deistische Angriffe zu vertheidigen: doch erklärte er nicht bloß das A. T. für ein Elementarbuch, über welches die Menschheit längst hinausgewachsen sey, sondern auch das N. T. nur für ein besseres desgleichen, welchem sie seinerzeit gleichfalls entwachsen werde und müsse. Und zwar nicht bloß formell durch Umbildung der geoffenbarten Sätze in Vernunftwahrheiten, sondern auch materiell, z. B. durch Auffindung edlerer Triebfedern zur Tugend, als die im N. T. in den künftigen Belohnungen gegebenen gewesen waren. (Christliche Glaubenslehre I. S. 260.) Mit Recht macht

Dr. Karl Schwarz darauf aufmerksam (G. E. Lessing als Theologe. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie im 18. Jahrhundert. Halle 1854), daß man, um das Verhältniß dieser Schrift zu Lessing's eigentlicher Denkweise richtig zu fassen, nicht übersehen dürfe, daß er in derselben eine Stellung für den Streit einnehme, die seine eigene Denkweise nicht entsprechend bezeichne; daß man die Einkleidung nicht für das Wesen halten dürfe. Ist der Inhalt der Offenbarung durchaus menschlich, historisch, entwicklungsfähig, nicht absolut, sondern endlich, die Form dagegen als eine übernatürliche besondere und partikularistische Veranstaltung Gottes dargestellt: so sehe man leicht, daß diese äußere übernatürliche Form etwas ganz Leeres und Ueberflüssiges sey, wenn der Inhalt so ganz menschlich durch menschliche Bedürfnisse und Bildungszustände bedingt sey. Man erkenne bald, daß der Offenbarungsbegriff, wenn er gleich äußerlich stehen geblieben, innerlich ausgehöhlt sey, indem aus der perfekten Offenbarung die perfektible geworden. So steht also Lessing allerdings entschieden auf der Seite der sogenannten Aufklärung; doch unterschied er sich dabei von den Männern der Vernunft-Religion dadurch, daß er die Vernunft nicht für etwas Abstrakt-Fertiges, immer Selbiges ansah, daß er die Erkenntniß des einigen Gottes und seines Sitten-Gesetzes nicht für so leicht und von vornherein ausgebildet hielt, sondern für das Produkt einer langen und allmählig fortschreitenden Entwicklung, innerhalb deren die Heroen der Menschheit als die Führer der Massen erscheinen, über welche sie sich nicht erheben, sondern welche sie zu sich empor- und mit sich fortziehen. Auch hier wieder sehen wir Lessing über die gewöhnlichen Vernunft-Prediger und ihre Abstraktionen weit hinausgehen, die göttlich geordnete Nothwendigkeit in dem Fortschreiten der Menschheit immer im Auge behaltend. Es zeigt sich deutlich eine tiefere philosophische Grundlage nicht bloß durch den Unterbau von Leibnitz's System, obwohl man mit Schwarz dies Buch wohl mit Recht eine angewandte historisch-bestätigte Theodice (S. 197) nennen könnte. Allein es ist hier mehr die Wahrheit des Prinzips der Individualität mit der des Prinzips der Substanz in Eins gebildet und darin die Entwicklung der neueren Philosophie anticipirt. Die Seelenwanderungslehre und selbst die Annahme einer übernatürlichen Offenbarung zur göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts gehört von Seiten Lessing's mehr der Accomodation an. Aber frägt man, was ihn denn bewog, eben diese Stellung einzunehmen, so wird man auf eine tiefere Auffassung hingewiesen, welche über seine persönliche Ueberzeugung hinausreicht und gleichsam prophetisch auf einen tiefern Grund der Wahrheit hindeutet. Bei großen Männern erschöpft die subjektive Stellung, welche sie zu ihren Schriften einnehmen, oftmals ihre Bedeutung nicht; so ist hier Lessing's Schrift eine That, die über seine persönliche Ueberzeugung hinausreicht, eine Kräftigung der gläubigen Anschauung, welcher Lessing — nicht aus Furcht, welche er nicht kannte — sondern durch seine Stellung im großen Flusse der Entwicklung Konzessionen machte; diese sind gerade bei seinem scharfen Verstande um so wichtiger, da ihn sein Herz zum Theil nach einer andern Seite hinzog, darin aber mit seiner innern Anschauung der Sache im Widerstreit war. Nie konnte er sich der Anerkennung des unmittelbaren religiösen Lebens entziehen, wie sich das schon in seinen Gedanken über die Herrnhuter (1750) und nachher durch sein ganzes Leben hin offenbarte. — Daß übrigens die Schrift über die Erziehung des Menschengeschlechts von ihm und nicht von Albrecht Thaer verfaßt sey, beweist der ganze Inhalt, wie auch eine Darstellung, wie sie unter den Zeitgenossen nur ihm zu Gebote stand (vgl. Illgen, Zeitschrift für historische Theologie 1839 viertes Heft mit G. E. Guhrauer: Lessing's Erziehung des Menschengeschlechtes 1841).

Unläugbar hat Lessing eine so reiche Saat kritischer und historischer Andeutungen gegeben, daß die Nachwelt noch oft auf ihn wird zurückkommen müssen. Namentlich ist es wichtig, daß er das Christenthum von dem Buchstaben befreien und dadurch unabhängig machen will von der Kritik; daß er die Tradition im Geiste des Urchristenthums in großartigster Weise wieder in ihre Rechte einsetzt; daß er mit der geschichtlichen Entwicklung des Christenthums in der Welt vollen Ernst macht, und sich sogar nicht scheut,

Digitized by Google

mit den Apokalyptikern, Myſtikern und Propheten des Mittelalters eine Zukunft des Reiches des Geiſtes zu hoffen. Selbſt die Parabel von den drei Ringen im Nathan, wie ſehr ſie auch religiöſer Duldung das Wort redet, ſtellt, wenn man Ernſt mit derſelben macht, den Glauben auf einen feſteren Boden, als den der indifferenten Toleranz. Es ließe ſich ja ausmitteln, welcher Ring vor Gott angenehm mache und daher der echte ſey. Aber auch poſitive theologiſche Andeutungen, wie insbeſondere eine philoſophiſche Konſtruktion der freilich ganz ſubjektiv pſychologiſch gefaßten Dreieinigkeitslehre fehlt nicht. Die Theologie ſoll nur den Muth haben, von ihm zu lernen.

Die Zahl der Schriften über Leſſing iſt ſehr groß: außer der von ſeinem Bruder Karl Gotthelf verfaßten Biographie (Berlin 1793. 2 B.) iſt beſonders die von Danzel zu berückſichtigen: Leſſing, ſein Leben und ſeine Werke I. Th. 1850, fortgeſetzt von Guhrauer II. Th. 1853—54. Außerdem ſind die neueren Werke über deutſche Literaturgeſchichte von Gervinus, Gelzer, Julian Schmidt u. A. zu vergleichen; auch Friedr. Schlegel (Charakteriſtik I.) und Heinr. Ritter über Leſſing's philoſophiſche und religiöſe Grundſätze in den Göttinger Studien 1847 und Röhr's kleine theologiſche Schriften. Schleſingen 1841. I., vgl. überdieß die angeführte Schrift von C. Schwarz, Leſſing als Theologe. Seine ſämmtlichen Werke erſchienen zuerſt Berlin 1771 ff. in 32 Bdn. 12., wiederholt und endlich kritiſch berichtigt von Lachmann herausgeg. in 12 Bdn., zuerſt 1839 ff., und dann 1855 ff. auf's Neue durchgeſehen von von Maltzahn. L. Pelt.

Leſſius, Leonhard, eigentlich Leß, ein jeſuitiſcher Moraliſt, welchen die Katholiken und namentlich ſein Orden zu ſeiner Zeit ſehr hoch ſtellten, der aber doch ziemlich vergeſſen ſeyn würde, hätte ihm nicht der Gegenſatz zu dem Auguſtinismus des berühmten Bajus (vgl. d. Art.) eine Stelle in der Geſchichte der wichtigen Streitigkeiten darüber geſichert. Er war geboren zu Brecht in Brabant am 1. Oktober 1554, zu Löwen Lehrer der Philoſophie und Theologie. Früher waren 76 Sätze des Bajus, welche ſeine ſcotiſtiſch-geſinnten Kollegen angegriffen hatten, vom Pabſte verdammt worden; als nun die Jeſuiten Leß und Hamel gar zu pelagianiſch lehrten, trat die Fakultät wieder gegen 54 aus ihren Vorleſungen gezogene Sätze auf und verdammte ſie öffentlich. Doch blieb L. Leſſius in großem Anſehen. Er ſtarb am 5. Januar 1623. Ueber ſein Leben vgl. *Alegambe*, Bibliotheca scriptorum societatis Jesu p. 301. (Schriften für und wider ihn in *Buddei* Isagoge Lips. 1727. 4. p. 708. a.) Seine mehrfachen, allerdings wohl gut geſchriebenen moraliſchen Schriften und Abhandlungen tragen den ſophiſtiſchen Charakter der Moral ſeines Ordens an ſich; am berühmteſten waren darunter die libri IV de justitia et jure, ceterisque virtutibus cardinalibus, welche ſeit 1605 oft gedruckt wurden, zuletzt Lugd. 1653. fol. mit einem Anhange von Theophile Raynaud pro Leon. Less. *de licito usu aequivocationum et mentalium reservationum* — alſo der Jeſuitenmoral; nach Alegambe opus omnibus numeris absolutum, quod implevit orbem fama et fructu. Auch der erſte Band ſeiner Opp. theol. Paris 1651. fol., wieder Antw. 1720. Außerdem ſind beachtenswerth die Abhandlungen de libero arbitrio, de providentia, de perfectionibus divinis u. ſ. w. — Er folgt in ſeinen moraliſchen Schriften der damals unter den ſcholaſtiſchen Moraliſten üblichen Methode, welche von Schroekh (K.Geſch. ſeit der Reform. IV. S. 104) ſo charakteriſirt wird: „Sie haben im Grunde die ältere Methode ihrer Vorgänger ſeit dem 13. Jahrhunderte fortgepflanzt, ſoweit damals dieſer Theil der theologiſchen Wiſſenſchaften bearbeitet wurde, d. h. wie ein eingeſchalteter Anhang des dogmatiſchen Syſtems; aber dadurch unterſcheiden ſie ſich von denſelben, daß ſie ſolches in eignen großen Werken thaten, mehr Gelehrſamkeit, bisweilen eine beſſere Schreibart und eine gewiſſe Rückſicht auf ihr Zeitalter vereinigten“ in Fragen und Problemen noch unerſchöpflicher als ihre Führer, unter denen Thomas Aquinas mit ſeiner Secunda Secundae und ihrer Eintheilung in theologiſche und moraliſche oder philoſophiſche Tugenden die Hauptgrundlage abgab.

Er hat auch in einer eignen Schrift: Consultatio, quae fides et religio sit exposenda (Amstelod. 1609, zuletzt 1701) die proteſtantiſche Kirche angegriffen, weil Niemand

Digitized by Google

ſagen könne, wo dieſelbe vor der Reformation geweſen, in welcher Hinſicht Balthaſar Meisner in Wittenberg (ſt. 1626) dieſelbe in Schutz nahm in Consultatio catholica de fide Lutherana capessenda et Romano-papistica deserenda (1623), einer der beſten Schriften über dieſen Gegenſtand. Doch iſt er nicht dadurch, ſondern durch ſeine Jeſuitenmoral in das hohe Anſehen gekommen, daß ihm ſogar Wunder zugeſchrieben wurden und er faſt für einen Heiligen erklärt ward, wie aus Gery's Schutzſchrift für Bajus zu erſehen.

L. Pelt.

Leſtines, Synode von. Leſtines oder Liptinä iſt eine fürſtliche Villa unweit Binche und des Kloſters Laubes in Hennegau, die daſelbſt gehaltene Synode iſt die 2. auſtraſiſche unter Karlmann, gehalten ohne Zweifel 743, obſchon die vorhandene Urkunde nur das Datum 1. März zeigt. Eine in der Kirchengeſchichte des fränkiſchen Reichs äußerſt wichtige und folgenreiche Verſammlung, deren Bedeutung aber lange verkannt war. Zwar ſind den Akten derſelben verſchiedene Dinge beigefügt, die eigentlich nicht zu denſelben gehören, wie die bekannte Abſchwörungsformel, welche Grimm der Sprache nach etwa als ripuariſch-fränkiſch bezeichnen zu dürfen glaubte (Pertz III, 19 Vorbem. Grimm D. Mythol. I, 147. Rettberg II, 328 u. 360. Maßmann S. 67. Würdtwein 126), dann das Verzeichniß von heidniſchen Gebräuchen (Indiculus superstitionum et paganiarum, Würdtwein 126—136, Pertz III, 19, Grimm II, 615) in ſächſiſcher Sprache und verſchiedene Predigten, und Anreden an Neubekehrte. Ebenſo iſt auch das Einſchreiten des Bonifacius gegen Aldebert und Clemens, ſowie die Einſetzung von 3 neuſtriſchen Metropoliten (Grimo für Rouen, Abel für Reims, Hartbert für Sens) ohne Zweifel fälſchlich mit dieſer Synode verbunden worden. Und außerdem werden ihr ſpäter noch einige ſpezielle Beſtimmungen in der Ehegeſetzgebung zugeſchrieben, deren Zugehörigkeit gegründetem Zweifel unterliegt. — Einige wirkliche Beſchlüſſe der Synode haben nur keine ſelbſtändige Bedeutung, ſofern in denſelben die Feſtſetzungen der erſten auſtraſiſchen Synode vom Jahr 742 eben einfach beſtätigt werden: die Regel des heil. Benedikt iſt abermals eingeſchärft und die Strafen für Exceſſe des Klerus ſind erneuert. Aber es iſt nun 743 doch, gegenüber von 742, ein nicht unwichtiger Fortſchritt dadurch geſchehen, daß, mit Wiederaufnahme der ſchon angelegten Tendenz, die dort begonnene Fixirung der echten Grundzüge kirchlicher Ordnung im auſtraſiſchen Reiche Karlmann's nun näher beſtimmt wird als Anknüpfen an die altkirchlichen Zuſtände: denn es iſt hier ausdrücklich die Verpflichtung auf die Kanones der alten Väter, d. h. der ökum. Synoden, ausgeſprochen und die Behandlung unzüchtiger und inceſtuoſer Ehen in einem Sinne gefaßt, daß dadurch den römiſchen Ehegeſetzen, die gerade jetzt bedeutend verſchärft wurden, der Eingang in's fränkiſche Reich eröffnet war. — Was aber an dieſer Synode das Bedeutungsvollſte iſt, das iſt ihre rechtsgeſchichtliche Seite, und zwar bedeutungsvoll nicht bloß für die Kirche, ſondern auch für den Staat. Wegen Mangelhaftigkeit der Quellen war man jedoch bisher über dieſen Gegenſtand, die große Säkulariſation des 8. Jahrhunderts, in ſtarkem Irrthum. Man meinte, unter Karl Martell ſey das Kirchengut ſchon hauptſächlich angegriffen worden, Pippin und Karlmann dagegen hätten das Vergehen des Vaters durch möglichſte Reſtitution wieder gut zu machen geſucht; aber das erſtere Verfahren ſelbſt habe doch auf einem allgemeinen Grundſatz beruht, vermöge deſſen der König in Folge des Schutzrechts über Kirchengut verfügen konnte, und es ſey dieſer Grundſatz damals nur in auffallender Weiſe zur Ausübung gebracht worden. So meinten Eichhorn, deutſche Staats- u. Rechtsgeſch. §. 110. Waitz, deutſche Verf.-Geſch. II, 216. 570. Philipps, deutſche Geſch. 1832. II, 312. Planck, Geſch. d. chriſtl. Geſ.-Verf. II, 206. Rettberg, K.Geſch. Deutſchl. I, 306. Pertz, Hausmaier 82. Birnbaum, rechtl. Natur des Zehnten 127. *Naudet*, de l'État des personnes etc. 450. *Pardessus*, Loi Salique 543. *Fauriel*, Hist. de la Gaule mérid. etc. III, 107. Mlle. *Lezardière*, Théorie des loix polit. II, 58. Dieſes Vergehen wollte man nicht auf dem Retter der abendländiſchen Kirche und Sieger von Poitiers, dem Beſchützer des Bonifacius, ruhen laſſen; ſchon Le Cointe, dann die Gallia Chriſtiana und die ſpätern Bol-

Digitized by Google

landiſten ſuchten ihn zu entſchuldigen, er ſey durch die Noth dazu gedrängt worden, ja die ältern Bollandiſten, namentlich Henſchen, ebenſo Pagi, läugneten geradezu, daß eine ſolche Einziehung von Kirchengut unter ihm ſtattgefunden habe. Neuerdings hat P. Roth ohne ſolche apologetiſche Zwecke die Unterſuchung wieder aufgenommen, Geſchichte des Beneficialweſens 313 ff. Er hat gezeigt, daß die Säkulariſation thatſächlich erſt unter Karl Martell's Söhnen, namentlich Pippin, erfolgt iſt, und daß ſie ohne Rechtsboden war, ein reiner Akt der Willkür, dem ſich die Kirche fügte, weil ſie mußte. Waren die Eingriffe der Merovinger in das Kirchengut nur partiell und nicht von Bedeutung geweſen, wurde die Kirche im Ganzen rückſichtsvoll, theilweiſe ſelbſt freigebig behandelt, waren die Eingriffe in ihr Vermögen nirgends durch einen allgemeinen Grundſatz herbeigeführt, — ſo dehnte ſich dagegen die Säkulariſation des 8. Jahrhunderts gleichmäßig auf alle Kirchen des Reichs aus, ſie traf den größten Theil ihrer Beſitzungen, ſie war eine förmliche Theilung zwiſchen Kirche und Staat, daher der gangbare Name Diviſio, und der Staat war es, der entſchied, was der Kirche noch bleiben ſollte; es iſt das Ganze eine geſetzlich anerkannte Maßregel geweſen. Dies iſt eben die Bedeutung der Synode von Leſtines. Die frühere Anſicht, welche dieſe Behandlung der Kirche ſchon Karl Martell zuſchreibt, läßt ſich in letzter Inſtanz zurückführen auf eine Angabe Hinkmar's von Reims, der mit der von ihm ſelbſt erdichteten Visio Eucherii beſtimmte politiſche Zwecke verfolgte. Karls Verfahren beſtand weſentlich nur darin, daß er die Stellung der Biſchöfe ganz abhängig machte von ihrem Verhalten zur weltlichen Gewalt, willkürlich wurden Geiſtliche abgeſetzt, die einſeitige Beſetzung der Pfründen durch die weltliche Gewalt wurde zur Regel gemacht, ohne auf die kanoniſche Beſchaffenheit des Empfängers zu achten. Dadurch wurde die Kirchenzucht völlig aufgelöst und die Kirche ſelbſt höchſt abhängig vom Staat, aber eine Einziehung des kirchlichen Gutes war dadurch unnöthig gemacht, da die verweltlichten Biſchöfe unter Karl Martell die Bedürfniſſe des Staats gern durch große Vergabungen freiwillig befriedigten. Aber auch der andere gangbare Irrthum, daß Karl's Sohn, Pippin, die Einziehung nicht weiter fortgeſetzt, oder Eingezogenes ſogar zurückgegeben habe, beruht auf einer Fälſchung Hinkmar's, welcher erzählt, Pippin ſey nur durch den aquitaniſchen Krieg an der Reſtitution gehindert worden, habe aber eben deßwegen die Einrichtung mit den **precariae** und den **nonae et decimae** getroffen. Vielmehr aber iſt erſt unter Karl's Söhnen, Karlmann und Pippin, und zwar auf der Synode von Leſtines, 743, das Verfahren eingeleitet worden, die Kirche zu berauben. Und zwar ging der Staat dabei ziemlich ſchonend und mäßig zu Werke: die Geiſtlichkeit ſelbſt wird auf der Synode gefragt, man handelt erſt mit ihrer Bewilligung, und die Maßregel ſoll keine bleibende ſeyn (**aliquam partem ecclesialis pecuniae — aliquanto tempore retineamus**). Diejenigen nämlich, welche mit dem kirchlichen Gute durch den König beliehen werden, ſollen daſſelbe nur auf Lebenszeit behalten, nach ihrem Tode fällt es der Kirche wieder heim; ja ſelbſt die Verleihung geht wenigſtens formell von der Kirche aus, indem dieſelbe Form wie bei freiwilligen Verleihungen in Geſtalt der **precaria** beobachtet wird; die Beliehenen zahlen **census** und haben für Erhaltung der kirchlichen Baulichkeiten zu ſorgen, und dieſer Zins iſt hoch, 1 **sol.** für jede **casata** oder Haushaltung (nach *Guérard*, Polyptyque de l'abbé Irminon, Par. 1844. 4. p. 155 seq. betrug damals der **sol. argent.** oder 12 **denar.** den Werth von 2 Fr. 78 Cts., d. h. 1 fl. 17,84 kr. rhein. oder 22 Sgr. 2,88 Pf.). Allein zugleich ſoll der König die Befugniß haben, das durch den Tod der Beliehenen erledigte Kirchengut im Falle der Noth wieder auf dem Wege der **precaria** zu vergeben, ſo daß die vorſichtige Faſſung, nach welcher die Maßregel nur als vorübergehende bezeichnet wird, doch im Ganzen illuſoriſch werden konnte. Auch war die Zuſtimmung der Geiſtlichkeit ſehr weitſchichtig gehalten, der Klerus behielt ſich die Genehmigung nicht für die einzelnen Fälle vor, der König ward in der Ausdehnung der Einziehung nicht beſchränkt, nur daß er darin nicht ſo weit gehen ſollte, daß das kirchliche Inſtitut, das im Einzelnen davon betroffen wurde, Mangel litte. Und dennoch hat die Synode zu Leſtines für die deutſche

Digitized by Google

Kirche damals noch beſſere Bedingungen erlangt, als ſie in Gallien von der weltlichen Gewalt zugeſtanden worden zu ſeyn ſcheinen. Aber man beſchwerte ſich auch nicht, man wehrte ſich nicht, ſelbſt von dem muthigen Bonifacius findet ſich keine Spur eines Proteſtes, und Pabſt Zacharias erklärte die Bewilligung von Abgaben aus den vergabten Gütern für genügend, er hoffte, daß ſich bei ruhigern Zeiten mehr werde durchſetzen laſſen: für den Augenblick ſah wohl Jedermann die politiſche Nothwendigkeit des Verfahrens ein. Dennoch gab Pippin im letzten Jahre ſeines Lebens die Zuſicherung, daß in Zukunft die Welt- und Kloſter-Geiſtlichen, welche beide gleichmäßig betroffen waren, ihre Güter in Ruhe beſitzen ſollten, natürlich, ſoweit ſie überhaupt noch ſolche hatten, und in der That hat dieſe geſetzliche Divisio mit dem Tode Pippin's auch ihr Ende erreicht, aber das bereits Eingezogene blieb eingezogen, die Kirche hatte kein Recht mehr daran, ſie konnte bloß darum bitten. Außerdem wurde freilich die Klauſel über den Heimfall nicht beobachtet, das der Kirche entzogene Gut galt nicht eigentlich mehr als ihr Eigenthum, noch in der Mitte und zu Ende des 9. Jahrhunderts befand ſich ein großer Theil des ſäkulariſirten Kirchenguts in den Händen des Königs, und ſeit Anfang dieſes Jahrhunderts wurde es im Weſentlichen als ſein Eigenthum betrachtet; auch war ſpäter der zu Leſtines aufgeſtellte hohe Cenſus nicht mehr gewöhnlich und ſelbſt über die Schwierigkeit der Erhebung der Nonae et Decimae, welche ſpäter größtentheils an die Stelle des Cenſus getreten zu ſeyn ſcheinen, und über förmliche Zahlungsverweigerung der Beneficiare hatten die Geiſtlichen öfters zu klagen. — Was war aber überhaupt die Veranlaſſung geweſen zu dieſer Behandlung der Kirche? Karl mußte die dem Staate gefährliche Macht der Kirche, namentlich der Biſchöfe, brechen, in welchen der damalige Kampf des Partikularismus mit der Centralgewalt eine große Stütze fand: es handelte ſich um die Exiſtenz des Geſammtſtaates oder um ſeine Auflöſung in kleine Territorien, und damit auch um ſeine Selbſtändigkeit nach Außen. Und inſofern läßt ſich das Verfahren Karl's gegen die geiſtliche Tyrannei rechtfertigen: es war eine Nothwendigkeit. Allein nun geſtalteten ſich durch Bonifacius die Dinge ganz anders: die geiſtlichen Stellen wurden beſſer beſetzt, die organiſchen Kirchen-Einrichtungen wurden zurückgeführt, und es war in Folge deſſen nicht mehr möglich, das kirchliche Gut einfach dadurch für den Staat nutzbar zu machen, daß die vom König willkürlich eingeſetzten Inhaber deſſelben es freiwillig wieder vergabten, die neuen Biſchöfe wurden unter des Bonifacius Einfluß beſtellt, von ihnen war nicht zu erwarten, daß ſie den Staat ebenſo freigebig auf Koſten der Kirche unterſtützen würden, wie die bisherigen. Aber das Bedürfniß dauerte fort, ja es wurde größer als vorher, denn das Reich wuchs, man mußte große Heere aufſtellen (in adjutorium exercitus nostri, hieß es zu Leſtines), und die Berufung Karlmann's auf gefährliche Kriege und feindliche Nachbarn war nicht ohne Grund (propter imminentia bella et persecutiones caeterarum gentium quae in circuitu nostro sunt). Der Staat gab die bisherige Art der Ausbeutung des Kirchenguts auf, und die Kirche gewährte ihm eine Abfindung, es war die zu Leſtines vereinbarte allgemeine Säkulariſation. Auch dieſe Maßregel war materiell gerechtfertigt, weil auf andere Weiſe der Staat nicht Mittel genug auftreiben konnte zu ſeiner Erhaltung, welche zugleich die der Kirche war, und ſie war formell gerechtfertigt, ſofern die Kirche ſich dabei zu einer gewiſſen Vereinbarung mit dem Staate herbeiließ. Nicht wenig hat die zu Leſtines feſtgeſetzte Art der Verwendung des eingezogenen Kirchenguts zur Ausbreitung der Beneficienverleihung überhaupt beigetragen, und dieſe Synode war inſofern von den größten Folgen für die Verfaſſungs-Entwicklung des mittelalterlichen Staates, was wir hier nur zu erwähnen, nicht näher zu erörtern haben. (Siehe Würdtwein, Bonifacii epistolae, Mainz, 1789. fol. S. 124 ff. Mauſi XII, 370 ff. Hartzheim I, 50 ff. Binterim II, 22 f. *Eckhart*, De rebus Franciae orientalis I, 447 seqq. Rettberg I, 357 ff. *Mayer*, concilium Liptinense. Ingolst. s. a. Möhler, theol. Quartal-Schrift 1834. S. 582. Birnbaum, die rechtliche Natur der Zehnten, Bonn 1831. S. 142 ff. Sterzinger,

Digitized by Google

in d. neuen hist. Abh. d. bair. Akad. d. Wissensch. II, S. 330 f. Maßmann, d. deutsch. Abschwörungsformeln S. 67.) Dr. Julius Weizsäcker.

Leuchter, heiliger, bei den Hebräern. Nach mosaischer Anordnung befand sich im heiligen Raume der Stiftshütte, theils der Dunkelheit des Raumes wegen, in welchem doch die Priester täglich ihren Dienst zu verrichten hatten, theils und besonders als heiliges Zeichen und Symbol des geheimnißvollen Daseyns und gnädigen Wirkens des in unzugänglichem Lichte thronenden (1 Tim. 6, 16. vgl. Psalm 104, 2; Ezech. K. 1) Gottes, der selbst Licht ist (1 Joh. 1, 5. vgl. Weish. Sal. 7, 26.), an dieser Stätte ein großer Leuchter; er ist das Sinnbild des himmlischen Lichtes, durch welches das Heiligthum ganz allein sein Licht bekommen sollte. Derselbe war von Bezaleel ganz aus feinem Golde verfertigt, von getriebener und gedrehter Arbeit (מִקְשָׁה) und aus Einem Gusse, worin Philo quaest. in Exod. lib. II. §. 73. tom. VII. p. 324 sq. ed. Lips. ein Symbol der allerreinsten Substanz des Himmels, der auch ein Lichtträger sei, findet (vgl. quis rer. div. haer. sit. §. 46 sq. I. p. 505). Aus einer, nach der an sich wahrscheinlichen und durch die Analogie der meisten antiken Candelaber (s. Bekker in Pauly's Realencycl. II. S. 116) gestützten Angabe des Maimonides, in 3 Füße auslaufenden Basis (יָרֵךְ) stieg ein Schaft in die Höhe, aus welchem zu beiden Seiten auf gleicher Höhe je 3 Arme sich abzweigten, wie Ranken aus einer aufgeschlossenen, becherförmigen Blume; solcher Blumen hatte der Schaft 4, indem unter je zweien der 6 Arme eine angebracht war, die vierte aber etwa in gleicher Höhe mit der dritten oder obersten an sämmtlichen Nebenarmen; ob der Hauptschaft höher war, als die Arme, wie Ewald behauptet, oder mit diesen gleicher Höhe, wie z. B. Thenius und Winer annehmen, und wie es wenigstens beim Leuchter des zweiten Tempels, bei dessen Anfertigung doch wohl möglichst das alte Vorbild wird maßgebend gewesen seyn, wirklich der Fall war, läßt sich aus den Worten des Exodus nicht entscheiden. Auf dem Schafte und den Armen befanden sich, ohne Zweifel in Schalenform, die 7 Lampen; diese Zahl deuten Josephus, der übrigens, offenbar im Widerspruche mit dem hebräischen Texte, behauptet, es seyen im Ganzen 70 jener Blumengebilde angebracht gewesen und jeder Arm habe 7 Lampen gehabt (Antt. 3, 6, 7; bell. jud. 5, 5, 5), und Philo (vita Mos. lib. III. §. 9. tom. II. p. 150. *Mangey* und quis rer. div. haer. sit §. 44. sqq. t. I. p. 503 sqq.), welcher auch die Lage des Leuchters gen Süden ebendahin deutet, auf die Sonne nebst den Planeten; da indessen im mosaischen Cultus solche Gestirnsymbolik sich nirgends findet, so könnte man eher mit Ewald an die 7 Tage der Woche und den heil. Sabbath denken, wenn es nicht genügen sollte, bei der allgemeinen Bedeutung der Sieben, als der theokratischen, geweihten Zahl (vgl. Bähr's Symbol des mos. Cult. I. S. 187 ff.) stehen zu bleiben. Das heil. Licht brannte auf dem Leuchter höchst wahrscheinlich Tag und Nacht (תָּמִיד 2 Mos. 30, 8.), wenn auch vielleicht nach der Angabe des Joseph. Antt. 3, 8, 3 den Tag über nur 3 Lampen und bloß des Nachts alle sieben angezündet wurden; alle Morgen und alle Abende wurde das Licht zurechtgemacht, wobei der Priester zugleich ein Weihrauchopfer darbrachte, s. 2 Mos. 30, 7 f., wonach die weniger deutlichen Stellen 27, 20 f. 3 Mos. 24, 1—4. 1 Sam. 3, 3. 2 Chron. 13, 11. zu erläutern sind. Natürlich durfte nur vom feinsten Baumöle dazu verwendet werden. Auf die Verfertigung des Leuchters mit den dazu gehörenden Geräthen, nämlich den Lichtschnäuzen (מַלְקָחַיִם) und Brandnäpfe (מַחְתּוֹת = vasa emunctoria, ubi quae emuncta sunt extinguantur, Vulg.) war ein Talent feinen Goldes verwendet worden. Bei der Fortbewegung des heil. Zeltes sollten die Söhne Kehath's ein Tuch von blauem Purpur über den Leuchter und dessen Zubehör decken, dann Alles in eine Decke von Thachasch-Têll thun und so auf die Trage legen; Eleasar aber hatte die Aufsicht, wie über alles Geräthe des Heiligthums, so auch über das Oel für den Leuchter, s. 2 Mos. 25, 31 ff.; 37, 17 ff.; 39, 37; 4 Mose 4, 9 f. 16. Hebr. 9, 2.

Im salomonischen Tempel standen, da für die größere Räumlichkeit Ein Leuchter nicht ausreichte, und in Uebereinstimmung mit der vermehrten Pracht des ganzen

Digitized by Google

Kultus, 10 goldne Leuchter, wie es scheint, auf goldnen Tischen, 5 an der nördlichen, 5 an der südlichen Wand des Großraums, sicher gleich gearbeitet, wie der mosaische, s. 1 Kön. 7, 49. 2 Chron. 4, 7 f. 20 f. Die Chaldäer schleppten sie nach Babylonien. Jerem. 52, 19. Nach 1 Chron. 28, 15 f. sollten auch silberne Leuchter und Tische in's Heiligthum kommen, von denen wir aber sonst nichts wissen. Im nachexilischen Tempel war aber, entsprechend der Armuth der Zeiten und der strikten Befolgung des mosaischen Gesetzes, wiederum bloß ein einziger Leuchter, den Antiochus Epiphanes wegnahm, Judas Makkabi aber ersetzte, und es ist nur ungenaue Redeweise, wenn Joseph. Antt. 12, 5, 4 auch hier von »Leuchtern« in der Mehrzahl spricht, ganz, wie er ib. 8, 3, 7 durch Salomo 10,000 Leuchter verfertigen, aber nur Einen aufstellen läßt; s. 1 Makk. 1, 21; 4, 49 f. Der Leuchter im Tempel des Herodes war nach der Beschreibung des Joseph bell. jud. 7, 5, 5 und der damit genau übereinstimmenden Abbildung auf dem Triumphbogen des Titus in Rom (s. z. B. bei Fleck, wissenschaftl. Reise, I, 1, taf. 1), wie der mosaische eingerichtet und mit 7 Lampen versehen.

Daß Apokal. I, 12, 20; II, 1 die 7 goldenen Leuchter Sinnbilder der 7 christlichen Gemeinden sind, in deren Mitte Christus als Herr, Regent, Beschützer der Kirche, wandelt, d. h. gegenwärtig ist und waltet, sey hier noch zum Schlusse angemerkt. Die Gemeinden sind, wie die einzelnen Christen (Philipp. 2, 15.), Lichtträgerinnen in der Welt und bezeichnen eben darum Gottes Nähe gleich dem Leuchter im alttestamentlichen Heiligthume, und alle 7 zusammen machen das Heiligthum des menschgewordenen Gottes aus, s. de Wette zu Apok. 1, 20.

Vgl. *Ugolini*, Thesaur. t. XI. — *Reland*, de spol. templi Hieros. p. 82 seqq. et antiqq. sacr. I, 5, 8; Bähr a. a. O. I. S. 412 ff.; Bleek zum Hebräerbrief II, 6 S. 475 f.; Ewald, Alterthümer Isr. S. 120 ff. 342 f.; Winer's R.W.B.; Thenius zu 1 Kön. 7, 49. u. dazu Taf. III. fig. 11. **Rüetschi.**

Leusden, Johannes, zu seiner Zeit berühmter hebräischer Philolog in Holland, geb. zu Utrecht d. 26. April 1624. Nach beendigter Schulzeit studirte er in seiner Vaterstadt Philosophie und erhielt 1647 die Würde eines Mag. artium; dann wandte er sich der Theologie und dem Studium der orientalischen Sprachen zu, welche namentlich Christian Rau damals in Utrecht lehrte, und wurde 1649 Candidatus S.S. Ministerii. Um sich im Hebräischen zu vervollkommnen, begab er sich nach Amsterdam, wo er zu diesem Zwecke hauptsächlich den Umgang gelehrter Juden suchte. Nach Utrecht zurückgekehrt, erwarb er sich am 24. Jan. 1650 die Facultas docendi, den 11. Juli erhielt er schon die außerordentliche, und bald darauf, als er einen Ruf als Prediger erhalten hatte, die ordentliche Professur, die er bis zu seinem am 30. Sept. 1699 erfolgten Tode verwaltete. Während dieser Zeit machte er auch, um sich in seinen Studien zu vervollkommnen, eine Reise nach Frankreich und Holland. Wenn Leusden auch kein eben selbständiges und schöpferisches Genie ist, so kann man ihm das Lob eines fleißigen Sammlers doch nicht versagen, und Klarheit und Leichtigkeit der Methode, welche ihm nachgerühmt werden (s. *Jo. Fabricii*, Hist. biblioth. Fabric. T. I p. 244), rechtfertigen den Beifall und den großen Zulauf seiner Zuhörer. Von seinen vielen Schriften, deren vollständiges Verzeichniß sich bei *Burmann*, Traject. erudit. p. 187—191 findet, heben wir hier nur die für die Theologie wichtigern und bekanntesten heraus. Für hebräische Grammatik und Lexikographie: Pauca et brevia praecepta ad notitiam Hebraicae et Chaldaicae linguae V. T. acquirendam etc. Traject. 1655. 8. — Een korte Hebreusche Grammatica of Taal konst. Utrecht. 1668. 12, welche auch in's Englische, Französische und Deutsche übersetzt wurde, s. *Le Long*, Biblioth. Sacr. Cap. III. p. 676. — Lexicon novum Hebraeo-Latinum ad modum Lexici Schreveliani compositum. Traject. 1688. 8. — Onomasticon Sacrum, in quo omnia nomina propria Hebraea, Chaldaica et origine Latina, tam in V. quam in N. T. occurrentia, explicantur. Additamentum de vasis, pecunia et ponderibus sacris. Traject. 1665 et 1684. 4. — Compendium Biblicum continens ex 23302 versiculis V. T. tantum 2289 non tamen integros, in quibus

Digitized by Google

omnes universi V. T. voces tam primitivae quam derivatae, tam Hebraice quam Chaldaice, una cum versione Latina inveniuntur. Traj. 1673. 8. 1680. 1685. 12. Leid. 1694. Francof. et Hal. 1704. 8. — Compendium Graecum N. T. continens ex 7959 versiculis N. T. tantum versiculos 898 non tamen integros etc. Traject. 1673. 1677. 1682. Amstel. 1698. Leid. 1702. Francof. et Hal. 1704. 8. — Clavis Graeca N. T. cum annotationibus Philologicis. Traj. 1672. 8. — Für Einleitung und Antiquitäten ſind am berühmteſten: Philologus Hebraeus, continens quaestiones Hebraicas, quae circa V. T. Hebraeum moveri solent. Traj. 1652. 1672. 1695. Amstel. 1686. 4. Philologus Hebraeo-mixtus, una cum spicilegio Philologico. Traj. 1663. Leid. 1682 u. 1699. 4. — Philologus Hebraeo-Graecus. Traj. 1670. Leid. 1685. 1695. 4. Dieſe drei Werke, in einzelnen Diſſertationen Abhandlungen über Gegenſtände der bibliſchen Einleitung und Alterthümer enthaltend, ſind zuſammengedruckt. Baſel 1739. 3 Vol. Das Verzeichniß der einzelnen Abhandlungen gibt *Le Long*, Biblioth. Sacr. Tom. II. p. 828. Um den Text machte ſich Leusden verdient durch die Herausgabe der Biblia Hebraea accuratissima notis hebraicis et lemmatibus illustrata, cum nova Praefatione Latina. Amstel. typis Josephi Athias. 1617. 2 Vol. 8. 2. Ausg. ibid. 1667. und der mit Andr. Eiſenmenger gemeinſchaftlich beſorgten Biblia Hebraica sine punctis. Francof 1694. 8. — Versio Septuaginta Interpretum. Amstel. 1683. 8. — Novum Testam. Graecum. Traject. 1675. Amstel. 1688. 1693. 1698. 12. u. 1701. 24. Auch die Herausgabe des Novum Testam. Syriacum cum versione latina Tremellii. Lugdun. 1708. 9. hat Leusden angefangen und Schaaf vollendet. Für Exegeſe iſt nur ein Kommentar zum Jonas: Jonas illustratus. Traj. 1656 u. 1692. 8. und zum Joel und Obadja (Joel explicatus. Adiunctus Obadjas illustratus. Ibid. 1657. 8. zu erwähnen. Von Werken Anderer, die Leusden theils verbeſſert, theils mit Vorreden verſehen, herausgab, ſind zu bemerken: 1) *Sam. Bocharti* opera omnia. Leid. et Traj. 1675. 2 Vol. fol. u. 1692. 3 Vol., bei deren Herausgabe neben ihm ſich auch *Villemandy* und *Morinus* betheiligten. 2) *Martini Pooli*, Synopsis Criticorum, aliorumque S.S. interpretum. Traj. 1684. 5 Vol. seqq. 3) *Joan. Lightfoot*, opera omnia. Traject. 1699. 3 Vol. fol. Neben Leusden's Leben und Schriften vgl. außer der oben angeführten Schrift Burmann's noch: Biographie universelle ancienne et moderne. Paris. 1819. Tom. XXIV. p. 357 seqq. **Arnold.**

Levellers (d. i. Radikale), eine fanatiſche politiſch-religiöſe Sekte, die ſich in Cromwells Armee zur Zeit des Zwieſpalts zwiſchen den Independenten und dem langen Parlament (1647) bildete und vollkommenſte bürgerliche und religiöſe Freiheit verlangte. Sie wurden nicht bloß von dem König als Hochverräther bezeichnet, ſondern bald auch von Cromwell als Staatsgefährliche verfolgt. Einer der ihrigen ſchildert in dem Schriftchen „The Leveller or the Principles and Maximes concerning Government and Religion of those commonly called Levellers. Lond. 1658, ihre Grundſätze folgendermaßen: Im Politiſchen wollen ſie 1) die unparteiiſche ſouveräne Herrſchaft des Geſetzes, 2) die geſetzgebende Gewalt des Parlaments, 3) die vollkommene Gleichheit Aller vor dem Geſetz und 4) die Volksbewaffnung, damit das Volk die Achtung vor dem Geſetz erzwingen und ſeine Freiheiten vertheidigen könne. Im Religiöſen verlangen ſie 1) volle Gewiſſensfreiheit, da die wahre Religion auf innerer Zuſtimmung zu der geoffenbarten Religion beruhe, 2) daß jeder nach ſeiner beſten Erkenntniß — ſelbſt wenn dieſe verkehrt ſey, handeln ſolle. Auf die Erkenntniß und das Gewiſſen habe die Regierung durch angeſtellte Prediger einzuwirken. 3) Die Religion habe zwei Seiten, die eine ſey das rechte Verſtändniß der Offenbarung und dies ſey ganz Privatſache, denn jeder ſtehe und falle ſeinem Herrn; die andere beziehe ſich auf die Werke der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, und dieſe Seite falle der Beurtheilung der Menſchen und beſonders der Obrigkeit anheim. 4) Wird aller Streit über Glauben und Cultusform verdammt, da nach den verſchiedenen Graden der Erleuchtung durch den Geiſt Gottes auch das Aeußere verſchieden ſeyn müſſe.

Die Sekte verſchwindet mit vielen andern zur Zeit der Reſtauration. **C. Schell.**

Digitized by Google

Levi, Leviten, Levitenstädte. Levi (לֵוִי) war der dritte Sohn Jakobs von der Lea, 1 Mos. 29, 34; 35, 25. Diesen Namen gab ihm die Mutter in der Zuversicht: „nun diesmal wird mein Mann sich an mich schließen (יִלָּוֶה);“ daher Jos. Arch. 1, 19. den Namen richtig erklärt: *Λευὶ κοινωνίας οἷον βεβαιωτής*. Aus seinem Leben wird nichts gemeldet als die tückische Blutthat, die er, um die Entehrung seiner Schwester Dina zu rächen, in Verbindung mit seinem Bruder Simeon an den zuvor wehrlos gemachten Sichemiten verübte, 1 Mos. 34, 25—31. (Zur Erläuterung dieser Erzählung vgl. Kurtz, Gesch. des A. B. I. 2. Ausg. S. 265 f.). Im Hinblick darauf hat Jakob in seiner prophetischen Abschiedsrede für diese beiden Söhne kein Segenswort; vielmehr (49, 7.) „verflucht sey ihr Zorn, weil er gewaltsam, und ihr Grimm, weil er hart war; vertheilen werd' ich sie in Jakob und zerstreuen sie in Israel“ — ein Wort, das an Levi's Stamm später zum Segen gewendet seine Erfüllung fand. Levi, der in Aegypten 137 Jahre alt starb, hinterließ nach 1 Mos. 46, 11. 2 Mos. 6, 13. drei Söhne, Gerson, Kahath und Merari, nach denen der Stamm der Leviten (בְּנֵי לֵוִי oder לֵוִיִּם) in drei Hauptgeschlechter sich theilte. Von diesen werden 2 Mos. 6, 17—19. 4 Mos. 3, 17—39. (vgl. 1 Chron. 6, 1 ff. und K. 23.) acht Zweige abgeleitet, zwei von Gerson: Libni (wofür 1 Chron. 23, 7, Ladan setzt) und Simei, vier von Kahath; Amram, zu dem Mose und Aaron gehörten, Jizhar, Hebron und Usiel, endlich zwei von Merari: Maheli und Musi. (In 4 Mos. 26, 58. ist die Aufzählung der Zweige unvollständig; es fehlen Simei und Usiel, für den Zweig Jizhar aber steht die Familie Korah's, der nach 2 Mos. 6, 21. Jizhar's Erstgeborener war.) — Als Moses nach der Versündigung des Volkes mit dem goldenen Kalbe die Jehova treu Gebliebenen an seine Seite rief, sammelten sich um ihn die Leviten und vollzogen schonungslos mit dem Schwerte die Strafe an den Abgöttischen, 2 Mos. 32, 26 ff. Auch in ihnen flammte der Eifer des Stammvaters, jetzt aber nicht für die eigene, sondern für Gottes Ehre. „Hatte der Ahnherr durch die Rache an den Sichemiten Wahrheit, Treue und Recht gebrochen, so haben seine Nachkommen jetzt durch Rächung Jehova's an ihren eigenen Blutsverwandten Wahrheit, Recht und Bund gerettet“ (Kurtz, Gesch. des A. B. II. S. 313); darum wird nun der auf ihnen lastende Fluch in Segen gewandelt. Daß die Erwählung des Stammes Levi zum Priesterthum der Lohn für jene That gewesen sey (vgl. schon Phil. vit. Mos. 3, 19.), kann allerdings insofern nicht mit Recht gesagt werden, als nach 2 Mos. 28, 41; 29, 9. Aarons Geschlecht damals bereits zum Priesterthum, erwählt und diese Erwählung nach 28, 1. „aus der Mitte der Söhne Israels“ ohne Rücksicht auf den Stamm erfolgt war, auch der Levitenberuf von dem Priesterthum das ausschließliche Prärogative der Aaroniten war, bestimmt unterschieden wird. Aber neben dieser Anschauung steht, wie sich unten näher zeigen wird, die andere, wornach die Leviten, wie sie durch ihren Dienst in ein nahes Verhältniß zum Priesterthum treten, auch als Stamm an der priesterlichen Ehre des aaronitischen Geschlechtes Antheil haben. Und daß dieser Ehre der Stamm sich durch jenes Eifern für Jehova's Ehre würdig erwiesen hatte, ist, wie man immer die schwierige Stelle 2 Mos. 32, 29. fassen möge*), in 5 Mos. 33, 9., welche Stelle augenscheinlich auf 2 Mos. K. 32. sich

*) Die Erklärung, welche in dieser Stelle die Nachholung der Rede findet, mit der Moses die Leviten zur Vollziehung des Strafgerichts an ihren Volksgenossen als zu einem Gott wohlgefälligen Opfer aufgefordert habe, verstößt, um von anderem abzusehen, gegen den strengeren Gebrauch des Vav. consec. c. impf.; man sollte dann statt וַיֹּאמֶר etwa wie 4, 26. אָז אָמַר erwarten. Nach dem gewöhnlichen Gebrauch des Ausdrucks „die Hand füllen“ 28, 41; 29, 9. 2 Chron. 13, 9. wäre an ein Weihopfer zu denken, welches die Leviten nach vollbrachter That im Hinblick auf den ihnen jetzt in Aussicht stehenden Beruf darzubringen hatten. Was gegen diese Erklärung eingewendet werden kann, hat am besten *J. G. Carpzov*, app. hist. crit. ant. s. cod. p. 103 seq. zusammengestellt. Dagegen findet schon Targ. Jon. in der Stelle die Aufforderung zur Darbringung eines Sühnopfers für das vergossene Blut, und in demselben Sinne hat Kurtz a. a. O. S. 313 die Stelle erklärt.

Digitized by Google

zurückbezieht, bestimmt angedeutet. Auch 5 Mos. 10, 8. ist hiemit nicht im Widerspruch, sofern diese Stelle im Zusammenhang mit V. 1—5. u. 10 f., die ebenfalls auf 2 Mos. K. 32 ff. Bezug nehmen, aufgefaßt werden muß*). Eine erläuternde Parallele zu 2 Mos. K. 32. bietet die Erzählung von Pinehas 4 Mos. 25, 6—13.

Mit der Weihung des Stammes Levi selbst verhält es sich nach dem Pentateuch in folgender Weise. Nach 2 Mos. K. 13. ist seit der Nacht, in der Israel aus der ägyptischen Knechtschaft erlöst wurde, alle männliche Erstgeburt unter dem Volke an Menschen und Vieh Jehova geheiligt. An der Stelle der sämmtlichen damals vorhandenen erstgeborenen Söhne, soweit sie einen Monat alt und darüber sind, nimmt nun Jehova als bleibende Gabe des Volkes (vergl. 4 Mos. 8, 16.) die Leviten, statt des damaligen Viehs des Volkes das Vieh der Leviten 4 Mos. 3, 11 f. 45. Da nach V. 43. die Zahl der erstgeborenen Söhne des Volks 22,273, die Zahl der Leviten dagegen bloß 22,000 beträgt**), so wird der Ueberschuß durch ein an Aaron und seine Söhne zu entrichtendes Lösegeld von fünf Seckeln auf den Kopf ausgeglichen (V. 46—51.). Ueber die nähere Auffassung dieser Sache sind die Ansichten getheilt. Es fragt sich nämlich erstens, welcherlei Erstgeborene durch die Leviten vertreten werden sollen, zweitens, welche Bedeutung dieser Vertretung beizulegen ist. Was den ersten Punkt betrifft, so ist zur Erläuterung vorauszuschicken, daß nach der jüdischen Theologie (vgl. *Mischna*, Bechoroth C. 8 u. Maimon. z. d. St., *Selden*, de success. in bona def. p. 27., Saalschütz, mos. Recht S. 349 u. 815) zweierlei Erstgeborene unterschieden werden. Der Erstgeborene im familienrechtlichen Sinne (בכור לנחלה, primogenitus haereditatis), von dem 5 Mos. 21. 17. handelt, ist der älteste Sohn des Vaters von irgend einer seiner Frauen, mag dieß früher geboren haben oder nicht; der Erstgeborene der Lösung dagegen (בכור לכהן, primogenitus sacerdotis) ist der Knabe, der „zuerst die Mutter bricht," also das erste Kind einer Frau, wenn es ein Knabe ist. Nach der Ansicht der meisten Rabbinen hatte der Mann bei mehreren Frauen den Erstgeborenen jeder derselben zu lösen, wogegen sein Erstgeborener, wenn er nicht zugleich Erstgeborener seiner Mutter war, gar nicht der Lösung verfiel. Hiernach wären die Leviten für die sämmtlichen mütterlichen männlichen Erstgeburten im Volke von Jehova angenommen worden. (So Kurtz a. a. O. S. 143 u. 337.) Diese Auffassung hat allerdings den Wortlaut von 4 Mos. 3, 12 f. 18, 15. für sich, — bei den Thieren war ohnehin eine andere Bestimmung der Erstgeburt als die nach der Mutter gar nicht zulässig; — aber sie streitet nicht nur gegen 2 Mos. 22. 28. (wo es nicht heißt „die Erstgeborenen deiner Weiber," vielmehr „den Erstling deiner Söhne sollst du mir geben"), sondern auch gegen die 4 Mos. 8, 17. hervorgehobene Beziehung auf die Erstgeburt Aegyptens, bei der nach 2 Mos. 12, 29. Ps. 78, 51. 105, 36. nur an die väterlichen Erstgeburten gedacht werden kann. Daher hat mehr Wahrscheinlichkeit die Ansicht von Lund (alte jüd. Heiligthümer S. 622) und Keil (Hävernicks Einl. in's A. T. I. 2. S. 425), wornach diejenigen Erstgeborenen gemeint sind, die es ebenso von väterlicher als von mütterlicher Seite waren. Bei dieser Ansicht läßt sich auch die verhältnißmäßig geringe Gesammtzahl der Erstgeborenen 4 Mos. 3, 43. am leichtesten erklären, wenn zugleich berücksichtigt wird, daß alle Erstgeborenen im

*) Die Verse 6. und 7. geben sich durch ihre ganze Form als eine den engen Zusammenhang, der zwischen V. 5. und 8. besteht, unterbrechende Einschaltung zu erkennen, deren Veranlassung mit Rücksicht auf 9, 20. darin zu suchen seyn dürfte, daß der Glossator auch die Erhörung des Gebets Mosis für Aaron, der viel später starb, andeuten zu müssen meinte. Vgl. über die Stelle besonders Ranke, Unters. über den Pentateuch II. S. 283. Dagegen bei Riehm, die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab S. 37 f., auf's Neue dem Deuteronomium den groben Widerspruch mit dem 4. Buche Mosis aufgebürdet, daß jenes die Leviten erst nach Aarons Tode im 40. Jahre der Wanderung ausgesondert werden lasse!

**) In den Zahlen V. 22. 28. 34., die eine Summe von 22,300 ergeben würden, muß ein Fehler stecken; s. Kurtz a. a. O. S. 335 f. Andere nehmen an, daß jene 300 überzähligen Leviten selbst Erstgeborene waren.

Digitized by Google

Volke, die schon selbst Väter waren, ohne Zweifel nicht mehr als zu lösende Erstgeburten betrachtet wurden. — Was zweitens die Bedeutung der Vertretung der Erstgeborenen durch die Leviten betrifft, so sollten nach der einen Ansicht die Leviten vor Jehova angenommen seyn zur Besorgung des priesterlichen Dienstes, der vorher den Erstgeborenen als den Repräsentanten der Familien obgelegen habe; nach der andern Ansicht wäre dagegen die Substitution der Leviten unter den Gesichtspunkt des Opfers zu stellen. Um das Richtige zu erkennen, muß von der letztern Ansicht ausgegangen werden. Man mag immerhin mit der jüdischen Tradition annehmen, daß mit dem Erstgeburtsrecht ursprünglich das Priesterthum verknüpft (vgl. Targ. Onk. und Hieros. zu 1 Mos. 49, 3.) und deßhalb vor der Einführung des aaronitischen Priesterthums den Erstgeborenen die Pflege des Cultus anvertraut war (Mischna Sebachim 14, 4.), wie schon von Onkelos 2 Mos. 24, 5. die von Moses zur Dienstleistung bei'm Bundesopfer verwendeten Jünglinge, von Raschi und Aben Esra auch die 19, 22. 24. erwähnten Priester auf die Erstgeborenen bezogen worden (gegen diese Erklärung der letzteren Stelle vgl. übrigens *Vitringa*, obs. sacr. I. 284). Aber die Weihe des levitischen Stammes ist nach dem Pentateuch zunächst nicht hierauf zurückzuführen. Der derselben zu Grunde liegende Gedanke ist vielmehr dieser. Wie das ägyptische Volk um seiner Verschuldung willen in seinen Erstgeborenen gerichtet worden ist, diese somit dem Vertilgungsfluche, dem das Ganze unterlag, stellvertretend als Opfer gefallen sind, so soll umgekehrt Israel, das von Jehova erwählte und aus menschlicher Knechtschaft erlöste Volk, zum Zeugniß dafür, daß es seine Existenz und seinen Besitz nur der göttlichen Gnade verdankt, also alles, was es ist und hat, seinem Gotte schuldig ist, die Erstlinge seines Hausegens stellvertretend für das Ganze Gott als Zahlung darbringen. Die Darbringung von Menschen aber wird vollzogen nicht durch Schlachtung, sondern durch Hingabe derselben zum bleibenden Dienst am Heiligthum (vgl. 1 Sam. 1, 22. 28.). Warum nun werden die Erstgeborenen des Volkes nicht zu diesem Dienste zugelassen? Weil das Volk vermöge seiner Unreinigkeit nicht unmittelbar Gott am Heiligthum nahen darf, darum kann es nicht aus seiner Mitte fortwährend die Diener zum Heiligthum stellen. Vielmehr wird nun statt der Erstgeborenen des ganzen Volks durch göttliche Wahl ein Stamm dem gewöhnlichen irdischen Lebensberuf bleibend entnommen und zu Jehova in ein näheres Verhältniß gesetzt, um den Dienst am Heiligthum zu besorgen und so dem Volk die Gemeinschaft des Heiligthums zu vermitteln. Die Leviten sind also für's Erste das lebendige Opfer, in welchem das Volk Jehova dafür, daß es ihm seine Existenz schuldet, Zahlung leistet, und zweitens, indem die Leviten in Folge dessen am Heiligthum den Dienst leisten, den das Volk in seinen Erstgeborenen hätte leisten sollen, aber um seiner Unreinigkeit willen nicht leisten darf (vgl. 4 Mos. 18, 22 f.), dient die Substitution der Leviten auch als Deckung (לכפר) für das dem Heiligthum nahende Volk (4 Mos. 8, 19.). In ersterer Beziehung werden die Leviten den Priestern, denen überhaupt der Genuß der Erstlingsopfer zugewiesen wird, von Jehova als Geschenk überlassen (4 Mos. 18, 6. vgl. 3, 9; 8, 19.); sie sollen, wie mit Anspielung auf ihren Namen 18, 2. vgl. 4. gesagt wird, an den Priester sich anschließen (יִלָּוּ) und ihm dienen. In zweiter Beziehung gewinnen die Leviten selbst einen gewissen Antheil an der mittlerischen Stellung, welche dem Priesterthum zukommt. Der levitische Stamm bildet nämlich die Basis für die stufenweise aufsteigende Vertretung des Volkes vor Gott. Wie Israel im Ganzen einen priesterlichen Karakter hat den Nationen der Erde gegenüber, weil Gott dieses Volk allein zu sich gebracht hat (2 Mos. 19, 4—6.), so prägt sich dieser Karakter in höherer Potenz in Levi aus, den unter den Stämmen Gott ausgesondert und sich nahe gebracht hat zum Dienst an seinem Heiligthum (4 Mos. 16, 9.). So nachdrücklich den Leviten (vgl. ebendas. V. 10.) eingeschärft wird, daß die Weihe ihres Stamms noch nicht das eigentliche Priesterthum in sich schließe, so wird doch jene relative Theilnahme an der priesterlichen Mittlerschaft den übrigen Stämmen gegenüber sehr deutlich ausgeprägt in der Lagerordnung, indem, „auf daß nicht ein Zorn über die Gemeinde der

Digitized by Google

Söhne Israels komme" (4 Mos. 1, 53.), die Leviten mit den Priestern zunächst um das Heiligthum sich zu lagern haben, nämlich das Geschlecht Gerson gegen Westen, Kahath gegen Süden, Merari gegen Norden, während die Vorderseite des Heiligthums gegen Osten die Priester einnehmen (3, 21 ff.). — Nach dem Bisherigen kann es nun nicht befremden, wenn, während allerdings das Priestergesetz der mittleren Bücher des Pentateuchs vorzugsweise den Unterschied der Priester und Leviten hervorhebt, dagegen das Volksgesetzbuch im 5 B. Mos. Priester und Leviten dem Volke gegenüber als einen heiligen Stand zusammenfaßt. Beide Anschauungen stehen nicht mit einander in Widerspruch, sondern sie ergänzen sich gegenseitig. Was nämlich das 5. B. Mos. betrifft, so ist zwar entschieden unrichtig die Behauptung, daß in demselben gar kein Unterschied zwischen priesterlichen und nichtpriesterlichen Leviten vorausgesetzt werde; im Gegentheil sind im 5. B. Mos., wo einfach לֵוִי oder לְוִיִּם steht, eben die gewöhnlichen Leviten zu verstehen. (S. besonders 18, 6—8. vgl. mit V. 3—5. und die Erklärung dieser Stelle bei Riehm S. 35 f.) Richtig aber ist, daß beide als ein wesentlich zusammengehöriges Ganze betrachtet werden, indem einerseits durch die Benennung der Priester als „Söhne Levi's" (21, 5; 31, 9.) oder levitische Priester" (17, 9. 18. ebenso dann Jos. 3, 3. u. s. w.) die Angehörigkeit an den Stamm Levi als Kennzeichen des wahren Priesterthums hervorgehoben wird, andrerseits für den Beruf der Leviten Ausdrücke vorkommen, die eben das Eigenthümliche des priesterlichen Dienstes bezeichnen, nämlich עָמַד לִפְנֵי יי, שָׁרַת בְּשֵׁם יי 18, 7. vgl. 5. und 21, 5; 17, 12. (wogegen 4 Mos. 16, 9. sagt, die Leviten seyen bestimmt לַעֲמֹד לִפְנֵי הָעֵדָה וּלְשָׁרְתָם). Und ebenso wird dann im Segen des Moses 33, 8 ff. die Idee des Priesterthums auf den Stamm übergetragen, die Priesterordnung erscheint als ein Bund Levi's (vgl. Mal. 2, 5.) u. s. w. — Was weiter die dienstlichen Verrichtungen der Leviten betrifft, so werden dieselben zwar mit dem Dienst der Priester unter den gemeinsamen Gesichtspunkt der מִשְׁמֶרֶת הַקֹּדֶשׁ gestellt (vergl. 4 Mos. 3, 28. 32. mit 18, 5.), zugleich aber von dem letzteren bestimmt unterschieden. Den Priestern kommt ausschließlich zu der Dienst „in allen Sachen des Alters (nämlich — vgl. 1 Chron. 6, 34. — sowohl des Brandopfer- als des Räucheraltars) und innerhalb des Vorhangs" 4 Mos. 18, 7., womit die Vollziehung auch der an die übrigen heiligen Geräthe geknüpften Cultusakte zusammenhängt. Der Versuch des Leviten Korah, das Räucheropfer darzubringen, wird daher als frevlerisches Attentat bestraft K. 16. Der Dienst der Leviten dagegen heißt Dienst an der Wohnung Jehova's oder am Zelte der Zusammenkunft (s. die verschiedenen Ausdrücke 1, 53; 16, 9; 18, 4.); er wird auch 4, 3. 30; 8, 24. als צָבָא, Heerdienst (am Lager Jehova's 1 Chron. 9, 19.) bezeichnet. Während der Wanderung durch die Wüste hatten nämlich die Leviten das Abbrechen, Tragen und Aufstellen des heiligen Zeltes zu besorgen 4 Mos. 1, 50 ff., desgleichen die heiligen Geräthe, namentlich auch die Bundeslade (vgl. 5 Mos. 15, 8; 31, 25.) zu tragen; die letztere mußte jedoch vorher von den Priestern zugedeckt werden 4 Mos. 4, 4 ff., der Anblick derselben ist den Leviten unbedingt verboten 4, 17 f. Die Vertheilung dieser Geschäfte unter den drei Geschlechtern wird 3, 25—37. und Kap. 4 bestimmt. Das Geschlecht Gerson's hatte die Decken und Umhänge, das Kahath's, welches, weil Aaron aus demselben stammte, den ersten Rang einnahm, die heiligen Geräthe, das Merari's die Bretter, Riegel und Säulen zu besorgen. Hiebei standen die Kahathiten unter der Aufsicht des Priesters Eleasar, des älteren Sohnes Aaron's, die Geschlechter Gerson's und Merari's unter der Ithamar's. (Ueber die Notiz 1 Chron. 9, 19 f. wird später die Rede seyn.) Zu diesem Dienst waren die Leviten nach 4 Mos. 4, 3. 23. 30. vom 30. bis 50. Jahre berufen; dagegen läßt 8, 24 ff. ihre Dienstzeit vom 25. bis 50. Jahre sich erstrecken. Dieser scheinbare Widerspruch löst sich am einfachsten durch die Annahme, daß die ersteren Stellen auf den Dienst bei dem Transport der Stiftshütte, die zweite dagegen auf den levitischen Dienst überhaupt zu beziehen sind (vgl. Hävernick's Einl. herausg. von Keil I, 2. S. 432); nach anderer Auffassung (vgl. Ranke, Untersuchungen über den Pentateuch II. S. 159) wäre die Zeit vom 25.—30. Jahre

Digitized by Google

zunächst als Vorbereitung für den Eintritt in den vollen Dienst behandelt worden. Vom 50. Jahre an sollen die Leviten nach 8, 25 f. nicht mehr zur Dienstarbeit verpflichtet seyn, sondern nur (vielleicht als Aufseher oder durch Unterweisung der Jüngeren) ihre Brüder unterstützen. Nach der talmudischen Ueberlieferung (Cholin f. 24. a.) soll sich das letztere Gebot bloß auf den Dienst in der Wüste bezogen haben; später, schon in Silo, habe das höhere Alter nicht vom Dienste ausgeschlossen, außer wegen Mangels an Stimme. — Welches die Dienstleistungen der Leviten in der Zukunft während der Ansäßigkeit des Volkes im heiligen Lande seyn sollten, darüber wird in der Gesetzgebung der mittleren Bücher des Pentateuchs keine Auskunft gegeben. Auch in 5 Mos. wird über den Beruf der Leviten nichts Näheres gesagt; derselbe wird, wie bereits angedeutet wurde, im Allgemeinen unter den priesterlichen subsumirt (10, 8; 18, 7.), ohne daß jedoch irgendwie den Leviten die besondern priesterlichen Verrichtungen zugewiesen würden. Denn daraus, daß 31, 9. die Priester und ebendaselbst V. 25. die Leviten als Träger der Bundeslade bezeichnet werden, folgt eine Vermengung der Dienstgeschäfte beider gar nicht. Die spätere Praxis (Jos. K. 3. 6, 6. 1 Kön. 8, 63 ff.) zeigt, daß von den Priestern die Bundeslade bei allen feierlichen Veranlassungen getragen wurde, wogegen für die Wanderung (so noch 2 Sam. 15, 24.) dieses Geschäft den Leviten oblag. Obwohl nun das 5. B. Mos. vermöge seiner ganzen Bestimmung auf die nähere Darlegung des priesterlichen und levitischen Berufs nicht einzugehen hatte, so ist doch die Unbestimmtheit, mit der es von den Dienstleistungen der Leviten redet, kaum zu begreifen, wenn es die durch David und Salomo festgestellten levitischen Ordnungen bereits vor sich hatte. Daran vollends fehlt viel, daß, wie Riehm (S. 93 ff.) hat beweisen wollen, der Deuteronomiker in dem über die Leviten Gesagten Verhältnisse voraussetze, wie sie erst seit Hiskia's Zeit sich gebildet haben; im Gegentheil — und es wird sich dies im Folgenden noch weiter herausstellen — dürfte Stähelin (Versuch einer Geschichte der Verhältnisse des Stammes Levi in der Zeitschr. der deutschen morgenl. Gesellschaft 1855 S. 708 ff.) im Rechte seyn, wenn er findet, daß, was das 5. B. Mos. in Betreff der Leviten enthält, ganz auf die Zeit nach Josua passe.

Der Akt der Einweihung der Leviten wird 4 Mos. 8, 5—22. berichtet. Die erste Reihe der dazu gehörigen Ceremonien bezweckt die Reinigung (טָהֵר, ein Ausdruck, der übrigens auch V. 6. u. 21. als Bezeichnung des ganzen Weiheaktes steht, wogegen von der Priesterweihe 2 Mos. 28, 41; 29, 1. קִדֵּשׁ gebraucht wird). Die Reinigung zerfällt nach V. 7. in drei Bestandtheile. 1) Besprengung mit dem Entsündigungswasser (מֵי חַטָּאת). Ob gewöhnliches Wasser, natürlich Quellwasser, gemeint ist, wie es bei der mit der Priesterweihe verbundenen Waschung verwendet wurde, oder ein besonders bereitetes Reinigungswasser, analog dem 4 Mos. K. 19. verordneten, läßt sich nicht ausmachen; der gewählte Ausdruck macht das letztere wahrscheinlicher. 2) Abscheerung; „sie sollen das Scheermesser über ihren ganzen Leib gehen lassen.“ Nach Bähr (Symb. des mos. Cultus II. S. 178) wäre dies mit Ausnahme des Hauptes zu verstehen, da ja Scheerung einer Glatze und Bartabnahme nach 3 Mos. 20, 5. eher als entweihend zu betrachten gewesen wäre. Allein die Analogie der Reinigung des Aussätzigen 3 Mos. 17, 9. scheint für völlige Abscheerung zu sprechen. Zu vergleichen ist, was Herod. 2, 37. über die ägyptische Priestersitte berichtet; dort aber war die Abscheerung nicht eine einmalige, sondern alle drei Tage zu wiederholen. 3) Waschung der Kleider. Von einer Einkleidung, wie bei der Priesterweihe, ist nicht die Rede, denn der Pentateuch kennt keine besondere Diensttracht der Leviten. So gereinigt eignen sich die Leviten zur Uebergabe an Jehova. Auf diese beziehen sich folgende Ceremonien. 1) Die Handauflegung. Nachdem die nachher zu bringenden Opfer in Bereitschaft gesetzt sind (V. 8.), soll die ganze Gemeinde vor dem heil. Zelte versammelt werden. „Dann bringe die Leviten vor Jehova, und die Kinder Israel (nämlich die Repräsentanten der Gemeinde) sollen ihre Hände auf die Leviten legen.“ Nachdem durch diese Handlung das Volk die Intention ausgesprochen hat, die Leviten in seinem Namen als

Digitized by Google

Opfer hinzugeben, wird die Uebergabe selbst 2) vollzogen durch das Weben oder Schwingen (תְּנוּפָה), die Ceremonie, welche bei allen Darbringungen, die Gott als Geschenk dem Priester überläßt, stattfindet (s. Hofmann, Schriftbeweis II. a. S. 187). Bei den Leviten wird sie gewöhnlich von einem bloßen Hin- und Herführen verstanden. Hierauf wird 3) das Sünd- und Brandopfer dargebracht, im Namen der Leviten, die deßhalb nach V. 12. den Opferthieren die Hände auflegen. Aus V. 12. vergl. mit V. 21. erhellt nämlich, daß dieses doppelte Opfer nicht der Weihe vorausging, wie noch Hofmann (a. a. O. S. 159) angibt. Die Bestimmung desselben wird bezeichnet לְכַפֵּר עַל־ הַלְוִיִּם; auch die vor Gott als Gabe Angenommenen haben, ehe sie ihren Dienst am Heiligthum beginnen, selbst erst sich versöhnen zu lassen. Dann werden sie zum Schluß den Priestern vorgestellt und hiebei, wie man nach V. 13. schon angenommen hat, vielleicht noch einmal geschwungen. — Besondere Bestimmungen über die persönliche Beschaffenheit und die Lebensordnung, wie sie nach 3 Mos. K. 21. den Priestern gelten, sind in den Levitengesetzen des Pentateuchs nicht enthalten. Es wird nur dafür gesorgt, daß die Leviten, um ausschließlich ihrem Dienste sich widmen zu können, dem gewöhnlichen Lebensberuf, der nach der theokratischen Ordnung ein agrarischer ist, entnommen sind; sie erhalten deßwegen keinen Grundbesitz als Erbtheil 4 Mos. 18, 23. Was Jehova 4 Mos. 18, 20. zu Aaron spricht, wird 5 Mos. 10, 9. auf den ganzen Stamm Levi übergetragen, daß Jehova selbst sein Erbtheil seyn wolle. Darum weist er den Leviten zu ihrem Unterhalte den ihm als Hebe von dem Volke dargebrachten Zehnten an, von dem dann wieder die Priester den zehnten Theil erhalten sollten (4 Mos. 18, 24 ff.). Das ihnen Zugewiesene dürfen die Leviten nach V. 31. an jedem Orte, nicht bloß am Heiligthum verzehren. Glänzend waren hiemit die Leviten keineswegs ausgestattet. Selbst wenn der Zehnte gewissenhaft gereicht wurde, war derselbe wegen des zeitweise eintretenden Mißwachses eine unsichere Einnahme, die sich überdies mit der Vermehrung des Stammes nicht steigerte. Wenn aber vollends, wie dies in Zeiten des Verfalles der theokratischen Ordnungen nicht anders zu erwarten war, das Volk sich nicht willig zu dieser Abgabe zeigte, so war der Stamm Levi unvermeidlicher Armuth verfallen. Und so betrachtet ihn das 5 B. Mosis, das die Leviten durchaus als der Unterstützung bedürftig in gleiche Linie mit Fremdlingen, Wittwen und Waisen gestellt erscheinen läßt (12, 19; 14, 27. 29 u. a.). Daß nun aber (wie noch Riehm S. 45 f. annimmt) das 5 B. Mos. die jedes dritte Jahr zu haltenden Zehentmahlzeiten, zu denen nach 14, 29. die Leviten mit andern Bedürftigen geladen werden sollten, an die Stelle jenes jährlichen Zehntens gesetzt habe, ist eine bodenlose Hypothese. Es wäre doch kaum zu begreifen, daß der Gesetzgeber, indem er den Leviten die Gelegenheit sicherte, sich alle drei Jahre einmal satt zu essen, hiemit ihrem Nothstand „so weit es möglich war" abgeholfen zu haben meinen durfte. (Das Weitere hierüber s. unter d. Art. Zehnte).

Als Wohnsitze sollen nach 4 Mos. 35, 6. den Leviten 48 Städte, von denen sechs zugleich zu Freistädten (s. den Art. Blutrache) bestimmt sind, sammt den dazu gehörigen Bezirken (מִגְרָשִׁים, d. h. Triften) für ihr Vieh und ihre Habe angewiesen werden. In diesem Gesetze sind aber noch die Priester mit den Leviten zusammengefaßt; erst Jos. 21, 4 ff. scheidet 13 Priesterstädte aus, im Süden des westjordanischen Landes im Gebiet der Stämme Juda, Simeon und Benjamin. Von den 35 eigentlichen Levitenstädten werden 10, in Ephraim, Dan und dem cisjordanischen Halbmanasse den übrigen Kahathiten, 13 in dem östlichen Halbmanasse, in Isaschar, Asser und Naphthali dem Geschlechte Gerson, endlich 12 in Sebulon, Gad und Ruben dem Geschlechte Merari angewiesen. Von dem Verzeichniß des B. Josua weicht das 1 Chr. 6, 46 ff. gegebene vielfach ab. — Die Zutheilung dieser Städte ist ohne Zweifel nicht so zu verstehen, als ob die Leviten die alleinigen Besitzer derselben gewesen wären, sondern so, daß sie nur die nöthige Zahl von Häusern sammt dem Bezirk rings um die Stadt her*) zum Weiden ihres Viehs

*) Der Flächenraum eines solchen Bezirkes war ziemlich beschränkt. Nach 4 Mos. 35, 4.

Digitized by Google

erhielten, die übrigen Häuser aber sammt den zu jeder Stadt gehörigen Feldern und Höfen (vgl. Jos. 21, 12. und Keil z. d. St.) von Angehörigen der betreffenden Stämme besessen wurden. Mit Recht hat man sich hiefür auch auf das den Verkauf der Levitenhäuser betreffende Gesetz 3 Mos. 25, 32 f. berufen, da dieses nur unter der Voraussetzung einen Sinn hat, daß andere Israeliten mit den Leviten zusammenwohnten. So finden wir wirklich später 1 Sam. 6, 13. in Bethschemesch, das nach Jos. 21, 16. Priesterstadt war, Einwohner, die von den daselbst befindlichen לֵוִיִּם unterschieden werden; der letztere Ausdruck wurde nämlich wahrscheinlich auch von Angehörigen des Priestergeschlechtes gebraucht, wenn sie nicht wirklich in's Priesteramt eingesetzt waren (s. Stähelin a. a. O. S. 713 f.). Den angeführten Bestimmungen des 4. B. Mos. nun soll nach Riehm (S. 33 f.) das 5 B. Mos. entschieden widersprechen, indem dieses Buch einen obdachlosen Levitenstamm voraussetze und nach ihm die Leviten als Fremdlinge in den einzelnen Städten der einzelnen Stämme zerstreut wohnen sollen. Diese Behauptung macht sich vornherein einer starken Uebertreibung schuldig, sofern mit Ausnahme von 18, 6. in keiner der von Riehm citirten Stellen (12, 12. 18; 14, 27. 29; 16, 11. 14.) die Leviten selbst als Fremdlinge bezeichnet werden; sie werden nur, wie bereits bemerkt worden ist, in Bezug auf Bedürftigkeit mit den Fremdlingen zusammengestellt. Um die Angaben des 5 B. Mosis richtig zu würdigen, muß die Lage der Leviten, wie sie vom Anfang der Richterzeit an stattfand, in's Auge gefaßt werden. Da bei der Eroberung des Landes nicht alle Kanaaniter vertrieben wurden, so kamen auch nicht alle Städte, die den Leviten zugewiesen waren, in den ungestörten Besitz der Israeliten, z. B. Geser Jos. 21, 21. vgl. 16, 10. Ajalon Jos. 21, 24. vgl. Richt. 1, 35. Daher mußten natürlich viele Leviten Zuflucht in solchen Orten suchen, die nicht zu den Jos. K. 21. verzeichneten Levitenstädten gehörten. So erscheint Richt. 17, 7 f. ein Levit, der als Fremdling in Bethlehem weilt und von hier auf das Gebirg Ephraim wandert, um ein Unterkommen zu finden, ferner 19, 1. ein Levit, der als Fremdling seinen Aufenthalt auf der nördlichen Seite des Gebirges Ephraim hat. Andere mochten, wie 5 Mos. 18, 6—8. angenommen wird, nachdem sie ihre Habe verkauft hatten, am Orte des Heiligthums sich niederlassen und sollten dann dort gleich den dienstthuenden Leviten unterhalten werden, woher — ist nicht gesagt, wahrscheinlich von dem, was durch freiwillige Gaben dem Heiligthum zufiel. Daß in der Richterzeit eine strengere Organisation des Levitenthums nicht bestand, muß allerdings vorausgesetzt werden, da das Gesetz, wie oben bemerkt wurde, über die Berufsthätigkeit der Leviten für die spätere Zeit nichts Näheres bestimmt hatte und jene Zeit der Zerrissenheit der Theokratie ganz ungeeignet war, neue Cultusordnungen zu erzeugen. Daß man aber die gottesdienstliche Bestimmung des Stammes wohl kannte, zeigt die Erzählung Richt. K. 17. u. 18.; nur hieraus läßt sich erklären, daß Micha 17, 13. sich glücklich preist, den Leviten, der nach 18, 30. (wo משה statt מנשה zu lesen ist) ein Enkel des Moses war, als Priester für seinen Bildercultus gewonnen zu haben. Auch 19, 18. gehört als Beleg hieher, wenn dort die Erklärung „bei'm Hause Jehova's wandle ich," d. h. ich habe Dienste bei'm Heiligthum zu leisten, die richtige ist. Will man aus dem spärlichen Vorkommen der Leviten in der Richterzeit folgern, daß die levitischen Ordnungen, welche der Pentateuch aufstellt, nicht vorausgegangen seyn können, so vermag man das Auftreten des Stammes seit David nicht zu erklären. Derselbe erscheint dann auf einmal wie ein Deus ex machina. — Auch bei Samuel hängt wohl die Verwendung zum Heiligthumsdienste (1 Sam. 2, 18.) beziehungsweise mit seiner levitischen Abstammung zusammen*), wogegen für die

---

5. soll er sich 1000 Ellen weit von der Stadtmauer ringsum erstrecken, und seine Ausdehnung soll von einer Ecke zur andern 2000 Ellen betragen. Von diesen Angaben aus sind sehr verschiedene Grundrisse entworfen worden; von neueren Schriften vgl. Keil's Comm. zum B. Josua S. 272 f. Saalschütz, mos. Recht S. 100 ff. und desselben Archäol. d. Hebr. II. S. 86 ff.

*) Samuel war nach 1 Chron. 6, 13. 18. aus dem Geschlechte Kahath. Sein Vater heißt

Digitized by Google

von ihm später verrichteten priesterlichen Opferhandlungen der Grund in dem außerordentlichen Karakter jener Zeit, da mit der Beseitigung der Bundeslade die gesetzliche Opferordnung durchbrochen war, und in dem prophetischen Berufe Samuels zu suchen ist.

Die Thätigkeit, welche David für den Cultus entfaltete, erstreckte sich auch auf die Organisation des Levitenthums. Die Chronik, auf deren Berichte wir von nun an fast ausschließlich angewiesen sind, gibt zuvörderst in der Erzählung von der Versetzung der Bundeslade auf den Zion (I. B. 13, 2. C. 15. u. 16. vgl. mit 6, 16 ff.) Mittheilungen über die Betheiligung der Priester und Leviten bei diesem Zuge und knüpft hieran weitere Nachrichten über die levitischen Ordnungen, welche bei dem für die Bundeslade auf dem Zion aufgeschlagenen Zelte eingerichtet wurden, während auch noch auf der Höhe zu Gibeon bei der alten Stiftshütte der Opferdienst fortdauerte. Die Leviten, welche David aufbietet, um die Bundeslade zu tragen und zu geleiten, sind nach sechs Vaterhäusern unter ebenso vielen Fürsten abgetheilt; vier derselben fallen auf Kahath, je eines auf Gerson und Merari 15, 5 ff. Von besonderer Bedeutung ist die hier (15, 16 ff. 16, 4 ff. 37 ff.) zuerst erwähnte Verwendung der Leviten für die gottesdienstliche Musik, Gesang in Begleitung von Cymbeln, Zithern und Harfen (s. den Art. Musik bei den Israeliten). Neben den Musikern erscheinen noch levitische Thorwärter (שֹׁעֲרִים 15, 23. 24.), von denen aber einzelne (V. 18.) zugleich Musiker waren. Nach 16, 38 f. dienten vor der Bundeslade in Jerusalem Assaph und seine Angehörigen als Sänger, die Jeduthumiten Obed-Edom und Chosa mit den Ihrigen als Thorwärter, bei der Stiftshütte in Gibeon Heman und Jeduthun als Sänger und Söhne Jeduthuns als Thorwärter. (Eine andere Notiz s. unt.) — Ausführlicher sind die Mittheilungen der Chronik 1. B. C. 23 ff. über die Anordnungen, welche David am Ende seines Lebens mit Rücksicht auf den bevorstehenden Tempelbau getroffen haben soll. Zuerst wird V. 3 ff. berichtet, die von David angeordnete Zählung der Leviten habe 38,000 Mann von dreißig Jahren und darüber ergeben*). Von diesen seyen 24,000 zur Leitung des Geschäfts am Hause Jehova's, 6000 zu Schoterim und Richtern, 4000 zu Wächtern des Heiligthums, 4000 zu Musikern beim Gottesdienst verwendet worden. Also drei Klassen der Leviten — nach der gewöhnlichen Ordnung zu zählen 1) Priesterdiener, 2) Sänger und Musiker, 3) Thorhüter — sollten am Heiligthum funktioniren; die vierte hatte den auswärtigen Dienst (הַמְּלָאכָה הַחִיצוֹנָה 26, 29.). Die Funktionen scheinen wenigstens bei den am Heiligthum dienenden Klassen in der Regel in denselben Familien sich vererbt zu haben. — In Betreff der einzelnen Klassen ist folgendes hervorzuheben. Die erste Klasse, die auch den Namen לֵוִיִּם schlechthin geführt zu haben scheint (vgl. Neh. 13, 5; 12, 47., doch s. dagegen 1 Chron. 9, 14., wo die Musiker schlechthin Leviten heißen),

---

1 Sam. 1, 1. אֶפְרָתִי in demselben Sinne, wie der Levit Richt. 17, 7. aus dem Geschlechte Juda. Merkwürdig ist (s. Hengstenberg, Beitr. z. Einl. in's A. T. Bd. III. S. 61) das häufige Vorkommen des Namens von Samuels Vater, Elkana unter den levitischen Eigennamen, besonders bei den Korachiten, 2 Mos. 6, 24. 1 Chron. 6, 7 ff.; 12, 6; 9, 16; 15, 23. Dieser Name weist wie der verwandte Miknejahu 1 Chron. 15, 18. 21. auf die Bestimmung der Leviten hin. — Daß Samuel dem Heiligthum zu bleibendem Dienst erst noch besonders gelobt wurde, beweist nichts gegen seine levitische Abstammung, weil er außerdem erst vom 25. Jahre an dienstpflichtig gewesen wäre, auch die Leviten nicht verpflichtet waren, ununterbrochen am Heiligthum zu verweilen.

*) Während die obige Stelle das dreißigste Lebensjahr als Anfang der Dienstzeit voraussetzt, wird 23, 25 ff. auf David die Anordnung zurückgeführt, nach welcher mit Rücksicht darauf, daß seit der Versetzung des Heiligthums nach Jerusalem das Tragen der Wohnung und ihrer Geräthe aufgehört habe, also der Dienst leichter geworden sey, die Funktionen der Leviten bereits mit dem zwanzigsten Jahre beginnen sollen. Ueber das Verhältniß dieser Stelle zu der obigen s. Bertheau z. derselb. — Das zwanzigste Lebensjahr blieb für die Folgezeit terminus a quo; vgl. 2 Chron. 31, 17. Esr. 3, 8.

Digitized by Google

lieferte den Priestern die Gehülfen bei den 23, 28 f. u. 31 f. (vgl. 9, 29 ff.*) aufgezählten Verrichtungen. Sie besorgten hiernach die Reinigung des Tempels, die Herbeischaffung der Opfervorräthe, die Bereitung des Backwerks, namentlich der Schaubrode. (Die Bereitung der letzteren ist nach 3 Mos. 24, 5. den Priestern übertragen, denen nur die Zurichtung im Heiligthum verblieb.) Die Klasse zerfiel entsprechend den 24 Priesterklassen (vgl. 24, 31.) in 24 Ordnungen, von denen sechs auf Gerson, neun auf Kahath, neun auf Merari kamen. (S. 23, 6—23. in Verbindung mit 24, 20—31. Es ist nämlich kaum zu bezweifeln, daß wie die Vaterhäuser der Priester 24, 1—19. mit den 24 Priesterklassen zusammentreffen, so das gleiche Verhältniß in Bezug auf die 24 Vaterhäuser der Leviten, aus denen die 24,000 Priesterdiener hervorgingen, angenommen werden muß. Im Uebrigen s. Bertheau zu den angef. Stellen.) Auch die 26, 20—28. aufgezählten Verwalter der Schätze des Heiligthums wurden vermuthlich aus dieser Klasse ernannt. Ueber die Nethinim, welche den am Heiligthum dienenden Leviten für die niedrigeren Verrichtungen beigegeben waren, s. den betr. Artikel. — Die zweite Klasse, die Sänger und Musiker, zerfiel nach 25, 9 ff. in 24 Chöre, deren jeder einen Vorsteher mit 11 Meistern aus der gleichen Familie an der Spitze hatte. Von den Chorführern waren vier Söhne Assaph's aus dem Geschlechte Gerson's (vgl. 6, 24—28.), sechs Söhne Jeduthuns, der, wie mit Recht angenommen wird, als identisch mit Ethan zu betrachten ist, also aus Merari (6, 29.), vierzehn Söhne Heman's des Korachiten, also aus Kahath (6, 18 ff.) Der Dienst wechselte unter diesen Chören wahrscheinlich wie unter den Priesterklassen. — Der Dienst der dritten Levitenklasse, der Thorwärter, wurde als ein militärischer betrachtet, indem man die Anschauung von dem Lager Jehova's in der Wüste auf den Tempel übertrug (1 Chron. 9, 19. 2 Chron. 31, 2.). Die in Betreff dieser Klasse 1 Chron. 26, 1—19. gegebenen Bestimmungen setzen durchaus das Bestehen des Tempels voraus (s. Stähelin a. a. O. S. 720); aber die betreffenden Familien waren bereits früher zu dieser Dienstleistung verwendet worden. Es werden nämlich drei Thorwärterfamilien genannt, eine korachitische, also aus Kahath, an deren Spitze Meschelemja oder Schelemja und dessen Erstgeborener Sacharja standen, für die Ost- und Nordseite, Obed-Edom für die südliche, Chosa für die westliche Seite, die beiden letzteren aus Merari. Obed-Edom und Chosa sind bereits oben erwähnt worden. Von Schelemja aber, der 9, 19. Schallum heißt, und seinem Sohne Sacharja, wird 9, 22. gesagt, daß Samuel und David diese Familie zu Thorwärtern an der Stiftshütte bestellt haben; ja es wird die merkwürdige Notiz beigefügt, daß die Vorfahren derselben bereits unter Mose und Josua Wächter des Eingangs und in dieser Eigenschaft unter das Kommando des Pinehas gestellt gewesen seyen, eine Angabe, von der im Pentateuch sich nichts findet, die aber zu der mosaischen Ordnung, nach welcher dem Geschlechte Kahath überhaupt die Sorge für das heilige Zelt oblag, ganz gut stimmt. Die bezeichneten Familien nun hatten beim Tempel täglich 24 Wächter zu stellen, d. h. wahrscheinlich Oberwächter, unter denen man die 4000 Leviten dieser Klasse so wird vertheilt denken müssen, daß auf jeden 167 Mann kamen, also wenn diese nach den sieben Wochentagen wechselten, für jeden Tag durchschnittlich 24 Mann jedem Oberwächter zu Gebot standen. (S. das Nähere bei Herzfeld, Gesch. des Volks Isr. von der Zerstörung des ersten Tempels S. 390 ff. und bei Bertheau z. d. St. Ueber die Ortsbestimmungen in V. 16—18. s. den Artikel über den Tempel in Jerusalem.) Wenn in späterer Zeit, 2 Kön. 25, 18. Jer. 52, 24. drei Hüter der Schwelle erwähnt werden, so haben wir in diesen ohne Zweifel die Häupter der drei levitischen Wächterfamilien zu sehen, zumal da in Bezug auf einen derselben Jer. 35, 4. der Name Schallum erscheint, den selbst noch die nachexilische Notiz über die Thorwärter 1 Chron. 9, 17. als Namen des Obersten aufführt. (Ueber diese Stelle und ihr Verhältniß zu Neh. 12, 25. s. Bertheau

*) Denn der Abschnitt 9, 26—32. kann nicht, wie z. B. von Lund geschehen ist, bloß auf die Geschäfte der Thorwärter bezogen werden.

Digitized by Google

S. 108.) Daß dagegen 2 Kön. 12, 10. Priester als Hüter der Schwelle bezeichnet werden, ist wahrscheinlich mit Herzfeld (S. 395) so zu erklären, daß diese am Tage die Wache im innern Vorhof hatten, während die levitischen Wächter die Nachtwachen zu besorgen hatten, indem der Dienst der Priester mit dem Abendopfer zu Ende ging. In Psalm 134. sehen viele das Lied der zur Nachtwache bestimmten Leviten; s. dagegen Hengstenberg im Comm. — Ueber die vierte Klasse der Leviten, die Schoterim und Richter wird 1 Chron. 26, 29 ff. nur kurz gehandelt. Sie waren aus dem Geschlechte Kahath, aus den Linien Jizhar und Hebron genommen und wurden, wie V. 30. u. 32. gesagt wird, sowohl für Angelegenheiten Jehova's als des Königs verwendet. — Von Salomo wird 2 Chron. 8, 14 f. berichtet, daß er die von David in Betreff der Leviten ausgegangenen Anordnungen nach Vollendung des Tempelbau's vollzogen habe. Daß diese Institutionen, wie sie oben beschrieben worden sind, im vorexilischen Tempel wirklich bestanden haben und im Wesentlichen bereits unter Salomo eingeführt worden sind, kann nicht mit zureichenden Gründen bestritten werden (vgl. Ewald, Gesch. Isr. III. S. 57). Wo wäre denn in den folgenden Jahrhunderten der Zeitpunkt zu finden, in den man vernünftiger Weise die Neugründung der levitischen Ordnungen verlegen könnte?

Ueber die weitere Geschichte des Levitenthums können wir uns kürzer fassen. Nach der Spaltung des Reiches wurden die auf dem Gebiet der zehn Stämme ansässigen Priester und Leviten, die bei dem illegitimen Cultus sich nicht betheiligen wollten, zur Auswanderung in's Reich Juda genöthigt (2 Chron. 11, 13 ff. vgl. 13, 9.). In den Berichten über die Geschichte des Reiches Juda werden die Leviten verhältnißmäßig selten erwähnt, aber immer so, daß das Bestehen levitischer Ordnungen vorausgesetzt wird. So erscheinen unter Josophat 2 Chron. 20, 19 ff. levitische Sänger, besonders Korachiten, die den König bei seiner Heerfahrt begleiten. Ueber die von demselben König für die religiöse Unterweisung des Volkes niedergesetzte Commission, die größtentheils aus Leviten bestand (2 Chron. 17, 8.) s. den Art. Josaphat. Auch bei dem unter derselben Regierung in Jerusalem eingesetzten Gerichtshofe wurden noch 2 Chron. 19, 8. Leviten angestellt. Der Sturz der Athalja und die Erhebung des Joas auf den Thron wurde nach 2 Chron. 23, 1—11. von Jojada besonders mit Hülfe der zur Bewachung des Tempels verwendeten Levitenabtheilungen vollbracht, wogegen der Bericht 2 Kön. 11, 4—12 die königliche Leibwache thätig seyn läßt. Ueber die Vereinigung beider Relationen s. Keil, Comm. über d. BB. der Könige S. 416 ff. Wie stark abkürzend die Relation der BB. der Könige verfährt, zeigt auch die Notiz über die Anordnung der levitischen Wachen, welche eine neue Entheiligung des Tempels verhüten sollten (2 Chron. 23, 18 f. vgl. mit 2 Kön. 11, 18.). — Ausführlicheres wird über die Leviten aus Hiskia's Zeit in dem Bericht über die von diesem Könige veranstaltete Reformation gemeldet. Durch Priester und Leviten wird nach 2 Chron. 29, 3 ff. der Tempel gereinigt. Die vierzehn Häupter, unter denen die letzteren stehen, erscheinen V. 12 f. in merkwürdiger Coordination, indem zuerst je zwei aus Gerson, Kahath und Merari, dann zwei aus dem kahathitischen Geschlechte Elzephan, weiter zwei aus Assaph, zwei aus Heman, zwei aus Jeduthun aufgezählt werden. (Auch oben sind bereits Beispiele solcher Coordination einzelner Zweige mit den Stammfamilien vorgekommen.) Sodann wird V. 25 f. vgl. 30. die Tempelmusik nach Davids Einsetzung erwähnt. Bei der Opferfeier in dem neugeweihten Tempel wird V. 34 f. bemerkt, daß die Priester, die mit dem Abziehen der Haut der Brandopfer nicht hätten fertig werden können, hierin außerordentlicher Weise von den Leviten unterstützt worden seyen. Eine andere Ausnahme von der gewöhnlichen Ordnung berichtet 30, 16 f.; bei der großen Passahfeier sprengten die Priester das Blut der Passahlämmer aus der Hand der Leviten, indem die letzteren, da viele in der Versammlung sich nicht geheiligt hatten, an der Stelle der Hausväter die Lämmer hatten schlachten müssen. Dagegen bei dem späteren Passah unter Josia 2 Chron. 35, 11. ist das, was früher Nothwerk gewesen war, bereits Regel geworden. Die Sorgfalt, mit welcher solche verhältnißmäßig geringfügige Dinge bemerkt worden, zeugt für die Treue der Ueberlieferung.

Digitized by Google

Außerdem berichtet noch die Chronik in Cap. 31. über das, was von Hiskia zur Sicherung des Unterhalts der Prieſter und Leviten geſchehen ſey; die ſeit längerer Zeit nicht mehr abgelieferten Erſtlinge und Zehnten wurden auf den ſtrengen Befehl des Königs nach Jeruſalem gebracht und in den Vorrathskammern des Tempels aufbewahrt, aus dieſen wurde nun den Prieſtern und Leviten ihr Lebensunterhalt gereicht. Riehm (a. a. O. S. 95) betrachtet das in 2 Chron. C. 29. u. 30. Erwähnte als Zeugniß für die Erhöhung des Anſehens der Leviten und die Abſchwächung des zwiſchen ihnen und den Prieſtern beſtehenden Unterſchieds. Allein wenigſtens in dem Abziehen der Haut der Brandopfer lag ein beſonderer Eingriff in die prieſterliche Prärogative um ſo weniger, als ja nach der geſetzlichen Beſtimmung 3 Moſ. 1, 6. dieſes Geſchäft urſprünglich dem Darbringer des Brandopfers ſelbſt obgelegen hatte. Eher könnte man aus der Schlußbemerkung von 29, 34.: „die Leviten waren redlicher geweſen, ſich heiligen zu laſſen, als die Prieſter," auf ein beſonderes moraliſches Anſehen der Leviten in jener Zeit ſchließen. Die Prieſter ſcheinen, wie Bertheau z. d. St. bemerkt, ſich bei der Einführung abgöttiſcher Culte mehr als die Leviten betheiligt zu haben und deswegen auf die Abſichten Hiskia's nur zögernd eingegangen zu ſeyn. Ganz entgegengeſetzter Art muß das Benehmen der Leviten in der letzten Zeit des Reiches Juda geweſen und zugleich muß damals eine Verwirrung der prieſterlichen und levitiſchen Dienſtverhältniſſe eingetreten ſeyn; wenigſtens läßt ſich ohne dieſe Vorausſetzung Ezech. 44, 9 ff. und 48, 11. kaum genügend erklären. Nachdem nämlich der Prophet bereits 40, 46.; 43, 19. hervorgehoben hatte, daß unter den Leviten nur die Nachkommen Zadok's Jehova in prieſterlichem Dienſte nahen ſollen, wird in den angef. Stellen den Leviten als Strafe für ihren Abfall zur Abgötterei angekündigt, daß ſie in dem neuen Tempel durchaus von allen Funktionen des Prieſterthums ausgeſchloſſen und nur zu den niedrigeren Dienſtleiſtungen beim Cultus verwendet werden ſollen. Ein ungünſtiges Licht wirft auf die Leviten auch das, was über die Rückkehr aus Babel berichtet wird. Es kamen nämlich mit Serubabel neben 4289 Prieſtern auffallend wenige Leviten zurück; nach Eſra 2, 40., aus der erſten Klaſſe, welche als Leviten im engeren Sinn bezeichnet iſt, 74, aus der Klaſſe der Sänger 128, aus der der Thorwärter 139, zuſammen 341; nach Neh. 7, 43. waren es 74 Leviten, 148 Sänger, 138 Thorhüter, zuſammen 360. Die erſte Klaſſe erhielt nach Eſra 3, 8. die Leitung des Tempelbau's. Wenn die zweite Klaſſe den Namen der Söhne Aſſaphs führt, ſo iſt dies nur a parte potiori zu verſtehen, denn wir finden Neh. 11, 17. auch die beiden andern Sängergeſchlechter vertreten; Bakbukja iſt dort als eine hemanitiſche Familie zu betrachten (ſ. Herzfeld a. a. O. S. 412). Bei der dritten Klaſſe werden ſechs Familien aufgezählt, von denen aber drei wahrſcheinlich eigentlich Zweige der Stammfamilien waren. — Mit Eſra kehrten nach Eſra 7, 7. neben den Prieſtern auch Leviten aus den drei Klaſſen zurück; merkwürdig aber iſt, daß nach 8, 15. die Leviten auch diesmal wenig bereitwillig zur Heimkehr geweſen waren. Man kann, um dieſe auffallende Erſcheinung zu erklären, mit Herzfeld (S. 204) annehmen, daß die Leviten, die nach dem Obigen bereits vor dem Exil der Abgötterei mehr als die Prieſter zugethan geweſen ſeyn müſſen, ſich in demſelben noch viel ſtärker mit den Heiden vermiſcht haben. Aber es kann auch jene, nach dem Pentateuch bis auf die älteſte Zeit zurückgehende Eiferſucht gegen die Bevorzugung des aaronitiſchen Geſchlechts eingewirkt haben. Nach einer jüdiſchen Tradition (ſ. Surenhus zu Miſchna Sota 9, 10.) ſoll Eſra die Leviten für ihre Saumſeligkeit damit beſtraft haben, daß er ihnen den Zehnten entzog und denſelben den Prieſtern zutheilte; aber Neh. 10, 38; 13, 10. ſpricht entſchieden dagegen. — In Nehemia's Zeit finden wir die Zahl der Leviten bereits anſehnlich vermehrt. In Jeruſalem wohnten aus den zwei erſten Klaſſen damals 284, Thorhüter 172. Die andern waren in Landſtädten angeſiedelt, beſonders im benjaminitiſchen Gebiete, ſ. Neh. 11, 15 — 24; 12, 27 — 29. Die alten Levitenſtädte werden nicht mehr erwähnt.

In Betreff der levitiſchen Ordnungen in der Zeit des zweiten Tempels finden ſich

zerstreute Notizen in der Mischna, die aber wenig Ausbeute gewähren. Ueber die Schekalim 5, 1. aufgezählten fünfzehn Tempelämter, bei denen übrigens nicht bemerkt ist, welche priesterliche und welche levitische waren, s. Herzfeld S. 403 ff. — Von der Tempelwache handelt Middoth 1, 1 ff. Nach dieser Stelle wurde in dem zweiten Tempel an 24 Orten Wache gehalten (vgl. Thamid 1, 1.), von denen 21 von Leviten, drei von Priestern besetzt waren. Die Wachposten standen unter dem Präfekten des Tempelbergs (איש הר הבית), der Nachts bei denselben die Runde machte, jeden Wächter, der schlafend angetroffen wurde, schlug, ja ihm die Kleider anzünden durfte. Ueber die levitische Tempelmusik finden sich Nachrichten in Erachin 2, 3—6. Thamid 7, 3. 4. Succa 5, 4. Biccurim 3, 4. u. s. w. s. den Art. Musik bei den Israeliten. Nach Jos. Ant. 20, 8. 6. erwirkten die levitischen Musiker unter König Agrippa II. einen Synedrialbeschluß, durch den ihnen das Recht, die priesterliche Kleidung zu tragen, zugesprochen wurde. — Mit der Zerstörung des Tempels verlor das Levitenthum, wie das Priesterthum, seine Bedeutung; die Synagoge bedarf desselben nicht. Doch finden sich unter den Juden bis auf den heutigen Tag solche, die als Abkömmlinge Levi's betrachtet werden und deßhalb im Synagogencultus gewisse Vorrechte genießen. Oehler.

Leviratsehe, Schwagerehe, auch Pflichtehe. 5 Mos. 25, 5—10. vgl. 1 Mos. 38. Ruth 3, 1 ff. 4, 1 ff. Matth. 22, 24 ff. יָבָם. 1 Mos. 38, 8. 5 Mos. 25, 5. 7. griech. ἐπιγαμβρεύω Matth. 22, 24, die Schwagerehe vollziehen von יָבָם, der Schwager, levir, woher der Name Leviratsehe. — An ein altes, im Stamme Abraham's gültiges, auch bei andern Völkern (Moabitern, Ruth. 1, 11—13. Indern, Bohlen Ind. II, 142. Asiatic researches III, 35. Persern, Kleuker, Zendav. III, 226; jetzt noch bei den Gallas Bruce R. II, 223, einigen Kaukasusvölkern, Bodenstedt, die Völker des Kaukas. Frankf. 1848. S. 82. Niebuhr, Beschr. 70. Olearius, pers. Reiseb., den Drusen, Volney II, 74. Tartaren, *Bergeron*, voy. I, 28. Afghanen, in Siam, Pegu, Schillinger, Miss. Ber. II, 96. u. s. w.) gebräuchliches Herkommensrecht, dessen früheste Spur in der h. Geschichte sich 1 Mos. 38, 8 ff. findet, sich anschließend, verordnet das Gesetz Mosis Folgendes: Wenn leibliche Brüder (von Vaters Seite, wie tr. Jebamoth interpretirt 17, 6) zusammenwohnen, entweder in einem Haus oder wenigstens ihre Besitzungen aneinander grenzen (das Gewöhnliche, da Brüder sich in das väterliche Erbe theilen) und einer stirbt ohne männliche Leibeserben (vgl. Raschi zu 5 Mos. 25, 5. tr. Jebam. 22 b. *Maimon.* tr. Jibb. I, 3; hatte er eine Tochter, so konnte sie Namen und Erbgut durch Verheirathung derselben an einen Mann seines Stammes fortpflanzen 4 Mos. 27, 1 ff. 36, 1 ff. s. Bd. IV, 125), so darf die Wittwe keinen fremden Mann, außerhalb der Familie, heirathen, sondern der überlebende Bruder, Schwager (יָבָם) der Wittwe, soll seine Schwägerin (יְבִמְתּ) heirathen (יִבֵּם) — nach dem Talmud, sich ihr regelmäßig antrauen lassen (tr. Jeb. 52 a. *Maim.* tr. Jibb. II. 1.). Der erstgeborne Sohn dieser Ehe soll den Namen des Verstorbenen im Geschlechtsregister fortführen (nicht gerade denselben Namen führen, vgl. Ruth 1, 2. mit 4, 17., dagegen Jos. Antt. IV. 8. 23.), damit derselbe nicht erlösche in Israel und sein Haus gebauet werde. 5 Mos. 25, 6. 9. vgl. Ruth 4, 10 ff. u. 4 M. 26, 20. 1 Chr. 2, 4., wonach die Hauptlinie des Stamms Juda, die eigentliche Verheißungslinie (Matth. 1, 3 ff.) aus der von Thamar erzwungenen oder erschlichenen Pflichtehe mit Juda hervorgeht. Dieses, der große Werth, der besonders auch beim Volk Israel darauf gelegt wurde, Namen und Geschlecht fortzupflanzen und das Familienerbgut in seiner Integrität zu bewahren, und nicht die z. B. bei den Mongolen vorkommende Unsitte der Polyandrie (Michaelis mos. Recht II, 98, vgl. du Halde descr. de la Chine IV, 48.) ist der natürliche Grund dieser gesetzlich gewordenen Sitte. Für Israel aber wurde diese Sitte um so mehr eine durch's Gesetz geheiligte, als der dem Abraham ertheilte göttliche Segen sich insbesondere an die Fortpflanzung des Samens und Namens knüpft. „Die Kindererzeugung ist durch die Verheißung, welche dem Samen gegeben ist, zu einem nothwendigen und heiligen Werk geworden, das durch den

Digitized by Google

Tod eines kinderlos gestorbenen Ehemanns in seinem Lauf plötzlich unterbrochen wird" und Onan, sofern er sich nicht nur einer menschlichen Sitte entzieht, sondern gegen die Absicht Gottes sträubt, ja dieselbe muthwillig zu Schanden macht, stirbt durch ein göttliches Strafgericht (s. Baumgarten zu Gen. 38.). Noch verstärkt wurde die Verpflichtung zur Leviratsehe durch die Nothwendigkeit, den Erbgutscomplex zusammenzuhalten. Das Herkommensrecht wurde daher auch erst göttlich sanktionirt, unmittelbar vor Eroberung Kanaan's, wo dieses neue, wichtige und einleuchtende Motiv noch hinzukam. Der Schwager mußte das Erbgut seines verstorbenen Bruders, wie sein eigenes, im Bau und unversehrten Bestand halten. Es scheint daher, entferntes Wohnen habe von der Pflichtehe dispensirt, weil einem doch nicht zugemuthet werden konnte, weit von einander entlegene Güter zugleich zu bewirthschaften. Hatte der Verstorbene aber keinen Bruder, so scheint in manchen Fällen der nächste nahe wohnende Verwandte eingetreten zu seyn, ein Fall, der zwar im Gesetz nicht erwähnt wird, auf dessen Vorkommen aber die Geschichte Ruth's (2, 20; 3, 9; 4, 4. 6.) deutet. War die Wittwe zu alt zum Heirathen, so hatte der Schwager oder nächste Blutsverwandte mit dem Erbgut deren Versorgung zu übernehmen (Ruth 4, 15.). Mancher suchte sich dieser brüderlichen Liebespflicht zu entziehen, da manche Nachtheile sich damit verbanden, z. B. Vernachlässigung des eignen Erbguts (Ruth 4, 6.) möglicherweise auch die Verzichtleistung auf Fortpflanzung des eignen Namens (1 Mos. 38, 9.). In diesem Fall konnte die Wittwe den Säumigen vor den Stadtältesten belangen und bestand er auf seiner Weigerung, und wurde diese vor Gericht für unbegründet erkannt (z. B. wenn er noch nicht verheirathet war; denn war er verheirathet, so erlaubte zwar das Gesetz diese Art von Vielweiberei, vgl. tr. Jebam. II, 1., zwang aber schwerlich dazu), so sollte die Schwägerin ihm vor den Aeltesten den Schuh ausziehen (חֲלִיצָה = Ausziehen des Schuh's, Sinnbild der Verzichtleistung, wie Stehen mit dem Schuh auf Etwas nach Ps. 60, 10. Ruth 4, 7. Sinnbild der Besitznahme, auch bei andern Völkern, z. B. der Germanen, Grimm, deutsche Rechtsalterth. S. 156) vor ihm ausspeien (der Uebersetzung von בְּפָנָיו, in's Angesicht speien, V. 9., wenn sie auch ebenso sprachgemäß ist, als: in dem Angesicht = vor seinen Augen und von Josephus bestätigt wird Ant. V, 9. 10., widerspricht wenigstens der rabbinische Brauch, nach welchem sie nur vor seinen Augen zur Erde speit (tr. Jebam. XII, 6. Maimon. tr. Jibb. IV, 7.) was ein schwerer Schimpf war und sprechen: so muß dem Mann geschehen, der das Haus seines Bruders nicht bauen will und sein Name werde genannt in Israel: Haus des Barfüßers (בֵּית חָלוּץ הַנָּעַל).*) Dagegen durfte sich die Wittwe mit keinem andern Manne verbinden, so lang sie es für möglich halten konnte, daß der Schwager seine Pflicht erfülle (Ruth 3, 9—12.), ja es scheint eine solche Verbindung in älterer Zeit als Ehebruch angesehen und mit dem Feuertod bestraft worden zu seyn (1 Mos. 38, 24.). Nach rabbin. Recht wurde eine solche Wittwe mit 40 Geißelhieben bestraft, wie der, den sie geheirathet (tr. Jeb. 92, 6. Sot. 18, 6. Maim. tr. Jibb. II, 18.). Ueberdies mußte sie sich scheiden lassen. Hatte jedoch der Schwager bestimmt entsagt, so konnte sie sich, wie jede andere Wittwe, anderweitig verheirathen (Kiddusch. I, 1.). Dadurch, daß die Verweigerung der Leviratsehe nur durch eine Beschimpfung gestraft und kein eigentlicher Zwang angewendet wurde, mildert das göttliche Gesetz die Härte des Herkommensrechts, Gen. 38., wo wir jedoch in V. 12. wenigstens angedeutet finden, daß Thamar nur, weil Juda's Frau gestorben war, ihn für verbunden hielt, ihr die Pflichtehe zu leisten. Hohepriester (nach 3 Mos. 21, 14.) und nicht mehr zeugungsfähige Greise (nach rabbin. Recht, Jeb. 11, 2., auch Proselyten), waren nicht an dieses

*) Verschieden davon ist die Ceremonie, Ruth 4, 7., wo der auf sein Recht verzichtende nächste Verwandte (nicht Schwager Ruth's und leiblicher Bruder Mahlon's) sich selbst den Schuh auszieht, was bei jeder Gütercession, um die es sich hier zunächst handelt, von Alters her gebräuchliches Symbol war. Es scheint hieraus hervorzugehen, daß nur die leiblichen Brüder des Verstorbenen, die sich der Pflichtehe entzogen, dieser gerichtlichen Beschimpfung ausgesetzt waren.

Digitized by Google

Gesetz gebunden. Doch war nach dem Talmud (Sanh. II, 1.) die Ceremonie des Schuhausziehens ihnen nicht erlassen. Daß zur Zeit Jesu das Gesetz noch in voller Kraft war, sehen wir aus Matth. 22, 24 ff. — Die später veränderten Verhältnisse des Grundbesitzes hatten auch Aenderungen in Anwendung desselben zur Folge; häufig wurde, wie heutzutage gewöhnlich bei den Juden, unter Beobachtung der vorgeschriebenen Ceremonie der Pflichtehe entsagt (Bechor I, 7. Schulchan ar. Eben Haëser 1. 165.). Unsere Juden fügen sogleich dem Ehekontrakt die Clausel bei, daß die Verwandten auf das Recht, die etwa ohne Kinder zurückgelassene Wittwe zu heirathen, verzichten, weil nämlich zuweilen eine Wittwe Geld dazu geben mußte, daß sie mittelst der Chaliza von dem noch lebenden Bruder ihres verstorbenen Mannes loskomme — so sehr sind Sitte und Gesetz im Lauf der Zeit in ihr Gegentheil verdreht worden. Bei den orientalischen Juden soll das Gesetz noch aufrecht erhalten werden. — Die Rabbiner haben namentlich auch dieses Gesetz zu einer endlosen Casuistik ausgesponnen, z. B. wenn der älteste Bruder, den die Pflichtehe zunächst trifft, sich weigert, so fragt man beim jüngern Bruder an (tr. Jeb. II, 8. IV, 5.). Weigert sich dieser ebenfalls, so hält man wieder dem Aeltesten seine Pflicht vor, die Wittwe zu heirathen, widrigenfalls er sich der Chaliza unterwerfen muß. Die Wittwe des Hohepriesters darf die Pflichtehe nicht eingehen, doch muß ihr Schwager sich wenigstens der Chaliza unterwerfen (Jeb. VI, 4.). Ist die Frau des Verstorbenen mit dem Bruder noch näher blutsverwandt, z. B. dessen Tochter (d. Talmud führt 15 Fälle an), so hebt sich die Verpflichtung von selbst auf. Hinterläßt Jemand mehrere Wittwen, so darf der Bruder nur eine heirathen, und es darf nur von einem Bruder die Leviratspflicht erfüllt werden. Nur nach bereits erreichter Mannbarkeit ist das Schuhausziehen rechtskräftig (Jeb. XII, 4. Niddah VI, 1. Maim. tr. Jibb. 1, 16 sqq.). Der erst nach dem Tod des Verheiratheten geborne Bruder ist dispensirt (tr. Jeb. II, 1. vgl. 17, 6.) u. s. w. Dazu kommen noch eine Menge Bestimmungen hinsichtlich der Zeit, des Orts, der Zusammensetzung des Gerichts, vor dem die Chaliza stattfinden soll, der Persönlichkeit, des Alters des die Chaliza gebenden Mannes, des die Chaliza nehmenden Weibes, die Beschaffenheit des Schuhs, des Losbindens u. s. w. Von der Frau müssen die Richter wissen, daß sie nicht links sey, weil sie den Schuh mit der rechten Hand lösen muß; ist sie links, so erlauben ihr die Rabbinen, ihn mit den Zähnen zu lösen. Das Weib, das von ihrem Schwager die Chaliza genommen, bekommt eine von 2 Zeugen unterschriebene Chalizaurkunde. — S. *Buxtorf*, syn. jud. C. XLI. 648. Surenhus. corp. mischn. III, p. 1—55. Tur Ebenhaëser u. Schulchan aruch nro. 156—169. Bedenschaz, kirchliche Verfassung der heut. Juden IV, 148—158. vgl. *Perizonius* de constit. div. super defuncti Fratris ux. ducenda (diss. trias Hal. 1742.). *Benary* de Hebr. leviratu Berol. 1835. Redslob, über die Leviratsehe bei den Hebr. Leipz. 1836. Gutmann, Leviratsehe in Geiger's Zeitschr. für jüd. Theol. IV, 1, S. 61 ff. — Michaelis, mos. Recht II. §. 98. u. comm. soc. sc. Gött. p. a. 1758—68. obl. X. Saalschüz, mos. Recht S. 754—763. Jahn, häusl. Alterth. II, 259 ff. Ewald, Alterth. S. 238 ff. De Wette, Arch. §. 157. a. Hüllmann, Staatsverf. der Israel. 190 f. Winer, Art. Leviratsehe u. Ruth. Leyrer.

Leviticus, s. Pentateuch.

Leydecker, Melchior, 1642 zu Middelburg geboren, wurde nach 15jährigen Pfarrdiensten in seeländischen Ortschaften Professor theol. in Utrecht 1679 und wirkte dort bis zu seinem Tode, 1721. Nach allen Seiten hin ist er eifrig für das hergebrachte reformirte Lehrsystem aufgetreten. In diesem apologetischen Sinne sind als Hauptschriften abgefaßt: De veritate fidei Reformatae ejusdemque sanctitate, s. Commentarius ad Catech. Palatin. Ultrajecti 1694. 4. — De oeconomia trium personarum in negotio salutis hum. libri IV. quibus universa Reformata fides certis principiis congruo nexu explicatur — — Traj. ad Rhen. 1682. 12. — Veritas evangelica triumphans de erroribus quorumvis seculorum, — opus, quo principia fidei Reformatae demonstrantur —

Digitized by Google

— Traj. 1688. 4. Ebenſo: Historia ecclesiae Africanae illustrata pro ecclesiae Reformatae veritate et libertate. Ultraj. 1690. 4.

Von dieſem Standpunkte aus polemiſirte Leydecker nicht nur wider die Neuerungen Balthaſar Becker's, deſſen bezauberte Welt 1690 erſchienen war, ſondern auch wider die Föderaltheologie der Coccejaner, wider die carteſianiſche Philoſophie und ſelbſt wider Hermann Witſius, der die reformirte Lehre von der Taufe der lutheriſchen anzunähern ſchien. Die anticoccejaniſchen Schriften Leydecker's fanden vielen Beifall, weil ſie die ſtreitigen Fragen ſehr klar vorführen. So die Synopsis controversiarum de foedere et testamento dei, quae hodie in Belgio moventur. Traj. 1690. 8. — Vis veritatis s. disquisitionum ad nonnullas controversias, quae hodie in Belgio moventur de oeconomia foederum dei, libri V. Traj. 1679. 4. — Fax veritatis. — Leidae 1677. 4. — Seine Schriften ſind aufgezählt in der unpartheiiſchen Kirchenhiſtorie A. u. N. Teſt. von Anfang der Welt bis 1730. II, S. 625. — Die zuſammenfaſſende Zurückführung des reformirten Syſtems auf beſtimmte Prinzipien, ſowie die Beleuchtung der coccejaniſchen Theologie verdienen immer noch Beachtung. **A. Schweizer.**

Leyden, Joh. v., ſ. Bockhold.

Leyſer, ſ. Lyſer.

Libanius, der bedeutendſte und fruchtbarſte Sophiſt des vierten Jahrhunderts nach Chriſto, wird von Kurtz (K.Geſch. I, 2. S. 15) an der Spitze der ireniſchen Apologeten des Heidenthums angeführt, von Gfrörer (K.Geſch. II, 1. S. 153) zu den verkappten Heiden gezählt, welche um jene Zeit die meiſten Lehrſtühle der höhern Schulen des Orients inne gehabt hätten, während ihn Neander (K.Geſch. II, 1. S. 53), wohl mit Unrecht, einen ſich offen zum Heidenthum bekennenden Rhetor nennt. Sein Leben hat er ſelber beſchrieben in der Schrift: *βίος ἢ λόγος περὶ τῆς ἑαυτοῦ τύχης.* Er war zu Antiochia am Orontes aus einer angeſehenen Familie zwiſchen 314 u. 316 geboren. Nachdem er in ſeiner Geburtsſtadt ſeine erſte Erziehung und Bildung empfangen hatte, begab er ſich von da nach Athen, beſchäftigte ſich hier zumeiſt mit den Schriftſtellern des klaſſiſchen Alterthums und zog bereits die öffentliche Aufmerkſamkeit auf ſich. Von Athen aus wanderte er nach Conſtantinopel, ward aber durch den Neid ſeiner Gegner, welche den großen Beifall nicht ertragen konnten, mit dem Libanius lehrte, daraus vertrieben, indem man ihn unter der Beſchuldigung der Magie um 346 aus Conſtantinopel verbannte. Libanius wandte ſich nun nach Nikomedien, wo er mit gleichem Beifall als Lehrer auftrat, bis er nach Verlauf von fünf Jahren wieder nach Conſtantinopel zurückberufen wurde. Müde der dortigen Kämpfe und Streitigkeiten, auch eine Berufung zu einer Lehrſtelle in Athen ablehnend, wirkte er ſich die Erlaubniß der Rückkehr in ſeine Vaterſtadt von Cäſar Gallus aus, und blieb auch nach des Gallus Tod (354) daſelbſt bis an das Ende ſeines Lebens, das wohl noch bis in die Zeit des Arcadius und gegen das Ende des vierten Jahrhunderts reichte. In Kaiſer Julianus, auf deſſen Tod er einen begeiſterten Panegyrikus hielt, verehrte er einen beſonderen Gönner und gleichgeſinnten Bewunderer; er wurde auch von dieſem Kaiſer zum Quäſtor ernannt und ſtand im Briefwechſel mit ihm; als Julian ſtarb, rechtete der Sophiſt mit den Göttern, daß ſie den Conſtantius vierzig Jahre und den Julian nur ſo kurze Zeit hätten regieren und mit ihm ſein ganzes Werk hätten wieder zu Grunde gehen laſſen. Unter Valens anfangs verfolgt, wußte er ſich allmählig auch dieſes Kaiſers Gunſt zu gewinnen: er ſchrieb auch auf ihn eine Lobrede und vermochte ihn zu einem Geſetze, welches den natürlichen Kindern ein gewiſſes Erbrecht ſicherte, wobei Libanius, der in keiner ordentlichen Ehe lebte, perſönlich betheiligt war. Libanius, obwohl Helleniſt und in dieſer Hinſicht Julians Anſichten und Plane vollkommend theilend, zeigte doch, wenn man einzelne ſatyriſche und boshafte Ausfälle gegen das Chriſtenthum abrechnet, ſtets eine löbliche Toleranz gegen die Chriſten, wie er überhaupt Verfolgungen um der Religion willen ungern ſah. Er war der Lehrer des hl. Baſilius und des Joh. Chryſoſtomus und blieb mit ihnen ſtets in freundſchaftlichen Beziehungen. Gemäß ſeinen Toleranz-

Digitized by Google

grundsätzen verwandte er sich für die Manichäer in Palästina bei dem Statthalter dieser Provinz, daß ihnen Sicherheit zu Theil werde, und es nicht Jedem erlaubt seyn sollte, sie zu beschimpfen. Er war bei allem falschen Redeflitter, den er als Sohn seines Jahrhunderts theilte, ein Mann von Herz und Kopf und ein politischer Karakter. Er hinterließ Reden, Deklamationen, Briefe (ed. Reiske, Altenb. 1791. 4 Bde). Seine an Theodosius I. gerichtete Schutzrede für die Tempel (*ὑπὲρ τῶν ἱερῶν*) ist zuerst vollständig mitgetheilt in L. de Sinner novus ss. Patrum Graecorum saec. IV. delectus. Par. 1842. In dieser Denkschrift faßt Libanius alle Gründe zusammen, welche Leidenschaft, Sophistik und ächte Beredtsamkeit, welche selbst die Grundlehren des Christenthums zu Gunsten der alten Denkmäler an die Hand geben mochten: „der Zwang soll auch nach dem eigenen Religionsgesetze der Christen nicht erlaubt seyn, es soll darin die Ueberzeugung gepriesen, der Zwang aber verdammt werden. Warum wüthet Ihr also gegen die Tempel, wenn dieses doch nicht überzeugen, sondern Gewalt gebrauchen heißt? So würdet Ihr also offenbar auch Eure eigenen Religionsgesetze übertreten!“ Aber seine Anstrengungen fruchteten nichts: er mußte am Ende seiner Laufbahn selbst eingestehen, daß all sein Wirken vergeblich sey, daß die Welt unaufhaltsam dem Christenthum zufalle. Er sagt von den Tagen seines Ruhmes: „Früher sind meine Vorträge zahlreich besucht, meine Bücher so reißend abgesetzt worden, daß die Buchhändler nicht Abschreiber genug finden konnten.“ Dagegen klagt er als Greis, daß die Hunderte von Schülern, welche sonst zu seinen Füßen saßen, auf zwölf, zuletzt auf sieben Schüler zusammengeschmolzen seyen, obgleich sich sein Eifer nicht vermindert, noch die verringerte Theilnahme ihn abgeschreckt habe, vgl. Orat. XXX. *πρὸς τὰς τοῦ παιδαγωγοῦ βλασφημίας* am Ende. Libanius schrieb auch mehrere Reden moralischen Inhalts, wie sie bei den späteren Rednern Griechenlands wie Roms so beliebt waren, z. B. *περὶ φίλων, περὶ πλούτου, περὶ πενίας, περὶ ἀπληστίας* u. s. w. Seine zahlreichen Schriften, welche viele für die Geschichte und die Cultur jener Zeit wichtige Aufschlüsse bieten, wurden erst nach und nach gefunden und herausgegeben; andere sind noch in Handschriften vergraben. Vgl. Westermann, Gesch. der Beredtsamkeit in Griechenland §. 103. nebst Beilage XV. Schlosser, Univers. histor. Uebersicht III, 3, S. 77 ff. **Th. Preffel.**

Libanon, der, לְבָנוֹן in Prosa immer mit, in der Poesie auch ohne den Artikel, *ὁ Λίβανος*, Libanus, das bedeutendste Gebirge Syriens, welches in der Bibel als Nordgrenze des jüdischen Landes 5 Mos. 1, 7; 11, 24. Jos. 1, 4; 9, 1; 11, 17; 12, 7; 13, 5. 6. 4 Esr. 15, 20. angegeben ist, wie denn auch Zachar. 10, 10. „Land Gilead und Libanon“ das nördliche Zehnstämmereich bezeichnet. Der Name „Weißberg“ wird entweder von dem ewigen Schnee, mit welchem einzelne Gipfel des Gebirges, namentlich der Hermon, bedeckt sind, oder von der weißlich grauen Farbe des Kalkgesteines, welches den Libanon bildet, abgeleitet. Letztere Annahme hat sich jetzt besonders auf Robinsons Autorität hin (s. dessen Paläst. III. S. 723.) der meisten Gunst zu erfreuen, doch möchte ich deßhalb die ältere nicht aufgeben, da die Erscheinung des Schnee's in jenen Gegenden gewiß auffallender war (vgl. Tacit. Histor. V, 6.), als die doch mehr graue oder grau-gelbliche Farbe des Kalksteins, die sich noch dazu in fast sämmtlichen Bergen Palästinas wiederholt. Wenn Robinson a. a. O. dagegen geltend macht, daß der Schnee in nicht hinreichender Masse vorhanden sey, um dem Berge irgend ein stets markirtes Ansehen zu geben, so scheint mir doch in dem Umstande, daß auch außer dem Hermon die höhern Gipfeln des Libanon während des größten Theils des Jahres mit Schnee bedeckt sind, hinreichender Grund für jene Benennung zu liegen, und ich verweise nur auf Schilderungen wie die van de Velde's I, 97. 127. II, 393., um den Eindruck zu ermessen, den die Schneeberge des Libanon auf den Beschauer machen. Wird ja doch in der Bibel selbst der „Schnee des Libanon“ erwähnt, Jerem. 18, 14. Dieses „schöne Gebirge,“ welches Moses vergebens zu sehen verlangte, 5 Mos. 3, 25 f., und das mit vollem Recht den Namen „das Gebirge“ recht eigentlich führt Hagg. 1, 8. Hesek. 17, 23., besteht aus zwei Gebirgsketten, dem eigentlichen Libanon und dem Antilibanus Judith 1, 7. (letzterer auch

Digitized by Google

in LXX. 5 Mos. 1, 7; 3, 25; 11, 24.), zwischen welchen die Ebene Cölesyrien liegt, κοίλη Συρία, apokryph. Esr. 2, 24; 4, 48. 1 Makkab. 10, 69. 2 Makk. 8, 8; 10, 11. Nach Ikens Vorgange haben Viele, zuletzt noch Ritter, Erdkunde XVII. S. 229, die in Josua 11, 17. 12, 7. erwähnte „Breite des Berges Libanon“ בִּקְעַת הַלְּבָנוֹן hierher, in die heutige el Bikâ, البقاع setzen wollen, viel wahrscheinlicher ist aber daß die Ebene am Fuße des Hermon, zwischen Paneas und dem See Merom zu verstehen, vgl. Gesen. Thes. p. 232. v. Raumer, Paläst. S. 236. Robinson. Neuere bibl. Forschungen. S. 536. Mit mehr Recht wird Cölesyrien in der „Ebene Aven, בִּקְעַת אָוֶן bei Amos 1, 5. gefunden, s. Robinson a. a. O. S. 677. Einzelne Gipfel des Gebirges werden auch in der Bibel erwähnt, namentlich vom Antilib. der Hermon (s. d. Art. Bd. VI. S. 7.), Amana אֲמָנָה HL. 4, 8. 2 Kön. 5, 12. Senir שְׂנִיר 1 Chron. 5, 23. HL. 4, 8., welcher Name bei den Amoritern für den Hermon gebraucht wurde, 5 Mos. 3, 9; 4, 48., auch überhaupt wohl den Antilib. bezeichnete, Hesek. 27, 5. Noch bei Abulfeda (Tab. Syr. p. 164) erscheint derselbe als Name des Antilib. nördlich von Dschebel es-Scheikh); Berg Miz'ar הַר מִצְעָר, Luther: der kleine Berg, Ps. 42, 7. In alter Zeit war der Libanon sehr waldreich, Jes. 10, 34; 40, 16. Jerem. 22, 6. Hesek. 31, 15. 16., und namentlich sind die Cedern und Cypressen des Libanon berühmt (s. d. Art. Ceder. Bd. II. S. 613, wozu noch Ritter, Erdkunde XVII, S. 632 — 649. Robinson, Neuere bibl. Forsch. S. 667—775.). Darum reden die Propheten von der „Pracht des Libanon“ Jes. 35, 3; 60, 13., wie von der Herrlichkeit Karmels und Sarons; als Bild der Verwüstung des Landes gebrauchen sie das Verwelken des Libanon, Jes. 33, 19. Nah. 1, 4., und im Gegentheil sagt Jesaia 29, 17. von der Wiederherstellung im Messianischen Zeitalter: „der Libanon wird wieder zum Baumgarten und der Baumgarten ist dem Walde gleich zu achten.“ Auf das frische, duftige Grün bezieht sich der „Duft des Libanon“ HL. 4, 11. Hos. 14, 8. Auch Wein wurde in alter Zeit schon auf dem Libanon gebaut Hos. 14, 8. die Wälder des Libanon waren reich an Wild 2 Kön. 14, 9. Jes. 40, 16. Hiob. 3 (2 Hebr.), 17., ja beherbergten wohl auch wilde Thiere HL. 7, 8., und aus seinen Steinbrüchen holt Salomo Steine zum Tempelbau 1 Kön. 5, 17. 18, (31, 32. Hebr.). Wegen seiner Höhe, seines Waldreichthumes und seiner Fruchtbarkeit erscheint der Libanon als Bild für Hohes und Erhabenes Jes. 37, 24., und wird überhaupt gerne zu poetischen Vergleichungen gebraucht, Ps. 29, 6; 72, 16. HL. 7, 5. Hos. 14, 6. „Ein Bach, der vom Libanon rieselt“ ist HL. 4, 15. ein Bild natürlicher Frische und Anmuth. Jener natürliche Reichthum des Gebirges nährte eine verhältnißmäßig gewiß nicht geringe Bevölkernng. Als Bewohner des Libanon werden in der Bibel genannt: Heviter, Jos. 11, 3. Richt. 3, 3. (s. d. Art. Bd. VI. S. 71), Gibliter, Jos. 13, 5. 1 Kön. 5, 18. (vgl. d. Art. Gebal. Bd. IV. S. 675); überhaupt Bergbewohner, יֹשְׁבֵי הָהָר Jos. 13, 6.; bei den Klassikern noch die Ituräer (s. d. Art. Ituräa. Bd. VII, S. 117. vgl. dazu Ritter, Erdkunde XVII, S. 10—15). Wenn Jos. 13, 5. „der ganze Libanon“ zu dem von den Israeliten zu erobernden Gebiete gerechnet wird, so ist doch die Besitzergreifung nie ausgeführt; höchstens zu Salomo's Zeit mag sich die Herrschaft desselben über einzelne Theile des südlichen Libanon erstreckt haben, 1 Kön. 9, 19. 2 Chron. 8, 6. Wem der „Thurm auf dem Libanon, der gen Damaskus schaut“ HL. 7, 4. gehört habe, ist unbekannt; jeden Falls ist ein alter Wartthurm damit gemeint.

Wenden wir uns nun von dieser Darstellung dessen, was die Bibel vom Libanon berichtet, zur Betrachtung seiner natürlichen Beschaffenheit, wie dieselbe uns heute noch entgegentritt, wobei ich die hauptsächlich auf Rußeggers Angaben beruhende Darstellung in meinem Paläsẗina, S. 7 ff., zu Grunde lege. Von dem gewaltigen Gebirgsstocke des Dschebel es-Scheikh, des biblischen Hermon (s. Bd. VI. S. 7), laufen nach N. zu wie Aeste von einem Stamme zwei große Gebirgszüge, von denen der eine westliche, der Libanon, fast aus S. in N., der andere östliche, der Antilibanon (so die gewöhnliche Benennung, obgleich bei den Alten nur Antilibanus vorkommt) aus S.W. in N.O. sich erstreckt. Der Libanon, der Hauptzug Syriens, vom Dschebel es-Scheikh durch

Digitized by Google

die tiefe Schlucht des Nahr el-Litâni (des Leontes der Alten) getrennt, zieht sich aus der Gegend von Seids (Sidon) bis zum Flußgebiet des Nahr el-Kebîr nördlich von Tarabolus (Tripolis) bei nur schmaler Ausdehnung in die Breite, fast parallel der Küste hin. Von da an gewinnt er an Breite, sendet Ausläufer nach allen Gegenden hin und reicht über Antiochien bis zu den Vorbergen des Taurus. In dieser ganzen Ausdehnung führt er verschiedene Namen; die südlichste Spitze, dem Dschebel es-Scheikh gegenüber, heißt Dschebel ed-Drûs; dann folgen nach Norden zu: Dsch. el Barûk, Dsch. Richân, Dsch. el-Kemûseh, Dsch. es-Sannîn, Dsch. Libuân, Dsch. Arneto, Dsch'Akkâr, mit welchem er steil gegen das Flußgebiet des Nahr el-Kebîr abfällt. In dieser langen Kette sind die Hauptgipfel el-Kenniseh, an welchem ein wenig südlich vorbei der Weg von Beirût nach Damaskus geht, 7245 engl. Fuß hoch; der Sannîn, nach Marschal Marmont 7742 Par. Fß., nach Rußegger 6800 Fuß; die beiden höchsten Gipfel bei den Cedern Fum el-Mizâb 9135 engl. Fß. und Dahar el-Kadhîb 9310 Fß. Rußegger gibt die Spitze des Makhmel, also wohl des Dahar el-Kadhîb, auf 8400 Par. Fuß. Dieser Theil des Gebirges wird auf den Karten von Berghaus und Kiepert Dschebel Makhmel genannt, ein höchstens nur in Tripolis gebräuchlicher Lokalname für diese höchsten Gipfel; mit größerm Rechte wird dafür Dschebel el-Arg oder Dsch. Bscherreh gesagt. S. Robinson N. Bibl. F. S. 774 f. Rußegger Reisen I. S. 711. Anm. Nördlich der Rhede von Beirut tritt der Libanon bis an die Küste vor, und bis zum Nahr el-Kebîr steigen seine Gehänge fast unmittelbar vom Meere an, daher seine bedeutende Höhe dadurch einen imponirenden Eindruck und das Ansehen einer Gigantenmauer gewinnt. Die Umrisse des Libanon zeichnen sich keineswegs durch scharfe, ausdrucksvolle Formen aus, vielmehr hat der höhere Libanon einen eigenthümlich einförmigen Karakter, indem die Berge eines Theils kahl, wie abgebrannt, und mehr steinig als felsig, anderen Theils abgerundet und in ihren Formen alle einander ähnlich sind, so daß man im Ganzen keine Hörner und Spitzen, sondern nur lang gezogene Rücken in einförmiger Wellenlinie mit einzelnen runden Kuppen, breite, platt gedrückte Dome bildend, erblickt. Nur bei Beirut fängt er an, sich stark zu heben, die Gestalten werden kühner, und bei Tripolis zeigt er die einzigen scharfen, pyramidalen Formen, die er in der ganzen Kette besitzt. Seine Gehänge sind kahl, von Wald entblößt; hie und da ein kleiner Pinienwald, oberhalb Eden bei Tripolis das kleine Cedernwäldchen, und niedriges, dorniges Gesträuch ist die ganze Baumwelt, die ohne Cultur gedeiht. Dennoch reicht die Vegetation bis auf die höchsten Gipfel und Joche, ein schönes, weidereiches Alpenland bildend. Tiefe wilde Schluchten, mit schroffen Felswänden und reißenden Gebirgsströmen durchzogen, gehen von seinen Höhen zum Meere nieder; doch finden sich diese wildpittoresken Felspartien auch nur in den Thälern, welche unmittelbar zur Küste abfallen; die höher liegenden sind hinsichtlich ihrer Ausdehnung unbedeutend und eintönig, wie die Berge, welche sie einschließen. Der Waldbestand in einigen jener Thäler ist zwar nirgends sehr bedeutend, aber doch weit besser als an den Bergabhängen. Desto sorgfältiger sind diese von den Bewohnern zu Anpflanzungen von Maulbeerbäumen, Feigenbäumen und Weinreben benutzt. Wo es immer Erdreich genug gibt, es zuzulassen, sind die Bergseiten terrassenförmig ausgelegt; und selbst wo nur ein Paar Fuß erdiger Boden hat zusammengescharrt werden können, ist letzterer angebaut. Strecken Landes, die auf den ersten Blick ganz mit Felssteinen überdeckt scheinen, sind auf diese Weise gewonnen worden, und die rohen, schmalen Terrassen, die so in Stufen ansteigen, oben mit tüchtigem Bergerdreich bedeckt, ergrünen vom Getraide und dem Laubwerk des Maulbeer- und Feigenbaumes. Diese Terrassen machen einen karakteristischen Zug in der Agricultur der Berge aus. Doch gilt dies zunächst nur von dem westlichen Abhange des Libanon, da der östliche weit weniger bewohnt ist, wozu wohl die Entfernung von der Küste und der Umstand beitragen mag, daß er von dieser durch Joche von mehr als 6000 Fuß Meereshöhe getrennt ist. „Der westliche Abfall ist vergleichungsweise allmählig, durch die großen Schluchten der vielen Flüsse, die zum Meer fließen, zerschnitten. Der östliche

Digitized by Google

Abfall ist steiler, besonders südlich von Zahle; nördlich von diesem Ort ist eine niedrigere Terrasse mit unregelmäßigen kleineren Rücken, die nach N.O. zu hinab- und auslaufen." So Robinson N. B. F. S. 713. vgl. 814. Das Gegentheil davon behauptet Rußegger I, S. 422 f.: „Das östliche Gehänge fällt weniger steil nach der Hochebene von Baalbek ab, als dies der Fall mit dem westlichen Gehänge gegen das Meer hin ist. Sehr steil aber ist der Abfall des Dschebel el-Drus in die tiefe Schlucht des Leontes, dem Dschebel el Schech gerade gegenüber. Aus dem Grunde des weniger steilen Abfalls in die Hochebene von Baalbek sind auch die Thäler, welche das Gehänge durchsetzen, sanfter und tragen weniger den Karakter tiefer und enger Schluchten an sich, als es auf der Westseite der Fall ist." Den chartographischen Darstellungen nach scheint unbedingt die erstere Ansicht den Vorzug zu verdienen; auf der andern Seite ist es aber auch möglich, daß da die Bikâ' 3—4000 Fuß über dem Meere liegt (Robinson a. a. O. S. 651. 713), der östliche Abfall also gerade um die Hälfte kürzer ist als der westliche, Rußeggers Behauptung wohl begründet seyn kann.

Der Antilibanon, von den Arabern Dsch. es-Scharki, der östliche Berg genannt, im Gegensatz zu Dsch. el-Garbî, der westliche Berg, d. i. der Libanon, besteht nördlich vom Dsch. es-Scheikh, welcher Berg, obschon gewißermaßen vom Antilibanon losgebrochen, doch zu demselben Gebirgsstocke gehört, aus parallelen Rücken, erst niedrig, dann Zebedani gegenüber und weiter nach Norden zu höheren Gipfeln aufsteigend. Diese Rücken laufen mehr und mehr gegen N.-O. auseinander und verlieren sich endlich ganz in der Ebene von Palmyra, indem sie den Hauptrücken nördlich von Lebweh (am el-'Asi nördlich von Baalbek) allein weiter laufen lassen, bis er in der großen Ebene südlich von Hims endigt. Dieser Rücken des in seiner ganzen Erstreckung fast eine Tagreise breiten Gebirges besteht aus einer Menge kleiner Plateaus, die zum Theil sehr bedeutende Bergspitzen tragen (die höchste Spitze des Antilibanon, der Berg oberhalb Blûdân, N.-O. von Zebedani, steigt zu 6800 Fuß an), zum Theil von tiefen Thälern durchschnitten werden. Der westliche Abfall des Antilibanon in die Ebene von Baalbek ist steil und unfruchtbar, die Plateaus und Thäler auf den breiten Gebirgsrücken hingegen prangen in einer herrlichen Vegetation, theils schönes Weideland, theils cultivirt, doch sind die Berggehänge auf der Höhe des Gebirges meist baumlos und außer niederem Grase höchstens mit Strauchwerk und Zwergeichen bedeckt. Der östliche Abfall gegen die große syrische Wüste ist ganz aus den erwähnten parallelen Rücken gebildet, mit Ebenen und Terrassen dazwischen. Die wenigen Ströme, die hoch oben im Gebirge entspringen, schneiden ihren Weg in tiefen Schlünden durch die Rücken. Das Wassersystem des Westgehänges ist noch unbedeutender und besteht höchstens in einigen unansehnlichen Bächen. An seinem südlichen Ende hat der Hauptzug des Antilibanon eine große Menge von Vorbergen, die sich bis an die Mauern von Damaskus erstrecken und sich weiter in Süden mit dem hügeligen Terrain vereinen, das im O. des Dschebel es-Scheikh liegt. Weiter in O., über Damaskus hinaus, schließt sich die syrische Wüste an. Karakteristisch für die Vegetation des Antilibanon sind die Pappeln (Silberpappel und italienische Pappel), welche man zu ganz dichten Wäldchen gehäuft in allen bewässerten Thälern und auf allen Hochebenen dieses Gebirgsrückens findet, eben so wie es die Pinien für den Libanon sind, wodurch diese Landschaften einen verschiedenen Karakter erhalten, insoferne derselbe durch den Baumschlag bestimmt wird.

Den Hauptbestandtheil der Bewohner des Libanon bilden Maroniten und Drusen (s. diese Art., über letztere Bd. III, S. 518—529), neben und unter denen andere christliche und muhamedanische Sekten leben; von ersteren: Griechen und Griechische Katholiken, Armenier und Armenische Katholiken, Lateiner; von Letzteren Metâwileh, Nasairijeh und Ismaeliten, über welche vgl. Robinson Paläst. III. S. 736 ff. „Eine der merkwürdigsten Eigenthümlichkeiten des Berges Libanon besteht in seiner Menge von Klöstern. Man sieht sie hoch auf seinen Felsen und in jeder Richtung über seine Seiten zerstreut; selbst ein Blick auf die Karte ist hinreichend, Erstaunen zu erregen. Während das Mönchthum in so vielen andern Ländern abgenommen hat und fast veraltet ist, fährt es hier

Digitized by Google

fort in seiner ursprünglichen Stärke, wo nicht in seinem früheren Geiste zu blühen. Viele von den zahlreichen Klöstern bestehen nur in kleinen Stiftungen; aber sie sind mit Mönchen gut gefüllt und reichlich dotirt. Auch gibt es dort Nonnenklöster. Die größte Zahl gehört den Maroniten, deren Hauptkloster Kanôbîn von Theodosius dem Großen erbaut worden seyn soll und schon vor 1445 der Sitz des Patriarchen war; aber alle anderen oben erwähnten Sekten haben jede wenigstens eins und die meisten mehrere." Robinson a. a. O. S. 749 ff. — Die älteren und neueren Notizen für die Geographie des Libanon finden sich am vollständigsten in Ritter's Erdkunde, Bd. XVII., besonders in der ersten Abtheilung, wozu Robinson Neuere bibl. Forschungen. S. 615—815. werthvolle Nachträge und Berichtigungen gibt. **Arnold.**

Libellatici, s. *Lapsi.*

Libelli pacis, s. Martyrer.

Liber diurnus Romanorum Pontificum ist eine Sammlung von Formularen für verschiedene häufig in der römischen Curie vorkommende Correspondenzen und Geschäfte, in ähnlicher Weise angelegt, wie für weltliche Verhältnisse das Formelbuch des Mönchs Marculph (um 660) u. a. Da es negotia diurna waren, konnte der unbekannte Verfasser der Sammlung dieselbe ganz passend liber diurnus nennen. Solche Formelbücher (formularia oder libri diurni s. *Marino Marini* diplomatica pontificia (ed. nov. Rom. 1852 sq. pag. 64) haben außer den ursprünglich praktischen zugleich einen wissenschaftlichen, besonders historischen Werth (m. s. darüber Palacky über Formelbücher, zunächst in Bezug auf böhmische Geschichte. Prag 1842, besonders abgedruckt aus der kais. böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften, Bd. II. S. 219 folg.) und dies gilt in nicht geringem Maße auch vom liber diurnus pontificalis. Derselbe enthält die Ueber- und Unterschriften der Briefe der römischen Bischöfe an den Kaiser, die Kaiserin, den Comes und Patricius, Consul, König, Patriarchen und verschiedene andere Geistliche, die verschiedenen bei der Wahl und Weihe des römischen Bischofs üblichen Ausschreiben und Berichte, die professio pontificia, desgleichen die bei der Wahl der suburbicarischen und anderer Bischöfe vorkommenden Erlasse, über die Verleihung des Palliums, Formulare für mannigfache Aufträge an Bischöfe, für Ertheilung von Beneficien, Privilegien und dergleichen mehr.

Ueber alle diese Verhälnisse, wie dieselben vom 6. bis 8. Jahrh. gestaltet waren, gibt der liber diurnus mehr oder minder ausführlichen Aufschluß, vorzüglich über das Verhältniß der Curie zum Kaiser, Eparchen, die Pabstwahl, die Ritualien u. a. Zugleich erhellt aus dem Inhalte auch die Zeit, in welcher die Sammlung zu Stande gekommen seyn müsse. Es muß dies vor dem Jahr 752 geschehen seyn, da in diesem Jahre die Eparchen vertrieben wurden und derselben gewiß nicht mehr gedacht worden wäre, wenn sie zur Zeit der Abfassung noch die Herrschaft besessen hätten. Der liber diurnus ist aber nach 685 zusammengestellt, denn in Caput II. tit. IX. wird des Kaisers Constantinus (Pogonatus) als bereits verstorben gedacht. Die Entstehung fällt unter einen der nächsten Nachfolger des römischen Bischofs Agatho († 682), da a. a. O. auch dieser als verewigt erwähnt wird. Garnerius (s. weiterhin) entscheidet sich für die Zeit Gregors II. seit 714, da in der im liber diurnus a. a. O. mitgetheilten zweiten professio fidei Pontificis Ausdrücke und Gedanken vorkommen, welche sich in den Briefen des genannten Pabstes an Kaiser Leo wieder finden — und diese Meinung scheint auch wohl annehmbar. Auf die Untersuchung, ob der liber diurnus etwa Anfangs in kürzerer Gestalt vorhanden war und durch spätere Zusätze erweitert worden, haben sich die Herausgeber nicht eingelassen, und doch dürfte dies nicht unwahrscheinlich seyn, da die vorhandenen Handschriften von einander abweichen. Aus den uns vorliegenden Mittheilungen über die Codices läßt sich aber darüber nichts Näheres feststellen.

Die Wichtigkeit der Sammlung für das kanonische Recht war den Bearbeitern desselben nicht entgangen und wir finden dieselbe daher auch von mehreren benutzt, wie namentlich von Ivo von Chartres, Anselm von Lucca, Deusdedit, Gratian (s. c. 8. dist.

Digitized by Google

XVI.). Da sich die Ritus und Rechtsverhältnisse mit der Zeit verändert hatten, wurde der liber diurnus späterhin seltener gebraucht und von Seiten der römischen Curie auch wohl geheim gehalten, da die daraus ersichtliche Abhängigkeit der Päbste von den Eparchen und dem Kaiser möglichst dem Gedächtnisse entrückt werden sollte. Indessen cursirten doch Abschriften und die vatikanische Bibliothek hatte einen Codex, dessen Abdruck der Custos derselben Lukas Holstenius 1660 besorgte. Diese Ausgabe wurde aber sogleich in Rom unterdrückt. Hoffmann (Nova collectio scriptorum ac monumentorum Lipsiae 1733. 4. Tom. I. pag. 389) legt Baluze (in den Anmerkungen zu Petrus de Marca de concordia sacerdotii ac imperii lib. I. cap. IX. nro. VIII.) die Notiz bei, die Vatikana habe, als Holstenius ihr vorstand, keinen Codex des liber diurnus besessen und die Ausgabe beruhe auf einer Handschrift, welche der Cistercienser Hilarius Rancatus dem Holstenius mitgetheilt. Hier ist offenbar ein Irrthum Hoffmann's vorhanden. In den beiden Pariser Ausgaben der Schrift des P. de Marca von Baluze (zu lib. II. cap. XVI. nro. VIII.) findet sich nur die Bemerkung, des Holstenius Ausgabe des liber diurnus sey unterdrückt worden, und in den Noten zu Anton. Augustinus de emendatione Gratiani lib. I. dialogus XX. §. 13. (ed. Paris 1760. pag. 433.) sagt derselbe Baluze, es gebe verschiedene Exemplare des liber diurnus, eins zu Rom in der vatikanischen Bibliothek, welches Holstenius edirte. Die Mittheilnng der Handschrift durch Rancatus ist nach Mabillon übrigens an Leo Allatius erfolgt (vgl. noch *Care*, scriptorum eccl. historia literaria Tom. I. [Basil. 1741 Fol.] pag. 621). Die vatikanische Handschrift beschreibt Pertz (italienische Reise, im Archiv für ältere deutsche Geschichtskunde Bd. V. S. 27) als einen Oktavband auf Pergament aus dem 8. Jahrh., in seinen ersten Blättern beschädigt. Mit Hülfe dieses oder eines ähnlichen Codex und einer Pariser Handschrift edirte nach Holsten's verunglücktem Versuche der Jesuit Joannes Garnerius zu Paris cum privilegio regis christianissimi den liber diurnus 1680. 4. (vgl. §. XXIII. der Vorrede, worin die Titel beider Codices übersichtlich neben einander gestellt sind). Mabillon theilte darauf im Museum Italicum Tom. II. P. II. Fol. 32 seq. aus der Handschrift, deren sich Leo Allatius bedient hatte, Nachträge mit, worauf unter Benutzung derselben Hoffmann in der Nova collectio cit. Tom. II. einen neuen Abdruck besorgte, wiederholt von Riegger. Wien 1762. 8. Man s. über den liber diurnus überhaupt die Vorrede und die Anmerkungen von Garnerius zu seiner Ausgabe und Hoffmann a. a. O. Tom. I. pag. 388 seq. (diss. ad Paridis Grassi diarium curiae Romanae) Tom. II. diss. de libris caeremoniarum §. V. pag. 20 seq.

Das Bedürfniß führte natürlich auch in späterer Zeit zur Abfassung von Formelbüchern, welche Ersatz für den nicht mehr anwendbaren liber diurnus bildeten. Es gibt viele noch im Manuscripte vorhandene Sammlungen wie: literae quae in curia Domini Papae dari consueverunt, namentlich ein: Formularium et stylus scriptorum curiae romanae, von Johann XXII. an bis auf Gregor XII. und Johann XXIII.; in: Summa cancellaria Joannis XXII. u. a. m. (Man s. die Nachweisungen von Rockinger über Formelbücher vom 13—16. Jahrh. München 1855. S. 64. 126. 173. 183 u. a.). In gewisser Weise gehören auch hierher: Rituum ecclesiasticorum sive ceremoniarum libri tres von Bischofe Augustinus Patricius Piccolomini, abgedruckt bei Hoffmann a. a. O. Bd. II. S. 269 folg., worin sich der Nachweis der Ritualien bei der Pabstwahl u. s. w. seit dem 14. Jahrh. findet.

Nach dem Muster des päbstlichen liber diurnus sind dergleichen Sammlungen auch für Bischöfe, Aebte u. s. w. angelegt (man s. Rockinger, a. a. O. S. 47. 168 u. a.).

H. F. Jacobson.

Liber pontificalis, de vitis Romanorum Pontificum, Gesta Romanorum Pontificum, liber gestorum pontificalium ist eine Geschichte der römischen Bischöfe vom Apostel Petrus bis auf Nikolaus I. († 867), denen noch nachträglich Hadrian II. und Stephan VI. († 891) hinzugefügt sind. Die ersten Herausgeber (s. unten) hielten, nach dem Vorgange von Onuphrio Panvini, Anastasius, Abt eines römischen Klosters und

Digitized by Google

Bibliothekar der römischen Kirche unter Nikolaus I., Uebersetzer mehrerer, die griechische Kirchengeschichte betreffender Schriften, für den Verfasser des ganzen Werks. Sorgfältige Untersuchungen früherer und späterer Zeit haben indessen über allen Zweifel erhoben, daß diese Annahme unhaltbar sey. Die Verschiedenheit der einzelnen Biographien in formeller und materieller Hinsicht führen schon nothwendig zu der Ueberzeugung, daß mehrere Verfasser allmählig das Werk ausgearbeitet haben. Dies wird dadurch noch weiter begründet, daß bereits vor Anastasius Stellen aus dem liber pontificalis anderweitig benutzt sind, und daß Handschriften, welche mit Sicherheit dem Ende des siebenten oder Anfang des achten Jahrhunderts zugewiesen werden dürfen, Bestandtheile des liber pontificalis enthalten. Im letzten Drittheil des 17. Jahrhunderts ist im Wesentlichen schon die richtige Ansicht über den Ursprung des Werks dargelegt, vorzüglich von Emanuel von Schelstrate, Bibliothekar der Vaticana, in der: Dissertatio de antiquis Romanorum Pontificum catalogis, ex quibus liber pontificalis concinnatus sit et de libri pontificalis auctore ac praestantia. Romae 1692. fol. und wieder abgedruckt bei *Muratori*, rerum Italicarum scriptores. Tom. III. fol. 1 sqq.; von *Joannes Ciampini*, magister brevium gratiae: examen libri pontificalis sive vitarum Romanorum Pontificum, quae sub nomine Anastasii bibliothecarii circumferuntur. Romae 1688. 4. und wiederholt bei Muratori a. a. O. fol. 33 ff., sowie von Francisc. Bianchini, Kanonicus und römischer Subdiakonus, in der Vorrede der von ihm besorgten Ausgabe des liber pontificalis (s. unten), welche Muratori a. a. O. fol. 55—91. mit aufgenommen hat. Mit Hilfe neuerer Untersuchungen der Manuskripte (m. s. darüber Pertz, Italienische Reise, im Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde. Bd. V. (Hannover 1824.) S. 68 ff. bestätigen und ergänzen sich die frühern Forschungen, über welche sonst auch die spätern Schriftsteller größtentheils nicht hinauszukommen vermochten, wie Röstell über die Glaubwürdigkeit der ältesten Lebensbeschreibungen der Päbste, in der von ihm mit Platner, Bunsen und Gerhard herausgegebenen: Beschreibung der Stadt Rom. Bd. I. (Stuttgart u. Tübingen 1830) S. 207 ff., Bähr, Geschichte der römischen Literatur im karolingischen Zeitalter (Karlsruhe 1840) §. 104. S. 266 ff., Hefele in der Kritik der: Origines de l'église Romaine, par les membres de la communauté de Solermes. T. I. Paris 1826, in der Tübinger theologischen Quartalschrift 1845. H. II. S. 311 ff.

Der liber pontificalis ist eine aus verschiedenen, nach und nach entstandenen Bestandtheilen zusammengefügte Pabstgeschichte. Als die älteste uns erhaltene Quelle gibt man gewöhnlich ein Verzeichniß der Päbste an, welches bis auf Liberius geht und unter dessen Regierung abgefaßt seyn soll (352—366.), da es nicht mehr über seinen Tod berichtet (vgl. Schelstrate a. a. O. c. II. III. Hefele a. a. O. S. 312 ff.). Die Originalhandschrift dieses sogenannten Codex Liberii ist nicht mehr vorhanden, nach späteren Abschriften ist aber derselbe edirt nach einem Antwerpener Manuskript von Bucher 1634, von Henschen nach einer Abschrift der Bollandisten in den Acta Sanctorum, April, Bd. I. 1675, von Schelstrate nach einem Codex aus Wien, und diese 3 Texte sind in den citirten Origines de l'église Romaine neben einander abgedruckt. Schon dieser Katalog kann nicht wohl von Einem Verfasser herrühren, wie aus der Verschiedenheit der Darstellung hervorgeht, und die Meinung, daß Pabst Damasus, der Nachfolger des Liberius, das Verzeichniß ausgearbeitet habe, was noch die Herausgeber der Origines vertheidigen, ist durchaus unhaltbar. Der zum Erweise dieser Ansicht in Bezug genommene Briefwechsel zwischen Damasus und Hieronymus ist sicher unächt (Schelstrate a. a. O.). Der oder die Verfasser sind unbekannt, die darin enthaltenen Nachrichten sind aber im Ganzen unverdächtig und der Ursprung im 4. Jahrhundert nicht unwahrscheinlich, obschon Dodwell und Pearson das Gegentheil darzuthun versucht haben.

Ein zweites Verzeichniß der Päbste geht bis auf Felix IV. († 530) und ist zuerst aus einem der vaticanischen Bibliothek einverleibten Codex der Königin Christine von Schweden bis auf Sylvester von Henschen und Papebroch ebenfalls in den Prolegomenen

Digitized by Google

zum ersten Bande der Acta Sanctorum des Monats April zum Abdrucke gebracht, dann unter gleichzeitiger Zuziehung einer Pariser Handschrift vollständig von Schelstrate herausgegeben und in den citirten Origines S. 212 ff. wiederholt. Beide Codices sind spätere Abschriften französischen Ursprungs und das Original dieses sogenannten Catalogus Felicis IV. ist verloren; beide Manuskripte sind aber aus demselben Original hervorgegangen, wie deren sorgfältige Vergleichung durch Schelstrate (a. a. O. c. IV.) ergeben hat. Es scheint wohl sicher, daß der Catalogus Liberii dem spätern Sammler vorgelegen hat, wie daraus erhellt, daß die Angabe der Consuln und der Kaiser in fehlerhafter Uebereinstimmung mit jenem gerade so weit reicht. Von Liberius an bis auf Johannes I. (523) fehlt das Verzeichniß dieser beiden Würden und findet sich dann wieder bei Johannes I. und dessen Nachfolger, Felix IV. (al. III.). Mit Recht hat schon Schelstrate daraus geschlossen, daß der Verfasser unter diesen beiden Päbsten gelebt habe, wofür auch spricht, daß das Leben des Pabstes Johannes und Felix viel ausführlicher und sorgfältiger, als das der übrigen römischen Bischöfe behandelt ist. Wer der Autor gewesen, läßt sich nicht näher bestimmen. Die hin und wieder vorkommende Berufung auf das Archiv der römischen Kirche, in welchem sich das Original der mitgetheilten Materialien befinde, könnte auf einen Vorsteher des Archivs selbst hinweisen, wenn nicht theils die Dürftigkeit und Fehlerhaftigkeit vieler Notizen dagegen zu sprechen schienen. Außer der vorhin bezeichneten Uebereinstimmung mit dem Catalogus Liberii und der Reception einzelner Notizen daraus, bald wörtlich, bald mit Abweichungen, unterscheidet sich die spätere Sammlung bedeutend von der frühern, indem sie genaue Angaben der Ordinationen, des Vaterlandes der Päbste, der Vacanzen und des Begräbnisses enthält, welche der Verfasser zum Theil aus vorhandenen Traditionen oder andern nicht immer sicheren Quellen entnommen haben mag, falschen Canones und Decretalen, späteren Märtyrer-Akten und ähnlichen Schriften. Für ächt wird man nur die Nachrichten halten dürfen, welche mit dem Catalogus Liberii und anderweitig verbürgten Berichten übereinstimmen, so wie im Ganzen die aus der Zeit Johann's und Felix's gemachten Mittheilungen (Röstell a. a. O. S. 213. 214).

Diese beiden Pabstverzeichnisse erhielten auch spätere Fortsetzungen, vorzüglich ging der Catalogus Liberii fast ganz in dergleichen Sammlungen über. So entstand der jetzt allgemein so genannte *liber pontificalis*. Die allmählige Entstehung läßt sich natürlich nur mit Hülfe der Handschriften nachweisen.

Die älteste Recension gehört dem Ende des siebenten oder dem Anfange des achten Jahrhunderts an. Dieselbe schließt mit dem Leben Konon's (686—687). Ein von Pertz (Archiv a. a. O. S. 50 ff.) in Neapel aufgefundener, leider unvollständiger Codex rescriptus, in welchem das voranstehende Verzeichniß der Päbste bis auf Konon geht und welcher spätestens in den Anfang des 8. Jahrhunderts gesetzt werden kann, beweist die Gleichgültigkeit des Biographen. Dieselbe Recension bietet auch ein Codex des Domkapitels zu Verona, ebenfalls mit Konon endend, worauf nur die Namen der Päbste bis Paul I. († 767) nachgetragen sind. Ein Abdruck dieser Handschrift ist in dem vierten Bande der Bianchinischen Ausgabe erfolgt, doch fehlt leider die Beschreibung des Codex, welche in dem nicht erschienenen fünften Bande gegeben werden sollte (Röstell a. a. O. S. 209. 210), so daß sich das Verhältniß zum Neapolitanischen Manuskript noch nicht feststellen läßt. Eine Fortsetzung dieser ersten Bearbeitung geht bis auf Gregor II. (seit 714) und findet sich in dem Codex des Vaticans Nr. 5269, welcher die Abschrift eines älteren Manuskripts darbietet (Schelstrate a. a. O. c. V. §. 3.). Darauf folgt eine abermalige Continuation aus der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts, enthalten in einem Codex der Ambrosianischen Bibliothek zu Mailand (M. nro. 77. 4.), welcher gleichzeitig ist. Die Biographien schließen mit Stephan III. († 757) und es folgt dann der einfache Zusatz: XCV Paulus sedit annis X, mensibus II, diebus V (*Muratori* rerum Ital. scriptores. Tom. III. Fol. VII.). Die Varianten dieser Handschrift finden sich bei Muratori unter A. Dieselbe gehörte früher dem Kloster zu Bobbio. Nach einer sehr

Digitized by Google

wahrscheinlichen Vermuthung Niebuhr's ist auch der oben erwähnte Codex in Neapel aus demselben Kloster (Pertz a. a. O. S. 76. Anm.). Ob und wie beide zusammenhängen, wird sich erst künftig feststellen lassen und vielleicht neue Aufschlüsse über die Entstehung der spätern Recension des liber pontificalis bringen. Seit der Mitte des achten Jahrhunderts folgten mehrere andere Fortsetzungen, wie dies eine größere Anzahl von Handschriften der spätern Zeit ergeben (Muratori a. a. O., welcher Varianten aus drei anderen Codices der Ausgabe unter B. C. D. hinzufügt; Pertz a. a. O., welcher Nachrichten über mehrere verwandte Manuskripte mittheilt u. a.). Einige Codices gehen bis auf Nikolaus I. († 867), andere bis auf Stephan VI. († 891), mit welchem der sogenannte liber pontificalis schließt.

Wenn aus diesen Angaben die allmählige, bis ins 7. Jahrhundert zurückgehende Composition des Werks erhellt, so ist die Autorschaft des Anastasius Bibliothecarius unmöglich. Derselbe kann höchstens als einer der Continuatoren betrachtet werden. Schelstrate meint, man dürfe ihm nur die Biographie Nikolaus I. beilegen (a. a. O. c. VIII §. 10.), wogegen Ciampini nicht abgeneigt ist, wegen einer gewissen Uebereinstimmung des Styls auch das Leben der vier Vorgänger von Nikolaus, also Gregor's IV. († 827) u. s. w., als eine Arbeit des Anastasius anzusehen (examen cit. sect. V. VI.). Mit Sicherheit läßt sich darüber nichts bestimmen. Wenn aber das Leben Hadrian's II. und Stephan's IV. gemeinhin einem Bibliothecarius Guilielmus zugeschrieben wird (Ciampini will den Bibliothekar Zacharias als Autor angesehen wissen a. a. O. sect. IV. VII. VIII.), so beruht dies auf einem Irrthum. Diese Annahme beruht auf einer Inschrift des Codex Vaticanus 3762. Fol. 90b—96, aus der aber nichts weiter hervorgeht, als daß Petrus Guillermus, aus Genua, Bibliothekar des Klosters B. Egidii, im Jahr 1142 jenen Codex der Vaticana geschrieben hatte (m. s. Giesebrecht in der Kieler allgem. Monatsschrift für Wissenschaft und Literatur. April 1852. S. 266. 267. vgl. Monumenta Germaniae. Tom. XI. Fol. 318.).

Die Quellen des *liber pontificalis* sind, außer den schon oben erwähnten, theils Traditionen, theils archivalische Nachrichten, vorhandene Monumente, wie kirchliche Gebäude, Inschriften u. s. w. Die aus einem Codex zu Modena von Zaccaria herausgegebene kirchenrechtliche Sammlung des siebenten oder achten Jahrhunderts, welche mit dem liber pontificalis in engem Zusammenhange steht (S. *Zaccaria*, dissertazioni varie italiane a storia ecclesiastica appartenenti (Rom. 1780.) Tom. II. diss. IV. und darnach wiederholt bei *Gallande*, de vetustis canonum collectionibus dissertationum sylloge (Mogunt. 1770. 4.) Tom. II. S. 679 ff.) darf wohl nicht für eine Quelle gehalten werden, sondern scheint vielmehr aus dem liber pontificalis entlehnt zu seyn. Die Glaubwürdigkeit der einzelnen Mittheilungen des liber pontificalis richtet sich nach deren Quelle selbst. Da seit dem Ende des 6. Jahrhunderts das römische Archiv ordnungsmäßig besetzt, Regesten angelegt sind und die Fortsetzer der ältern Kataloge der Päbste entweder Bibliothekare an dem Archiv seyn müssen oder wenigstens solche Kleriker, welchen die Benutzung des Archivs verstattet wurde, so verdienen die Nachrichten im liber pontificalis seit jener Zeit, also besonders seit Gregor I. im Allgemeinen mehr Glaubwürdigkeit, als manche Mittheilungen der ältern Zeit, für welche nicht stets reine Quellen geflossen sind, daher es auch nicht befremden kann, daß von Pseudo-Isidor und anderen daraus entlehnter Stoff selbst vitiös ist. Vorzüglich wichtig ist aber der liber pontificalis für die Geschichte einzelner Kirchen, kirchlicher Stiftungen, Schenkungen, der Disciplin, des Cultus u. s. w. und für die Historie der spätern Zeit selbst (m. s. noch Pertz a. a. O. S. 74. 99. 100).

Als erste Ausgabe des liber pontificalis bezeichnet Schelstrate (a. a. O. c. V. nro. I.) die Kölner Edition der Concilien von Petrus Crabbe 1538; allein dieselbe ist weder vollständig, noch zusammenhängend. Es sind nur ähnlich, wie in des Baronius Annalen und den späteren Conciliensammlungen, die betreffenden Abschnitte bei jedem Pabste besonders abgedruckt. Daher wird auch gewöhnlich als die eigentliche editio princeps die des J. Busäus Mainz 1602. 4. mit Recht angegeben. Sie beruht auf einer Hand-

Digitized by Google

schrift des Marcus Welser in Augsburg. Darauf folgte die Ausgabe von Hannibal Fabrotti. Paris 1649, zu welcher mehrere Codices benutzt wurden. Eine neue Ausgabe wollte Lucas Holstenius besorgen, zu welchem Behufe er der Mainzer Ausgabe die Varianten vieler Handschriften beischrieb. Zwar erschien diese Arbeit nicht im Drucke, doch ist dieselbe von Schelstrate und Anderen später benutzt worden (Schelstrate a. a. O. cap. V. nro. 3 ff.). Das Exemplar des Holstenius ging aus Schelstrate's Hand 1734 in die vaticanische Bibliothek über (s. *Dudik*, Iter Romanum Theil I. (Wien 1855) S. 169. verb. S. 23). Die nächste Ausgabe lieferte Franz Bianchini. Rom 1718. Fol. und diese bildet die Grundlage des neuen Drucks, welchen Muratori 1723 im dritten Bande der scriptores rerum Italicarum bewirken ließ (s. oben). Bianchini's Ausgabe wurde fortgesetzt durch seinen Neffen, Joseph Bianchini, Bd. 2—4. Rom 1735 (der beabsichtigte 5. Band ist nicht erschienen, s. oben). Gleichfalls in Rom erschien eine Ausgabe von Johann und Peter Joseph Vignoli. 1724. 1752. 1755. in 3 Quartbänden. In Aussicht steht eine neue Ausgabe für die Monumenta Germaniae, welche Röstell übernommen hat. Die Benutzung der seit einem Jahrhundert entdeckten neuen Hülfsmittel, vor allen des ältesten Codex aus Neapel, wird derselben natürlich den Vorzug vor allen früheren geben. Zugleich werden aber für die Monumenta auch die Fortsetzungen des liber pontificalis von Giesebrecht bearbeitet werden, über welche der Vollständigkeit wegen hier zugleich eine Uebersicht gegeben werden soll (m. s. darüber Giesebrecht über die Quellen der früheren Pabstgeschichte Art. II, in der Kieler allgemeinen Monatsschrift für Wissenschaft und Literatur. April 1852. S. 257—274.).

Mit Hilfe der bisherigen Forschungen lassen sich zunächst drei Fortsetzungen des *liber pontificalis* von einander sondern.

1) Aus einer noch nicht ermittelten gemeinsamen Quelle ist eine dreifache Bearbeitung der Geschichte der Päbste hervorgegangen: a) die eine ist enthalten im Codex Vaticanus 3764, geht von Laudo (912) bis auf Gregor VII. und gehört dem Ende des eilften Jahrhunderts an. Sie ist im ersten Bande der Vignolischen Ausgabe des liber pontificalis bereits gedruckt; b) die zweite, im Codex der Estensischen Bibliothek VI. Fol. 5, welche ebenso weit reicht, ist wohl schon bei Lebzeiten Gregor's niedergeschrieben; c) die dritte, aus dem Anfange des zwölften Jahrhunderts aus der Zeit Paschalis II. (in der Bibliothek von Maria sopra Minerva zu Rom), auch in einem Mölker Pabstverzeichnisse (dieses geht bis auf Calixt II, seit 1119).

2) Eine andere Fortsetzung des liber pontificalis, im zwölften Jahrhundert verfaßt, geht von Gregor VII. bis auf Honorius II. (1124—1129). Onuphrius Panvini und Baronius hielten den Subdiakonus Pandulphus von Pisa oder einen römischen Bibliothekar Petrus für den Verfasser. Constant. Gaetani gab 1638 gesondert das Leben Gelasius's II. heraus und behauptete, sowohl dieses, wie die Fortsetzung bis auf Innocenz III. rühre von dem Cardinalpriester Pandulphus Masca von Pisa, unter Innocenz III., her. Mit guten Gründen bekämpfte Papebroch diese Meinung und suchte darzuthun, daß nur das Leben Paschalis II. von Diakonus Petrus von Pisa, die folgenden Biographien aber von Subdiakonus Petrus von Alatri bearbeitet seyen; dennoch nahm Muratori im dritten Bande der scriptores die sämmtlichen Lebensbeschreibungen unter dem Namen des Pandulphus von Pisa auf, an dessen Autorschaft auch seitdem nicht gezweifelt wurde. Giesebrecht (a. a. O. S. 262 ff.) thut nun dar, daß der Codex Vaticanus 3762 aus dem zwölften Jahrhunderte das Original aller anderen Manuskripte sey (insbesondere auch des Codex Nr. 2017. aus dem vierzehnten Jahrhundert in der Barberinischen Bibliothek zu Rom, vgl. Vignoli, liber pontif. T. III., Pertz im Archiv a. a. O. S. 54.), der Verfasser des Lebens Paschalis II. aber der gefeierte Cardinaldiakonus Petrus, welchen jener noch in seinen letzten Jahren zum Cardinalpriester erhob. Das Leben Gelasius's II. und Calixt's II. ist nach 1130 von Pandulphus bearbeitet, wie aus der eigenen Erklärung desselben hervorgeht (Muratori a. a. O. III., 389. 419.). Die übereinstimmende Schreibart spricht dafür, daß von ihm auch das Leben

Digitized by Google

Honorius's II. herrühre. Pandulphus ist aber höchst wahrscheinlich eine Person mit dem spätern Cardinal-Diakonus von der Kirche der heiligen Kosmas und Damianus, ein Neffe Hugo's von Alatri, Cardinalpriesters und längere Zeit Statthalters von Benevent. Petrus und Pandulphus waren Anhänger Anaclets II. und wurden später von dem siegreichen Anhange Innocenz II. als Schismatiker verworfen, weßhalb wohl ihr Werk nicht weiter fortgesetzt wurde (Giesebrecht a. a. O. S. 267).

3) Eine neue Fortsetzung folgte erst gegen Ende des zwölften Jahrhunderts. Baronius nennt sie Acta Vaticana, Muratori aber ließ sie unter dem Namen des Cardinals von Arragonien a. a. O. abdrucken. Nikolaus Roselli (Dominikaner, 1351 zum Cardinal erhoben, † 1362) ließ eine Sammlung älterer historischer Documente anfertigen, welche sich auf die römische Kirche beziehen, darin auch das Leben der Päbste von Leo IX. bis Alexander III. (mit Ausschluß Viktor's III. und Urban's II.), sowie die Biographie Gregor's IX. Pertz hat schon darauf hingewiesen (Archiv a. a. O. S. 97), daß diese Lebensbeschreibungen aus dem liber censuum camerae apostolicae des Cencius Camerarius, welcher 1216 als Honorius III. Pabst wurde, entlehnt sind. Dieselben sind aber nicht etwa eine Arbeit des Cencius, sondern älter. Hadrian IV. ist von dessen Verwandten, dem Cardinalpriester Boso, nach seiner eigenen Angabe unter Alexander III. geschrieben. Gleichzeitig ist das Leben Alexander's III. selbst und ohne Zweifel ebenfalls von Boso, von welchem wohl überhaupt die ganze Sammlung herrühren dürfte. Die Einleitung ist aus Bonizo's Kanonensammlung genommen, das Leben Johann's XII, Leo's IX. bis Gregor VII. ist eine Umarbeitung von Bonizo's Schrift: ad amicum, die Nachrichten bis auf Eugen III. beruhen auf den Regesten, von da ab zeigt sich eine selbständige, aus eigener Anschauung hervorgegangene Darstellung, im Geiste Boso's, der seitdem in Rom lebte.

Für die spätere Zeit fließen die Quellen reichlicher. Als allgemeine Uebersicht mag noch schließlich auf die Actus Pontificum Romanorum des Augustiners Amalricus Augerii, von Petrus bis Johannes XII. (1321) geschrieben um 1365, aufmerksam gemacht werden (in *Eccard*, Corpus histor. medii aevi. Tom. II. Fol. 1641 sqq., bei Muratori a. a. O. Tom. III. Pars II.). **H. F. Jacobson.**

Liber sextus, septimus, s. Dekretalensammlungen.

Liber status animarum, s. Kirchenbücher.

Liberius, ein geborener Römer, folgte am 22. Mai 352 Julius I. auf dem päbstlichen Stuhl, und nahm gleich von Anfang an entschieden Partei für Athanasius gegen die arianische Hofpartei. Ein von Hilarius (fragm. IV. p. 1327. *Mansi* t. III. p. 208) aufbewahrter Brief des Liberius, wornach derselbe den Athanasius gleich nach seinem Amtsantritt von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen hätte, ist sicher unterschoben und widerspricht einem Manne, der die Gelder, welche ihm die Kaiserin Eusebia zum Vertheilen unter die Armen zuschickte, mit den Worten zurückwies: sie möge die arianischen Bischöfe zu Verwaltern ihrer Almosen machen (Theodor. II. 16.). Eine der ersten Amtshandlungen des Liberius war die Vorbereitung eines großen Concils, das den Streit mit den Arianern schlichten sollte, und er erhielt anfangs auch vom Kaiser Constantius die erbetene Zusage. Als Letzterer nach dem Tod des Magnentius auf einige Zeit seine Wohnung in Arles in Gallien genommen hatte, schickte der Pabst Gesandte dahin an ihn ab, mit der Bitte, jetzt nach Herstellung des bürgerlichen Friedens jenes versprochene Concil zur Wiederherstellung auch des kirchlichen Friedens nach Aquileja einzuberufen. Allein die päbstliche Gesandtschaft, an deren Spitze Bischof Vincentius von Capua und Bischof Marcell aus Campanien standen, erlangten die Zustimmung des Kaisers nicht, vielmehr veranstaltete dieser eine Synode in Arles und ließ den hier versammelten Bischöfen ein schon zum Voraus fertiges Verdammungsdekret über Athanasius vorlegen, ja, erpreßte die Unterschrift desselben sogar von päbstlichen Legaten. Liberius war über diese Schwäche seiner Legaten tief betrübt, und schrieb an Osius und andere Bischöfe des Abendlandes Briefe voll Mißbilligung dieses Schrittes. Zugleich sandte er den Bi-

Digitized by Google

ſchof Lucifer von Calaris mit einem ſehr freimüthigen Schreiben an den Kaiſer ab, in welchem er die Beſchlüſſe zu Arles fein und ernſt kritiſirte und dringend um Abhaltung einer neuen Synode bat. Der Kaiſer ließ ſich auch wirklich herbei, für das J. 355 eine Synode nach Mailand zu berufen, wo er ſich gerade aufhielt, aber freilich nur in der Abſicht und ſicheren Ausſicht, die Verdammung des Athanaſius durchzuſetzen. Wirklich gelangte auch Conſtantius zu ſeinem Ziel, und die päbſtlichen Geſandten, welche ſich dem Beſchluß beizutreten weigerten, ſollten ihre Standhaftigkeit mit Verbannung büßen. Nach dieſem Ausgang der Synode ſchickte der Kaiſer den Eunuchen Euſebius, einen ſeiner vertrauteſten Räthe, nach Rom zum Pabſte, um die Unterſchrift gegen Athanaſius und die Gemeinſchaft mit den Arianern von ihm zu fordern. Geſchenke und Drohungen, zugleich angewendet, ſollten den Pabſt nachgiebig machen. Liberius entgegnete, daß er den Athanaſius unmöglich verwerfen könne, man ſolle aber eine freie Synode, nicht in einem kaiſerlichen Palaſte, noch durch des Kaiſers perſönliche Anweſenheit beherrſcht, abhalten, den nicäniſchen Glauben darauf erneuern, die Arianer davon ausſchließen und die Klagen gegen Athanaſius unterſuchen. Der Kaiſer ertheilte nun dem Präfekten von Rom den Auftrag, den Pabſt an's Hoflager zu ſchaffen oder Gewalt gegen ihn anzuwenden. Liberius ward vor den Kaiſer geſtellt, erklärte ſich aber auch mündlich auf das Hochherzigſte darüber, daß ihn nichts bewegen werde, den Unſchuldigen zu verdammen und die Kirchenangelegenheiten dem Richterſpruch des Kaiſers zu unterwerfen. Er wurde dafür nach Beröa in Thracien exilirt und ſeine Stelle dem Archidiakon Felix übertragen, der ſich in den Willen des Kaiſers fügte. Abſichtlich wählte der Kaiſer zur Verbannung einen Ort, wo ſich keiner der Freunde und Unglücksgenoſſen des Liberius befand, um durch ſolche Trennung die Strafe zu vergrößern, vielleicht auch um den Vereinzelten leichter zur Nachgiebigkeit vermögen zu können. Im J. 357 kam Conſtantius nach Rom und die dortige Gemeinde bat ihn dringend um Wiedereinſetzung des Liberius, und Frauen aus den edelſten Häuſern erboten ſich, dieſe Bitte vorzutragen. Der Kaiſer wies ſie anfangs geradezu ab, weil Felix jetzt Biſchof von Rom ſey; als er aber erfuhr, daß deſſen Gottesdienſt faſt von Niemanden beſucht werde, wollte er die Bitte wenigſtens zur Hälfte gewähren und verordnete, Liberius dürfe zurückkehren, aber er ſolle neben Felix Biſchof ſeyn und Jeder nur ſeine Anhänger leiten. Bei Verleſung dieſes Ediktes rief das Volk höhnend: „das iſt ja ganz paſſend, auch im Circus gibt es zwei Parteien, und da kann dann jede einen Biſchof zu ihrem Vorſteher haben.“ Dem Spotte folgte Entrüſtung, und die Gährung wurde ſo drohend, daß der Kaiſer endlich die Rückberufung des Liberius genehmigte. Es verging jedoch nahezu ein Jahr, bis derſelbe wirklich in Rom ankam. Athanaſius (apol. c. Arian. c. 89.) ſagt, Liberius ſey zwei Jahre in der Verbannung geblieben. Aber freilich war dieſe Rückberufung des Kaiſers an eine Bedingung geknüpft, in Betreff deren Hilarius von Poitiers in c. 11 ſeiner Schrift contra Constantium imperatorem ſagen konnte: „O te miserum, qui nescio utrum majore impietate relegaveris, quam remiseris.“ Liberius ward zunächſt zur dritten ſirmiſchen Synode berufen, auf welcher die ſemiarianiſche Richtung wieder über die anomöiſche ſiegte und die zweite ſirmiſche Formel wieder verdrängt wurde. Die Sehnſucht nach völliger Freiheit und der Wunſch, in ſein Bisthum zurückzukehren, bewogen hier den Liberius, der ſich anfangs ſo ſtandhaft gezeigt hatte, endlich mit ſeiner Ueberzeugung zu markten, die Formel ὁμοούσιος aufzugeben und die älteren euſebianiſchen Glaubensdekrete, namentlich ein antiocheniſches vom J. 341, zu unterſchreiben. Hieronymus ſagt in ſeiner Chronik: Liberius taedio victus exilii in haereticam pravitatem subscribens Romam quasi victor intravit. Daß Hieronymus von einer häretiſchen Formel ſpricht, welche Liberius unterzeichnet habe, darf uns nicht befremden; denn wenn auch die auf der dritten ſirmiſchen Synode zuſammengeſtellten Formeln nichts poſitiv Häretiſches enthielten, ſo ſollten ſie doch dem Semiarianismus dienen und waren in antinicäniſcher Abſicht aufgeſtellt worden. So erzählt Hefele dieſen Abfall des Liberius mildernd, indem er vorausſetzt, daß auf Koſten deſſelben Lügen in Umlauf geſetzt wor-

Digitized by Google

den seyen, wie daß der Briefwechsel zwischen Liberius und Athanasius als unächt anzuerkennen sey. Wären diese Urkunden ächt, so müßte angenommen werden, daß Liberius die demüthigendsten Bedingungen eingegangen hätte, indem er dann nicht nur das Bekenntniß von Sirmium unterschrieben, sondern auch die Verdammung des Athanasius gut geheißen, überdies seine Sinnesänderung den Kirchen im Osten und Westen durch Briefe kundgethan, ja eine kriechende Ergebenheitserklärung an Arsacius und Valens ausgestellt hätte. Unter dieser Voraussetzung fällt Baronius (ad annum 357. §. 41.) über ihn das Urtheil: „die Eifersucht auf das Glück seines Gegners Felix und die Sehnsucht nach den Schmeicheleien, mit denen er früher in Rom überhäuft zu werden pflegte, waren die Delila, welche diesen Simson um Muth und Kraft brachte.“ Sicher ist, daß er, den gegen Athanasius erhobenen Klagen einigermaßen Glauben schenkend, die Kirchengemeinschaft mit diesem aufhob, wie auch Hefele den Liberius von dem Vorwurf nicht freizusprechen wagt, daß derselbe jenes sirmische Symbolum nicht völlig bona fide, als enthalte es durchaus nur die katholische Lehre, unterschrieben habe, vielmehr mit dem Bewußtseyn, daß es eine semiarianische Tendenz habe. Auf diese Schwäche hin ließ Constantius (358) den Liberius wieder nach Rom zurückkehren und sein Bisthum wieder antreten. Unterdessen hatte sich in Rom unter einem Presbyter Eusebius eine abgesonderte Partei der Gemeinde gebildet, welche in einem Privathause ihre Conventikel hielt und die Gemeinschaft mit Allen, welche von der Hofpartei begünstigt wurden, mied. Diese Partei erkannte nun auch jetzt den Liberius wegen seiner Verläugnung nicht als Bischof an und setzte ihre abgesonderten Versammlungen fort, bis sie mit Gewalt gesprengt wurden. Merkwürdig ist, daß Liberius bei der im J. 359 zu Rimini abgehaltenen Synode nicht als Theilnehmer erwähnt wird: R. Ceillier bezweifelt, ob er überhaupt nur eingeladen worden sey; da er aber bereits restituirt war, wäre seine absichtliche Umgehung nicht nur unerklärlich, sondern den Unionsplanen des Kaisers geradezu entgegen gewesen. Liberius ermannte sich wieder, und als die Macedonianer Deputirte an ihn absandten, um ihm Glaubensunion anzubieten, wollte er sie anfangs als Arianer nicht vorlassen. Sie erklärten jedoch, seit länger wieder den rechten Weg gefunden und die Wahrheit erkannt zu haben. Auf Verlangen des Pabstes überreichten sie eine schriftliche Glaubenserklärung, worin sie der nicänischen Lehre feierlich beipflichteten. Auf dies hin nahm sie Liberius in die Kirchengemeinschaft auf. Zugleich aber hatte Liberius an die Abgeordneten noch eine andere Forderung gestellt, die weit über das Dogma hinausgriff. Er eröffnete nämlich denselben, sie müßten, wenn er ihnen Kirchengemeinschaft und seinen vollen Schutz gewähren solle, eine Erklärung des Inhalts ausstellen, daß sie und ihre Bevollmächtiger sich in Zukunft für alle strittige Fragen der Gerichtsbarkeit des römischen Stuhls unterwerfen würden. Die Abgesandten unterzeichneten die aufgedrungene Bedingung für sich, wollten aber erst die Einwilligung ihrer Auftraggeber einholen. Mit diesem Ansinnen hatte Liberius in den Augen der römischen Kirche seinen zeitweisen Abfall vom katholischen Glauben wieder reichlich gut gemacht. Er starb am 23. oder 24. Sept. 366, und sein Name ward in die ältesten lateinischen Martyrologien eingetragen. Vgl. Gfrörer, K.Gesch. II. 1. S. 254—285. Hefele, P. Liberius, s. Verh. zum Arianism. in der Tüb. theol. Quartalschr. 1853. H. 2. S. 261 ff. u. Conciliengesch. I. S. 626—714. **Th. Pressel.**

Libertiner, in der Apostelgeschichte 6, 9. werden nebst Anderen genannt als Gegner des Stephanus. Sie bildeten, nach der genannten Stelle mit den cyrenäischen und alexandrinischen Juden Eine Synagoge, — von ihnen werden die cilicischen Juden unterschieden, die also nicht zu derselben Synagoge gehörten, wie Kuinöhl ad h. l. fälschlich gemeint hat, aus Mangel an gehöriger Berücksichtigung der Worte: τινες τῶν ἐκ κ. τ. λ. καὶ τῶν ἐκ κ. τ. λ. In Jerusalem gab es nach Lightfoot 480 Synagogen, so daß die Vermuthung Winer's im Realwörterbuch s. v. nicht ungegründet ist, daß die cyrenäischen und alexandrinischen Juden noch getrennte Synagogen in Jerusalem hatten. Die Libertiner sind römische Freigelassene oder auch Nachkommen derselben, d. h.

Digitized by Google

urſprünglich kriegsgefangene Juden (unter Pompejus), welche die Freiheit wieder erlangt hatten und in ihr Vaterland zurückgekehrt waren. Ein Theil derſelben blieb in Rom zurück und ſiedelte ſich jenſeits der Tiber an; Suet. in Tiberio c. 36. Tac. Annales II. 85. Philo legatio ad Cajum. Andere Erklärungen ſind abzuweiſen, 1) wornach die Libertiner aus der Stadt oder Gegend Libertum in Afrika proconsularis herſtammten, von welcher Stadt ein Biſchof auf einer Synode zu Carthago 411 vorkommt (episcopus Libertinensis) (Gerdes), 2) oder nach welchen *Λιβυστινων* (Oecumenius, Beza u. A.) oder *των Λιβυων παρα Κυρηνην* (Schultheß) geleſen werden müßte. H.

Libertiner, oder wie ſie ſich ſelbſt nannten: Spiritualen — hieß eine pantheiſtiſch-antinomiſtiſche Sekte der Reformationszeit, welche als ein wiederbelebter Zweig und Ausläufer der Brüder des freien Geiſtes zuerſt in den Niederlanden auftrat, ſich von dort aus über Frankreich verbreitete und in Genf eine gewiſſe in's Politiſche hineinſpielende Bedeutung gewann. Mit und neben den unterdrückten Keimen evangeliſcher Wahrheit rief die Frühlingſonne und der Lebenshauch der Reformation zugleich den mannigfaltigen Samen des Irrthums und des Unkrauts hervor, den die mittelalterliche Kirche mit ihrem Zwange gleichfalls darniedergehalten hatte. Auch die Sekte des freien Geiſtes, welche zwar hart verfolgt, aber nie ganz vertilgt worden war und noch am Ende des 15. Jahrhunderts in Deutſchland, beſonders am Niederrhein und in den Niederlanden heimlich fortlebte, erhob und regte ſich von Neuem, ſowie die Macht und das eiſerne Joch der Kirche erſchüttert zu werden anfieng. Dazu trug indeſſen nicht bloß im Allgemeinen der freiere Raum und die Hoffnung ungehinderter Entfaltung und Bewegung bei, ſondern die reformatoriſchen und ächtevangeliſchen Lehren von chriſtlicher Freiheit, Geſetz und Evangelium, Rechtfertigung aus dem Glauben u. ſ. w. ſelbſt waren es, an welche der Irrthum nach ſeiner paraſitiſchen Natur anknüpfte, aus welchen er neuerdings ſeine Nahrung und vermeintliche Berechtigung ſchöpfte. Zwar ſcheint die Lehre, welche ſchon 1525 in den Niederlanden und insbeſondere zu Antwerpen ihre Apoſtel hatte, und vor welchen Luther die dortigen Chriſten warnen zu müſſen glaubte (bei de Wette III. S. 60 f. Luthers W. W. von Irmiſcher Bd. LIII. S. 341 ff. vgl. Gieſeler, Lehrb. d. K.G. III. 1. S. 557) mit derjenigen des freien Geiſtes keineswegs identiſch, ja kaum verwandt geweſen zu ſeyn; denn ſie lautet mehr vulgär-rationaliſtiſch als pantheiſtiſch. Dagegen nennt Calvin einen gewiſſen Coppin von Lille in Flandern als den Erſten, welcher bereits um das Jahr 1529 die freigeiſtigen Ideen der Libertiner in ſeiner Vaterſtadt zu verbreiten angefangen habe. Er wurde jedoch bald von ſeinem Nachfolger Quintin aus Hennegau verdunkelt, welcher mit ſeinem Begleiter Bertrand um 1534 als Haupt und Lehrer der Sekte in Frankreich auftrat, und an den ſich auch ein Prieſter Namens Anton Pocquet (Pocques) anſchloß. Beide — denn Bertrand ſtarb bald nachher — werden uns als ungebildete, wenigſtens ungelehrte, aber ſchlaue Männer von ſehr zweideutiger Sittlichkeit geſchildert, die, um ſich Anhang und ein bequemes Leben zu verſchaffen, durch dunkle und hochtrabende Reden, in welchen der „Geiſt“ eine große Rolle ſpielte, die Menge an ſich lockten, während ſie ihre eigentliche Lehre vor den Ungeweihten geheim hielten. Zu dem Ende, wird verſichert, hätten ſie mit Berufung auf Chriſtum und die Apoſtel das Princip der Accommodation, der pia fraus, der „ſittlichen Liſt und Lüge“ geradezu ſyſtematiſch ausgebildet, es als wahrhaft evangeliſche Klugheit und Tugend gerühmt und anempfohlen, wie ſie denn auch keinerlei Bedenken trugen, ſich unter Katholiken katholiſch, unter Evangeliſchen evangeliſch zu ſtellen. Erſt wann ſie der Treue und Verſchwiegenheit ihrer Schüler durch ein dieſen abgenommenes eidliches Verſprechen gewiß zu ſeyn glaubten, theilten ſie ihnen auch ihre Geheimlehre mit, zu welcher ſie auf ſolche Art in Frankreich allein bei 4000 Perſonen bekehrt haben ſollen. Ihr Anhang beſchränkte ſich übrigens keineswegs auf die niedrigern Stände; vielmehr ſuchten Quintin und Pocquet ſo wohl bei Gelehrten als auch durch deren Empfehlung bei Vornehmen und an Fürſtenhöfen Eingang zu gewinnen, Pocquet wußte ſogar einen Bucer zu täuſchen und ihm ein günſtiges Zeugniß zu entlocken, was

Digitized by Google

ihm dagegen bei Calvin, der noch in Frankreich mit Quintin zusammengetroffen war und die Sache klar durchschaute, keineswegs gelang (1542). Wohl aber ließ sich die geistreiche Schwester Franz I., die Königin Margaretha von Navarra, so von Beiden einnehmen, daß sie ihnen gleich einem Lefèvre d'Etaples und andern evangelisch gesinnten Gelehrten an ihrem Hofe zu Nérac Schutz und Unterhalt gewährte und täglich mit ihnen umging. Was ihr esoterisches System betrifft, so darf man von diesen Leuten kein ernstliches Bestreben erwarten, es aus der Schrift zu entwickeln und zu begründen: ihre Reden klangen allerdings sehr biblisch und sie beriefen sich häufig auf einzelne Aussprüche, um ihren Lehren Gewicht und evangelischen Anstrich zu geben; aber dessen ungeachtet behandelten sie das Schriftwort vor Vertrautern sehr leichtfertig und geringschätzig; Quintin z. B. gab jedem Apostel einen eigenen Spottnamen; was sich nicht buchstäblich fügen wollte oder pressen ließ, wurde geistig, allegorisch gedeutet, oder man setzte sich nach dem Grundsatze, der Buchstabe tödte, der Geist mache lebendig, die Geistlichen (d. h. die Spiritualen) seyen nicht mehr an und durch den Buchstaben gebunden, einfach darüber hinweg. Dieses scheinbar bloß formale Princip hängt jedoch aufs Genaueste mit dem materialen Grundgedanken des Systems zusammen, aus dem es nun als eine richtige Folgerung und Anwendung neben andern hervorgeht. Wir haben das libertinische System bereits als ein pantheistisches bezeichnet und zwar ist es der entschiedenste, theoretisch wie praktisch gleich consequent durchgeführte Pantheismus (Akosmismus), den man der Form und Anlage nach einen spiritualistischen nennen möchte, wenn er nicht am Ende auf etwas ganz Entgegengesetztes hinausliefe. Auf den natürlichen Einwurf nämlich, den man ihnen machen konnte, der Geist, auf welchen sie sich beriefen, sey nicht des Herrn — sondern „im Grunde nur der Herren eigener Geist," lag die Antwort gerade schon im ersten Fundamentalartikel ihrer Lehre: Es gibt überall nur Einen Geist, der in allen Creaturen lebt und ist, der Geist Gottes. Dieser eine Geist und Gott unterscheidet sich freilich von sich selbst, vermittelst seines Andersseyns in der Welt als im Himmel. Deum a se ipso diversum esse, quod alius omnino in hoc mundo sit quam in coelo. — Calvini Instr. adv. Libert. C. 11.). Alle Geschöpfe, Engel u. s. w. sind an und für sich nichts, haben keine reine reale Existenz außer Gott; der Mensch namentlich wird durch den Geist Gottes, der in ihm ist, erhalten, bis dieser sich wieder von ihm zurückzieht; statt der Seele lebt Gott selbst in ihm; derselbe trägt und belebt unsere Leiber und alle vitalen Thätigkeiten, alle Handlungen, überhaupt Alles, was irgend in der Welt geschieht, geht direkt von ihm aus, ist unmittelbar Gottes Werk. (Quidquid in mundo fit, opus ipsius [Dei] directo censendum esse. C. 13.) Außerdem aber fällt alles Andere, Welt, Teufel, Fleisch, Seele u. s. w. in die Kategorie des Wahns, der bloßen Vorstellung (opinatio), d. h. es ist Nichts. Auch die Sünde besteht nicht etwa nur im Mangel des Guten, sondern sie ist, da Gott selbst Alles in Allem wirkt, geradezu ein leerer Wahn, der vergeht und verschwindet, sobald er als solcher erkannt wird und man nicht mehr darauf achtet. (Peccatum — non solum ajunt boni privationem esse, sed est illis opinatio, quae evanescit et aboletur, cum nulla habetur ejus ratio. C. 12. — Pocquet sagt deßhalb: Et quia omnia quae fiunt extra Deum, nihil sunt, dicit Scriptura, quod omnia quae facimus aut scimus, nihil sunt quam vanitas. C. 23.) Es gibt eben darum nur ein Böses, nämlich das Wähnen selbst, die Vorstellung des Bösen, die Unterscheidung desselben vom Guten; der Sündenfall und die eigentliche Sünde war und ist in der That nichts Anderes, als die Scheidung oder der Abfall des Menschen von Gott in der Vorstellung, das Etwas für sich seyn wollen, das Heraustreten aus der Einheit und Unmittelbarkeit in Gott; und so lange der Mensch noch in dieser Vorstellung, diesem Gegensatze befangen bleibt, so lange gehört er der Welt und dem Satan an, ist selbst nur Wahn und ein Rauch, der vorüberfährt. So lehrt Pocquet unter Anderem: Ideo scriptum est (?): Qui videt peccatum, peccatum ei manet et veritas in ipso non est. (Bei Calvin K. 23.) Natürlich kann diesem nach die Erlösung nur in der Befreiung vom Wahn der Sünde, in der Er-

Digitized by Google

kenntniß, daß ſie nichts ſey, in der Erhebung aus der Vorſtellung zum Begriffe, wir möchten ſagen, zum abſoluten Wiſſen von Gott beſtehen; und dieſes Wiſſen, das ſich eben nur bei den Spiritualen findet, wurde und wird nicht ſowohl durch die Lehre als vielmehr durch den Tod Chriſti vermittelt. Es erhellt nicht klar, wie ſie über die hiſtoriſche Perſon Chriſti und ſein Verhältniß zum idealen Chriſtus dachten; dergleichen „ſchlechte Realitäten“ lagen vermuthlich zu tief unter ihrer Geiſtesſphäre, um ſich ernſtlich damit zu befaſſen. Nach einigen Aeußerungen jedoch und der ganzen Anlage ihres Syſtems war ihnen Chriſtus nicht weſentlich von uns verſchieden; er beſtand wie wir aus dem göttlichen Geiſte, der in uns Allen iſt, und dem, was ſie Wahn oder Welt hießen, und nur der letztere ſtarb am Kreuze. Sey dies nun doketiſch oder anders zu verſtehen, ſo viel iſt gewiß, daß die Geſchichte und beſonders die Kreuzigung, der Tod und die Auferſtehung Chriſti für dieſe Partei zunächſt nur eine ſymboliſch-typiſche Bedeutung hatte, ſein Leiden u. ſ. w. war, nach Calvins allerdings ſtarkem Ausdrucke, nur „une farce ou moralité jouée pour nous figurer le mystère de notre salut;“ — nur ein Typus der Idee, daß die Sünde getilgt und aufgehoben, in Wahrheit und vor Gott nichts ſey; an ihm kommt es uns zum Bewußtſeyn, daß wir der Sünde geſtorben ſeyn ſollen und ſie für uns (Chr. solum velut typus fuit, in quo contemplamur ea, quae ad salutem nostram requirit scriptura. — E. g. cum ajunt, Christum abolevisse peccatum, sensus eorum est, Christum abolitionem illam in persona sua repraesentasse C. 17.). Inſofern wir aber zugleich mit Chriſto eins ſind im Geiſte, ſo iſt bereits auch durch ihn und in ihm für uns Alles geſchehen und braucht daher nicht mehr wiederholt zu werden; ſein Ausruf: „Es iſt vollbracht!“ — gilt von uns ſo gut wie von ihm ſelbſt; die Sünde hat für uns alle Bedeutung verloren, Kampf wider dieſelbe, Buße, Ertödtung des Fleiſches, Uebernahme des Kreuzes u. w. findet für uns nicht mehr ſtatt; auch leiden kann und ſoll der Geiſtliche nicht mehr, ſintemal Chriſtus Alles gelitten und zur Seligkeit eingegangen; wobei denn freilich gar oft die Idee mit der Wirklichkeit in unerwarteten Conflikt gerieth (Nam scriptum est: Factus sum totus homo. Cum factus sit totus homo (*tout homme* doppelſinnig), accipiens naturam humanam, ac mortuus sit, potestne adhuc in his inferioribus locis mori? Magni esset erroris hoc credere etc. Pocquet C. 23.) Allerdings muß der Menſch wiedergeboren werden; allein er wird es, wenn er zur Unſchuld Adams, zur kindlichen Einfalt und Einheit mit Gott zurückkehrt, die Sünde nicht mehr ſieht noch kennt, d. h. ſie für nichts mehr hält, nicht mehr wähnt und unterſcheidet (modo ne amplius opinemur), dem Geiſte Gottes in den natürlichen Trieben folgt, ohne ſich über etwas ein Gewiſſen zu machen, und in der Freiheit des Geiſtes dem Geſetze abſtirbt. (Sed si adhuc committamus delictum et ingrediamur hortum voluptatis, qui adhuc nobis prohibitus est, ne quid velimus facere, sed sinamus nos duci a voluntate Dei. Alioqui non essemus exuti veteri serpente, qui est primus parens noster Adam, et videremus peccatum, sicut ipse et uxor ejus cett. — Nunc vivificati sumus cum secundo Adamo, qui est Christus, non cernendo amplius peccatum, quia est mortuum cett. — Pocquet a. a. O. vergl. K. 18.) Ein ſolcher Wiedergeborner iſt Chriſtus, iſt Gott ſelbſt, zu welchem er im Tode zurückkehrt, um in ihm zu verſchweben und aufzugehen. (Hoc enim imaginantur, animam hominis, quae est Deus, ad seipsam redire, cum ad mortem ventum est, non ut tanquam anima humana, sed tanquam Deus ipse vivat, sicuti ab initio. C. 3. u. 22.) — Die praktiſchen Conſequenzen dieſer, in bibliſchen oder bibliſchklingenden Redensarten vorgetragenen Lehre ſind leicht zu errathen; wie alle vornehmthuende, die Gegenſätze auflöſende, ſchriftverachtende Geiſttreiberei, ſo endigt auch dieſe folgerecht mit Emancipation des Fleiſches, frecher Hinwegſetzung über jede Schranke, gemeiner Lüderlichkeit u. ſ. w.; denn der Naturtrieb iſt ja Gottes Ruf und des Geiſtes Stimme (K. 20.); das Eigenthum wird als Unrecht, als Diebſtahl, als der Liebe zuwiderlaufend proſcribirt, freilich nicht mit allſeitiger Anwendung in praxi, — daher Calvin die Parteihäupter doctores *passivae* caritatis nennt. (K. 21.) Die geſetzliche Ehe gilt als fleiſchlich und unverbindlich; die

Digitized by Google

wahre, geiſtliche Ehe iſt die, wo die Geiſter übereinſtimmen und in welcher Beiden zuſammen wohl iſt (K. 20.); die Gemeinſchaft der Heiligen erſtreckt ſich nicht bloß auf die Güter, ſondern auch auf die Leiber und es iſt Unrecht, es ſtreitet wider Gott und die Liebe, Jemanden irgend ein Verlangen zu verweigern (K. 13. u. 15.). — Kurz, der ſcheinbare Spiritualismus wird zum offenbaren Senſualismus und Materialismus und die Lehre geſtaltet ſich, nach einem unlängſt gebrauchten Ausdrucke, zu einem Syſtem genialer Lebensweisheit, wie es ſich die ausſchweifendſte Sinnlichkeit zu ihrer Rechtfertigung kaum beſſer zu wünſchen vermag. Dies war es aber auch gerade, was ihr hauptſächlich zu Genf in gewiſſen Kreiſen Eingang verſchaffte. Durch langen Kampf um ihre politiſche Freiheit gegen jede Beſchränkung empfindlich und unduldſam geworden, zugleich auch, und namentlich durch das Beiſpiel ihrer Biſchöfe und des Domcapitels an freie Sitten und ungebundene Lebensluſt gewöhnt, haben ſich viele Genfer, wie ihnen Bonnivard vorhergeſagt, in ihren Wünſchen und Hoffnungen von der Reformation getäuſcht. Calvins Sittenſtrenge, die durchgreifende Reform auch des Volkslebens, die er energiſch anſtrebte, die Macht und ſcharfe Kirchenzucht, die er durch das Conſiſtorium ausübte, auf der einen — und, damit in Verbindung ſtehend, die maſſenhaften Aufnahmen ihm ergebener Flüchtlinge in's Bürgerrecht ſowie die unverkennbare Tendenz, das ariſtokratiſche Verfaſſungselement auf Unkoſten des demokratiſchen zu verſtärken, alles dies rief eine ſtets wachſende und erbitterte Reaktion unter der altgenferiſchen Bevölkerung hervor, an deren Spitze die angeſehenſten Männer, wie z. B. der Generalkapitän und Syndik Ami Perrin und Andere ſtanden. Dieſe Oppoſition beſchränkte ſich aber nicht bloß auf die politiſchen Verhandlungen; ſie erſtreckte ſich auch auf das gemeine, bürgerliche Leben: je rückſichtsloſer das Conſiſtorium gegen Laſten und Unſitte, ja ſelbſt gegen Leichtfertigkeit, Tanz, Spiel, Luxus, anſtößige Reden u. ſ. w. einſchritt, deſto mehr ſah die Gegenpartei darin einen unbefugten und unerträglichen Eingriff in ihre angeſtammten Freiheiten und Menſchenrechte, deſto mehr ſteigerte ſich zum Theil ihr Trotz, der ſich in allerlei frivolen Demonſtrationen und faktiſchen Proteſtationen gegen den kirchlichen Rigorismus kund gab. Lag nun dieſem ein religiöſes Princip, die göttliche Autorität der Schrift zum Grunde, welches ihm Halt und Recht gab; ſo konnte auch auf der andern Seite Manchen eine ähnliche religiöſe oder pſeudoreligiöſe Grundlage nur willkommen und erwünſcht ſeyn, und dazu eignete ſich eben ganz vorzüglich das ſpiritualiſtiſche Evangelium, deſſen Lehren ohne Zweifel Pocquet ſelbſt bei ſeinem Aufenthalt in Genf heimlich ausgeſtreut hatte. Man thäte nun freilich Unrecht der Gegenpartei Calvins, der politiſchen Libertinern, wie ſie mit abſichtlicher Zweideutigkeit genannt wurden, in ihrer Geſammtheit das Syſtem der Spiritualen oder eine principiell unſittliche Tendenz unterzuſchieben, allein eben ſo unhiſtoriſch wäre es, den theilweiſen Zuſammenhang zwiſchen beiden ignoriren oder in Abrede ſtellen zu wollen, wie es in neuerer Zeit hin und wieder (von Galiffe, Thourel und A.) geſchehen iſt. In zu vielen Erſcheinungen traten die eigentlich libertiniſchen Grundſätze ganz offen und unverhüllt zu Tage. Es ſuchte unter Anderen Benoite Ameaux, die Gattin eines Rathsherrn, ihren maßloſen Ausſchweifungen durch die Lehre von der Gemeinſchaft der Heiligen das Siegel der Tugend und der chriſtlichen Vollkommenheit aufzudrücken; ſie berief ſich namentlich darauf, Gott habe den Menſchen zu allererſt geboten: Wachſet und mehret euch auf Erden; — gerade wie es auch Pocquet beſonders hervorhebt. (Crescite et multiplicamini super terram. En prima lex, quam ordinavit Deus, quae vocabatur lex naturae. C. 23. — Vergl. den Artikel Communismus. Bd. III. S. 41) Ihr Ehemann, P. Ameaux eiferte ungeſcheut nicht nur gegen die Perſon Calvins, ſondern auch gegen die von dieſem gepredigte Lehre (Que Mr. Calvin prêchoit une fausse doctrine, étoit un très méchant homme etc.); ähnlich ließ ſich auch Perrin's Schwiegervater Franz Favre vernehmen (Qu'il ne croit pas ce que Calvin prêche), deſſen Familie und Anhang die Auflehnung gegen die geltenden Sittengeſetze recht eigentlich und mit einer Art von Fanatismus zur Schau trug. Ja, dieſer politiſch-religiöſe Gegenſatz

Digitized by Google

lieg bis zu dem Grade, daß er bei Einzelnen auch die Larve einer angeblich vergeistigen Religion gänzlich abwarf und sich als baaren Atheismus und entschiedenes Antichristenthum darstellte. Das grellste Beispiel davon war Jakob Gruet, ein nicht ungebildeter Genfer, der wegen eines drohenden Anschlags an der Kanzel von St. Peter in Untersuchung gezogen und wegen erklärter Irreligiosität, unsittlicher Grundsätze, aufrührischer und staatsgefährlicher Umtriebe den 27. Juli 1547 hingerichtet wurde. Unter seinen Papieren fand sich Calvins Streitschrift wider die Libertiner und an einer Stelle derselben von Gruets Hand die Bemerkung: „Toutes folies;“ auch die offene Verwerfung göttlicher und menschlicher Gesetze und die Theorie der geistlichen Ehe wird ihm in den Klagpunkten zur Last gelegt. Drei Jahre später kam noch eine Schrift von ihm zum Vorschein, welche auf Calvins Rath (Henry II. Beil. 16. S. 120) nach ergangenem Urtheil am 23. Mai 1550 durch Henkershand öffentlich verbrannt wurde. Sie war voll der unerhörtesten Lästerungen gegen Christum, die Propheten und Apostel, die Schrift, die Religion überhaupt, disant que *Dieu* n'est *rien*, so sehr hatte der spiritualistische Pantheismus in sein Gegentheil umgeschlagen — faisant les hommes semblables aux bêtes brutes, niant la vie éternelle etc. Auch im Prozesse Servets ergriffen die Libertiner mehr oder weniger offene Partei für ihn gegen Calvin, wohl schwerlich aus religiöser Uebereinstimmung und Sympathie, denn der Pantheismus Servets trägt jedenfalls einen ganz andern Karakter, — sondern vielmehr in der Hoffnung überhaupt, dem verhaßten Reformator einen nach ihrer Meinung ebenbürtigen Gegner auf religiösem Boden zu stellen und ihn, wie es wirklich nahe daran war, auf diese Art vollends zu sprengen und zu verdrängen.

Kaum hatte daher Jemand nähere und dringendere Veranlassung, dem Libertinismus in jeder Gestalt entgegenzutreten, als eben Calvin. Zuerst zog er 1544 auf mehrfache Bitten in einer besondern Schrift die Grundsätze der Spiritualen an's Tageslicht, indem er sie ihrer täuschenden Hülle entkleidete und ihre schriftwidrige, bodenlos unsittliche Tendenz mit gewohnter Kraft und Schärfe nachwies. (S. u. — vergl. Instit. III. 3. §. 14.) Später (1547) erließ er auch an die Gläubigen zu Rouen eine Warnung von einem daselbst, angeblich um des Evangeliums willen, gefangenen Franziskaner, welcher libertinische Lehren mit Wort und Schrift predigte, das Prädestinationsdogma dazu mißbrauchte und besonders unter den Frauen höherer Stände Anklang fand. Durch Calvin aufgefordert ließ überdies Farel gleichfalls eine Streitschrift gegen die Sekte erscheinen. (Le glaive de la parole véritable, tiré contre le bouclier de défense, duquel un cordelier s'est voulu servir pour approuver ses fausses et damnables opinions. Par M. G. Farel. Gen. 1550. Kirchhofer in den theol. Stud. u. Krit. 1831 S. 296.) — Die Königin von Navarra hatte es Calvin sehr übel genommen und eine Verletzung ihrer Ehre darin gefunden, daß er die an ihrem Hofe lebenden Sektenhäupter Quintin und Pocquet so schonungslos und namentlich an den Pranger gestellt; er entschuldigte sich deßhalb bei ihr in einem Briefe, der durch freimüthigen Ernst und Würde wie durch edle Bescheidenheit und Höflichkeit gleich ausgezeichnet ist. (28. Aug. 1545 franz. b. Henry II. Beil. 14. S. 112 ff. *J. Bonnet*, Lettres de J. Calvin I. p. 111 sq. Lat. in den Epist. et Resp. ed. Amst. p. 33.) Seinen Bemühungen hauptsächlich war es beizumessen, daß die von ihm entlarvte und öffentlich gebrandmarkte Sekte sich bald aus Frankreich in ihr belgisches Stammland zurückzog, wo sie dem Auge der Geschichte verschwindet. (Schwerlich sind die Sektirer in Brügge um 1564, die in der Correspondenz Philipps II. geschildert werden, auch wenn etwas Wahres an der Sache seyn sollte, hierher zu beziehen. S. Gelzer, protest. Monatsblätter 1856. Sept. S. 140 ff.) Länger dauerte der Kampf Calvins mit dem Libertinismus in Genf dem politischen wie dem religiösen; erst durch die mißlungene Emeute vom 15. Mai 1555, in Folge welcher sämmtliche Häupter der kirchlich-politischen Oppositionspartei theils zerstreut und vertrieben, theils hingerichtet wurden, kann derselbe als beendigt angesehen werden; da jedoch dieser Kampf sich bereits anderswo (Art. Calvin) in genügender Ausführlichkeit dar-

Digitized by Google

geſtellt findet, ſo können wir uns einer Wiederholung des dort Erzählten füglich überheben.

Hauptquelle für die Geſchichte und Lehre der ſogenannten geiſtigen Libertiner (Spiritualen) iſt Calvins öfter erwähnte Schrift: Aux ministres de l'église de Neufchastel contre la secte fanatique et furieuse des Libertins qui se nomment Spirituels. Gen. 1544. 8. (auch 1545 und mehrmals) — verbunden mit dem ebenfalls ſchon angeführten Sendſchreiben: Contre un franciscain, sectateur des erreurs des Libertins, adressé à l'église de Rouan. 20. Août 1547. (Beides zuſammen 1547 — in den Opuscules p. 817 sq. und bei *P. Jacob* p. 293 sq. Lat. von Des Gallars in den Opusc. omn. Gen. 1552. fol. 506. s. Opp. ed. Amst. T. VIII. f. 374 sq.) Calvin ſchöpfte aus eigener genauen Kenntniß und Erfahrung, ſowie aus libertiniſchen Schriften, von denen er zum Theil Auszüge gibt. Man vgl. ferner: *Picot*, Hist. de Genève. I. p. 399 sq. Henry, Leben Calvins II. S. 402 ff. Trechſel, Antitrin. I. S. 177 ff. Gieſeler, L.B. d. K.G. III. 1. S. 385 f. Hundeshagen in den Theol. Stud. u. Krit. 1845. S. 866 ff. und Art. Communismus Bd. III. S. 40 f. Herzog, Art. Calvin Bd. II. S. 520 ff. **F. Trechſel.**

Liborius, der Heilige, vierter Biſchof von Mans, Nachfolger des hl. Pavacius, wirkte von der Mitte bis gegen das Ende des vierten Jahrhunderts. Die vorhandenen Berichte über ſein Leben ſind ganz unſicher und erzählen von ihm nicht viel mehr, als daß er ein frommer wunderthätiger Mann und vertrauter Freund des hl. Martin von Tours geweſen ſey. Vgl. Bollandiſten zum 23. Juli, Tillemonts Memoiren X. IV. Mabillon's Analecten de Pontif. Cenomannensibus. Ueber die im neunten Jahrhundert erfolgte Ueberſiedlung ſeines Leichnams von Mans nach Paderborn beſitzen wir einen auf Befehl des Biſchofs Biſo von Paderborn von einem Kleriker daſelbſt verfaßten Bericht. Vgl. Pertz, Script. IV. (VI.) S. 149 f. **P.**

Libri carolini, ſ. Karoliniſche Bücher.

Libyen, *Λιβύα*, Libya, war bei den Alten das ganze nördliche Afrika weſtlich von Aegypten, welches Herod. IV, 168 sqq., Strabo II, p. 131. XVII., p. 824 sqq. Diodor. Sicul. III., 48—52. Ptolem. IV, 5. 6. *Plin.* V, 1—6 beſchreiben. Im Alten Teſtament ſind Put, פוּט, die Libyer in dieſer weiteſten Ausdehnung, 1 Moſ. 10, 6. 1 Chron. 1, 8., welche in Verbindung mit Perſern und Lydiern Heſek. 27, 10. als Hülfsvölker von Tyrus, mit Aethiopiern und Lydiern 30, 5. als Bundesvölker Aegyptens, und mit Perſern und Aethiopiern 38, 5. im Heere Gogs aufgeführt werden. Nahum 3, 9. werden dieſe Libyer neben Lubim לוּבִים als Hülfsvölker No-Ammon's in Aegypten genannt, welch letztere auch 2 Chron. 12, 3. im Heere Siſaks und 16, 8. in dem Serachs des Aethiopiers erſcheinen; Dan. 11, 43. (לִבִּים) ſind ſie im Gefolge des Antiochus Epiphanes. Dieſe לוּבִים ſind gleichbedeutend mit לְהָבִים, welche 1 Moſ. 10, 13. 1. Chron. 1, 11. als Abkömmlinge Mizraims genannt werden. Unter ihnen ſind die ägyptiſchen Libyer, welche die zunächſt an Unterägypten angrenzenden Gegenden Nordafrika's bewohnen, zu verſtehen, die Libyes Aegyptii des Mela I. 9., die Libyaegyptii des Plin. V, 8., vgl. *Ptol.* IV, 5, 26. Im Buche Judith 2, 28. (griech.) wird berichtet, Nebukadnezar habe Phud und Lud vertilgt; 3, 1. (Luth.) ſchicken unter andern die Fürſten Libyens Friedensgeſandtſchaften an Holofernes. Im Neuen Teſtament wird nur einmal Apgeſch. 2, 10. die Gegend von Libyen und Cyrene erwähnt. Vgl. *Bochart*, Phaleg. IV, 28. 33. *Michael.* Spicileg. I, p. 160 sqp. 262 sqq. Knobel, die Völkertafel der Geneſis. S. 282—285. 295—305. **Arnold.**

Lichtfreunde. Von der Aufklärung der letzten vier Decennien des vorigen Jahrhunderts war der Bibel ihre normative Autorität belaſſen und nur ihre Auslegung nach den Principien des geſunden Menſchenverſtandes gefordert worden. Vielen ihrer Anhänger war zwar ſeit dem Anfange des neuen Jahrhunderts zum Bewußtſeyn gekommen, daß vielmehr dieſer geſunde Menſchenverſtand ſelbſt — nunmehr als Vernunft bezeichnet — als Norm und Kriterium jeder von außen gegebenen religiöſen Autorität

Digitized by Google

anzuerkennen sey, doch wirkte immer noch in Vielen dieser rationalistischen Theologen der alte Standpunkt insofern fort, als diese neu erkannte Wahrheit nur Eigenthum der Schule bleiben und „dem Volke“ vorenthalten werden sollte. Nicht nur den einzelnen Dogmen, sondern auch den Wundererklärungen pflegte Wegscheider noch die Anweisungen in seinen Vorlesungen beizufügen, wie „vor dem Volke“ mit Schonung der Vorurtheile desselben davon zu sprechen sey. Der Hegelianismus trat auf und mit ihm eine neue Phase des rationalen Princips. An die Stelle des trüben Gemisches von Gefühl und Raisonnement, welches der Rationalismus unter dem Namen „Vernunft“ begriffen hatte, trat nun das „autonomische Denken in freier dialektischer Selbstentwickelung“ — zuerst allerdings noch in der glücklichen Selbsttäuschung befangen der Identität dieses Denkens, mit der absoluten christlichen Religion. Durch Strauß und Ruge wird indeß der Schleier der Selbsttäuschung gehoben und der unversöhnliche Zwiespalt zwischen dem Resultate der speculativen Vernunft und dem Christenthume dargethan. Einerseits das neu erwachte religiöse Leben, andererseits — zum Theil unter der Einwirkung desselben — die Staatsregierungen treten diesem philosophischen Rationalismus hemmend entgegen. Desto schneller entwickelt sich aus demselben auch eine politische Opposition. Die deutschen Jahrbücher werden socialistischer, staatsgefährlicher Tendenzen schuldig befunden und 1843 von der sächsischen Regierung unterdrückt.

Besonders aber war in Preußen durch die zögernde und mehr als nachsichtige Haltung der Regierung seit dem Regierungsantritt Friedrich Wilhelm IV. die politische Opposition zu immer stärkerem Widerstande gereizt worden, welche vermöge der religiösen Tendenzen dieser Regierung sich nicht weniger gegen die alte Kirche kehren mußte, als gegen den alten Staat, den Schutzherrn derselben. Von diesem Oppositionsgeiste wurde auch der alte, sonst so fügsame Rationalismus berührt, nachdem seinem morsch gewordenen Stamme das junge philosophische Pfropfreis eingepflanzt worden. Zwar das ältere Geschlecht seiner wissenschaftlichen Vertreter war im Aussterben begriffen, aber ein junges Titanengeschlecht war an ihre Stelle getreten — allerdings von Amt und Würden meist noch zurückgehalten, doch darum desto rüstiger in der Agitation. Aus den höheren Schichten hatte sich der alte Rationalismus in die mittleren und niederen herabgesenkt, insbesondere in die der Volksschullehrer: je mehr die Zahl der wissenschaftlichen Vertreter mit der Zeit reducirt worden, desto mehr erkannte die Agitation als ihre Aufgabe, an die im Amte stehenden Geistlichen und an die Massen sich zu wenden. Auch hatte in diesen Kreisen seit 1840 allmählig der religiöse Oppositionsgeist zugenommen. Nur ein Haupt fehlte, sich an die Spitze der Bewegung zu stellen. Dieses erstand in Pastor Uhlich aus Pömmelte bei Calbe unweit Magdeburg, ein Mann wie wenige zum religiösen Volksagitator ausgerüstet: mit dem Ausdruck der Biederkeit und Herzenswärme, mit entschiedener Gabe volksmäßiger Beredtsamkeit, behutsam und gemäßigt und doch nicht ohne Nachdruck, namentlich von seltener Rührigkeit. Der Pastor Sintenis in Magdeburg war 1840 wegen seiner Polemik gegen die Anbetung Christi von dem Magdeburger Consistorium — obwohl mit furchtsamer Schonung — zur Rechenschaft gezogen worden. Dieser erste praktische, wiewohl noch äußerst schüchterne Eingriff der Kirchenbehörden zur Steuer rationalistischer Lehre gab den Anstoß zu einer oppositionellen Vereinigung zunächst rationalistischer Geistlichen. Bei der unter der neuen preußischen Regierung gestatteten freieren kirchlichen Bewegung hatten sich bereits mehrfach Pastoralconferenzen gläubiger Prediger gebildet. So wurde denn nun von Uhlich 1841 einen Geistesgenossen eine ähnliche Conferenz, zunächst in Gnadau, in Vorschlag gebracht. Bei der zweiten in Halle am 20. Sept. gehaltenen Zusammenkunft hatten sich bereits 56 Theilnehmer aus Preußen, Sachsen und Anhalt versammelt, von denen unter Uhlichs Leitung principielle Sätze aufgestellt wurden. An die Stelle der bis dahin beliebten, aber auch von anderer Seite her bespöttelten Bezeichnung der „Lichtfreunde“ trat seitdem der Name der „protestantischen Freunde“. In einer dritten Versammlung 1842 in Leipzig, bei welcher sich bereits mehr als 200 Theilnehmer eingefunden, wurde die Herausgabe

Digitized by Google

einer Zeitschrift „Blätter für christliche Erbauung“ unter Redaction des Archidiakonus Fischer in Leipzig und mit vornehmster Mitwirkung von Uhlich beschlossen. Es war der vorsichtige Geist des alten Rationalismus, welcher bis dahin diese Versammlungen geleitet hatte. Bei der vierten eben dieses Jahres in Köthen, bei welcher bereits der Volkslehrerstand eine namentliche Vertretung gefunden hatte, schien zuerst die Einheit durch das Auftreten von Repräsentanten des weitergehenden philosophischen Rationalismus bedroht. Auch Männer aus dem Ruge'schen Freundeskreise, theils von Hegel'scher Bildung, theils von modern kritischer, wie Riemeyer, Schwarz, Hildenhagen, Wislicenus, hatten sich von Halle eingefunden und verlangten, unter dem Widerspruche der altrationalistischen Partei, auch die Besprechung von Glaubensfragen. Der Widerspruch wurde indeß beschwichtigt und auch solche Besprechungen genehmigt. Das Jahr 1843 hatte durch die erneute Einschärfung der vorgeschriebenen Liturgie und des apostolischen Glaubensbekenntnisses unter den Geistlichen die Aufregung vergrößert, schon bestand die Versammlung aus 300, obwohl immer noch zum größten Theil dem geistlichen Stande angehörigen. In der siebenten Versammlung zu Köthen 1844 hatten sich aber bereits nahe 130 Theologen gegen 500 Mitglieder des Laienstandes eingefunden, in der neunten Wanderversammlung 1845 an 2–3000 Theilnehmer. Auf jener siebenten war es, wo der Gegensatz der am meisten fortgeschrittenen Richtung gegen die zurückgebliebene zum ersten Male entschiedener zum Ausbruch kam durch den halle'schen Prediger Wislicenus. Durch Strauß Leben Jesu und die Einwirkung von Ruge über den alten Rationalismus hinausgeführt, trat er mit der entscheidenden Frage an diese Versammlung: Ob Schrift oder der eigene Menschengeist die letzte entscheidende Norm? Dies sey die Frage letzter Instanz und nicht die über die Geltung symbolischer Bücher oder alter agendarischer Verpflichtungen. Während in der Versammlung theilweise ein Mißbehagen, theilweise aber auch ein freies Aufathmen bei dem Aussprechen dieses letzten bis dahin noch immer zurückgehaltenen Wortes sich geltend machte, hatte ein Berichterstatter sich bei derselben eingefunden, dessen offenes Wort der Anklage die lange mit halben Maßregeln zuwartenden Behörden endlich zu einem entscheidenden Schritte drängte. Es war der Professor Guerike, welcher in Nro. 46 der evangelischen Kirchenzeitung 1844 die Vorgänge dieser Versammlung zur öffentlichen Kenntniß brachte. Proteste kirchlicher Vereinigungen erhoben sich nun um die Wette, das Einschreiten der Behörde zu beschleunigen. Der Berliner Missionsverein am 6. Juni 1844 vereinigte sich zu einer Fürbitte für die Feinde des Evangeliums. Es folgten Pastoralconferenzen, Provinzialsynoden und die Predigt einzelner verbündeter Pastoren — nach der Zählung von Wislicen, bis zum Febr. 1845, 150 Gruppen, von denen ihm „die Anerkennung als Pfarrer und Glied der evangelischen Kirche“ aufgekündigt wurde. Auch die Partei des „Fortschritts“ schwieg ihrerseits nicht. Zunächst standen die Zeitungen ihr offen, die, bis zu den kleinsten Lokalblättern herab, nicht aufhörten, die Lärmtrommel zu rühren. Das gröbste Geschütz unter allen wurde vorgeführt von dem durch seine Dragonermanieren und seinen Wachtstubenwitz schon aus dem Streit gegen Dräseke von 1840 bekannten Klopffechter, dem Pfarrer König von Anderbeck. Von ihm erschienen die beiden Pamphlete: „der rechte Standpunkt 1844“, „Herr Hengstenberg anno 1845“. Mit anständigeren Worten und immer noch bemessener Ueberlegtheit führte Uhlich die Sache seines alten Rationalismus, namentlich in den im Frühjahr 1845 in erster Auflage (4. Aufl. 1846) erschienenen „Bekenntnissen“ und einigen ähnlichen Volksschriften „eine vollständige Zusammenstellung der einfachen christlichen Lehren“, „das Büchlein vom Reich Gottes“, „die Throne im Himmel und auf Erden an die protestantischen Freunde“, „Christenthum und Kirche“ u. a. Aus der Zahl der Gegenschriften seyen erwähnt: die sehr wohl geschriebene Brochüre von Findeis „über die Gesellschaft der protestantischen Freunde“ 1844, durch welche Schrift die „Bekenntnisse“ Uhlichs veranlaßt worden, und „Kämpfe, Antwort auf die Bekenntnisse von Uhlich 1845“.

Unterdeß hatte das Consistorium der Provinz Sachsen auf Veranlassung des Artikels von Guerike im Juli 1844 die Aufforderung an Wislicenus ergehen lassen, „eine

Digitized by Google

gewissenhafte Darlegung der von ihm in der Versammlung zu Köthen vertretenen Grundsätze und einige namhafte von ihm an den drei Hauptfesten gehaltene Predigten einzusenden." Im Februar 1845 erschien von ihm die längst erwartete Ausarbeitung seines Köthener Vortrags: „Ob Schrift, ob Geist." Hiemit war die Sache, wie auch von der Behörde ihm erklärt wurde, in ein neues Stadium getreten. Auf ein Rescript des Cultusministers wurde er nun am 5. Mai zu einem in Wittenberg am 14. Mai von den Consistorialräthen Heubner, Twesten, Snethlage und dem Generalsuperintendenten Möller abzuhaltenden Colloquium citirt, welches zu einer „Verständigung" über sein Verhalten theils zur Lehre der Kirche, theils zur amtlichen Praxis führen sollte. Die Verständigung hatte ihren Ausgang in der Zumuthung an Wislicenus, da jedes neue Princip aus seiner Gemeinschaft freiwillig ausgeschieden, er aber sich als Vertreter eines solchen bezeichne, dasselbe zu thun. Mit Verweisung auf Jesus und die Reformatoren erwiderte der Angeklagte, daß der Austritt dieser Vertreter eines neueren Princips nicht ein freiwilliger gewesen sey, „so lange mich, schließt seine Schrift, die entgegengesetzte Hoffnung nicht ganz verläßt, daß die evangelische Kirche wirklich und wesentlich zur Freiheit des Geistes übergehen werde und in diesem Uebergange schon begriffen sey, die Hoffnung, daß diese Freiheit innerhalb der Kirche sich werde verwirklichen können, ohne sich außer ihr eine neue Stätte suchen zu müssen — so lange werde ich auch aus ihr und meinem Amte ohne weiteren besonderen Anlaß nicht scheiden." Es sollte — dies war damals sein Entschluß — die Behörde zu dem, was sie in der aufgeregten Zeit auf's Aeußerste zu vermeiden suchte, gedrängt werden — zu dem Scandal einer Amtsentsetzung in Preußen wegen Heterodoxie. Aber das unter dem Consistorialpräsidium von Göschel mit straffer angezogenem Zügel waltende Kirchenregiment der Prov. Sachsen betrachtete die entscheidende Stunde als gekommen und beschloß in der Sitzung v. 23. April 1846 die Amtsentsetzung von Wislicenus, wozu der ältere in der Person des bekannten Probstes Zerrenner vertretene Rationalismus „wegen gänzlichen Mangels an Pastoralweisheit bei dem Inculpaten" seine Zustimmung nicht versagte. Der Anfangs von dem Defensor des Angeklagten, Eberty, beim Ministerium eingereichte Recurs wurde von dem des Ausgangs doch gewissen Wislicenus selbst zurückgenommen und — am 26. September die erste „freie Gemeinde" in Halle begründet. — Wenn die Uhlich'schen Bekenntnisse als die populäre Confession des im Wesentlichen auf dem Standpunkte von 1800 zurückgebliebenen Rationalismus betrachtet werden konnten, so hatte in der erwähnten Schrift von Wislicenus der popularisirte Pantheismus der junghegelschen Schule einen confessionellen Ausdruck gefunden, auf welchem mit mehr oder weniger Klarheit die nunmehr sich bildenden protestantischen freien Gemeinden, bald auch eine Anzahl der deutsch-katholischen, weiter fortbauten: „unsere höchste Autorität ist der in uns selbst lebendige Geist" — dies die Uebersetzung des von der Philosophie geforderten Monismus des Gedankens. Unter den Gegenschriften verdient die unter demselben Titel „Ob Schrift? ob Geist?" von Inspector Riese in Pforte 1845 erschienene eine Auszeichnung. Als Commentar trat der Wislicenus'schen Schrift die von seinem leiblichen und geistlichen" Bruder Adolph Wislicenus, Pfarrer zu Bedra bei Merseburg, zur Seite: Beitrag zur Beantwortung der Frage: „Ob Schrift, ob Geist?" Zur Bestimmung der Frage „was ist Geist? was heiliger Geist?" wird in derselben eine popularisirte Skizze der Hegel'schen Religionsphilosophie gegeben.

Der ökumenischen Vereinigung des Lichtfreundthums in Köthen waren an anderen Orten, besonders Preußens, kleinere Versammlungen gefolgt, in Königsberg, Breslau, Eisleben, Halle, Dessau, Naumburg, Frankfurt a. d. O., im Braunschweigischen, in Dortmund, in Freiburg im Breisgau unter dem Vorsitze des bekannten Lichtfreundes Pfarrer Hittel u. s. w. — die meisten mit Uhlich an der Spitze als Präses und Vorredner. Da erfolgte, als ein Blitz aus heiterm Himmel, am 17. Juli 1845 die Erklärung des sächsischen Staatsministeriums, kraft seines der evangelischen Kirche auf die symbolischen Bücher geleisteten Eides den die Grundlage dieser Kirche erschütternden lichtfreundlichen Versammlungen Einhalt thun zu müssen. Nun erst ermannte sich auch Preußen zu

Digitized by Google

einem ähnlichen Verbote. — So von den Rednerbühnen der Volksversammlungen zurückgedrängt, blieb nun der lichtfreundlichen Laienbewegung nichts Anderes übrig, als sich in Protesten zu ergießen — denn es regnete nunmehr Fluthen von Protesten von Hunderten und Tausenden von Bürgern, theils auch von den Magistraten der Hauptstädte, von Berlin, Breslau, Königsberg, Magdeburg u. a. Gegen „eine gewisse Partei" waren sie gerichtet — diejenige nämlich, welche in der Evangelischen Kirchenzeitung ihren Hauptsitz aufgeschlagen und von diesem Organ aus die evangelische Kirche unter die Knechtschaft der Symbole zurückzuführen beabsichtige. Durch die Namen, die er an seiner Spitze trug — auch die zweier Bischöfe der evangelischen Kirche befanden sich darunter, Eylert und Dräseke — erlangte die größte Bedeutung der sogenannten Berliner August-Protest von 1845 — den beengenden Fesseln der kirchlichen Bekenntnisse gegenüber mit dem unter seinem weiten Mantel für alle Gattungen von Geistern Raum machenden Symbolum: „alle Entwickelung von Christo her und zu Christo hin." Eine im Sommer des folgenden Jahres nach Berlin berufene Generalsynode von 37 geistlichen und 38 weltlichen Notabeln der Kirche sollte, als Ersatz für die begehrte Gemeindevertretung, den von beiden Seiten gedrängten Ministerium Eichhorn Hülfe schaffen — größtentheils aus doctrinär-liberalen Theologen zusammengesetzt, erfuhr sie indeß das Mißtrauen und die Opposition beider Seiten. Der Fortschritt des Bruches zwischen dem Alten und dem Neuen ließ sich durch keinen Vermittlungsversuch mehr aufhalten.

Im October 1845 war ein der jüngern rationalistischen Richtung zugehöriger Theologe, Eduard Baltzer, seit 1841 Prediger in Delitzsch, ein Mann von Begeisterung und Rednergabe, von dem Magistrat von Nordhausen zum Prediger berufen worden; wegen verweigerter Zustimmung zu dem apostolischen Symbolum versagt das Consistorium seine Bestätigung; da entsagt der Angefochtene seiner Stelle in Delitzsch und gründet am 5. Januar 1847 die zweite freie Gemeinde der Provinz Sachsen, welche sich am Anfange 1848 auf 500 stimmfähige Mitglieder herangewachsen zeigte. Adolph Wislicenus — wie oben bemerkt, nicht weniger mit der kirchlichen Lehre zerfallen wie sein Bruder — verläßt im August 1847 seine Stelle in Bedra, um an die Spitze einer kleinen, in Halberstadt zusammengetretenen freien Gemeinde sich zu stellen, welche am Anfange 1848 300 Seelen zählte. Während so der junge pantheistisch gefärbte Rationalismus die Unmöglichkeit einer Vereinbarung mit dem alten kirchlichen Princip durch die dritte freie Gemeinde thatsächlich ausgesprochen, zeigte der Vertreter der alten Schule, Uhlich, sich auch jetzt noch nicht gesonnen, auf seine kirchlichen Ansprüche zu verzichten. Seit dem 14. Juni 1845 zum zweiten Prediger an der St. Katharinenkirche in Magdeburg berufen, war er sogar in die unmittelbare Nähe seines Consistoriums gerückt worden. Doch nur in allmähligen Approchen wagte die kirchliche Behörde auf dieses stärkste Bollwerk des Lichtfreundthums seine Angriffe; Verwarnungen, Colloquien, allmählige Beschränkungen erfolgten. Um auf einmal sich die gewünschte Sicherheit zu verschaffen, wendet sich Uhlich am 16. April 1845 an den König, den summus episcopus, mit der Vorstellung: „Wir rationalistischen Geistlichen befinden uns mitten in der evangelischen Kirche und haben uns nicht hineingeschlichen, sondern sind von gesetzlichen Behörden hineinberufen worden, können uns auch bis heute nicht überzeugen, daß wir mit unserm Rationalismus nicht ihre wohlberechtigten Diener wären; ist es nun nicht hart, wenn wir von unsern Behörden gedrängt und bedroht und dadurch in die schlimme Wahl hineingetrieben werden, entweder zu heucheln, oder unsern Wirkungskreis wider unsere Ueberzeugung aufzugeben." Durch Vermittlung des Ministers Eichhorn erfolgte die Antwort: „da der ꝛc. Uhlich sich auf sein Gewissen beruft, so wird dasselbe ihm gesagt haben, daß es sich mit gutem Gewissen auch nicht verträgt, Namen und Autorität eines Dieners der evangelischen Kirche zu mißbrauchen zu dem Versuch, diese Kirche zu verwirren und den Glauben ihrer Glieder zu untergraben. Es steht ihm frei, ein Diener seiner Lehre zu bleiben, wenn er sich mit der evangelischen Kirche nicht zu vertragen vermag, aber nicht als Lehrer dieser Kirche selbst, welche ein anderes Bekenntniß als das seinige hat, das sie nicht aufzugeben

Digitized by Google

gesonnen, und bei welchem sie zu schützen meine Pflicht ist u. s. w.“ Die unglaubliche Theilnahme der Magdeburger Burgeoisie an ihrem Uhlich erschöpft sich in aller Art von Demonstration, an einem Februarabend ziehen 100 Magdeburger Frauen zu dem Consistorialpräsidenten als zu einem andern Coriolan, um Schonung und Gnade für ihren geliebten Uhlich zu erflehen, aber am 19. September tritt, nach mancherlei Zwischenakten die Suspension ein und, da der Ausgang vorauszusehen — nach langem Widerstreben von Seiten Uhlichs, die endliche Gründung einer freien Magdeburger Gemeinde, welche bis zum Anfange des folgenden Jahres bis auf 7000 Mitglieder angewachsen ist. So war das Consistorium abermals einem Absetzungsakt entgangen und konnte nunmehr die Untersuchung gegen Uhlich niederschlagen.

Noch bevor die Bewegung in der Provinz Sachsen zu diesen Resultaten gediehen, war das politisch aufgeregte Königsberg auch der Schauplatz höchst aufgeregter lichtfreundlicher Bewegung geworden. Ein religiös begeisterter, in seiner Begeisterung aber höchst unklarer Theologe, der Divisionsprediger Rupp hatte, nach mehrfachen Conflikten mit seiner militärischen Behörde wie mit der kirchlichen, am 29. Dezember 1844 gegen den Eingang des athanasianischen Glaubensbekenntnisses die Predigt gehalten „der Glaube ist der Glaube der Mündigen.“ Während hierüber der Prozeß gegen ihn instruirt worden, war „zum Widerstande gegen die Dunkelmänner“ im April desselben Jahres eine Gesellschaft protestantischer Freunde zusammengetreten, in deren Mitte von Detroit, dem Prediger der franz.-reform. Gemeinde, rückhaltslos die Losung ausgesprochen wurde: „der Protestantismus ist ein Kämpfer gegen jede Autorität; er erkennt nur das an, was in sich seine Wahrheit trägt und durch die Vernunft sich rechtfertigt.“ Die im September dieses Jahres vom Consistorium über Rupp verhängte Amtsentsetzung hatte auch hier die Bildung einer freien Gemeinde zum letzten Ausgange. Während die Entscheidung auf den an das Ministerium gerichteten Recurs von Rupp noch in Aussicht stand, trat derselbe im Januar 1846 an die Spitze einer neugebildeten freien Gemeinde — aus altrationalistischen wie aus freigeistischen Elementen zusammengesetzt. Sie zählte Ostern 1847, 546 Seelen, im Febr. 1852, 609. Hie und da tauchten nun nicht bloß innerhalb, sondern auch außerhalb Preußens — allerdings zum großen Theil aus einer geringen Anzahl Mitglieder bestehend — evangelische freie Gemeinden auf, von denen auch einige, wie die Uhlichsche es gethan, auf Beibehaltung des Prädikates „christlich“ noch ein Gewicht legten, in Hamburg, Lübeck, Bremen, Marburg, Nürnberg (im Jahr 1849 mit circa 700 Seelen), Schweinfurt, Wunsiedel, Fürth, Offenbach, Stettin, Aschersleben, Quedlinburg, Neumarkt in Schlesien u. a. — im Ganzen einige dreißig. Die erste Vereinigung der bis dahin entstandenen sieben Gemeinden trat in Nordhausen zusammen am 6. Sept. 1847; zu ihr hatten auch Ronge und die deutschkatholischen Vorstände von Breslau Einladungen erhalten. Den Blutreinigungsprozeß der Kirche zu fördern war am 30. März 1847 in Preußen das sogenannte Toleranzpatent erschienen, den Austritt aus den Landeskirchen unter bestimmten gesetzlichen Formen gestattend und die bürgerlichen Rechte der Ausgeschiedenen sicherstellend. Es waren verwandte Zeitrichtungen, die welche den Deutschkatholicismus, und die, welche die freien Gemeinden hervorgerufen. Eine Annäherung hätte man von vornherein erwarten können, von Anfang an neigte der Rongesche Rationalismus mehr nach der Wislicenus'schen als nach der Uhlichschen Seite, doch blieb in einem Theil der deutschkatholischen Gemeinden ein größerer Zug zum Positiven, ja selbst zum evangelischen Christenthum. Zur Entscheidung kam bei Ronge, wie bei dem zweiten Geistlichen der Breslauer Gemeinde, Hofferichter, die „Religion der Menschheit“ mit socialistischer Färbung, erst nachdem Nees von Esenbeck, Professor der Naturwissenschaften, an die Spitze der Breslauer Gemeinde getreten war, obwohl, wie es heißt (Kampe, Gesch. d. religiösen Bewegung II. S. 103), selbst damals von beiden Männern der Theismus und der persönliche Unsterblichkeitsglaube mit der pantheistischen Grundrichtung vereinbar befunden wurde. Protestantische Candidaten der jung rationalistischen Richtung suchten und fanden Anstellung in deutsch-

Digitized by Google

katholischen Gemeinden, es kam die gemeinsame Bedrängung von Seiten der resp. Mutterkirchen dazu: so entstand denn eine engere Beziehung. In dem zweiten Concil deutsch-katholischer Gemeinden am 25. Mai 1847 in Berlin wurde die Frage behandelt: „was gehört von Seiten einer Gemeinde dazu, um bei einem Concil vertreten werden zu können," und auch mit Rücksicht auf die sieben freien protestantischen Gemeinden erfolgte die liberale Antwort: „Uebereinstimmung — nicht mit dem Leipziger Glaubensbekenntniß, sondern mit den Grundsätzen und der Verfassung des Gesammtbundes." Am Schlusse dieses Concils sprach der anwesende freigemeindliche Prediger Herrendörfer seine innige Theilnahme aus und schloß mit den Worten: „Die reinste freieste Ueberzeugung einigt uns schon jetzt und wird uns auch für die Zukunft immer mehr vereinigen."

Mit dem Jahr 1848 schien plötzlich die so lange unterdrückte Partei an die Stelle ihrer Unterdrücker treten zu sollen. Die Häupter derselben, ein Blum, Wislicenus, Uhlich, Baltzer, E. Schwarz u. A. sehen sich im Vorparlament, im Frankfurter Parlament, in der preußischen Nationalversammlung an die Spitze der Nation berufen. Eben mit diesem Ausmünden in die politische Bewegung verlor indeß auch die antikirchlich-religiöse den Antrieb und das Interesse, welches sie bis dahin dargeboten. In Preußen bot das Ministerium Schwerin den Ausgetretenen selbst die Aussicht, unter dem weiten Mantel des neu aufzustellenden Bekenntnisses in der Kirche wieder Aufnahme finden zu können. Die Berufung auch ihrer Abgeordneten zu der berathenden kirchlichen Generalsynode war proponirt worden und selbst consistoriale Gutachten erwiesen sich einer Theilnahme ihrer Stimmführer, wenn nicht als Mitglieder so doch wenigstens als Zuhörer, nicht entgegen.

Die Restauration seit dem Jahre 1849 hatte indeß bei ihrem Vorschreiten Grund genug gefunden, in den freien Gemeinden wie in den theilweise mit ihnen sich verschmelzenden deutsch-katholischen nur die Herde politischer Agitation zu sehen. Seit dem Jahre 1848 mehr oder weniger zum politischen Klub geworden und durch den erneuerten Druck gereizt, konnten sie auch jetzt der politischen Bestrebungen nur mit Mühe sich entschlagen. Es hatte sie überdies die Consequenz, theils bewußt, theils unbewußt, immer tiefer in pantheistischen Humanismus hineingetrieben, und das eigentliche religiöse Interesse noch mehr in den Hintergrund gedrängt als früher; hatte doch selbst die Zähigkeit des Uhlichschen Rationalismus sich erweichen lassen: den offen ausgesprochenen Pantheismus seines Collegen Sachse — vorher sein Amtsnachfolger an der St. Katharinenkirche — erklärte Uhlich in seiner Liberalität „als eine verschiedene Glaubensansicht ertragen zu können, mit welcher gemeinschaftliches Wirken wohl verträglich sey." Die Sprecher der Gemeinden waren theilweise die ehemaligen Sprecher des Parlaments und Vorparlaments, der preußischen Nationalversammlung und der Wiener Barrikaden, die Männer „des Demokratenbartes" (vgl. Berl. Allg. Ktzg. 1852 Nr. 21); selbst der volksfreundliche Uhlich hatte in den den Abgeordneten der Nationalversammlung von den Volkshaufen vorgehaltenen Stricken nur „einen unschuldigen Volkswitz" gefunden. Indem nun dem Gesetz über politische Vereine auch auf die Zusammenkünfte der freien Gemeinden Anwendung gegeben wurde, trat die polizeiliche Ueberwachung ein, bald auch hie und da die Schließung; schon in den preußischen Kammerverhandlungen 1852 war die Absicht der Regierung ausgesprochen worden, das Dissidentenwesen völlig zu unterdrücken. Nur wenige Gemeinden erhielten sich ein verkümmertes Daseyn wie in Königsberg, Nordhausen, Stettin. „Mit der bloßen Freiheit, ohne religöse Energie, in der Mischung mit der Impietät, bis zur Leugnung eines lebendigen Gottes, selbst ihre bessern Führer zu grober Volksschmeichelei genöthigt, scheint auch in der Verfolgung keine Rettung für sie zu liegen; doch hat Rupp eine Läuterung versucht, nach gerichtlicher Auflösung der alten durch Aufrichtung einer neuen freien Gemeinde (Oktober 1853), der die Bibel als Urquell gilt, die Nachfolge Jesu als höchstes Ziel" (Hase, K.-Gesch. 7. A. S. 619). —

Quellen: Zschiesche, die protestantischen Freunde. Eine Selbstkritik Altenb. 1846. Haym, die Krisis unserer religiösen Bewegung 1847. Eilers, zur Beurtheilung des Ministeriums Eichhorn, von einem Mitgliede desselben 1849. Ed. Baltzer, der Ver-

Digitized by Google

in freier Gemeinden in seiner ersten zu Nordhausen gehaltenen Versammlung, Halle 847. Baltzer, die freie Gemeinde zu Nordhausen 1850. Kampe, Geschichte der religiösen Bewegung der neuern Zeit, 3 Thle. (wird fortgesetzt) Lpzg. 1853—56. **Tholuck.**

Lichtmesse. Mariä Lichtmeß, festum Candelarum, festum Symeonis, Mariä Reinigung, der Scheuertag, Darstellung Christi im Tempel, ist der Name einer Feier, welche Kaiser Justinian im Jahre 542 in die orientalische Kirche, als das „Fest der Begegnung“ (ὑπαπαντή) einführte. Es waren nämlich kurz nacheinander eine Menge von Unglücksfällen hereingebrochen: in Mysien hatte ein Erdbeben die Hälfte der Stadt Pompejopolis zerstört; es hatte Blut geregnet und eine Pest war ausgebrochen. So sollte die Festfeier den Wunsch ausdrücken, es möchte der Heiland, wie dort dem Symeon, so nun den Unglücklichen hülfreich begegnen*). Es soll übrigens nach Baronius schon unter dem römischen Bischof Gelasius (492—496) vorgekommen seyn. Als kirchliches Fest ist es zunächst eine Folge der eingeführten Weihnachtsfeier, denn der 2. Februar, auf dem es feststeht, ist gerade der vierzigste Tag nach dem 25. Dezember und bei der steigenden Verehrung der „Gottesgebärerin“ lag es nahe, die Erinnerung an ihre levitische Reinigung als den Schlußpunkt der Weihnachts-Nachfeier zu begehen mit den Lektionen Luk. 2, 22—32. Maleachi 3, 1—14. und dem Introitus Ps. 48, 10. 11. Eigentlich ist es also eine Marienfeier — festum purificationis Mariae. Weil dann im Evangelium der Held des Tages Symeon ist, heißt es festum Symeonis und weil das dargestellte Kind „ein Licht zu erleuchten die Heiden ꝛc.“ genannt wird, so wurden und werden an diesem Tage zugleich die zum kirchlichen Gebrauch bestimmten Wachskerzen exorcirt und geweiht unter dem Gebete: „Herr Jesus Christus, Sohn des lebendigen Gottes, Du wahres Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt, wir bitten Dich, Du wollest diese Kerzen segnen und uns die Gnade geben, daß, wo sie angezündet werden, unsre Herzen von dem unsichtbaren Feuer und der Klarheit des h. Geistes erleuchtet, von aller Blindheit der Sünde und des Lasters befreit und nach zurückgelegtem dunkeln und gefahrvollen irdischen Pfade zum ewigen Lichte zugelassen werden!“ Wegen dieser Weihe der Kerzen, die dann angezündet und in Prozession herumgetragen werden, heißt es festum candelarum, die Lichtmesse, und aus der ungenauen Zusammenziehung von „Lichtmesse und Mariä Reinigung“ entstand der volksthümliche und Kalender-Name „Mariä oder unserer lieben Frauen Lichtmeß.“

Die Wahl des 2. Februar zu dieser Mariä-Reinigungsfeier und Kerzenweihe, sowie die ganze Symbolik dieser kirchlichen Zeit ruht übrigens durchaus auf der heidnischen, an das Naturjahr sich anschließenden Symbolik. Der Februar ist der Monat, in dem das gewachsene Sonnenlicht seine reinigende Macht offenbart im Aufthauen des Gefrorenen. Bei den Deutschen ist er deßwegen der Hornung, der Monat des Schmutzes (Hor). Bei den Römern war er seit Numa der Monat der Februatio, der allgemeinen Reinigung. Er war nach der alten Zeitrechnung der letzte Monat im Jahre und als der letzte und düsterste Abschnitt des scheidenden Jahres dem Dienste der unterirdischen finstern Götter geweiht, welche für ihre Besiegung durch die Mächte des Lichtes und Lebens Sühnung verlangten durch zahlreiche Opferungen. Diese waren dann zugleich die vorbereitenden, heilbringenden Weihungen und Reinigungen für das neue Jahresleben, das durch jene Sühnopfer von der Obrigkeit der Finsterniß erlöst des fröhligen Tages und Gedeihens sicher war. Das Sühn- und Reinigungsfest dauerte zwölf Tage vom 15ten, dem Tage der Juno Sospeita, Februae, an. Da wurden verschiedene Reini-

*) „Ebenso wurde der Feiertag Mariä Heimsuchung später vom Pabste eingesetzt, den Türken damit zu vertreiben. Wie man siehet in der Lection, die man in der Metten singt: gleichwie die Jungfrau Maria über das Gebirg gangen und die Berge getreten hat; also soll man sie anrufen, daß sie mit denselben Füßen den Türken auch unter sich treten wolle. Aber je mehr man dies Fest gefeiert und die Jungfrau Marien angerufen, je mehr hat uns der Türk getreten.“ Luther in der Hauspostille.

Digitized by Google

gungsopfer gebracht, unter ihnen auch das unreine Schwein, dann wurden mit Fackeln und Wachskerzen alle dunkeln Stellen des Hauses erhellt und mit Kien, Schwefel, Bergharz gereinigt. Insbesondere hielten an diesen Tagen die Frauen ein Lichterfest zu Ehren der von Pluto geraubten Proserpina, die sie, wie einst ihre Eltern, durch Wald und Flur mit Fackeln und Lichtern suchten. Jacobus de Voragine sagt nun in Beziehung auf dieses in Rom althergebrachte Fest: quoniam difficile est, consueta relinquere, christiani de gentibus ad fidem conversi difficile poterant relinquere hujusmodi consuetudinem paganorum, ideoque *Sergius Papa* hanc consuetudinem in melius commutavit, ut scilicet christiani *ad honorem sanctae matris Domini* omni anno in hac die totum mundum cum accensis candelis et benedictis cereis illustrarent — sed alia intentione: die von Volk und Klerus während der Messe und in der Procession getragenen geweihten Kerzen sollten nun das Symbol des Entschlusses seyn, im Lichte Christi zu wandeln! — Uebrigens feierten auch die Griechen in diesem ihrem Monat Gamelion eine ähnliche Reinigung; bei den Persern brannten große Holzfeuer; ebenso bei den Nordländern zu Ehren des Wali und zum Untergange des Hödr, des dunklen Winters. Dem Freyer zu Ehren wurde ein Schwein geschlachtet. Das sind die alten deutschen Spörkelfeste, die im Februar, der auch Sporkel hieß (von spurcare, besudeln), mit einem Schweinsopfer begangen wurden. Die Uebertünchung des heidnischen Festes mit der christlichen Deutung und Feier Purificationis Mariae et Candelarum ließ sich das christianisirte Volk, unter Vorbehalt seines Aberglaubens und seiner alten Freuden, wohl gefallen. Lichtmeß ist noch immer ein Tag der Tänze und Lustbarkeiten auch im protestantischen Volke. Die geweihten Kerzen aber beschützen nach dem Volksaberglauben beim Nahen eines starken Gewitters, flugs angezündet, vor dem Einschlagen des Blitzes, und um die Felder vor Hagel, Reif u. s. w. zu bewahren, galt als bestes Mittel, mit einer geweihten brennenden Kerze rings herum zu gehen; auch sonst schützten diese Kerzen gegen nächtlichen Gespenster- und Teufels-Spuck. Das sind dann jene alten Ambarvalien — die feierlichen heidnischen Umgänge um Stadt und Feld, mit Fackeln und Lichtern, die alles Unglück von Seiten der grollenden Mächte der Unterwelt bannen sollten. (Vgl. Alt, christl. Cultus I. S. 559. Dr. Fr. Strauß, das evang. Kirchenjahr S. 175.) — Die reformirte Kirche schaffte natürlich diese kirchliche Feier ab, die lutherische behielt sie als eine rein evangelische Erinnerung an die Reinigung Mariä bei. „Wir begehen diesen Tag als ein Fest unseres Herrn Jesu Christi, welcher sich auf diesen Tag gezeiget hat, da er in den Tempel zu Jerusalem getragen und dem Herrn dargestellt worden." (Luther in der Hauspostille. Erl. Ausg. Bd. 6, 152. Diese Gedenkfeier „der Darstellung Christi im Tempel" wird übrigens nicht in allen lutherischen Kirchen mehr gefeiert. In Württemberg besteht sie noch am 2. Februar und hat im zweiten Jahrgang der Perikopen das Evangelium von der nicht mehr gefeierten Heimsuchung Mariä erhalten. **Heinrich Merz.**

Licinius, s. Constantin d. Gr.

Liebe. Liebe ist im Allgemeinen Wille der Gemeinschaft, sey es zu einseitiger oder gegenseitiger Mittheilung, Hülfe, Förderung. Sie beruht, wo sie sittlicher Art ist, in freier Werthschätzung oder Achtung, welche zu thätigem Wohlwollen führt: 1) zu Unterlassung alles Dessen, was dem Andern Abbruch thun und 2) zum Thun alles Dessen, was ihm frommen mag, sey es nun, daß seine Beschaffenheit oder sein Verhalten eher zum Gegentheil reizt, eher Ab- als Zuneigung, eher Gleichgültigkeit, als Theilnahme zu erwecken geeignet ist, oder daß Wohlgefallen, Zuneigung, Verlangen nach Vereinigung in gegenseitiger Mittheilung und Förderung mit der Achtung verbunden ist, sich daran anschließt, oder auch ursprünglicher Weise damit zusammen ist. Von dieser sittlich gesunden oder, nach Kant's Bezeichnung, praktischen Liebe unterscheidet sich die pathische oder pathologische, welche ein in sinnlich-selbstischer Lust und Begierde wurzelndes Verlangen nach Gemeinschaft, also eine des sittlichen Grundes ermangelnde einseitige oder gegenseitige Zuneigung ist. — Im eigentlichen Sinne ist die

Digitized by Google

Liebe etwas persönliches, von einem persönlichen Wesen ausgehendes und auf ein solches gerichtetes, und ihr sittlicher oder nicht-sittlicher Karakter ist eben dadurch bedingt, ob der wahre Werth der Persönlichkeit, oder ihre sinnliche Erscheinung, oder ein zufälliger Genuß und Vortheil, den sie gewähren mag, das zur Liebe Bestimmende ist. Wo aber uneigentlicher Weise etwas Sachliches als Objekt der Liebe bezeichnet wird, ein nicht persönliches Wesen als Subjekt derselben; da wird jenes personificirt als Objekt der Neigung, des Wohlgefallens, des Verlangens nach Gemeinschaft (z. B. das Gute, die Gerechtigkeit, das Böse, die Welt ꝛc.), dieses aber ist ein Selbst im niedern Sinne, ein Analogon des Persönlichen (z. B. ein Thier, das seinen Herrn liebt ꝛc.).

Nach der christlichen Anschauung aber, wie sie im Worte Gottes begründet ist, ist die Liebe nicht bloß eine kreatürliche Gemüthsstimmung oder Willensrichtung, welche ja freilich immer ihre tiefste Wurzel im schöpferischen Prinzip, in Gott, haben muß. Gott selbst ist Liebe, die ursprüngliche absolute Liebe (1 Joh. 4, 9.). Als die absolute Liebe muß er Subjekt und Objekt zugleich seyn, d. h. er ist ursprünglich der sich selbst Liebende, mit sich selbst Gemeinschaft wollende und habende, der in oder an sich selbst sich mittheilen wollende und mittheilende, wie denn von einem göttlichen Lieben vor Grundlegung der Welt die Rede ist, von der Liebe des Vaters zum Sohne (Joh. 17, 24.). Aus dieser Liebe abgeleitet ist die die Kreatur setzende und erhaltende Liebe; die Kreatur, d. h. eine Existenz, welche aus Gott, durch Gott, für Gott ist, das Leben nicht in sich selbst hat, sondern schlechthin abhängig ist von Gott, durch seinen Willen entstehend und bestehend, so daß sie nach seinem Willen auch vergehen kann, in der Zeit werdend, den Bedingungen der Zeit unterworfen, in ihr sich entwickelnd zu ihrer Vollkommenheit, zur völligen Darstellung ihres Wesens, oder ihrer Idee, des sie setzenden und bestimmenden schöpferischen Gottesgedankens, mit der Möglichkeit, auch abzufallen von ihrer Idee, was in Gott, der ewig wirklichen und wirksamen Idee seiner selbst, undenkbar. In Bezug auf die Kreatur nun ist die ewige Liebe Wille der Mittheilung ihrer Lebensfülle, je nach dem Maße der Empfänglichkeit derselben, Wille der Setzung dieser Fülle in einem andern, was nicht Gott ist, was aber, als aus Gott, auch wieder zu Gott hinstrebt, und in Gott seine Ruhe, in einer den Willen Gottes vollbringenden Thätigkeit seine Befriedigung findet. Als Liebe aber kann die schaffende Gottheit mit ihrer Lebensfülle unmittelbar sich nur setzen in einer ihr gleichartig geschaffenen, ebenbildlichen, also persönlichen Kreatur, welche in sich und für sich ist, sich ihrer selbst in Gott bewußt und in Gott sich Selbstzweck ist, welche alle Fülle des kreatürlichen Lebens in sich zusammenfaßt (Mikrokosmus).

So ist es nun der Mensch, auf den die göttliche Liebe gerichtet ist, als Wohlgefallen an der gottebenbildlichen Kreatur, worin das Wohlgefallen an der ganzen Schöpfung (1 Mos. 1, 31.) sich zusammenschließt, als Wille der Gemeinschaft mit ihr. Diese Liebe bethätigt sich im Ernste der Zucht (Verbot mit Drohung 1 Mos. 2, 17.), welche Bewahrung und Verwirklichung der Gottebenbildlichkeit, Erziehung durch Gehorsam zur Herrschermacht bezweckt, wie in dem traulichen Verkehr mit den Menschen (vgl. 1 Mos. 3, 8.). Aber auch nach dem Fall durch die Hoffnung und Vertrauen weckende Verheißung, wie durch das demüthigende Gericht der Schmerzen, der mühseligen Arbeit und des Todes. In allem dem ist die Liebe, als der beharrliche Wille der Gemeinschaft, zunächst ihrer Wiederherstellung und dessen, was dazu führt. Darin liegt eine Werthschätzung, nämlich der unverlierbaren Anlage der Ebenbildlichkeit, des dem menschlichen Leben mitgetheilten Gotteshauchs. Diese ist auch in der erbarmenden Liebe: nur insofern, als er diesen Werth hat, ist der gefallene Mensch erbarmungswürdig vor Gott. Nur insofern ist er aber auch strafwürdig. Denn die Strafe, diese Verhängung des Uebels, welches als Lebenshemmung empfunden wird, und einerseits Sühne ist, d. h. göttliche Ehrenrettung, insofern die freiwillige Nichtachtung des Werths der Gemeinschaft mit Gott und des darin beruhenden wahren Lebens als etwas das menschliche Leben beschädigendes und dem Verderben zuführendes faktisch dargestellt wird; anderntheils

Digitized by Google

Stachel zur Umkehr, indem eben diese Folge der Sünde den Menschen die Wiederherstellung der gestörten Gemeinschaft als das für ihn Nothwendige und über alles Wünschenswerthe erkennen läßt — die Strafe also setzt in der einen, wie in der andern Hinsicht jenen Werth des Menschen vor Gott voraus und ist eine Bezeugung desselben. Demnach ist auch der göttliche Zorn, der in der Strafe sich kundgibt, nichts anderes, als Liebe. Reaktion der verschmähten Liebe, welche auch, indem sie den Verschmähenden abstößt, ihm Schmerz und Pein verursacht, sich als Liebe bethätigt, dieweil sie damit bezeugt, daß ihr solches Verschmähen und die Gemeinschaft mit dem Verschmähenden nicht schlechthin gleichgültig sey. Der Zorn ist nur sich verhüllende und eben dadurch für ihren höchsten Zweck wirksame Liebe. Diese aber gibt sich in den Wegen der göttlichen Versehung, in dem göttlichen Verhalten gegen die Heidenwelt, wie gegen das auserwählte Volk zu erkennen. Gott läßt die Heiden ihre eigenen Wege gehen (Apg. 14, 17.); er gibt sie dahin in Thorheit, Eitelkeit, Ungerechtigkeit, Greuel aller Art (Röm. 1, 21 ff.), auf daß sie zum Gefühl ihres Elends und ihrer Ohnmacht, sowie ihrer Verschuldung in Beidem geführt werden könnten. Aber in diesem Zorn (Röm. 1, 18.) ist die Liebe verborgen; und dies erweist sich auch positiv, indem er sich ihnen nicht unbezeugt läßt, und in ihrem Gewissen, wie in ihrer Lebensführung, im Einzelnen und im Großen ihnen nahe tritt, ob sie ihn fühlen und finden möchten in seiner herzerfreuenden Güte und in seiner rettenden Macht, in seiner vergeltenden Gerechtigkeit und in seiner allwaltenden, das Böse zum Guten wendenden, oder aus dem Bösen Gutes hervorbringenden Weisheit (vgl. Apg. 14, 17; 17, 25 ff.). Wenn schon an der gottentfremdeten Heidenwelt die göttliche Liebe sich also erzeiget; so noch merklicher und augenfälliger an dem Volk des Eigenthums, dessen Auswahl schon das Werk lauterer Liebe oder Güte ist (5 Mos. 7, 6 ff.), und dessen ganze Führung in Segnen und Richten, in Preisgeben und Erretten ein mächtiges Zeugniß der in allem waltenden Liebe ist, welche im Zürnen und Sicherbarmen, im Wohlthun und Strafen sich gleichermaßen bewährt. Heiligkeit und Barmherzigkeit sind die Grundzüge der in Israel sich offenbarenden Gottesliebe: jene das Erhabenseyn derselben über kreatürliche Mängel und Schwachheit, wie über das Böse, die Sünde, das Unrecht; diese das Eingehen in die Mängel, Gebrechen, Sündennoth mit dem Willen zu erstatten, zu heilen, zu erlösen, wiederaufzurichten. In beiden aber erweist sich die Beständigkeit der Liebe, die Treue, und die Angemessenheit ihres Verhaltens zu dem durch ihren guten und gnädigen Willen gesetzten Verhältniß („Bund"), die Gerechtigkeit, welche vorzugsweise als die rettende, heilschaffende erscheint, ebendadurch aber, daß sie die Frommen oder die sich Bekehrenden rettet, als Abwendung von den Gottlosen und von der Sünde, und als die Jedem das Seine zutheilende sich kundgibt. Beides, die Heiligkeit und die Gnade, wird für das religiös-sittliche Bewußtseyn ausgeglichen im Sühnopfer, auf vorbildliche Weise im alttestamentlichen, in vollkommener Wahrheit und Wirksamkeit im neutestamentlichen. Das Recht Gottes in Bezug auf das gefallene Menschengeschlecht besteht, das Gericht des Todes wird vollzogen; aber so, daß das Haupt desselben, der heil. Menschensohn, der Gottessohn ist, in freier Liebesthat, welche die Vollführung des göttlichen Willens selbst ist, dasselbe für alle erduldete; wodurch der Sünden- und Todesbann für das Geschlecht gelöst, die Möglichkeit eines neuen Wesens in Gerechtigkeit und Seligkeit hergestellt wird.

Im neuen Bunde ist nun die vollkommene Offenbarung der Gottes-Liebe in der Fülle ihres Sinnes und ihrer Beziehungen. Die Menschwerdung des Sohnes Gottes ist die Selbstoffenbarung Gottes, und führt zu seiner Selbstmittheilung im h. Geiste. Darin erschließt sich die ewige Liebe, nach innen: als die Liebe des Vaters zum Sohne und des Sohnes zum Vater im h. Geiste, der aus beiden hervorgehenden und sie verbindenden Liebesfülle, so daß gesagt werden kann: Gott ist Liebe; wie nach außen: als die göttliche Liebe gegen die gefallene Kreatur, welche ist der Wille der Wiederherstellung vollkommener Gemeinschaft derselben mit Gott in Kraft des ewig gültigen Sühnopfers des Gottes- und Menschen-Sohnes und durch Mittheilung des h. Geistes,

Digitized by Google

wodurch Vater und Sohn in voller Liebesmacht Wohnung machen in den Herzen der Menschen, und also eine Gottesgemeinde zu Stande kommt, ein heiliges Eigenthumsvolk, wie es im alten Bunde postulirt, aber noch nicht verwirklicht ist. — Hiermit ist nun die Gottes-Liebe in den Menschen, zunächst als Vollgewißheit des von Gott geliebtseyns (Röm. 5, 5.), in unmittelbarer Folge davon aber als energischer Trieb des Liebens, der auf den ursprünglich liebenden Gott in Christo gerichtet (1 Joh. 4, 19.), zum innigen und thätigen Liebesdrang in Bezug auf alle von Gott in Christo Geliebte wird (V. 11.), indem die Gottes-Liebe auch in ihrer Einwohnung im Menschen eine alles umfassende bleibt. Dieses Lieben tritt ein in der Form des Sollens (1 Joh. 4, 11.), des Gefühls der Verpflichtung, welches aber mehr und mehr ein kräftiges Wollen wird. Und dies ist die Vollendung oder das Reifwerden der Gottes-Liebe im Menschen (ἐν τούτῳ τετελείωται), indem sie darin nicht bloß als Blüthe des Gemüths (freudiges Vollgefühl der Liebe Gottes), sondern als fruchtbringend sich erzeigt.

Von dieser Liebe sind die Anfänge und Vorspiele schon in der alten Zeit der Verheißung: Verlangen nach Gott, Freude an ihm, Eifer ihm zu dienen, für ihn zu wirken, alles zu thun ihm zu lieb und zu Ehren. Auch die Neigung zu denen, die Gottes sind, die ihm zugethan sind und in seiner Gemeinschaft stehen, die heilige Liebesgemeinschaft in Gott, dieser Grundkarakter der neutestamentlichen Gemeinde, ist im alten Testament vorgebildet in der Gottesgemeinde, die in ihrer Beziehung zu Gott als Einheit betrachtet wird, und deren Verbindung mit Gott als innige, vollkommene Lebenseinheit dargestellt wird in dem Bild der Ehe; welches ja im neuen Testament wieder aufgenommen ist, und zwar so, daß die Gemeinschaft als werdende, ihrer vollen Verwirklichung entgegenreifende erscheint, indem Christus als Bräutigam der Gemeinde bezeichnet wird, die Hochzeit des Lammes aber mit seiner Zukunft zur Vollendung seines Reiches zusammenfällt. Unter diesen Gesichtspunkt gestellt, bekommt die Gottesliebe und die Förderung der Liebe zu Gott noch ein eigenthümliches Gepräge. Gott will das ganze Herz seines Volkes: eine Liebe, eine Hingebung, „die auf ihn ausschließlich gehe, so daß keine andere daneben aufkomme, so daß alle vertrauende und hingebende Liebesneigung zu irgend welcher Kreatur darin begriffen sey, daraus fließe und darauf zurückgehe. In dieser Hinsicht wird seine Liebe Eifer, und Gott heißt ein eifriger Gott. In menschlichen Verhältnissen wird dies durch Eifersucht bezeichnet; worin aber der der Idee Gottes nicht angemessene Nebenbegriff des Leidenschaftlichen mitgesetzt ist. — Dieser Eifer Gottes aber, dieser entschiedene energische Wille der ausschließlichen Ergebenheit seines Volkes an ihn, ist andererseits die zärtlichste Sorge für den Bestand und die Ehre desselben und deren Wiederherstellung. Daß beides wesentlich zusammenhängt, ja im Grunde eines ist, leuchtet dem tiefer Denkenden von selbst ein. — Ein Ausfluß dieses Eifers Gottes aber ist der Eifer für Gott bei denen, die in seinem Dienste sind, ein Amt in seiner Gemeinde haben, oder überhaupt lebendige Glieder derselben sind — ein Eifer für seine Ehre, daher Unwille über alles, was dieselbe verletzt oder zu verletzen scheint, (vgl. den Art. Eifer). Es ist dies eine Aeußerung der Liebe zu Gott, welche Liebe vor allem die Erwiederung seiner Liebe und insofern Dankbarkeit ist, und höchste Werthschätzung, kräftiges, immer mehr alle Momente des Lebens erfüllendes Verlangen nach Gemeinschaft mit ihm, Freude daran, Wohlgefallen an Gott, völlige Ergebenheit, Eifer für seine Ehre in sich faßt. Wesentlich denselben Karakter muß die Liebe in Gott haben, das heißt die Liebe zu und unter denen, die in Gott miteinander verbunden sind und sich verbunden wissen. Diese aber, als gerichtet auf Kreaturen, die mit allerlei Mangel und mit Sünde behaftet sind, muß, entsprechend der Liebe Gottes zu solchen, in sich schließen Willigkeit zum Vergeben, welche alle Hindernisse voller Gemeinschaft überwindet, Ausdauer im Wohlgefallen auch bei Verfehlungen und abstoßenden sittlichen Gebrechen oder Eigenheiten, also Geduld und Sanftmuth, Eifer für die Besserung und Erweisung desselben in Ermahnung, Rüge, Ermunterung, endlich thatkräftiges Mitgefühl mit Noth und Schwachheit, also Barmherzigkeit. Wie aber die Liebe

Digitized by Google

des schöpferischen, erlösenden und auf Heiligung zielenden Gottes auch über die in wirkliche Gemeinschaft mit ihm Gekommenen oder auf dem Weg dazu Befindlichen hinaus sich erstreckt, eine allumfassende ist: so auch die der göttlichgesinnten Menschen. Wie aber in der Liebe Gottes selbst ein Unterschied ist, insofern er die aus dem Geiste gebornen, die ihn lieben und seine Gebote halten oder in seinen Wegen wandeln, mit einer sie fort und fort belebenden, stärkenden, erquickenden, tröstenden und heiligenden Liebe des Wohlgefallens liebt (vgl. Joh. 14, 21. 23.); die übrigen aber mit der Liebe des Wohlwollens, des Erbarmens, welche je nach ihrem Verhalten, nach ihrer Herzensstellung und Empfänglichkeit eine gar nicht empfundene, oder mit Schmerz, Furcht, Angst empfundene (Gefühle des Zorns, erschrockenes Gewissen), oder Hoffnung, Verlangen und Sehnsucht, auch wohl — durch Hülfe und Wohlthat, Freude und Dank weckende, aber kein Gefühl voller bleibender Freude, keine Befriedigung des wirklichen Geeinigtseyns gewährende ist: so ist es auch mit der aus Gott in die Herzen seiner Kinder ergossenen, und nach der Seite der Miterschaffenen und Miterlösten hin sich bewegenden und wirksamen Liebe. Hier tritt uns entgegen der Unterschied der brüderlichen und der allgemeinen Liebe (Röm. 12, 10. 1 Thess. 4, 5. Hebr. 13, 1 1 Petr. 1, 22. 2 Petr. 1, 7.). Beiden gemein ist das Wohlmeinen und Wohlwollen, das Mitgefühl, die Willigkeit zu helfen mit Rath und That, das versöhnliche, das sanftmüthige und geduldige Verhalten; aber in der letzteren mangelt das Wohlgefallen an der Gleichartigkeit der göttlichen Lebensrichtung, die Werthschätzung derselben und die Erfüllung des Wunsches und Willens der Gemeinschaft in Gott; es mangelt die rechte Gegenseitigkeit und daher die volle Befriedigung und Freude, wie die Innigkeit und Herzlichkeit des Einsseyns und sich Einswissens im höchsten Gut.

Die Liebe gewinnt aber auch noch eine besondere Bestimmtheit durch die Individualität, die geistige und gemüthliche Eigenthümlichkeit der Liebenden, wie durch ihre besondere Lebensstellung. So erscheint sie als mächtiger Zug und herzliche Zuneigung der Gemüther mit innigem Wohlgefallen und kräftigem Verlangen nach häufigem Umgang, nach reichem, geistigem und gemüthlichem Verkehr in der Freundschaft, sodann als zärtliche gegenseitige Zuneigung, Wohlgefallen an dem Verwandten, als dem in jeder Beziehung das eigene Leben ergänzenden, und Verlangen nach völliger und beständiger Einigung des ganzen Lebens — in der geschlechtlichen Liebe; woran die elterliche, kindliche, geschwisterliche sich anschließt. Beides, Freundschaft und Liebe (als geschlechtliche ꝛc.) hat das Gepräge der vollen christlichen Sittlichkeit, wenn es in der Gottesliebe wurzelt, und als eine bestimmte Richtung derselben auf die durch göttliche Ordnung und Bestimmung, welche in der natürlichen Gemüthsverwandtschaft oder in den zur Gemeinschaft führenden socialen Verhältnissen sich kundgibt, zur näheren und nächsten Gemeinschaft uns zugewiesenen, oder als eine lebendige Beziehung der natürlichen Zuneigung auf ihren göttlichen Urquell und ihr göttliches Ziel: Heiligung und Verklärung des Natürlichen, sich erweist. Das sind die im Himmel geschlossenen Freundschaften und Ehen. — Und wie die eheliche Liebe ein Abbild ist der Gemeinschaft des Herrn mit seinem Volk oder seiner Gemeinde (Eph. 5.), so die elterliche, kindliche und geschwisterliche ein Abbild der göttlichen Vaterliebe, der kindlichen vertrauenden und folgsamen Liebe zu Gott und der brüderlichen Liebe der Gotteskinder unter einander. — Alle diese Verhältnisse können solcher höchsten Weihe ermangeln, aber doch übrigens wohl geordnet seyn. Dann tragen sie den Karakter des sittlich-Edeln an sich. Sie können aber auch ungeordnet seyn: die Freundschaft kann eine fleischliche, weichliche, eigennützige ja in unnatürlichen Umgang, in widernatürlichen Geschlechtsverkehr ausartende werden; die geschlechtliche Liebe eine selbstsüchtig-sinnliche, auf momentane Befriedigung der Lust gerichtet; die elterliche Liebe eine eigenliebige, das Sündliche in den Kindern zudeckende oder hegende; die kindliche und geschwisterliche eine schmeichlerische und verhätschelnde. Auf solche Weise wird die Liebe unsittlich oder sittlich ungeordnet, unedel, gemein, verkehrt, und schlägt dann auch leicht in ihr Gegentheil um. Also kann, was

Digitized by Google

seiner Idee, seinem Prinzip und Ziel nach das Höchste und Herrlichste, ja überschwenglich groß und herrlich ist, das allergemeinste, schlechteste, entwürdigendste werden.

Die Liebe in beiderlei Sinn findet sich in der heiligen Schrift, oder im Bereiche der Gottesoffenbarung. Die höchste und heilige Neigung des Herzens wird im Worte der Schrift mit demselben Namen bezeichnet, wie die bloß natürliche, unsittliche und ungeordnete Neigung. Analoges findet sich auch im hellenisch-römischen und im germanischen Lebensgebiete. Bei den Hellenen und Römern hat Ἔρως, Amor und Ἀφροδίτη, Venus beiderlei Karakter: des Edeln und Gemeinen; und die Minne der Germanen ist beides: die reine sittliche, und die schlechte, gemeine. Das Christenthum aber hat in Christo und seiner Gemeinde die vollkommene Darstellung und Verwirklichung der wahren Liebe, deren absolutes Urbild im dreieinigen Leben Gottes selbst ist. Unnachahmlich tief und rein wird uns die Gottesliebe, wie sie in Gott und wie sie durch Gottes Geist im Menschen lebt und waltet, und der Zusammenhang von beiden in der hl. Schrift geschildert. Schon in der alttestamentlichen, z. B. 5 Mos. 33, 4. Jesaj. 49, 13 ff.; 57, 17 ff.; 55, 7 ff. Jerem. 31, 20; 32, 37 ff. Hesek. 34, 11 ff. Hos. 1 bis 3. 14, 2 ff. Mich. 7, 18 ff. Dann in der ganzen Erscheinung Christi und in dem, was er von seiner Liebe und damit von der des Vaters bezeugt, z. B. Matth. 11, 28. Luk. 15. Joh. 4, 10. 14; 6, 37 ff.; 7, 37 ff., 9, 4 f.; 10, 12 ff.; 12, 35 f.; 13, 1 ff.; 34 f.; 15, 12. 13. Kap. 17., und im apostolischen Zeugniß Röm. 5, 5 ff.; 8, 28 ff.; 11, 29 ff. 1. Kor. 13. Eph. 1; 3, 17 ff.; 5, 1 f. 1 Joh. 3, 4. u. s. f. — Dieser ursprünglichen Beschreibung schließen sich die Erleuchteten aller Zeiten in der Christenheit an, welche von solcher Liebe Zeugniß ablegen und dazu ermuntern; Männer verschiedener Geistesrichtungen, aber in diesem Einen zusammenstimmend. Manche tiefere Blicke haben besonders die Mystiker in dieses Geheimniß des göttlichen Lebens gethan. Auch die neuere Wissenschaft, besonders die Ethik, hat dankenswerthe Belehrungen über das Wesen und die Erscheinungsformen der Liebe gegeben. So Daub, Syst. der christl. Moral II. 1, S. 310 ff. Marheineke, Syst. der theol. Moral S. 470 ff. Rothe, theol. Ethik II. S. 350 („die Tugend ist wesentlich Liebe; das volle Ingemeinschaftgetretensein des Individuums, so daß es vollständig erschlossen ist für die Gemeinschaft, vollständig für die andern durchsichtig und durchdringlich ist, und hinwiederum sie durchsieht und durchdringt, vollständig aus sich selbst herausgegangen ist durch Selbstmittheilung, und nichtsdesto weniger vollständig bei sich bleibt, vermöge der in dieser Selbstmittheilung sich vollziehenden wesentlichen Ergänzung seiner selbst durch die anderen, mit Einem Wort als Liebe. Alle besondere Tugenden sind Tugenden wesentlich mit dadurch, daß die Liebe in ihnen ist. — Als Liebe ist aber die Tugend beides und gleichmäßig: gebende Liebe und empfangende, d. h. Gütigkeit und Dankbarkeit. In der Tugend sind diese beiden wesentlich in einander, indem sie gegenseitig in einander übergehen. — III. 1. pag. 252 sqq. — Die Grundzüge der evangelisch-kirchlichen Moraltheologie aber hat Sartorius als die Lehre von der heiligen Liebe dargestellt (1. ursprüngliche Liebe und ihr Gegensatz, 2) versöhnende, 3) einigende, reinigende, thätige und gehorchende Liebe, 4) leidende, hoffende und triumphirende Liebe). Hieher gehört auch Schöberlein in seinem dogmatisch-ethischen Werke. Und Verfasser dieses hat (in ungedruckten Vorlesungen über die christliche Ethik) die Gottesliebe, wie sie im Inhalt der Dogmatik sich explicirt, als fundamentalen Theil der Ethik hingestellt, deren Prinzip eben diese Liebe ist, wie sie in Kraft der Gottesthaten durch den hl. Geist immanente Lebensmacht geworden ist. **Kling.**

Liebesmahle, s. Agapen.

Lied, geistliches, s. Kirchenlied.

Liefland, Kurland, Ehstland. Einführung des Christenthums. Reformation. Kirchl. Statistik, s. Rußland, Evangelische Kirche in.

Liga, die katholische, war das Seitenstück zu dem Bund oder der Union der Evangelischen, und wurde zu München am 10. Juli 1609 unter dem Vorsitze dreier von

Digitized by Google

Maximilian ernannten Commissäre von den Bevollmächtigten der Bischöfe von Würzburg, Constanz, Augsburg, Passau und Regensburg, sowie des Probstes von Ellwangen und des Abtes von Kempten geschlossen. Bald wurden auch die katholischen Stände des bayerischen und schwäbischen Kreises zur Unterschrift der von Maximilian selbst entworfenen Bundesakte bestimmt. Dieser katholische Bund ward nicht gleich anfangs, sondern erst später die heilige Liga genannt. Sein ausgesprochener Zweck war: Vertheidigung und Erhaltung der wahren katholischen Religion, Fortpflanzung gemeinen Friedens, der Ruhe und der Wohlfahrt, Abwendung besorgter Gefahr und Handhabung der heiligen Reichsabschiede und anderer im Reiche löblicher hergebrachter Gewohnheiten. Dazu versprachen sich die Verbündeten einander Beistand gegen jeden Angriff, „damit die alt wahre, alleinseligmachende Religion nicht ausgerottet werde.“ (Vgl. die Urkunden unter Nr. 1 bei Stumpf, diplomatische Geschichte der deutschen Liga.) Maximilian, der mit sehr ausgedehnten Vollmachten zum Bundesobersten ernannt worden war, suchte dem Bunde neue Mitglieder zuzuführen; in dieser Absicht reiste sein Vater Wilhelm, unter dem Vorwande einer Brunnenkur, nach den rheinischen Landen und vermochte im August die drei geistlichen Kurfürsten zum Anschluß. Der Kurfürst von Mainz wurde zum zweiten Bundesdirektor ernannt, was Maximilians Ehrgeiz zwar tief verletzte, doch zuließ, indem der Bund dadurch an Macht zu gewinnen versprach. Darauf trat man im Namen des Bundes mit Pabst Paul V. in Unterhandlungen; dieser versprach schon in allgemeinen Ausdrücken, das Seinige so viel möglich zum Bunde beizutragen, und sandte den Kapuziner Lorenz von Brindisi auf Maximilians Drängen herbei, versprach auch einen bestimmten Beitrag zu leisten. Die Verbündeten versammelten sich, je nach Erforderniß der Zeit und der Umstände, in Würzburg, München und Augsburg zu Berathungen, und der Bund dauerte, obgleich es zu manchem innern Zwiste kam, fort. So standen sich denn zwei mächtige Parteien in Deutschland bewaffnet einander gegenüber, jede unter der Anführung eines Wittelsbachers; doch war damals die Union unstreitig dem katholischen Bund überlegen: denn die Länder der Jülich'schen Erbschaft, nächst Bayern der größte weltliche Staat Deutschlands, waren in den Händen der damals noch lutherischen Pfalzgrafen und des reformirten Kurfürsten, Oesterreich lag darnieder, und die Kirche war zu jener Zeit ohne Kraft. Letztere wurde um so mehr gelähmt, weil Maximilian um des Salzes und anderer Dinge willen mit Salzburg erst in Zwietracht und dann in offenem Krieg lebte. Aus diesen Gründen schloß auch Maximilian schon 1611 im Namen der Liga mit der Union einen Frieden, und stand wiederholt im Begriff, die Stelle eines Direktors niederzulegen, weil die Geistlichen, aus denen der größere Theil seiner Verbündeten bestand, auf seine Forderungen nicht eingehen wollten. Auch gegen die Aufnahme des lutherischen Kurfürsten von Sachsen, Christians II., der nicht untreulos genug war, darum zu bitten, sondern sogar auch den katholischen Bundestag in Würzburg (April 1611) besuchen wollte, stemmte sich Maximilian so lange er konnte. Die Union der Protestanten in Verbindung mit England und Holland blieb auch in den beiden folgenden Jahren der Liga überlegen, weil die Mitglieder der letzteren, kaum kleine schwäbische und bayerische Herrn oder Aebte und Prälaten, die von Maximilian eigenmächtig ausgeschriebenen Beiträge zur Bundeskasse nicht leisten wollten. Im Jahr 1613 sah sich Maximilian auf's Neue veranlaßt, den Bund wieder in Bewegung zu setzen. Es erhoben sich nämlich in diesem Jahre einerseits die Protestanten der österreichischen Erblande wieder sehr furchtbar, andererseits waren Pfalz-Neuburg und Brandenburg nach dem Tode des ersten Statthalters von Jülich in offener Fehde und endlich hatte Khlesel, welcher den neuen Kaiser Matthias beherrschte, und dagegen mit Maximilian, Ferdinand, Leopold und den Jesuiten tödtlich entzweit war, eine höchst bedenkliche Correspondenz mit dem Kurfürsten von Mainz angeknüpft. Der Letztere und Khlesel, welche im Eifer für den Katholicismus Maximilian nicht nachstanden, konnten leicht die Direktorialabsichten des Letzteren vereiteln. Dieser suchte daher dem von Matthias auf den 24. April 1613 nach Regensburg ausgeschriebenen Reichstag zuvorzukommen, in

Digitized by Google

dem er nicht nur die wirklichen und ordentlichen Landesmitglieder, sondern überhaupt alle katholischen Stände des bayerischen, schwäbischen, fränkischen und rheinischen Kreises einlud, am 1. März 1613 entweder persönlich oder durch Bevollmächtigte auf einem Bundestag zu Frankfurt zu erscheinen. Hier betrieb der Erzbischof Schweikhard von Mainz im Einverständniß mit Khlesel die Aufnahme der Häuser Sachsen in die katholische Liga mit der Absicht, aus der Liga, die bisher nur ein Privatverein gewesen, ein gemeinsames politisches Werk zu machen, dessen Haupt der Kaiser und dessen Zweck dahin gehen sollte, den Religions- und Profanfrieden, die Reichsabschiede und Reichsconstitution unverletzt zu erhalten, alles schädliche Mißtrauen aufzuheben und ächtes deutsches Vertrauen im Reich wiederherzustellen. Nicht minder wurde von dieser gemäßigten, durch den kaiserlichen Hof geleiteten Partei dahin gearbeitet, die Mitglieder der Liga zur Einwilligung in die von den Protestanten geforderte Aufhebung des Vorbehaltes zu bewegen (vgl. P. Ph. Wolf's Geschichte Maximilians I., Bd. III. S. 337 ff. aus Handschriften). Das Endergebniß der Berathung war der Beschluß, daß man katholischer Seits auf dem Inhalt des Religionsfriedens beharren wolle, auch, wenn die Protestanten es verlangten, in die Wiederholung desselben willigen und nachgeben könne, daß die Scribenten und Calumnianten, welche in öffentlichen Druckschriften und auf den Kanzeln diesen Frieden für kein festes und verbindliches Werk, sondern nur für ein Interim und Toleranz ausgäben, zum Schweigen gebracht werden sollten; jedoch müsse der Wiederholungsakte bestimmt und ausdrücklich einverleibt werden, daß diese Wiederholung nur der Scribenten und Calumnianten wegen geschehe, und daß dadurch keine gegen den Religionsfrieden unternommene Handlung gebilligt werde, sondern den Verletzten ihr Recht vorbehalten bleibe. Maximilian, der über diesen Ausgang sehr entrüstet war, ließ sich nur durch dringende Bitten und Vorstellungen der kleineren geistlichen Herren aus Franken und Schwaben, welche gerade unter den damaligen Umständen eine Secularisation fürchteten, bewegen, sein Amt noch bis zum nächsten Bundestag beizubehalten. Dieser kam im Oktober 1613 zu Stande, fiel aber in seinem Endergebniß abermals ungünstig für Maximilian aus, indem beschlossen wurde, die Zahl von zwei Direktoren auf drei zu erhöhen, und zwar sollte der eine der drei Direktoren der österreichische Prinz Maximilian von Tirol seyn, wodurch Khlesel den ganzen Bund an Oesterreich oder an sich selbst bringen wollte. Dies gelang jedoch nicht, da Matthias durchaus kein Vertrauen genoß, und so deutete Alles darauf hin, daß es bald zu einem Krieg zwischen den Genossen der Union und denen der Liga kommen müsse, da Maximilian mit seinem rastlos ungestümmen Geist die Zügel in der Hand behielt. Veranlassung bot der erneuerte Streit in der Jülich'schen Erbsache: der Kurfürst von Brandenburg begann den offenen Kampf gegen den Pfalzgrafen, um sich der Stadt Düsseldorf allein zu bemächtigen, was ihm jedoch nicht gelang. Dann erklärte er sich im Dezember 1613 offen zur reformirten Religion, um sich die Holländer geneigt zu machen, welche er herbeirief und mit ihrer Hülfe Jülich besetzte, während der Pfalzgraf sich mit der Wegnahme von Düsseldorf rächte. Maximilian empfahl die Sache seines Schwagers den geistlichen Kurfürsten und allen katholischen Ständen und berief seine Bundesgenossen zu einer Berathung nach Ingolstadt, wo er es dahin brachte, daß die oberländischen Stände für die Sache der katholischen Liga auf's Neue belebt und seinem Schwager eine bedeutende Geldunterstützung zugesagt wurde. Maximilian wußte durch schlaue Politik sich der Liga immer unentbehrlicher zu machen. Zu Anfang des Jahres 1616 legte er das Direktorium derselben abermals zum Schein nieder und übergab es dem Kurfürsten von Mainz. Da die Lage der Dinge gerade um diese Zeit für die geistlichen Herren sehr bedenklich war, so waren diese über Maximilians Rücktritt sehr betroffen und baten ihn alle flehentlich, seine Stelle beizubehalten. Diesem war es auch mit seinem Rücktritt niemals Ernst gewesen, und so ließ er sich leicht erbitten, mit seinen schwächeren Nachbarn einen besondern Bund, zu schließen, dessen Kasse und Macht ganz in seiner Hand wäre. Dieser neue Bund dessen Artikel am 17. Mai 1617 in München aufgesetzt wurden, ward ausdrücklich nicht

Digitized by Google

Liga genannt; auch erwähnte die Stiftungsurkunde die Religion gar nicht, sondern es hieß nur, die Bischöfe von Bamberg, Würzburg und Eichstädt und der gefürstete Probst von Ellwangen hätten sich mit dem Herzog von Bayern zu einer vertraulichen nachbarlichen Versicherung auf vier Jahre vereinigt, und wenn diese Dauer nicht ausreiche, so wollten sie Alles daran wagen, um nicht mit Schmach überzogen zu werden. Der Bund sollte nur vertheidigend seyn, auch Keinem, der einen andern wider Recht angreife, Hülfe leisten. Die unumschränkte Macht über das Bundesheer wurde dem Herzog von Bayern überlassen, so daß dieser jetzt alle deutschen Kräfte der katholischen Partei in Deutschland in Einen Brennpunkt vereinigte, während eben die protestantische Union immer mehr in sich selbst zerfiel. Seine eigentliche Bedeutung erlangte nun der katholische Bund in Folge der Empörung der böhmischen Utraquisten, welche Kaiser Ferdinand nicht anerkannten und dem jungen Kurfürsten von der Pfalz, Friedrich V., die Krone übertrugen. Dieser wurde von seinem Schwiegervater Jakob I. von England und von der Union nur schwach unterstützt, während Ferdinand bei Spanien und in der Liga kräftige Hülfe fand. Die Liga tagte vom 5. bis zum 14. Dezember 1619 zu Würzburg und faßte den Beschluß, ein Heer von 21,000 Mann zu Fuß und 4000 Reitern zu stellen und zur Vertheidigung das Vermögen Aller, sowohl der Geistlichen als der Weltlichen, in Anspruch zu nehmen; alle katholischen Stände und Communen in Deutschland, besonders die reichen Abteien in Schwaben, sollten, nöthigen Falls mit Gewalt, zum Beitritt bewogen, die katholischen Fürsten im übrigen Europa durch Gesandtschaften zur Theilnahme oder doch zum Beistande eingeladen werden. Die Leitung des Ganzen ward einmüthig in Maximilians Hände gelegt, ihm Vollmacht ertheilt, mit auswärtigen Staaten zu unterhandeln, in allen Fällen, wo sich im Voraus nichts bestimmen ließ, Anordnungen zu treffen, und ihm die Bestallung der hohen Offiziere, die Fürsorge für das Geschützwesen, den Proviant und das Kundschaften übertragen. Maximilian zeigte sich nun im Kabinet wie im Felde der Union weit überlegen: nachdem Philipp III. lange vergebens von ihm bestürmt worden war, sandte er einen neuen Gesandten, Leuker, nach Spanien ab, welcher bewirkte, daß Spinola Befehl erhielt, aus den Niederlanden in die Unterpfalz zu ziehen. Auch den Pabst wußte er durch die Vorstellung, daß es jetzt oder nie Zeit sey, die Ketzer auszurotten, zur Zusage einer bedeutenden Geldunterstützung zu bewegen. Auch Frankreich, das unter Heinrich IV. in enger Verbindung mit der protestantischen Union stand, neigte sich seit dem Regierungsantritt Ludwigs XIII. unter dem Einfluß von Luynes der Liga zu, und Letzterer knüpfte in Ulm Unterhandlungen zwischen der Liga und Union an, welchen ein im Juli 1620 geschlossener Vertrag folgte, wie ihn gewiß Maximilian und Ferdinand II. selbst nicht erwartet hatten. Man kam überein, kein Theil solle den andern weder in geistlichen noch weltlichen Dingen beleidigen und beschädigen; jeder wolle das um sich und in der Nachbarschaft umhergelagerte Kriegsvolk abführen, und keiner den andern am Durchzug des Kriegsvolkes, wenn es die Nothdurft und Selbstvertheidigung erheische, hindern; von diesem Vertrage bleibe aber das Königreich Böhmen ausgeschlossen, da derselbe sich nur auf die Länder beziehe, welche beiderseits den Fürsten und Ständen gehören, die Kurpfalz miteingerechnet. Die Unirten gingen in die Falle und kehrten nach Abschluß dieses Vertrags nach Hause, ohne Bürgschaft über die weiteren Unternehmungen der Spanier und Maximilians zu fordern. Dieser konnte jetzt ungehindert mit seinen Heerschaaren nach Oberösterreich und Böhmen einfallen, während der Kurfürst von Sachsen seine Unternehmungen in der Lausitz zu Gunsten des Kaisers ausführte. Die Folge war, daß der Herzog von Bayern nach der Schlacht am weißen Berge (29. Oktober 1620) in Kurzem ganz Böhmen eroberte! Die Union löste sich auf, die pfälzischen Lande wurden besetzt, überall aber die katholische Kirche mit Gewalt wieder hergestellt; Maximilian hatte den nächsten selbstsüchtigen Zweck, welchen er sich mit der Liga gesetzt, erreicht, als er am 6. März 1623 mit dem Pfälzischen Kur- und Erztruchsessenamt belehnt wurde. Von nun an tritt darum auch die Liga hinter dem Ansehen des Kaisers zurück, bis es zweckdienlich erschien, gegen das Ueber-

Digitized by Google

gewicht des kaiserlichen Günstlings dieselbe wieder unter die Waffen zu rufen. Seit dem Auftreten Wallensteins war [illegible]und der katholischen Fürsten immer mehr vernachläßigt und allmählig ganz zurückgesetzt worden, und es war der Wunsch Oesterreichs, daß die Liga sich ganz auflösen möchte. Maximilians Ansehen als Bundeshaupt der Liga sank immer mehr; schon begehrte der Kaiser geradezu, sie sollten die auf den Gütern der Reichsritterschaft liegende Reiterei abdanken, damit Wallenstein seine Schaaren dahin legen könnte; auch ihre eigenen Länder waren nicht mehr vor Erpressungen und Raub der kaiserlichen Schaaren sicher: die Furcht vor baldiger Unterdrückung war unter den katholischen Fürsten allgemein, und die Jesuiten schienen jetzt nur die Plane des Kaisers zur Umgestaltung und Wiedervereinigung aller deutschen Länder unter Ein Haupt und unter ihre Abhängigkeit zu fördern. Diese Besorgniß bestimmte Frankreich, mit den katholischen Fürsten, insbesondere mit Maximilian zu unterhandeln und sie zum Widerstand gegen des Kaisers Uebermacht aufzustacheln. In Folge hievon hatte Maximilian im März 1629 einen Bundestag der Liga in Heilbronn abgehalten, auf welchem die verbündeten Fürsten und Städte beschlossen, ihre Truppen nicht aus Schwaben zu ziehen, sondern sich mit Güte oder mit Gewalt gegen die Wallensteiner zu behaupten und zu diesem Zweck ein Heer von 27,000 Mann Fußvolk und 40 Regimentern Reiterei bis zum allgemeinen Frieden zu erhalten. Bei dem im folgenden Jahre abgehaltenen Kurfürstentag zu Regensburg machte die Liga mit ihrem Haupte Maximilian gemeine Sache mit den beiden protestantischen Kurfürsten und bestand auf's Beharrlichste auf der Entlassung Wallensteins und auf strenger Vollziehung des Restitutionsedikts. Allein das Auftreten Gustav Adolphs und der Vertrag, welchen Frankreich mit Schweden schloß, lähmte vollends die Kraft der Liga, welche sich noch vor dem Friedensschluß auflöste, seitdem Frankreich zu ihrer Vernichtung die Politik befolgte, durch Vorschiebung des ganz unfähigen Kurfürsten Johann Georg I. eine sogenannte dritte Partei in Deutschland zu bilden. Mit mehr Recht als die katholische wurde die Liga mit dem Namen Maximilians zubenannt; dieser beutete sie mit schlauer Berechnung im Dienst seiner eigensüchtigen Interessen aus, störte mit ihr dreißig Jahre lang den Frieden Deutschlands und vergeudete nutzlos Leben und Gut Unzähliger. Die Epoche des Bestehens der Liga ist auf katholischer und protestantischer Seite einer der unerquicklichsten Zeiträume, inner welches mit der Religion ein freches Spiel des Egoismus getrieben und Deutschland bald an Spanien, bald an England und Frankreich preisgegeben wurde. Nur der Energie eines Karakters, wie Gustav Adolphs, konnte es gelingen, diesen Schwankungen nach Rechts und Links ein Ende zu machen, und daß er Liga und Union mit in's Grab nahm, ist eine seiner ruhmwürdigsten Trophäen. **Th. Pressel.**

Lightfoot, Johannes, Pfarrer und Vicekanzler der Universität Cambridge, großer Orientalist, dessen rabbinische Gelehrsamkeit und dessen Eifer, das Verständniß der heiligen Schrift durch Kenntniß der Sprache und Redensarten, der Sitten und Gebräuche, der geographischen und naturgeschichtlichen Verhältnisse des jüdischen Volkes aus den Schriften seiner eigenen Gelehrten zu befördern, für die Exegese des alten und des neuen Testamentes höchst fruchtbar war, und dessen Werke jetzt noch, nachdem Vieles darin antiquirt, Manches (namentlich das Geographische) unbrauchbar geworden, als eine Schatzkammer dieses Wissens zu bezeichnen sind. Lightfoot war geboren im Jahr 1602 zu Stock in der Grafschaft Stafford, wo sein Vater, Thomas Lightfoot, ein würdiger Vikar war; studirte im Christuscollegium zu Cambridge, wo er sich bereits als Redner auszeichnete, um die hebräische Sprache aber noch wenig sich bekümmerte; diente dann ein oder zwei Jahre als Gehülfe im Unterricht des Griechischen an der Schule zu Rapton; ward darauf ordinirt und in Norton von dem Ritter Cotton, der ihn predigen gehört, als Caplan in dessen Haus aufgenommen; die Beschämung, seinem mit der hebräischen Sprache vertrauten Patron gegenüber sich darin unwissend bekennen zu müssen, ward die Veranlassung, daß Lightfoot nun mit rastlosem Eifer sich auf dieses Gebiet warf, auf welchem er nicht nur seinen Gönner und Freund, sondern die meisten

Digitized by Google

gelehrten Zeitgenossen überflügeln und den Wenigen, wie der jüngere Buxtorf, ebenbürtig werden sollte. Im Begriff, eine Reise nach dem Continent anzutreten, ward er zum Prediger einer kleinen Gemeinde seiner Grafschaft berufen, wo er zwei Jahre wirkte und sich verheirathete; von hier zuerst in die Nähe von London um der Benützung der Bibliothek willen, dann nach Stock übersiedelt, ward Lightfoot von Cotton zum Pfarrer in Asle ernannt, wo er zwölf Jahre blieb, und neben eifriger Predigt und Seelsorge Tag und Nacht in seinem Gartenhaus den rabbinischen Studien oblag. Im Jahr 1642 ward er zum Prediger an der Bartholomäuskirche in London ernannt und in die Versammlung der Theologen zu Westminster berufen; seine Ansichten harmonirten nicht mit denen der Mehrzahl dieser Gelehrten, welche unter den Eindrücken der stürmischen Zeitverhältnisse ihres Vaterlandes einer sehr excentrischen Richtung angehörten, aber das Gewicht seiner philologischen und archäologischen Gelehrsamkeit fiel immer schwerer in die Wagschaale und lenkte die Mehrzahl der Collegen wieder auf die Bahn der Besonnenheit, besonders hinsichtlich der Theilnahme von Laien am Kirchenälteſtenamt, der Verwendung von Wittwen als Diakonissinnen, der Wahl der Geistlichen durch die Gemeinden, der Anfechtung der Kindertaufe, der Anfechtung der bloßen Besprengung in der Taufe und dgl. Schon Ende des Jahres 1643 ward Lightfoot befördert zum Pfarrer in Munden in der Grafschaft Hertford, in welcher Stellung er als ein eifriger Prediger und treuer Hirte der Seinen bis an seinen Tod verblieb; sein Aufenthalt und seine Zeit ward indessen später zwischen dieser Gemeinde und der Universität Cambridge getheilt, da er im Jahre 1652 zum Doktor der Theologie und 1655 zum Vicekanzler der Universität ernannt wurde; auch in dieser Wirksamkeit bewährte er die Reinheit und Milde seiner Gesinnung neben der Gründlichkeit seines Wissens und der Stärke seiner Beredtsamkeit, und so gewissenhaft er seinen Aemtern nachkam, fand er doch noch Zeit, theils zu seinen eigenen Privatarbeiten, theils zur Unterstützung der Arbeiten befreundeter Gelehrten Englands und des Continents, mit welchen er einen Briefwechsel unterhielt, vor Allem der Polyglottenbibel (besonders hinsichtlich des samaritanischen Pentateuchs) von Walton und des Heptaglottenlexikons von Castellus. Einige Jahre vor seinem Tod ward Lightfoot noch die Präbende des Kanonikats von Ely verliehen, wo er denn auch starb den 6. Dez. 1675, zur allgemeinen Trauer seiner Gemeinde und der Universität.

Von den verschiedenen Ausgaben seiner gesammelten Schriften gilt die Utrechter von 1699 für die beste; Joh. Strype hat zu London im Jahr 1700 einen Supplementband geliefert; von diesen Schriften verdienen besondere Erwähnung: 1) seine Harmonia, Chronica et Ordo Veteris Testamenti; 2) seine Harmonia quatuor Evangelistarum tum inter se, tum cum Veteri Testamento; 3) seine Descriptio Templi Hierosolymitani und sein Ministerium Templi, quale erat tempore nostri Servatoris; 4) sein Vestibulum und Index Talmudis Hierosolymitani, am allermeisten aber 5) sein letztes und vornehmstes Werk, seine Horae hebraicae et talmudicae in Evangelia, Acta Apostolorum, in quaedam capita Epistolae ad Romanos und in Epistolam primam ad Corinthios, ein Werk, von welchem schon der jüngere Buxtorf mit großer Hochachtung sprach und welches heute noch als eine Fundgrube der Exegese in dieser Richtung dient. **Pfr. Preſſel.**

Ligue, die heilige, oder *Sainte-Union* befaßt eine der verworrensten Epochen der französischen Geschichte in sich, welcher eine gründliche und unparteiische Behandlung bis jetzt ganz fehlt. Wenn das 18. Jahrhundert über sie ein unbedingtes Verdammungsurtheil fällte, so war es den Vertretern der extremen Richtungen unserer Zeit vorbehalten, diese traurige Episode wieder zu Ehren zu bringen und zwar aus den verschiedensten, sich widersprechendsten Motiven: ein Herr von Bonald überschüttet sie mit Lobsprüchen im Namen des Absolutismus, La Mennais im Namen der Theokratie, Ballanche im Namen des Radicalismus. So sehr aber die Historiker in ihren Urtheilen über die Motive und waltenden Elemente der Ligue auseinander gehen, so schwierig ist es, auch nur ihr Geburtsjahr und ihren Geburtsort mit Sicherheit zu bestimmen. Ersteres

Digitized by Google

atirt man gewöhnlich mit 15[illegible] aber mit Recht sagt Félice in seiner Geschichte der Protestanten Frankreichs: „[illegible]ligue existirte schon seit dem Jahr 1576 und ging sogar noch weiter zurück.“ In der berühmten Schrift *Esprit de la Ligue* heißt es: „es waren schon seit 1563 einzelne Verbindungen zum Schutz der alten Religion gebildet und dabei besonders die Zünfte, die Brüderschaften und andere Bürgervereine gebildet worden. Es ist indessen, fährt der Verfasser fort, nicht mit Bestimmtheit anzugeben, ob die im Jahr 1576 geschlossene heil. Ligue von Paris oder von der Picardie ausging; gewiß ist aber, daß die älteste und eigentliche Urkunde über dieselbe aus der Picardie stammt.“ Félice läßt den Plan zu ihr schon auf dem Tridentinischen Concil von dem Cardinal von Lothringen gefaßt werden, ihn von den Jesuiten wieder aufnehmen und erweitern, bis er durch Philipp II., die Päbste und den Herzog Heinrich von Guise zu der Reife gelangt sey, in welcher er das ganze katholische Europa zur Vertilgung des protestantischen Europa unter die Waffen gerufen habe. Dieses Urtheil ist in seiner Allgemeinheit wahr und falsch zugleich: wahr, sofern in der Ligue allerdings die längst vorhandenen Controverselemente zum Austrag kamen; falsch, sofern eine schon längst zuvor durchdachte und mit bewußter Energie verfolgte Politik weder historisch nachweisbar, noch überhaupt denkbar ist. Wir haben uns hier auf das Thatsächliche zu beschränken, da es Aufgabe des Artikels „Französisch-reformirte Kirche“ war, den innern Zusammenhang der Ligue mit den ihr vorangegangenen Ereignissen nachzuweisen. — Die nächste Veranlassung zu ihr bot das am 14. Mai 1576 erlassene Religionsedikt, in welchem insbesondere der Artikel, welcher dem Prinzen Condé die Statthalterschaft der Picardie gewährte, einen solchen Widerstand hervorrief, daß von diesem Augenblick an die vorher unbedeutende katholische Ligue eine furchtbare, von Spanien unterstützte Verbindung ward. Der Vorwand, unter welchem diese kühne, von Philipp II., dem Pabste, von den Mönchen und von dem Parlamente schlau benützte Verbindung fast alle Katholiken gegen den König Heinrich III. in Bewegung brachte, war die Erhaltung der Religion: ad restituendam in integrum legem Dei, conservandum sanctissimum ipsius cultum juxta formam et ritum S. R. E.; das eigentliche Ziel, nach welchem man strebte, war, den rechtmäßigen Erben vom Throne auszustoßen, die französische Krone von den Capetingern, welche dieselbe usurpirt hätten, auf die Carolinger, von denen die Guisen abstammen wollten, wieder zu übertragen; vorerst aber wollte man nur Condé, den Vetter des gefürchteten Thronerben, nicht als Statthalter der Picardie dulden und die Festung Peronne ihm nicht anvertraut wissen. Gewöhnlich leitet man die Entstehung der Ligue, als deren erwähltes Oberhaupt Heinrich von Guise nachher so mächtig ward, von den persönlichen Verhältnissen des Statthalters von Peronne, Montdidier und la Roye Humieres zu dem Prinzen von Condé und den Montmorency's her. Für Humieres mußte es nämlich bei seiner persönlichen Feindschaft mit Condé unerträglich seyn, daß diesem Prinzen im letzten Frieden die Picardie zugewiesen worden war, und er benützte darum die vielen zum Schutz der Religion gemachten Entwürfe und Verbindungen, um eine förmliche Bundesakte aufzustellen. Diese Akte, welche gleich einem förmlichen Vertrag mit der Formel „Im Namen der heiligen Dreifaltigkeit“ begann, theilte er den ihm und der katholischen Religion eifrig zugethanen Edeligen zur Unterschrift mit, und schon in dieser Akte wird einem, freilich nicht genannten, Oberhaupt unbedingter Gehorsam für den Zweck der Ausrottung der protestantischen Religion versprochen: foederis praefectus creatur, cui universi promptam obedientiam et obsequium sine conditione praestare teneantur: si quis officio non satisfecerit, aut terriversatus ulla in re fuerit, ad praefecti arbitrium, cui cuncti se submitterent, puniatur. Da die Ausrottung der Protestanten als der Hauptzweck der Ligue offen ausgesprochen war, so verbreiteten die Brüderschaften, deren katholische Verbindungen Heinrich III. selbst seit langer Zeit in Paris und in allen Theilen des Reichs gefördert hatte, die Bundesakte in allen Städten und Provinzen und sammelten Unterschriften. In Paris wachelten der Kanonikus Launoy, die Geistlichen Privôt und Boucher und Abenteurer aller Art die unterste Volksklasse auf, predigten, daß die Hugenotten es auf ein fürchter-

Digitized by Google

liches Blutbad unter den guten Katholiken abgesehen [illegible] und daß Zehntausend von jenen in der Vorstadt Sainte Germain sich versammeln [illegible] das Gemetzel zu beginnen. Die sechszehn Quartiere von Paris, welche [illegible] ihrer Zunftmeister oder Bürgermeister längst eine Art von demokratischer [illegible] det hatten, hörten kaum von der bindenden Akte gegen den ketzerischen [illegible] s sie gleich allen denen, welchen die Akte mitgetheilt wurde, diese unterschrieben [illegible] den Eid leisteten. Das Beispiel der Pariser und der Picarden folgten [illegible] Touraine. Die Prediger der katholischen Kirche erklärten sich offen als [illegible] ger [illegible] hrs und der Empörung. Schon 1561 hatte zu Lisieux unter den von ihm vertheidigten Thesen Jean Tanquerel den Satz aufgestellt: „Es steht dem Pabste zu, einen König zu excommuniciren und sein Reich zur Beute zu geben und seine Unterthanen vom Eide der Treue gegen ihn zu entbinden, wenn er nämlich die Ketzer begünstigt.“ Die Guisen waren die Heroen der katholischen Widersetzlichkeit, sie nahmen eine [illegible] Stelle in den katholischen Predigten ein. Diese Richtung zeigt sich schon seit 1550 in den Leichenreden auf Claude de Lorraine, welcher „der Herr des Volks“ genannt wurde; der Tod seines Sohnes, Franz von Guise (1562), erweckte ein allgemeines Klagegeschrei auf den Kanzeln; Pius IV. ließ dem Haupt der katholischen Opposition eine prachtvolle Todtenfeier halten, und Julius Pogianus nannte ihn bei dieser Veranlassung in Gegenwart des heiligen Vaters den Conservator Galliae, verglich ihn mit den Makkabäern und sagte: „nisi Franciscus praestitisset, non vel salva potius nulla esset Galliae pars.“ In Paris erklärte der Prediger Le Houx in der Leichenpredigt zu Notre-Dame, daß ihn nichts hindere, dem Herzog von Guise den Titel eines Heiligen zu geben, als seine Achtung vor Rom, das noch nicht Zeit gehabt habe, ihn zu kanonisiren.“ Auf den meisten Kanzeln sprach man bereits offen gegen Heinrich III., nur ein kleiner Theil der Prediger war ihm treu geblieben. In Paris selbst führten die Aufrührer, theilweise vor den Ohren des schwachen Königs, eine offene Sprache: überall hin drangen die Ideen der Ligue und allenthalb predigte man, daß „eine unordentliche Monarchie keine Autorität mehr sey, sondern Räuberei.“ Auf den Kanzeln der Provinzen wurden dieselben Grundsätze ausgesprochen und Anstalt gemacht wie in Paris, und in Lyon predigte der Jakobiner Bolo und zumeist der Jesuit Claude Matthieu, „der Kourier der Ligue,“ der von einem Ende Europa's zum andern in den Interessen seiner Partei reiste; in Soissons Launay, in Rouen Giles Blouin, in Orléans der leidenschaftliche Theologe Burlat, in Toul vor Allem der Archidiakonus der Kathedrale Franz von Rosières; in Châtillon endlich begnügte man sich nicht mit diesen Aufruhrpredigten, sondern ließ auch ein Theaterstück aufführen: „der Kampf Davids gegen den Riesen Goliath,“ in welchem natürlich David das Symbol Heinrichs von Guise war. Heinrich III. war von allen Seiten verlassen und merkte es erst, als er allein stand. Schon waren ganze Provinzen, Städte und Corporationen nebst Hunderten von einzelnen Herrn, Rittern und Bürgern der Ligue beigetreten, als der König durch die Protestanten gewarnt wurde und von seinem Gesandten am spanischen Hof die Nachricht erhielt, daß die Stifter der Ligue geheime Agenten nach Spanien geschickt hätten, um sich von Philipp Unterstützung zu verschaffen. Heinrich glaubte den Geist der Empörung beschwören und die Absichten der Guisen und Philipps II. vereiteln zu können, wenn er sich selbst zum Haupt der Ligue anbiete. Der Kunstgriff gelang ihm, aber es war eines Königs unwürdig, sich zum Haupt einer Partei seiner Unterthanen zu machen, und es konnte nicht fehlen, daß er dadurch der Knecht jener Partei ward. Zunächst zog er aus seinem Beitritt zur Ligue den Vortheil, daß die Bundesakte, ehe er sie unterschrieb und beschwor, in der Weise umgeändert wurde, daß man Alles, was in derselben dem königlichen Ansehen gefährlich erschien, austilgte. Sobald aber der König diese Akte den Ständen zur Annahme vorgelegt und befohlen hatte, daß sie in Paris und in ganz Frankreich unterzeichnet werden solle, eilten die Guisen mit ihren Anhängern nach Blois und forderten in Verbindung mit den Ständen vom Könige, daß er gemäß der Bundesakte den Krieg mit den Protestanten wieder beginnen müsse. Heinrich suchte durch Unterhandlungen

Digitized by Google

eit zu gewinnen, und es ward eine Deputation an den König von Navarra und den
rinzen von Condé und den Marschall Damville, welche alle drei noch mit ihren Truppen
n Feld lagen, abgesandt. Damville und Condé gaben den kurzen Bescheid: „Wir wollen
ur Frieden, wenn man uns das gegebene Wort hält; dann wird Alles ruhig bleiben.“
er König von Navarra ertheilte eine mildere Antwort und ließ sich auf die Forderung
r Religionsveränderung ein: „Sagen Sie der Versammlung, daß ich stets zum Herrn
betet habe und daß ich ihn noch aus dem Innersten meines Herzens bitte, mich zur
rkenntniß der Wahrheit zu leiten. Ich bete, daß, wenn ich auf dem rechten Wege bin,
ott mich auf demselben erhalten möge, wenn aber nicht, daß er mir die Augen öffne;
d ich bin bereit, nicht allein ohne alle Rücksicht auf Menschen den Irrthum abzu-
wören, sondern auch mein Gut und mein Leben daranzusetzen, daß die Ketzerei aus
m Königreiche und wo möglich auch aus der Welt vertrieben werde.“ Jetzt blieb dem
önige nichts übrig, als in den Krieg zu willigen, obschon die Stände nicht bloß kein
eld verwilligten, sondern sich sogar auflösten, ohne einen Ausschuß eingesetzt zu haben.
er König stellte zwar zwei Heere auf, aber im September 1577 kam ein neuer Vertrag
Stande, dessen öffentliche Artikel die Katholiken und Liguisten, die geheimen die Pro-
tanten befriedigen sollten. Es ward nämlich zu Bergerac ein Friedensvertrag abge-
lossen, welcher 64 öffentliche und 48 geheime Artikel enthielt, deren Resultat nachher
rch das Edikt von Poitiers bekannt gemacht wurde. Die Religionsübung ward den
rten zugestanden, wo sie gerade damals am Tage des Abschlusses stattfinde, dem
hen Adel in seinen Häusern sollte sie unbenommen, aber übrigens auf Einen Platz
jedem Amtsbezirk eingeschränkt und von der Hauptstadt auf zehn Meilen ausgeschlossen
n. Der König gewann es über sich, wegen der am Bartholomäustag 1572 vorge-
llenen Excesse sein Mißfallen auszusprechen; alle Gouverneurs und Beamten sollten
die Stellen zurückkehren, die sie vorher bekleidet hatten. Er erkannte den König von
warra und den Prinzen von Condé als seine getreuen Unterthanen an. Dem Letzteren
rde sein Anspruch auf die Picardie vorbehalten, statt Peronne behielt er die viel bedeu-
dere Stadt Jean d'Angely zu seiner Sicherheit. Der König selbst hoffte durch diesen
ieden, welchen er immer den *seinigen* nannte, alle Gefahren der Ligue beseitigt und
n Frieden im Reich gesichert zu haben; er sagte, es sey so gut, als habe er die Artikel
t eigener Hand geschrieben, und hegte den Gedanken, der Stadt Poitiers den Namen
iedensstadt beizulegen. — Aber die scheinbar aufgelöste Ligue erhielt durch die Er-
nisse in Frankreich selber neues Leben: diese schienen sich mit Philipp zu verschwören,
den ehrgeizigen Herzog von Guise zu seinem Bundesgenossen zu machen. Am
Juni 1584 starb der Herzog von Anjou und Alençon, und damit schien die Thron-
ge von der valesischen Linie an das Haus Bourbon überzugehen, und zwar an dessen
erhaupt, den König von Navarra, der ein Hugenotte war. Der genannte Tod war
Signal zum neuen Zusammentritt der Ligue, welche sich jetzt aus ganz verschiedenen
ementen zusammensetzte. Diese bestanden aus den ehrgeizigen Anhängern der lothringi-
en Prinzen, aus den für die katholische Lehre aufrichtig besorgten und sehr zahlreichen,
b theologischen, halb juristischen Mitgliedern der verschiedenen Parlamente, aus den
d und wüthend fanatischen Mitgliedern der andächtigen Klubs oder geistlichen Brü-
schaften, und endlich aus den steif am Herkommen hängenden Brüderschaften der
ädte, besonders den sechszehn Quartieren von Paris. Die beiden letzteren wurden
zlich von fanatischen Mönchen und Priestern geleitet, welche auf den Kanzeln offen
en den kindischen und in ein ärgerliches Leben versunkenen König auf's Neue polterten.
en galt es als eine ausgemachte Sache, daß ein protestantischer Prinz den Thron
nöglich besteigen könne und dürfe, daß also an Heinrichs III. Nachfolger, den König
Navarra, im Namen des jetzt verstärkten Bundes, eine bestimmte Forderung gestellt
den müsse. Hätte man nun nichts weiter verlangt, als daß Heinrich von Navarra
reformirten Glaubensbekenntniß entsage, so würde dieses auf keine sonderlichen
wierigkeiten gestoßen seyn; allein man begehrte zugleich, daß er den Protestantismus

Digitized by Google

ausrotten helfe. Das konnte Heinrich unmöglich eingehen, auch durfte der Bund es nicht einmal wagen, ihm dieses Anſinnen zu ſtellen. Man ſuchte alſo einen andern Ausweg. Auf Betreiben der Guiſen ward beſchloſſen, zum Haupt der Ligue und zum Thronfolger einen ſchwachen Mann zu beſtimmen, hinter deſſen Schatten man den Herzog Heinrich von Guiſe verſtecken könne. Zu dieſem willenloſen Werkzeuge der Ligue wurde der Vatersbruder Heinrichs von Navarra, der altersſchwache Kardinal Carl von Bourbon auserſehen. Zugleich kam man überein, eine Verbindung mit Philipp II. einzugehen, der verſprach, die Ligue und die Guiſen mit einer jährlichen Subſidie von 200,000 Livres zu unterſtützen. Auch der Herzog von Lothringen, der nächſte Anverwandte der Guiſen, ward durch das Verſprechen, ihm künftig Metz, Toul und Verdun zu überlaſſen, zum Beitritt bewogen. Hierauf verſammelte der Herzog von Guiſe die aufgeregten Fanatiker unter den Großen ſeiner Partei in Nancy und ließ ſich von ihnen eine Vollmacht ausſtellen, um den gegen ſeinen König gerichteten Vertrag abzuſchließen. Im Schloſſe Joinville hat man lange Zeit ein kleines Kabinet als das Zimmer gezeigt, wo die neue Ligue geſchloſſen worden ſey. Vom 30. Dezember 1584 bis zum 3. Januar 1585 waren daſelbſt die beiden Abgeordneten des Königs von Spanien, welche die Unterhandlungen hatten betrieben, Taſſis und Moreo, die Herzoge von Guiſe und Mayenne, der zugleich für den Kardinal Guiſe und die Herzoge von Aumale und Elboeuf verhandelte, und ein Abgeordneter des Kardinals Bourbon bei einander. Sie brachten den Traktat mit einigen geheimen Beſtimmungen in folgender Weiſe zu Stande: man erklärte ſich einverſtanden, daß die Krone Frankreichs nicht dem Ketzer, ſondern dem Kardinal von Bourbon zukomme, der dann auch durch ſeinen Bevollmächtigten dieſen Anſpruch annahm und in den Bund eintrat. Man vereinigte ſich ferner zu dem Plan einer völligen Ausrottung des Proteſtantismus nicht allein in Frankreich, ſondern auch in den Niederlanden. Für das Verſprechen einer ſpaniſchen Geldunterſtützung verpflichteten ſich die franzöſiſchen Prinzen, die ſich im Voraus als Inhaber der königlichen Macht betrachteten, zum Verzicht auf das Bündniß mit den Türken und auf den Seeraub in den indiſchen Gewäſſern, zur Zurückgabe von Cambray und zur völligen Eroberung der Niederlande. Auf die Ketzerei des Königs von Navarra gründeten ſie ferner die Zuſage, alle Beſitzungen deſſelben außerhalb der Grenzen von Frankreich, alſo Nieder-Navarra und Bearn, an den König von Spanien gelangen zu laſſen. Abermals ward König Heinrich III. von dieſen Bewegungen im eigenen Lande unvorbereitet überraſcht: ſein erſter Gedanke war, Heinrich von Guiſe in Joinville aufheben zu laſſen, und eine Abtheilung der Garniſon von Paris ſollte dieſen Plan ausführen. Aber noch zu rechter Zeit ward Guiſe hievon unterrichtet und eilte nach Chalons, das ihm ſeine Thore öffnete. Auch eine Anzahl anderer Plätze fielen durch den Willen der Bürgerſchaften oder den Beitritt des Gouverneurs in die Hände der Guiſen. Schon Ende März ließen dieſe durch ein im Namen des alten Kardinals abgefaßtes Manifeſt eine förmliche Aufforderung zur Empörung ergehen. Das Manifeſt erklärte, daß es in dem allerchriſtlichſten Reiche niemals dahin kommen dürfe, daß ein Ketzer an die Regierung gelange; keineswegs ſeyen die Unterthanen verpflichtet, die Herrſchaft eines Fürſten anzuerkennen, der nicht katholiſch ſey, denn der erſte Schwur des Königs, wenn man ihm die Krone auf das Haupt ſetze, laute auf Erhaltung der katholiſch-apoſtoliſch-römiſchen Religion. Auf's Neue ward die Fahne der Empörung und des Aufruhrs in Kirchen und auf Rathhäuſern, in Paris und in den Provinzen aufgepflanzt; man glaubte, der König ſelbſt ſolle aufgehoben werden, und daß dieſer ſelbſt ſich in Gefahr achtete, bewies er damit, daß er 45 handfeſte, zu jeder That bereite Edelleute, größtentheils Gasconier in ſeinen Hausdienſt aufnahm. Aber ſtatt Gewaltthätigkeit mit Gewalt niederzuſchlagen, zog es der ſchwache König abermals vor, mit den Aufrührern einen Vergleich einzugehen: die Königin-Mutter ward mit den Unterhandlungen betraut und bewilligte den Guiſen ſehr umfaſſende Zugeſtändniſſe. In einem Edikt, in welchem die bewaffnete Erhebung der Guiſen gutgeheißen und als dem König wohlgefällig bezeichnet ward, wurden alle bisherigen Pacifikationserlaſſe widerrufen und die der

Digitized by Google

ugenotten zugestandenen Sicherheitsplätze zurückgefordert. Dieses Edikt von Nemours erbot nicht allein wie die im Jahr 1568 und nach der Bartholomäusnacht ergangenen Edikte die Ausübung jeder andern als der katholischen Religion, sondern das Bekenntniß berhaupt. „Wir haben geboten und gebieten, heißt es darin, daß alle, die sich zu der euen Religion halten, sie verlassen und binnen sechs Monaten das Bekenntniß der katho-schen, apostolischen und römischen Religion ablegen, oder wenn sie das nicht thun wollen, us unserem Königreich und den Ländern unseres Gehorsams weichen.“ Auf die Forerung der Guisen hin ließ der König dieses Edikt am 28. Juli 1585 in seiner Gegen-art im Parlamente verificiren. Allen protestantischen Geistlichen wurde der Befehl rtheilt, innerhalb der Frist eines Monates das Reich zu verlassen, allen Reformirten, nnerhalb eines halben Jahres abzuschwören oder auszuwandern, Alles unter der Strafe er Güterkonfiskation und des Todes. Bald wurde sogar die Frist auf vierzehn Tage educirt. Gleichwohl lag es nicht in der Politik von Heinrich III., die calvinistische Partei anz zu vertilgen; er hätte damit der Ligue und dem Herzog von Guise zu viel Macht inzuräumen gefürchtet. Sein Hauptverlangen war, jede der beiden Parteien durch die ndere zu schwächen und oft hörte man ihn vor sich hinsagen: „Ich will mich durch eine Feinde an meinen Feinden rächen.“ Als der Pabst Sixtus V. diese Lässigkeit in lusführung des Edikts gewahr wurde, schleuderte er gegen die Bourbonen eine Bann-ulle, welche 25 Kardinäle mit ihm unterzeichneten. Diese erklärte, daß Heinrich von Bourbon, ehemaliger König von Navarra und der Prinz von Condé als Häretiker, die n das Verbrechen der Ketzerei zurückgefallen seyen, aller ihrer Besitzthümer, namentlich hrer Ansprüche an die Krone von Frankreich verlustig seyen. Diese Excommunikation ollte Alle treffen, welche wagen würden, diesem verruchten Bastardgeschlecht der Bour-onen zu gehorchen und den König von Navarra als Herrn anzuerkennen. Letzterer ntwortete auf diese anmaßende Bulle, indem er am 6. November 1585 an allen öffent-ichen Plätzen Roms eine Protestation folgenden Inhalts anschlagen ließ: „Heinrich von Gottes Gnaden König von Navarra, souveräner Fürst von Bearn, erster Pair und Prinz Frankreichs, widersetzt sich der Excommunikation von Sixtus V., sogenanntem Pabst Roms, erklärt sie für falsch und legt gegen sie Appellation ein beim Pairshof von Frank-reich. Was das Verbrechen der Ketzerei betrifft, dessen er fälschlich beschuldigt ist, so rklärt er, daß Herr Sixtus, sogenannter Pabst, damit mit Wissen und Willen gelogen at, und daß er selbst ein Ketzer ist, was er sich vor voller rechtmäßiger Versammlung u beweisen vorbehält.“ Man sagt, Sixtus V., über diesen kühnen Schritt erstaunt, abe von diesem Augenblick an seinen Gegner zu achten angefangen. Heinrich von Na-arra kam nun den Liguisten zuvor, indem er den Krieg mit einer reißenden Schnellig-eit begann. Den so begonnenen Krieg nannte man später den Krieg der drei Heinriche (Heinrich III., des Herzogs von Guise und des Königs von Navarra). Das Glück stand zuerst auf der Seite des kleinen, aber kriegsgeübten Heeres des Heinrich von Navarra: er schlug bei Coutras das prächtige Heer, mit welchem Joyeuse gegen ihn orrückte, völlig in die Flucht. Bei der Nachricht von dieser Niederlage verdoppelte sich er Haß der Ligue gegen Heinrich III. und die Doktoren der Sorbonne beschloßen, daß nan die Krone einem untüchtigen Fürsten so gut entziehen könne, als die Verwaltung einem verdächtigen Pfleger. Der Herzog von Guise wurde nur um so populärer: der Pabst sandte ihm einen geweihten Degen; Philipp II. und der Herzog von Savoien eglückwünschten ihn zum Siege, den er über die deutsche Armee, die den Hugenotten zu Hülfe zog, davon getragen hatte, und die durch die Predigten ihrer Priester auf-gestachelten Pariser proklamirten ihn als den Retter der Kirche. Er zeigte sich auch dankbar für die Unterstützung des Klerus, denn bei einem in Nancy gehaltenen Fami-lienrath wurde beschlossen, dem König vorzuschlagen, die Kanones des Tridentiner Con-cils zu veröffentlichen und in Frankreich die heilige Inquisition einzuführen, da, wie das Manifest sich ausdrückt, „dieses das beste Mittel sey, sich die Ketzer vom Hals zu schaffen, vorausgesetzt, daß die Diener der Inquisition Ausländer wären!“ Die Folge

Digitized by Google

dieſer ſtets wachſenden Popularität des Herzogs von Guiſe war der ſogenannte Barrikadenaufſtand in Paris am 12. Mai 1588. Fünf Monate nachher eröffnete der flüchtige König die Generalſtaaten von Blois und verſicherte mit den feierlichſten Eidſchwüren, daß es Niemanden mehr als ihm am Herzen liege, die Ketzer gänzlich zu vertilgen. Aber man ſchenkte ſeinem Wort keinen Glauben; der Herzog von Guiſe war im alleinigen Beſitz des öffentlichen Vertrauens und hatte nur noch eine Stufe zu erſteigen, um ſich auf den Thron Frankreichs zu ſetzen. Heinrich III. kam ihm zuvor und ließ ihn am 23. Dezember durch ſeine Garde ermorden. Dieſer Mord trennte den König völlig von der Ligue: in Paris wurde von allen Kanzeln herab auf's Wüthendſte nicht nur gegen den König, ſondern auch gegen das ganze Geſchlecht der Valois gepredigt; die Sorbonne entband durch ein Dekret alle Franzoſen vom Eid der Treue gegen Heinrich III., und erklärte in einem zweiten, man könne mit gutem Gewiſſen die Waffen ergreifen, einen Bund bilden, Geld erheben und Alles, was ſonſt zur Beſchützung der katholiſchen Religion gegen die ſchlimmen Abſichten des Königs nöthig erſcheine, unternehmen, weil jedes Mittel rechtmäßig geworden ſey, ſeitdem der König zum Nachtheil der katholiſchen Religion und des Unions-Ediktes durch die begangenen Mordthaten alle Geſetze der natürlichen Freiheit gebrochen habe. Was in Paris geſchah, wiederholte ſich faſt in allen großen Städten des Reichs; in Lyon z. B. beſchloßen Bürgermeiſter, Schöppen und die katholiſche Bürgerſchaft, von Niemandem, wer es auch ſey, Befehle zum Nachtheil der heiligen Union anzunehmen; in ihren Manifeſten erinnerten ſie an die Abſetzung Sauls durch den Propheten und die Sendung Jehus gegen Ahab! In Paris ſchritt man zur Errichtung einer neuen Regierung. Am 17. Januar 1589 ward im Stadthauſe ein allgemeiner Rath der Union aus den katholiſchen Prinzen, einigen der eifrigſten Biſchöfe, den namhafteſten Theologen und Pfarrern, Mitgliedern der Parlamente, des Adels und der Bürgerſchaft zuſammengeſetzt, und der Herzog von Mayenne trat an die Spitze der neuen Vereinigung. Heinrich III., deſſen ganze Macht ſich auf Blois, Tours und einige feſte Plätze in der Umgegend beſchränkte, ſah ſich genöthigt, den Calviniſten die Hand zu bieten, welche freilich durch den Tod des Heinrich von Condé einen unerſetzlichen Verluſt erlitten hatten. Heinrich von Navarra und Heinrich III. vereinigten ihre Truppen und zogen gegen Paris, welches ſie förmlich zu belagern beſchloſſen. Die Stadt wurde von den beiden Königen heftig bedrängt und ſchien unrettbar verloren. In derſelben ſteigerte ſich der Fanatismus des Volks, des Klerus und der theologiſchen Juriſten zu einer unglaublichen Höhe. Die Sorbonne faßte noch einmal einen Beſchluß von der rückſichtsloſeſten, wildeſten Inhalt. Nicht genug, daß des legitimen Königs in keinem Kirchengebet gedacht werden ſollte: man erklärte, es gebe zweierlei Tyrannen, ſolche, die ihre Gewaltthätigkeiten nur gegen Privatleute ausüben und andere, die zugleich das gemeine Weſen und die Religion verletzen: von der letzten Art ſey Heinrich III.; nach den Grundſätzen alter, geiſtlicher Lehrer dürfe er von Privathänden getödtet werden. In dieſem Sinn ward auf allen Kanzeln der Königsmord gepredigt; man forderte einen Rächer für den getödteten Guiſe und erklärte die Ermordung des Tyrannen für ein verdienſtliches Werk. Hierdurch wurde der zweiundzwanzigjährige Dominikaner- oder Jakobiner-Mönch Clement zu dem Gedanken gebracht, er werde den Himmel verdienen, wenn er den argen Feind des Glaubens aus dem Wege räume. Am 1. Auguſt 1589 führte er ſeinen Mordplan aus, und 18 Stunden nachher war Heinrich III. eine Leiche. Vor ſeinem Tode hatte er den Oberbefehl an Heinrich von Navarra übertragen, welcher von den Proteſtanten ſogleich als König von Frankreich anerkannt wurde, dem aber Heinrich III. auf ſeinem Sterbebette erklärt hatte, er werde den Thron von Frankreich nimmer behaupten können, wenn er Proteſtant bleibe. Auf den Kanzeln des Landes wurde Jakob Clement als Märtyrer gefeiert und ſein Bild auf die Altäre mit den Worten aufgeſtellt: „Heiliger Jakob Clement, bitte für uns!“ Als die Mutter des Mörders nach Paris kam, wandten die Mönche die Worte des Evangeliums auf ſie an: „Selig der Schooß, der dich getragen, und die Brüſte, die dich geſäugt haben!“ In der

Digitized by Google

Zabst Sixtus V. erklärte vor vollem Consistorium, daß in Betreff des Heils der Welt ie Handlung des Märtyrers Jakob Clement sich mit der Menschwerdung und Auferehung Jesu Christi vergleichen lasse! Die Ligue rief den Kardinal von Bourbon unter em Namen Carl X. aus. Aber wie schwierig gestaltete sich jetzt die Stellung Heinichs IV.? In seinem Heere befanden sich gut katholische Royalisten, und diese forderten, aß er zur römischen Religion übertrete, ehe er den Eid der Treue von ihnen empfange. Diesem Ansinnen widersetzte er sich anfänglich, bat sich aber eine Bedenkzeit von sechs Monaten aus. Nach Verfluß von einigen Wochen war sein Heer ganz zusammengechmolzen, und er sah sich genöthigt, sich in die Normandie zurückzuziehen. Der Herzog von Epernon und andere katholische Häupter hatten sich mit ihren Leuten entfernt, da ie erklärten, unter dem Commando eines Hugenotten nicht dienen zu können. Die alten Hugenottenhäupter schaarten sich um so treuer und aufopfernder um Heinrich IV., und hnen verdankte er den am 14. März 1590 errungenen Sieg bei Ivry. Im Mai dieses Jahres, als der von den Liguisten zum König ernannte alte Kardinal starb und kein neuer Gegenkönig statt seiner gewählt wurde, zog Heinrich wieder gegen Paris und schloß es in, aber der Verlust der Stadt Lagny, wodurch die Schifffahrt auf der Marne frei wurde, bestimmte ihn, die Belagerung wieder aufzugeben. Jetzt erneuerte er sein Versprechen, sich in der katholischen Religion unterrichten zu lassen, indem er sich zugleich bitter beschwerte, daß seine Feinde ihm alle Tage neue Verlegenheiten bereiteten und dadurch seiner Bekehrung Hindernisse in den Weg legten. Mit Clemens VIII. war seit 1592 ein besserer Politiker auf den päbstlichen Stuhl gekommen, der in der Zurückbringung Heinrichs IV. das beste Mittel sah, auch dessen Fürsten, Grafen und Baronen katholisch zu machen. Zwar erklärte er öffentlich, Heinrich IV. dürfe und könne nicht König von Frankreich werden, versprach auch der Ligue eine Geldunterstützung, aber im Stillen arbeitete er auf den Uebertritt Heinrichs hin, und am 25. Juli 1593 nahm der Erzbischof von Bourges die feierliche Ceremonie der Zurückführung des Königs in den Schooß der Kirche vor. Dieser that nun trotz aller Gegenbemühungen des Kardinallegaten zu Paris und der gesammten Ligue den ersten Schritt zur Anknüpfung von Unterhandlungen mit dem Pabste und ließ sich am 28. Februar 1594 in Chartres krönen. Die nächste Wirkung des Religionswechsels lag darin, daß Viele, die zu Heinrich übergehen wünschten, dies nun ohne Beschämung zu thun vermochten. Andere wiederum sahen in der Unterwerfung unter den gebornen und jetzt katholischen König das einzige Mittel, Ruhe und Wohlstand im Reiche wieder zu begründen. Und so kam die Ligue trotz ihres augenblicklichen Widerstands in vollen Verfall. Am 22. März 1594 konnte Heinrich IV. ohne allen Widerstand in Paris einziehen. Die drei Hauptstädte der Ligue, Paris, Orleans und Rouen, huldigten dem Könige; damit hatte die Ligue ausgespielt, die allgemeine Aufregung endigte mit einer allgemeinen Erschlaffung; der König von Navarra und die Liguisten hatten sich beide nichts vorzuwerfen: beide schloßen mit Verläugnung ihrer religiösen und politischen Prinzipien Frieden, beide wurden durch Untreue gegen ihre alten Freunde in der Noth einander freund, der Eine des Anderen werth! Die Ligue aber bleibt für alle Zeiten eine Warntafel in der Geschichte, die Religion im Interesse der Politik, wie die Politik im Interesse der Religion auszubeuten, eine beredte Widerlegung derer, welche in der römischen Kirche die Errettung von dem Geist der Demokratie und der Revolution sehen. Vgl. Ranke, franz. Gesch. im 16. u. 17. Jahrh. Bd. I. *G. de Félice*, histoire des Protestants de France. *Ch. Labitte*, de la Démocratie chez les prédicateurs de la Ligue (Paris 1841.). **Th. Pressel.**

Liguori, Alphons Maria von, wurde am 27. September 1696 aus einer sehr alten und berühmten patricischen Familie in Neapel geboren. Sein Vater Joseph von Liguori war ein frommer Officier, seine Mutter Anna Katharina Cavalieri eine durch ihre Tugenden und ihren Eifer in der Religion ausgezeichnete Frau. Franz von Girolamo soll an der Wiege des erstgeborenen Kindes dieser Ehe die ahnungsvollen Worte gesprochen haben: „dieses Kind wird ein hohes Alter erreichen, wird sein neunzigstes

Digitized by Google

Lebensjahr sehen, Bischof werden und Jesu Christo zur Ausführung großer Werke dienen." Nachdem die Mutter die ersten Keime der Frömmigkeit in das empfängliche Herz ihres Sohnes gepflanzt hatte, ward derselbe den Priestern vom Oratorium des heil. Philipp Neri übergeben, bei denen er solch rasche Fortschritte in der Wissenschaft machte, daß er schon im Alter von 16 Jahren den Doktorgrad der Rechte erhielt. Neben fleißigem Studium der Wissenschaft war seine Zeit schon damals dem Gebet und der Betrachtung gewidmet, und am 15. August 1715 trat er aus der Congregation der adeligen Jünglinge in jene der Doktoren über, deren Hauptaufgabe der Besuch der Kranken war. Dem entschiedenen Willen seines Vaters nachgebend, trat nun Alphons als Advokat auf, — eine Laufbahn, in welcher sich ihm die glänzendsten Aussichten zu eröffnen schienen. Aber ein ihm in Ausübung dieses Berufes zustoßendes Versehen ward für sein weiteres Leben epochemachend. Bei einem zwischen zwei Fürsten über das Lehenwesen entstandenen Proceß wurde Alphons von einer Partei zum Anwalt bestellt: am ausgeschriebenen Gerichtstage sprach er zuerst, und zwar mit solcher Kunst und Beredtsamkeit, daß schon vor dem Schluß seiner Rede die Stimme der Richter ganz für ihn gewonnen war. Als er geschlossen hatte, lud der Advokat der Gegenpartei Alphons hohnlächelnd ein, eine Stelle in den Akten nochmals zu durchlesen. Er that's, und wie mußte er erschrecken, als er ein von ihm übersehenes Verneinungswörtchen gewahr wurde, was seine ganze Beweisführung umstieß! Das Geständniß seines Irrthums war das letzte Wort, welches Alphons auf der Rednerbühne sprach, denn nach Ueberwindung des heftigsten Widerstandes seines schmerzlich getäuschten Vaters trat er im J. 1725 in den Priesterstand und ließ sich schon einen Monat nach seiner Weihe zum Subdiakon als Novize in die Congregation der Propaganda der Erzdiöcese Neapel aufnehmen, aus welcher die Missionspriester in die verschiedensten Länder des Königreichs ausgingen. Am 6. April 1726 ward er zum Diakon geweiht, am 21. Dec. 1726 zum Priester, und als solcher entwickelte er eine ausgedehnte Thätigkeit auf der Kanzel wie im Beichtstuhle. Insbesondere lag ihm der Unterricht des gemeinen Volks am Herzen. Zu diesem Behufe vertheilte er eine große Anzahl dieser armen Leute unter mehrere seiner eifrigsten und am besten unterrichteten Büßer, deren jeden er als Katecheten anstellte. Diese kleinen Vereine verbreiteten sich schnell, und daher kommt der in Neapel übliche Name Kapellenunterricht. Mit Mühe ließ sich Alphons von dem Vorsatz abbringen, Missionär zu werden, doch war er eine Zeit lang im chinesischen Collegium für die Interessen der Mission thätig. Als er zu Anfang des Jahrs 1731 nach Foggia, der Hauptstadt von Apulien, als Bußprediger gesandt ward, soll ihm dort vor einem Marienbild die erste Entzückung zu Theil geworden seyn: er hatte ein Gesicht der heil. Jungfrau, die ihm über eine Stunde in wunderbarer Schöne erschien! Als er einige Tage später über den Schutz der h. Jungfrau predigte, enthüllte sich gar das Haupt ihres Bildes und entsandte einen glänzenden Lichtstrahl, der sich um die Stirne des Predigers niederließ. Bald nachher fiel Alphons in eine gefährliche Krankheit und mußte sich zur Stärkung seiner Gesundheit nach Amalfi begeben, benützte aber auch diesen Aufenthalt zum Predigen und Missioniren. Als er in Scala für die Klosterfrauen des allerheiligsten Heilands die geistlichen Uebungen abhielt, eröffnete ihm die Schwester Maria Celeste Costarose im Beichtstuhle. „Hochwürdiger Alphons, der Herr will nicht, daß Sie in Neapel bleiben; er hat Sie zur Gründung eines neuen Vereins von Missionspriestern, die den verlassensten Seelen Hülfe bringen sollen, berufen; dies hat er mir in einem Gesichte gezeigt." Alphons gerieth über diese Eröffnung in große Verwirrung, theilte den Vorfall seinem Oberen mit und ließ sich von diesem bestimmen, der Gründer einer neuen Congregation zu werden. Er war 37 Jahre alt, als er am 8. Nov. 1732 zu Scala im Bezirk von Benevent die Genossenschaft unseres allerheiligsten Erlösers gründete. Der Orden sollte die Hauptaufgabe haben, sich dem Dienste der ärmsten und verlassensten Seelen zu weihen. Die Zelle eines jeden Bruders war sehr eng und des Nöthigsten entbehrend: das Beste bestand aus einem schlechten, auf den nackten Boden hingebreiteten Strohsacke, mit

elchem man kaum einige Stunden zur Nachtzeit ruhte; zur Nahrung hatte man gewöhnch nichts als eine schlechte Suppe, der eine Würze beigemischt war, um den Magen zu ärken, und einige gewöhnliche Früchte. Das Brod war schwarz, öfter so hart, daß an es in einem Mörser zerstoßen mußte, und durch die Ungeschicklichkeit des Laienbruers, der vom Brodbacken nichts verstand, ohne Sauerteig angemacht. Diese elende Kost wurde nur auf den Knieen eingenommen; daneben fand die Geißelung wöchentlich wenigtens dreimal statt; man las gemeinschaftlich langsam dreimal des Tags die Tagzeiten, widmete gemeinschaftlich eine halbe Stunde dem Gebet, eine andere der Lectüre der Legende, und eine Viertelstunde dem Besuche der hl. Jungfrau; einen Theil der Nacht brachte man vor dem Allerheiligsten zu. Daneben wandte Alphons auf die Belehrung der unwissenden Landbewohner sein Hauptaugenmerk und durchzog predigend die benachbarten Dörfer. Aber kaum war das Werk begonnen, als sich ihm auch von allen Seiten Hindernisse entgegenthürmten; die Propaganda fürchtete in demselben einen gefährlichen Nebenbuhler und ließ sich von ihrer Eifersucht so weit fortreißen, daß sie einstimmig den Ausschluß Alphonsens beschloß. Auch im eigenen Schooß des neuen Ordens brachen Zerwürfnisse und Streitigkeiten aus: die Einen begehrten, daß man neben dem Missionsgeschäft noch den Unterricht in den Wissenschaften betreibe; Andere waren der großen Armuth, die man bis jetzt beobachtet hatte, überdrüssig; wieder Andere verlangten dagegen, daß nach dem Beispiel der apostolischen Zeit Jeder sein Familiengut verkaufe und den Erlös in die Hände der Oberen lege. Selbst der Cardinal von Pignatelli, Erzbischof von Neapel, tadelte das Unternehmen. In Folge hievon sah sich Alphons bald von allen seinen Gefährten verlassen, den Don Cäsar Sportelli, einen Weltlichen, und den Laienbruder Vitus Curtius ausgenommen. Schon triumphirten die Feinde, Alphons aber that das Gelübde, das Werk der Missionen auf dem Lande immer fortzusetzen, selbst wenn er allein stehen würde und keine Hoffnung hätte, je wieder einen Genossen zu finden. Seine Beharrlichkeit wurde auch mit glücklichem Erfolg gekrönt: bald wuchs die Zahl der neuen Missionäre so an, daß auf ihre Bitten Alphons ein zweites Haus seiner Gesellschaft auf dem Land in der Diöcese Cajazza, „zu den Sklaven" genannt, und ein anderes 1735 in Ciorani in der Diöcese Salerno unter dem Namen „zur heiligsten Dreifaltigkeit" gründete. Jetzt erachtete der Stifter auch den Zeitpunkt gekommen, seiner Gesellschaft eine feste Gestaltung zu geben, und die Regeln, welche sie beobachten, wie das Gelübde, welches Jeder ablegen sollte, zu bestimmen. Jedes Mitglied sollte außer den einfachen Gelübden der Armuth, der Keuschheit und des Gehorsams noch geloben: erstens keine Würde, Amt oder Pfründe außer der Congregation, ausgenommen auf ausdrücklichen Befehl des Pabstes oder Ordenshauptes anzunehmen, zweitens bis zum Tode in der Gesellschaft zu verharren; auch verpflichtete man sich, nur vom Pabste und Ordenshaupte sich davon dispensiren zu lassen. Einmüthig wurde die Regel angenommen und am 21. Juli 1752 legten alle Mitglieder der Congregation auf dieselbe feierlichen Profeß ab. So war die Gesellschaft gegründet, und man brauchte nur noch zur Wahl eines Oberen zu schreiten. Diese fiel einstimmig auf Alphons, welcher demnach auf Lebenszeit zum Generalvorstande der Congregation des heiligsten Heilandes unter dem beständigen Titel Oberrector (Rector major) erwählt wurde. Noch im gleichen Jahr gründete Alphons das Haus San Michele dei pagani, im Jahr 1755 jenes von Illicetto unter dem Namen „der h. Maria vom Troste," und im J. 1757 jenes der Mutter Gottes Maria zu Capozela in der Diöcese Conza. Schon hatten alle Bischöfe, in deren Diöcesen seine verschiedenen Häuser gelegen waren, zu seinen Regeln und Einrichtungen ihre Beistimmung in gehöriger Form abgegeben, und am 25. Februar 1759 ertheilte endlich auch der Pabst unter der Form eines Breves nebst vielen Privilegien die apostolische Bestätigung, indem Benedikt XIV. zugleich bestimmte, daß die neue Congregation zur Unterscheidung von den Kanonikern des heiligsten Heilandes ihren ersten Namen in den des heiligsten Erlösers (Redemptoristen) ändere. Einige Jahre nach dieser päbstlichen Bestätigung der Regeln fand Alphons Gelegenheit, Niederlassungen

Digitized by Google

seiner Gesellschaft in den päbstlichen Staaten zu gründen. Er stiftete vier Häuser: zwei in der Diöcese Benevent und zwei in der von Veroli. Auch nach Sicilien sandte er 1760 Missionäre und gründete ein Haus in Girgenti. Seine Thätigkeit im Interesse der neuen Stiftung war unermüdet und hielt mit dem Eifer, mit welchem er selbst nach der Heiligung jagte, gleichen Schritt. Ob er gleich Oberer war, war doch sein Zimmer gewiß immer das engste, unbequemste und schlechteste von allen. Zwei oder drei elende Stühle, ein Strohsack, der über ein paar Brettern lag, ein kleiner Tisch, eine thönerne Lampe, ein Crucifix von Holz, einige gewöhnliche Bilder der heil. Jungfrau und anderer Heiligen, Papier und Bücher waren sein ganzer Hausrath. Seine Kleider waren nicht nur alt und abgenützt, sondern oft hatten sie schon andere Väter der Gesellschaft abgelegt; es war ein Glück, wenn eine Menge von Flecken die Löcher bedeckte; sein Mantel war grob und ganz farblos, seine Schuhe geflickt und mit einem Lederknopf befestigt, sein Hut der übrigen Kleidung ganz entsprechend. In dieser ärmlichen Kleidung durchreiste er alle Städte des Königreichs, in dieser sah man ihn selbst in Neapel Personen vom höchsten Stand besuchen. Seine Einkünfte, wie eine Rente, die ihm sein Vater gelassen, kamen der Gesellschaft zu Gute; er behielt sich nicht einmal die Verwaltung vor; ja nicht einmal die nothwendigsten Bedürfnisse verschaffte er sich nach eigenem Belieben, sondern erbat sich immer hiezu die Erlaubniß, selbst wenn nur ein Laienbruder da war, und er nur ein Glas Wasser wünschte. Nahrung nahm er nur so viel zu sich, als zum Leben unbedingt nothwendig war, und selbst diese auf den Knien: immer mischte er Wermuth oder Aloë oder etwas anderes Bittere und für den Geschmack Unangenehme darunter. Sein Schlaf dauerte nie über fünf Stunden; während er auf seinem harten Strohsacke lag, war an seinen Füßen ein großer herabhängender Stein befestigt. Seit der ersten Gründung seiner Gesellschaft war er ganz in Bußkleider eingehüllt und mit eisernen Kettchen, an welchen sich spitzige Stacheln befanden, die auf der Haut blutige Spuren zurückließen, überladen. Ueberdies geißelte er sich jeden Tag bis auf's Blut, oft mehrmals des Tags. Jährlich besuchte er alle Häuser und sandte nur ausnahmsweise statt seiner einen seiner Visitatoren. In allen Häusern der Congregation ordnete er geistliche Berathungen an, die zur Besprechung über die Beobachtung der Regel alle Wochen statthaben sollten. Bei'm Beginn der Gesellschaft trennten sich die Novizen nie von ihrem Rector: sie folgten ihm in die Missionen, und er selbst suchte sie zu diesem Dienste anzuleiten. Damals nahm er nur solche auf, die schon Subdiakonen waren; später beschloß er ein Gebäude für das Noviziat zu gründen, das ursprünglich in Illicetto gegründet, später nach Ciorani verpflanzt wurde. Auf gründliches Studium seiner jungen Schüler hatte er ein wachsames Auge; in der ersten Zeit war er gewissermaßen selbst ihr Lehrer. Anfangs ließ er für seine Schüler kleine Anweisungen in Form eines Katechismus schreiben und Predigtplane verfassen. Dann wollte er, je nachdem sie ihre Fortschritte in den Stand setzten, selbst Predigten zu schreiben, ihre Arbeiten wieder durchsehen und verbessern; auch auf den Vortrag wandte er sein Augenmerk. Als ihm die Häufung der Geschäfte nicht mehr gestattete, diese Sorge selbst zu übernehmen, setzte er in allen Häusern einen Priester an seiner Statt ein. Ebenso machte er seinen Schülern Liebe gegen die Armen, Gastfreundschaft gegen die Pilger zur Pflicht. Er stiftete die sogenannten Standespredigten, gab dem weltlichen und regulirten Klerus, sowie auch den Klostergeistlichen Gelegenheit zu den geistlichen Uebungen, bestimmte besondere Uebungen für den Adel; in den Orten, deren Bevölkerung zahlreich war, gab er verschiedene Anweisungen für die Handwerksleute und die niedere Volksklasse; selbst die Gefangenen bedachte seine Mission. Für den Eifer und Erfolg, mit welchem er predigte, zeuge das Wort eines Kriegers: „die anderen Missionen sind Belagerungen, die des Alphons aber Erstürmungen.“ — Trotz seines Widerstrebens wurde Alphons von Pabst Clemens XIII. im Jahr 1762 auf den Bischofssitz von St. Agatha der Gothen in Neapel erhoben; dort überwachte er noch fortwährend seine Congregation und erwählte sich nur in dem P. Andreas Villani für die Verwaltung im Einzelnen einen Generalvikar. Seine bischöflichen Pflichten

Digitized by Google

erfüllte er nach den Grundsätzen, die er selbst in seinem Werk niedergelegt hatte: „Nützliche Betrachtungen für die Bischöfe bei Verwaltung ihrer Diöcesen.“ Nachdem er alle Theile seiner Diöcese bereist und durch eigene Anschauung eine genaue Kenntniß von ihrem Zustand erlangt hatte, beschloß er, seinen Gläubigen Vorschriften zu geben. Er hatte Anfangs im Sinn, eine Diöcesansynode abzuhalten, und war zu diesem Zweck auch bereits um die nöthige Vollmacht bei'm päbstlichen Stuhle eingekommen, aber seine Freunde hielten es für gerathener, wenn er statt einer Synode einfache bischöfliche Verordnungen in guter Form erlasse. Er verordnete, daß in jeder Pfarrkirche seiner Diöcese an allen Sonn- und Feiertagen, sowie an allen Tagen der Fastenzeit den Kindern Religionsunterricht ertheilt werde. In demselben Hirtenbrief bestimmte er auch das Alter für die erste Communion: er wollte, daß man sie mit 9 oder 10, höchstens 12 Jahren zulasse und bedauerte sehr, auf seinen Visitationsreisen Kinder von 14—15 Jahren zu treffen, welche die Communion noch nicht empfangen hatten. Indeß war es nöthig, auch die Erwachsenen ihrer groben Unwissenheit zu entreißen. Zu diesem Zweck verfaßte Alphons einen kurzen Umriß der christlichen Lehre, welcher alles das, was man glauben und üben soll, enthielt. Er verordnete, daß man alle Sonntage bei'm pfarrlichen Gottesdienst dem Volk daraus vorlese. Strenge verbot er, diejenigen zur Ehe zuzulassen, welche keine hinreichende Kenntniß von den Grundwahrheiten der Religion und den Pflichten des Standes, den sie antreten wollten, hatten. Ferner schärfte er den Seelsorgern ein, jährlich vierzehn Tage vor Ostern mit ihren Pfarrkindern ein Examen über die vorzüglichsten Geheimnisse des Glaubens anzustellen. Mit dem Antritt seiner bischöflichen Würde reformirte er das Diöcesanseminar vollständig und gab ihm neue Regeln, einen neuen Vorstand und neue Direktoren. Das Verlangen, für die Erbauung und Belehrung seines Klerus zu sorgen, bestimmte ihn, ein Werk unter dem Titel: „Kurze Predigten, auf alle Sonntage des Jahrs,“ so wie auch ein anderes Buch, welches Unterweisungen enthält, wie man den Priestern die geistlichen Uebungen und dem Volk die Uebungen der Mission abhalten soll, zu verfassen. Daneben schrieb er zahlreiche Erbauungsschriften, welche den größten Beifall in der katholischen Kirche fanden, und die in alle Sprachen Europa's übersetzt sind. Die Hauptmittel seiner Wirksamkeit waren die Anbetung des allerheiligsten Sakraments des Altars und die Verehrung der allerseligsten Jungfrau. Besonders eiferte er für die immaculata conceptio. (S. den Art. Maria, Mutter des Herrn.) Als sein hohes Alter und seine Schwäche es Alphons unmöglich machten, sich seinem Berufe wie früher hinzugeben, schrieb er an Clemens XIV. und bat ihn um Enthebung von seinem bischöflichen Stuhle. Dieser wies aber das Gesuch ab, und erst Pius VI. genehmigte es am 15. Juli 1775. Alphons hatte dreizehn Jahre der Diöcese von S. Agatha vorgestanden und kehrte mit gebrochener Kraft in's Haus der Congregation San Michele dei Pagani zurück, um nun ganz der Meditation und Askese zu leben und daneben die Leitung seines Ordens zu besorgen. Noch eine schwere Prüfung sollte in seinem hohen Alter über ihn ergehen: er wünschte sehnlichst, noch vor seinem Tode die Bestätigung und Anerkennung seines Instituts durch die königliche Regierung zu erlangen, und that deßhalb am Hof zu Neapel mehrere Schritte. Dieser wollte auf das Gesuch nur unter der Bedingung eingehen, daß an der Ordensregel wesentliche Veränderungen vorgenommen würden. Alphons berief auf dieses hin eine Generalversammlung seiner Congregation zusammen, auf welcher es überaus stürmisch herging. Die Uneinigkeit, die im Schooß des Ordens selber ausgebrochen war, wurde sofort nach Rom denuncirt, und Carafa, der Sekretär der Congregation der Bischöfe und Ordensleute, schrieb deßhalb auf Befehl des Pabstes an den Erzbischof von Benevent und den Bischof von Veroli, sie sollten sich von den Häusern der Redemptoristen ihrer Diöcesen die von Benedikt XIV. gebilligten Constitutionen vorlegen lassen und durch strenge Wachsamkeit auf ihre genaue und volle Beobachtung dringen. Auf die Nachricht von dem päbstlichen Befehle verließen zwölf junge Kleriker sammt ihren Vorgesetzten das Haus von Illicetto und begaben sich in jenes von Frosinone, im Kir-

Digitized by Google

chenstaat. In Folge von fortgesetzten Intriguen entschied endlich der Pabst: 1) daß die Häuser des allerheiligsten Erlösers im Königreich Neapel fortan keinen Theil der Congregation bilden und somit auch alle Privilegien, deren sie sich in dieser Eigenschaft erfreuten, aufhören sollten; 2) daß Alphons der Würde eines Oberrektors enthoben und von der Congregation ausgeschlossen sey; 3) daß der P. Franz de Paula zum Präsidenten der Häuser im Kirchenstaat ernannt sey. Diese ganz ungegründete Maßregel des Pabstes erregte in den Häusern des Königreichs Neapel eine außerordentliche Verwirrung. Man fragte Alphons um Rath und erhielt immer die einfache Antwort: „Gehorchet dem Pabste!“ So ward er von den Seinigen verlassen, die Häuser entvölkerten sich, der Bruch zwischen den neapolitanischen Niederlassungen und den im Kirchenstaat und auf Sicilien sich befindenden war vollzogen, und Alphons erlebte die Wiedervereinigung nicht mehr; denn sie kam erst vier Jahre nach seinem Tode zu Stande, und zwar auf den ausdrücklichen Befehl von Pius VI. im Einverständniß mit dem Könige von Neapel, der gemäß einem Edikt vom 29. Oktober 1790 die Bestätigungsbulle Benedikts XIV. anerkannte. Mit ächt christlicher Geduld ertrug Alphons diese schwere Heimsuchung, ebenso die in Folge seines Alters und seiner Askese über ihn hereinbrechenden körperlichen Beschwerden, segnete noch auf seinem Sterbebette „die Väter, die im Königreich Neapel sind, und jene, die im Kirchenstaate leben,“ und entschlief am 1. August 1787 in einem Alter von 90 Jahren, 10 Monaten und 5 Tagen. Pius VI. erklärte ihn den 4. Mai 1796 ehrwürdig, und den 6. September 1816 machte Pius VII. durch ein öffentliches Decret seine Seligsprechung kund, welche am 15. Sept. d. J. in der Vatikankirche stattfand; Pius VIII endlich erließ 1830 ein Dekret über die Einleitung des Kanonisationsprozesses, in Folge dessen Gregor XVI. im J. 1839 Alphonsen kanonisirte, vgl. Heiligsprechungsfeier des heil. Alphons Maria Liguori, herausg. von der Versammlung des heiligsten Erlösers, Wien 1842. Von seinen Schriften nennen wir vor Allem seine aus drei großen Quartbänden bestehende und Benedikt XIV. gewidmete Moraltheologie; dann seinen *homo apostolicus*, wovon er selbst eine italienische Uebersetzung und eine kürzere Bearbeitung herausgab und seine *praxis confessarii*, in welcher er den vierfachen Karakter des Beichtvaters als Vater, Arzt, Lehrer und Richter zeichnete. In dogmatischer Hinsicht verdienen aufgeführt zu werden: „dogmatisches Werk gegen die vorgebliche Reformation;“ „Geschichte der Ketzereien sammt ihrer Widerlegung oder Triumph der Kirche;“ „Wahrheit des Glaubens;“ „Siege der Märtyrer;“ „Betrachtungen über die Wahrheit der göttlichen Offenbarung“ und „Wunderbare Führung der göttlichen Vorsehung, um die Menschen durch Jesus Christus selig zu machen.“ Von seinen zahlreichen Andachtsbüchern erwähnen wir schließlich: „die Nachläßigkeit bei der Messe und im Lesen des Officiums“ und „Vorbereitung und Danksagung für Priester beim Messelesen;“ „Uebersetzung der Psalmen:“ „Predigten auf alle Sonntage des Jahrs“ und „Sammlung von Predigtstoffen;“ „Weg des Heils“ in drei Theilen, deren erster Betrachtungen auf alle Zeiten des Jahrs, der zweite Betrachtungen auf besondere Zeiten, der dritte Uebungen der Tugend und Beherzigungen der Liebe Jesu Christi enthält; „Vorbereitungen zum Tode“ und „Gedanken an die Ewigkeit“; „Uebungen der Liebe Jesu Christi“; „Besuchungen des allerheiligsten Altarsakraments,“ ein Werk, von welchem Alphons selbst noch die 22. Auflage im Italienischen und eine Menge französischer Uebersetzungen erlebte*). Vgl. *A. Giatini*, Vita del b. Alf. Lig. Rom. 1815. 4. *M. Jeancard*, Vie du b. Alf. Liguori, Louv. 1829. (deutsch, Regensb. 1840). A. M. v. Liguori, Kurze Sonntagspred. m. e. Lebensgesch. dess. von G. Kloth, Aachen 1835.

Liguorianer oder **Redemptoristen.** Der vorstehende Artikel erzählte die Gründung des Ordens und seine erste Ausbreitung im Königreich Neapel und dem Kirchenstaat. Die Verpflanzung der Congregation auf nicht-italienischen Boden war zumeist

*) Seine Schriften erschienen vollständig zu Paris 1835 in 16 Bdn.; sämmtliche Werke deutsch zu Regensburg 1842 ff.

Digitized by Google

das Werk von Clemens Maria Hoffbauer. Dieser erste deutsche Redemptorist wurde am 26. Dec. 1751 zu Taßwitz in Mähren geboren, von wo aus der 16jährige Waise nach Znaim sich begab, um das Bäckerhandwerk zu erlernen. Hierauf arbeitete er einige Zeit in der Bäckerei des Prämonstratenser Klosters Bruck, wo der Prälat, auf ihn aufmerksam geworden, ihn als Tafeldecker in Dienst nahm und die untern lateinischen Klassen im Kloster studiren ließ. Nach vierjährigen eifrigen Studien verließ er 1776 das Kloster, um sich eine Einsiedelei zu suchen und brachte zwei Jahre bei dem berühmten Wallfahrtsorte Mühlfrauen zu. Nach Aufhebung des Instituts der Einsiedler begab er sich nach Wien und erwarb sich durch sein erlerntes Bäckerhandwerk seinen Lebensunterhalt. In Begleitung seines Freundes Peter Emanuel Kunzmann, der später als Laienbruder in den Orden der Liguorianer eintrat, trat er nun mehrere Wallfahrten nach Rom an und vollendete dann seine Studien in Wien. Während derselben wurde er mit Johann Thaddäus Hibel bekannt, der sein unzertrennlicher Gefährte und innigster Freund wurde. Mit diesem trat er abermals eine Reise nach Rom an, und nach ihrer Ankunft daselbst beschloßen die Freunde, jene Kirche zuerst zu besuchen, welche am Morgen sie zuerst durch ihr Glockengeläute rufen würde. Die Verabredung führte sie am andern Morgen zum Kloster der Priester des Allerheiligsten Erlösers, dessen Rektor ihnen die Aufnahme in die Congregation unaufgefordert anbot. Hoffbauer unterzeichnete sich alsbald als Candidat der Versammlung, Hibel folgte seinem Vorgang. Der Rektor faßte den Entschluß, mittelst dieser beiden Männer die Congregation nach Deutschland zu verpflanzen, damit dieselbe dort in die durch Aufhebung der Jesuiten eingetretene Lücke eintreten möchte. Nach Vollendung des Noviziates und der nöthigen Studien wurde beiden Deutschen vom Bischofe der Diöcese die Priesterweihe ertheilt. Sie reisten im J. 1785, also noch bei Lebzeiten Alphonsens, nach Wien ab, und zwar Hoffbauer als Superior, um wo möglich den gefaßten Plan in Ausführung zu bringen. Da unter Joseph II. in Oesterreich für die Anpflanzung des Ordens keine Hoffnung war, so richteten sie ihr Auge zunächst auf Polen, und auf Verwendung des dortigen apostolischen Nuntius Saluzzo ward ihnen in Warschau die Kirche zum h. Benno sammt einem Hause zur Wohnung eingeräumt, weßwegen die Priester der Versammlung des Allerheiligsten Erlösers in der Folge zu Warschau Bennoniten genannt wurden. In den ersten Jahren pflegten die Priester der Versammlung an Sonn- und Feiertagen auf den öffentlichen Plätzen und Straßen der Stadt dem versammelten Volk Unterricht zu ertheilen. Als dieses später von der Regierung verboten wurde, sah man in der Kirche von St. Benno das Schauspiel einer beständigen Mission. Jeden Sonn- und Feiertag wurden zwei Predigten für die Polen, zwei für die Deutschen, und später auch eine französische für die in Warschau lebenden Franzosen gehalten. Im Jahr 1796, also in den ersten Jahren ihrer Wirksamkeit, soll sich die Zahl der Communicanten gegen 19,000 belaufen haben. Allmählig meldeten sich auch Kandidaten aus den Eingeborenen des Landes, und in der letzten Zeit seines Aufenthalts in Warschau eröffnete Hoffbauer auch ein Convict für Kleriker. Schon im J. 1794 wurde der Orden nach Mietau in Kurland berufen und Hoffbauer sandte drei Priester dahin ab. Ebenso erhielten sie in Warschau selbst eine zweite Kirche zum h. Kreuze. Im J. 1799 zählte die Congregation in Warschau 25 Mitglieder. Da die Entfernung von Rom sehr groß war, so hatte schon im J. 1785 der Rektor Major Franz de Paula dem Hoffbauer alle Gewalt ertheilt, Collegien zu errichten, Novizen aufzunehmen u. s. w. Im J. 1792 ernannte er ihn zu seinem Generalvikar. Im J. 1801 oder 1802 wurden aus der Schweiz einige Priester des Ordens requirirt. Die erste Niederlassung erfolgte im J. 1803 auf dem Gebiet des Fürsten Schwarzenberg an der Grenze der Schweiz, und zwar nächst dem Dorfe Jestetten auf dem Berge Thabor. Vom August 1803 bis zum September 1804 machte Hoffbauer drei große Reisen, eine nach Rom, die andere nach Polen, die dritte von da wieder zurück auf den Berg Thabor. Während seines Aufenthaltes in diesem Hause kamen Abgeordnete des Ortes Tryberg im Schwarzwalde mit der Bitte, ihnen für die dortige Wall-

Digitized by Google

fahrtskirche einige Priester zu senden. Doch beide Ansiedlungen auf Thaber und in Tryberg wollten nicht gedeihen; sie wurden darum bald wieder verlassen, und dafür in dem dem Reichsfürsten Fugger gehörigen Babenhausen eine Niederlassung gegründet. Aber auch hier war der Erfolg nicht viel günstiger, und als die Väter in Chur und nachher in Wallis festen Fuß fassen wollten, zerstörte der Kriegslärm ihre Hoffnungen. Im J. 1806 begab sich Hoffbauer nach Warschau zurück, aber schon im folgenden Jahre ward eine Untersuchung gegen die Congregation eingeleitet, ihre Papiere weggenommen, und hierauf ward der Beschluß der Aufhebung des Ordens militärisch ausgeführt. Die Väter wurden unter Bedeckung auf einem Leiterwagen auf die Festung Küstrin gebracht, dort einen Monat in Gewahrsam gehalten und dann je zwei und zwei entlassen und in ihre Heimath gesandt. Hoffbauer begab sich nach Wien, um dort für seinen Orden ein neues Unterkommen zu suchen. Er wurde im J. 1813 zum Beichtvater und Kirchendirektor bei den Ursulinerinnen in Wien ernannt, — ein Amt, dem er bis an sein Ende vorstand. Bald ward die Klosterkirche zu einem Missionsorte und seine Wirksamkeit als Beichtvater dehnte sich immer weiter aus; daneben predigte er auch alle Sonntage in der Kirche zu St. Ursula. Hoffbauer selber, der am 15. März 1820 starb, erlebte zwar die Einführung seiner Congregation in Oesterreich nicht mehr, aber schon im folgenden Monat nach seinem Tod wurde die Errichtung eines Collegiums genehmigt, und am Schluß seines Todesjahres erhielt der Orden auf Befehl des Kaisers die restaurirte Kirche zu Mariastiegen in Wien und im Herbst 1826 ein zweites Haus zu Frohnleithen in Untersteiermark. Von nun an wirkten die Liguorianer in der Hauptstadt Oesterreichs, bis die Märztage des Jahres 1848 sie daraus vertrieben. In Bayern ward am 11. März 1841 von dem Könige die Ermächtigung ertheilt, 15 bis 20 Conventualen von der Congregation des Erlösers als Wallfahrtspriester nach Altötting zu berufen. Dagegen gewann im J. 1848 die Regierung die Ueberzeugung, daß die P.P. Redemptoristen, wie die Erfahrung lehre, sich nicht für Bayern eignen; darum wurden die Wallfahrtspriester aus der Congregation des Erlösers ihrer bisherigen Verpflichtungen entbunden, und an ihre Stelle traten die Patres Benediktiner. Als Motive zu dieser Maßnahme wurden angegeben: „der Beichtstuhl des Ordens soll düsteren Fanatismus wecken, seine Kanzelreden sollen in den materiellsten Leidenschaften der untersten Volksklassen wühlen.“ Ein Theil des aufgelösten Ordens begab sich nach Amerika, ein anderer nach Oesterreich, und einige Mitglieder suchten Aufnahme als Weltpriester nach. In Frankreich erfolgte die erste Niederlassung der Redemptoristen zu Bischenberg in der Diöcese Straßburg; sie wurde in Folge der Julirevolution aufgehoben, ist aber jetzt wieder hergestellt und hat noch mehrere Niederlassungen in Frankreich erhalten. In Amerika gründete der Orden Ansiedlungen in Baltimore, Philadelphia, Pittsburg, Newyork, Rochester, Albany, Buffalo und Monron. Haupthaus und Sitz des Generalvorstehers ist gegenwärtig Nocera dei Pagani im Königreich Neapel. Am 2. Mai 1855 wurde von den 27 Wahlmännern für das Generalkapitel der PP. Redemptoristen Nikolaus Mauron zum General der Congregation gewählt. — Außerdem gibt es auch noch einen Verein von Redemptoristinnen, welchen Liguori im J. 1732 gleichfalls in Scala stiftete. Sie hatten in Oesterreich an zwei Orten Niederlassungen: in Wien und in Stein, wurden aber gleichfalls durch das Jahr 1848 zersprengt; ein weiteres Haus derselben besteht in Brügge in Belgien. Pösl gibt im J. 1844 die Statistik des Ordens in folgender Weise an: „Gegenwärtig bestehen außerhalb den Collegien der Congregation im Neapolitanischen, in Sicilien und dem Kirchenstaate, in den österreichischen Staaten: die Collegien zu Wien, Eggenburg, Mautern, Frohnleiten, Marburg, Innsbruck und die Hospitien zu Leoben und Donauberg; im Modenesischen das Collegium zu Finale, das Hospitium zu Modena und Montecchio; in Bayern das Collegium zu Altötting; in Belgien das zu Lüttich, St. Trond, Tournay und das Hospitium zu Brüssel; in Holland das Collegium zu Wittem; in Amerika das Collegium zu Baltimore und Pittsburg, sammt den Missionsstationen zu Albany, Buffalo, Philadelphia, Detroit, Rochester und Newyork; in der

Digitized by Google

Schweiz das Collegium zu Freiburg, in Frankreich die Häuser in Bischenberg, Landser und bei Nancy; in England die Station zu Falmouth." Vgl. Fr. Pösl, Clemens Maria Hoffbauer, Regensb. 1844. Henrion, Gesch. der Mönchsorden, bearbeitet von J. Fehr, und des Letztern Artikel in Wetzers Kirchenlexikon. **Th. Pressel.**

Lilienthal. Es gibt zwei Theologen unter diesem Namen: der ältere, Michael Lilienthal, ist geboren den 8. Sept. 1686 zu Liebstadt in Preußen, und starb, nachdem er verschiedene Aemter bekleidet, auch sich in Holland aufgehalten, den 23. Januar 1750 als Diakonus zu Königsberg. Er gab eine exegetische und eine theologische Bibliothek heraus (1740) und den biblischen Archivarius der h. Schrift A. u. N. Testaments (1745), nebst verschiedenen Dissertationen, Predigten u. s. w. — Berühmter ist sein Sohn: Theodor Christoph Lilienthal, der in der Geschichte der christlichen Apologetik keine unbedeutende Stelle einnimmt. Er ist geboren den 8. Okt. 1711 zu Königsberg. Seine Studien machte er in seiner Vaterstadt, dann in Jena und Tübingen. Nach einer gelehrten Reise in Holland und England hielt er sich eine Zeit lang noch in Halle auf. Dann habilitirte er sich in Königsberg und hielt als Adjunkt der phil. Fakultät Vorlesungen. 1744 wurde er außerordentlicher Professor und Doktor der Theologie, und zwei Jahre darauf Prediger der Neu-Roßgärten'schen Gemeinde; zuletzt ordentlicher Professor, Kirchen- und Schulrath. Er starb den 17. März 1782. Unter seinen Schriften zeichnet sich vorzüglich aus: die gute Sache der göttlichen Offenbarung wider die Feinde derselben erwiesen und gerettet. Königsb. 1750—82. in 16 Bdn. (d. 16. Bd. in 4 Lieferungen). Zusätze und Abänderungen zu den ersten 4 Theilen erschienen 1778, und eine neue vermehrte Auflage in eben diesem Jahre. — Es finden sich hier mit großem Fleiße alle die verschiedenen Einwürfe gesammelt und widerlegt, die gegen das Christenthum in alter und neuer Zeit erhoben worden sind; daher es noch eben immer neben dem Werke eines Lardner (credibility of the gospel history) als Fundgrube benutzt werden kann, wenn es auch seiner Weitschweifigkeit und des veralteten apologetischen Standpunktes wegen sich weniger eignet, um noch jetzt als Waffe gegen den Unglauben zu dienen. Die übrigen Werke Lilienthals finden sich verzeichnet bei Meusel. Vergl. auch Schröckh, K.G. seit der Reformation VI. S. 291. **H.**

Limborch, Philipp van, einer der angesehensten Theologen unter den Arminianern (s. d. A.), ward am 19. Juni 1633 zu Amsterdam geboren, wo sein Vater, Franciscus, ein trefflicher Rechtsgelehrter war, seine Mutter, eine Nichte des angesehensten arminianischen Dogmatikers, Simon Episcopius. Von diesem scheint die Geistesklarheit auf den begabten Knaben übergegangen zu seyn, welcher in Utrecht und Leiden vom 14. bis 19. Jahre seine erste Bildung empfing, worauf er dann zu Amsterdam unter Männern, wie: Barläus, Gerh. Vossius, Blondellus und Curcelläus eifrig den Studien oblag. Dann waren auf der Akademie zu Utrecht Gisbert Voëtius u. a. verdiente Lehrer zwei Jahre lang seine Führer in der Theologie, Philologie, Philosophie und Mathematik. Sein Interesse weckten und seinen Eifer förderten hier häufige Disputationen der Studirenden über die Theologie der Remonstranten. In der Philosophie ward er Eklektiker mit Hinneigung zur Erfahrungsphilosophie und den Alten; obgleich er Carteſius hochachtet, ist er doch seinen Spekulationen wenig geneigt und steht in entschiedenem Gegensatze zu Spinoza's unfrommen, eines Oedipus bedürftigen Orakeln. Mit Locke, dem er auch persönlich näher steht, stimmt er am meisten überein, er führte mit ihm einen unter dessen Schriften (*Works.* 3. Voll. fol. Lond. 1727. I. p. 646—66). abgedruckten Briefwechsel über die Freiheit. — Er war ein sehr genauer Kenner der neueren, namentlich der vaterländischen Geschichte und schrieb das Lateinische korrekt, fließend und elegant. Seine theologischen Kenntnisse waren umfassend, und besonders war er in der Bibel und ihren Erklärern sehr bewandert. Die h. Schrift war und blieb ihm die göttliche Geschichte der Erlösung des Menschengeschlechts von dem Elend und der Knechtschaft der Sünde. Er hielt sich daher genau an dieselbe. In tradendis

Digitized by Google

fidei articulis necessario credendis utendum esse verbis ipsis sacrae Scripturae war seine wie seiner Religionspartei beständige Behauptung.

Wie große Forderungen er an sich machte, zeigte sich, da er als 22jähriger Jüngling zum Pastor der Remonstranten nach Alcmar berufen, jene Stelle wegen noch nicht genügender Vorbereitung meinte ablehnen zu müssen. Erst 2 Jahre später, 1657, nahm er einen ähnlichen Ruf nach Gouda an, wo er 10 Jahre in großem Segen wirkte. In seinen sorgfältig vorbereiteten, wenn gleich nicht immer wörtlich concipirten Predigten erklärte er die Bibel gründlich und eingehend, wie er selbst in einer kurzen Darstellung der richtigen Art zu predigen, sagt: maxima vis dictionis quaerenda est in phraseologia sacrae scripturae, in cujus simplicitate maxima est majestas. — Dabei ist er von ächt arminianischer Milde und Toleranz gegen Andersdenkende, so daß er den ächten Remonstranten nicht an der Uebereinstimmung mit den fünf Artikeln, sondern an der Duldsamkeit gegen Irrthümer, welche die Grundlage nicht betreffen, erkennen will. Schon als Jüngling verfaßte er eine Schrift de mutua Tolerantia contra Sceperum. An der römischen Kirche ist ihm nur die Intoleranz das Verdammliche. Um dieser Denkweise willen gewann er unter den Arminianern großes Ansehen, zumal, nachdem er 1667 nach Amsterdam gerufen, im darauf folgenden Jahre, mit Isaak Pontanus tauschend, Professor der Theologie am Remonstrantenkollegium geworden war, ein Amt, das er fast 40 Jahre lang, bis zu seinem Tode, mit Ehren verwaltete, als der angesehenste Theologe seiner Partei.

Darum ward ihm auch die Herausgabe verschiedener, bisher noch ungedruckter Schriften ihrer Koryphäen übertragen (von 1657—1704). Jetzt beginnt auch erst recht seine eigene bedeutende schriftstellerische Thätigkeit, während seine Vorträge ihrer Deutlichkeit, Ordnung, Mäßigung und Würde wegen sehr gerühmt wurden. Dabei stieg seine Geltung unter den Seinigen so sehr, daß er bald bei allen wichtigen Angelegenheiten um sein Gutachten befragt wurde, und dieses meistens maßgebend war. Auch stand er mit angesehenen Theologen verschiedener Länder, besonders Englands, in einem fruchtbaren Briefwechsel, durch welchen sein Ruf sich sehr verbreitete, sein Einfluß wuchs. Dabei war er von jener ruhigen, sicher zum Ziele führenden Beharrlichkeit, die dem Volke der Niederländer so sehr eigen ist. Geist, Urtheil und Gedächtniß waren in ihm im schönen Einklange — eine Harmonie, die sich in seinem Aeußern, insbesondere in seinem regelmäßigen Gesichte, deutlich kundgab (sein Bild vor seiner Theologia christiana ed. 3—5.). Im Geiste einer milden Gott vertrauenden klaren Christlichkeit vollendete er, was Episcopius angefangen, Curcelläus fortgesetzt hatte; zuerst sollte er des letztern Institutionen vollenden, gab dann aber doch lieber eigne, sehr ausführliche Institutiones theol. christianae, ad praxin pietatis et promotionem pacis chr. unice directae. 1686. 4. Dies Buch ward in's Englische und Belgische übersetzt und bis 1735 noch 5 Mal herausgegeben. Seine Theologie war durch und durch praktisch: Um uns aus dem Sündenelende zu erlösen, habe uns Gott nicht einige abstruse Glaubenssätze geoffenbart, noch genüge uns das Erlernen einer gewissen Lehre zum Heil, sondern dazu sey ein Thun erforderlich, nicht ein sogenanntes opus operatum, womit wir es verdienen, sondern Glaube an Christum, in welchem wir uns ihm ganz und gar hingeben. „Fides (V, 5, 8.) non tantum est cognitio et assensus, quo credimus Jesum esse Christum, unicumque a Deo Salvatorem constitutum omnium, qui ex Evangelii praescripto vitam instituunt; sed etiam fiducia, qua in ipsum ut Prophetam, Sacerdotem et Regem nobis a Deo datum recumbimus pleno persuasi nos, si doctrinae ejus obtemperaverimus, remissionem peccatorum vitamque aeternam per ipsum esse consecuturos: ex se producens serium et efficax propositum, obedientiam, qualem a nobis exegit, ipsi praestandi". Er hielt sehr entschieden die Persönlichkeit Gottes fest, war auch Trinitarier, aber Modalist. Den Socinianern setzt er sich entgegen, weil sie ein schon fertiges System aus der Bibel bestätigen, während er das seinige erst *aus* der Bibel *schöpfen* und aufbauen will. Das Hauptgewicht legt er aber auf das, was von uns verlangt wird, damit wir der göttlichen Wohlthat theilhaftig werden. In der Pflichtenlehre wird auch eine treffliche

Digitized by Google

Anweisung zur Führung des Dienstes am Worte gegeben. — In der vierten Ausgabe kam ein tractatus posthumus hinzu: Relatio historica de origine et progressu controversiarum in foederato Belgio de praedestinatione, wie auch eine oratio funebris auf Limborch von Joh. Clericus, seinem geistreichen Kollegen. Besonders fand das 5. Buch, von den christlichen Tugenden, großen Beifall und an *A. van Cattenburgh* in Theol. Limborchianae specimen (Amstel. 1726) einen ausgezeichneten Kommentator und Vertheidiger gegen Christopher Francke in Kiel (1694).

Er war aber nicht bloß als Dogmatiker ausgezeichnet, auch als Apologet, Exeget, Kirchenhistoriker und praktischer Theolog. Ueberall dieselbe Ruhe, Gelehrsamkeit, Umsicht und Milde. — 1687 gab er noch zu Gouda ein Gespräch heraus, das er mit einem gelehrten Juden, Is. Orobius, gehabt: de veritate relig. Christ. amica collatio cum erudito Judaeo (4, abermals Basel 1740), worin er, absehend von kirchlichen Sätzen, nur Christi und der Apostel eigne Lehren vertheidigte, dann erst die messianischen Weissagungen berücksichtigte. Auf ähnliche Weise hatte er ein junges Mädchen, das zum Judenthum übergehen wollte, von ihrem Irrthum überzeugt, worüber er in einem Briefe an Locke Bericht erstattet. — Von nicht geringer Bedeutung ist ein Werk kirchenhistorischen Inhalts, indem er herausgab: liber Sententiarum Inquisitionis Tolosanae ab a. Chr. 1307—23; praemissis quatuor de Historia Inquisitionis libris. Amstel. 1692 fol., welches Buch 2 Jahre darauf durch die Inquisition verdammt wurde. — Er war ein Greis von bereits 78 Jahren, als er seinen trefflichen, mehr sachlichen als philologischen Kommentar über die Apostelgeschichte, die Briefe an die Römer und Hebräer herausgab (1711. ed. 2. 1740., holländisch 1725.). Die Vorrede enthält eine sehr werthvolle Abhandlung über die allegorische Erklärung, mit Beziehung auf die Coccejaner, die einen tiefen Blick in die Hermeneutik der Arminianer thun läßt. — 1700 erschien ein Buch über die Vorbereitung der Kranken zum Tode, aus welchem ein kräftiger Glaube an Unsterblichkeit und ewiges Leben hervorleuchtet. Der Gedanke an Tod und Ewigkeit beschäftigte ihn von da an immer mehr, bis ein sanfter Tod ihn am 30. April 1712 im 79. Lebensjahre aus seinem Wirken abrief, das ein fortgesetztes ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ war.

Ueber sein Leben ist Clericus schon erwähnte Oratio funebris und Nicéron hist. des hommes illustres T. XI. p. 39—53., vor Allem aber Abrah. des Armorie van der Hoeven de Jo. Clerico et Philippo a Limborch. Amstelod. 1845. 8. zu vergleichen, worin viele bisher ungedruckte Briefe und Schriftstücke mitgetheilt sind — ebenso gründlich, als rücksichtsvoll, mit liebevollem Eingehen in Limborch's Eigenthümlichkeit, abgefaßt. L. Pelt.

Limbus. Gleich der protestantischen vertheilt die römisch-katholische Kirchenlehre die jenseitigen Zuständlichkeiten an die entgegengesetzte Dualität von Himmel und Hölle (Infernus), geht dann aber in ihren weitern Anschauungen sofort ihre eigenen Wege. Ihr zufolge waren die Pforten des Himmels vor dem Tode und der Auferstehung Christi, als den abschließlichen Momenten des Erlösungswerkes, für Jedermann schlechthin verschlossen. C. R. 1, 2. 7. bei Danz, §. 104. 121. Seither stehen sie für die vollendet Heiligen bleibend offen, welcher Lehrsatz zuerst durch Benedikt XII., folgends durch das Concil zu Florenz seine kirchliche Sanktion erhalten hat. Perrone, 5, 213. Folgerichtig fielen die Seelen der Abgeschiedenen bis auf die Erscheinung Christi ausnahmslos dem Strafort anheim, wie dies fortwährend bei Allen der Fall ist, welche entweder noch irgend einer Reinigung bedürfen, oder aber ihre Sünden zu büßen haben. Indeß bietet dieser allumfassende Infernus nicht den Anblick einer unterschiedslosen Daseynssphäre dar. In Angemessenheit zu der Relativität des persönlichen Werthes der Einzelnen sondert er sich im Gegentheil zu abgetrennten Gelassen, die nur das miteinander gemein haben, daß in ihnen die Seligkeit des Himmels nicht heimisch ist. Hienach wollen als solche abdita receptacula (*Augustin*, Enchirid. ad. Laurent, §. 109.) innerhalb der strafzuständlichen Unterwelt angesehen werden: 1) die Hölle im vollen Sinn, jenes über die Maßen grauenhafte, mächtige Gefängniß, auch Gehenna oder Ab-

Digitized by Google

grund geheißen, welches die Verworfenen, die in Todsünden oder im Stande der Ungnade Gestorbenen auf ewig verschließt. C. R. 1, 6. 3. 5.; 2) das Fegfeuer, darin die Seelen der Gläubigen und Gerechtfertigten bis zur erreichten Entsündigung Pein leiden; 3) der Schooß Abrahams, wo die vorchristlichen Heiligen Aufnahme fanden, und ohne schmerzliche Empfindung, aber um der Erbschuld willen von den Dämonen zurückgehalten und der beseligenden Anschauung Gottes beraubt, hoffend der Erlösung entgegenharrten, bis sie auf Grund seines Verdienstes der descendirende Herr freigemacht und in den Himmel eingeführt hat. C. R. §. 101—104. Ein Mehreres sagt die symbolisch gewordene Kirchenlehre nicht aus. In Betreff der dritten unter diesen Localitäten, die in der Kirchensprache gewöhnlich den Namen des *Limbus patrum* oder der Vorhölle der Väter trägt, gewährt sie sogar keine in sich abgeschlossene Vorstellung, indem die Bestimmungen, wonach sie einerseits eine geruhige Behausung, andererseits ein mißbeliebiger Verhaft (misera illius custodiae molestia) seyn soll, sich nicht füglich vereinbaren lassen, und es auch sonst nicht an übergangenen Fragen fehlt, welche nicht abzuweisen sind, sobald man die strafzuständliche Topographie des Jenseits so sehr in's Einzelne zu fixiren sich getraut.

Recurriren wir auf die maßgebenden Autoritäten der Kirche, so war im Abendland mit der Annahme des Fegfeuers in die Anschauung von den jenseitigen Zuständen anfänglich ein empfindliches Schwanken eingedrungen. Die Scholastik machte ihm dadurch ein Ende, daß sie die im Verlaufe der Zeit zur Geltung gelangten Ansichten in System setzte. Außer den genannten, nach dem römischen Katechismus aufgeführten drei Aufenthaltsorten der von der himmlischen Seligkeit ausgeschlossenen Seelen ward von ihr noch ein vierter für die vor der Taufe verstorbenen Kinder gelehrt*). Ob überdem vielleicht auch noch ein fünfter statuirt werden müsse, in dem die geläuterten Seelen bis zu ihrem endlichen Uebergang in das Reich der Himmel behalten würden, und der somit zwischen das Fegfeuer und den Himmel zu liegen käme (*Beda*, hist. 5, 13; *Dionysius Carthusianus*, Dial. de jud. particul. 31; *Lud. Blosius*, Monil. Spirit. 13) bildet nach *Bellarmin*, Purg. 2, 7, ein Problem von großer Schwierigkeit. Genug, die Nothwendigkeit, für jeden dieser loca poenalia seine besondere Lage zu ermitteln, erklärt hinlänglich die Anwendung des Worts Limbus auf die beiden Verschläge der vorchristlichen Heiligen und der ungetauften Kinder. So viel uns bekannt, findet sie sich zuerst bei Thomas Aquin und bürgert sich mit ihm sofort kirchlich ein. Die Hölle nämlich wird in's Centrum der Erde verlegt; auf sie folgt als deren erste Umkreisung das Purgatorium; wieder über dieses hin ziehen sich, und zwar eben einem Saume vergleichbar, zuerst der *Limbus infantum* oder *puerorum*, und dann als faktischer Mittelort zwischen Himmel und Hölle der *Limbus patrum* oder Sinus Abrahae. Auch eignet selbstverständlich jedem Ort seine eigenthümliche Strafart. Denn während sie sich in der Hölle zur poena aeterna damni et sensus, im Fegfeuer zur poena temporalis damni et sensus gestaltet, ist sie für den Limbus infantum poena damni aeterna, für den Limbus patrum nur poena damni temporalis. Thom. Aqu. 3, d. 22. q. 2. a. 1. q. 2, 4. d. 21. q. 1. a. 1. q. 2, d. 45. q. 1. a. 1. q. 2. 3, 3. q. 52. 2. 4., 4. d. 45. q. 1. a. q. 2. u. s. w. Eleucidar. 64. *Dante*, Inf. 4. cf. 31. sqq. *Durand* de S. Port. Sentt. 3. d. 22. q. 4. *Sonnius*, Demonstr. rel. chr. 2, 3, 15. u. 2, 4, 1. *Bellarm.* Purg. 2, 6. *Andradius*, Defens. Trid. Synod. 2, 299.

Ueber den *Limbus patrum* bleibt nur Weniges nachzutragen. Die Beschränkung seiner Insassen auf die Frommen des alten Bundes ist constant. Einen andern Schmerz als denjenigen, welcher aus der selbstbewußten, in der Erbsünde begründeten Entbehrung der Anschauung Gottes und aus der wehmüthigen Sehnsucht nach der Erfüllung

*) Cf. Virgil, Aen. 6, 426: Continuo auditae voces, vagitus et ingens, Infantumque animae flentes in limine primo, Quos dulcis vitae exsortes et ab ubere raptos Abstulit atra dies et funere mersit acerbo.

Digitized by Google

ihrer messianischen Hoffnung resultirte, haben sie nicht zu schmecken bekommen. Seit Christus die Erbschuld getilgt und die Zurückgehaltenen aus ihrem Gewahrsam befreit hat, steht dieser Limbus völlig leer, greift deßhalb auch nicht tiefer in das religiöse Bewußtseyn ein. Er heißt Limbus inferni, quia erat poena carentiae, Sinus Abrahae propter requiem, quia erat exspectatio gloriae. *Bellarmin*, de Christo 4. 10. *Becanus*, adpend. purg. Calv. Zur Begründung desselben beruft man sich zum Theil auf Stellen der Schrift wie 1 Mos. 37, 35. 1 Sam. 28. Zach. 9, 11. Luk. 16, 22; 20, 37; 23, 43. Joh. 8, 56. 1 Mos. 5, 24. Hebr. 11, 5. 1 Petr. 3, 19., vornehmlich aber auf die ungeschriebene Tradition. Dies Letztere liegt um so näher, als mit Ausnahme der neuen Bezeichnung, der Fixirung der Localität und der Scheidung zwischen poena damni und sensus die abendländische Kirche wenigstens von Augustin an (De civ. Dei 20, 15.) in der That schon immer das Nämliche gelehrt hatte, wie denn der Limbus überhaupt nichts weiter ist als das caput mortuum, welches das Fegfeuer vom Hades der alten Kirche noch übrig gelassen hat. Die griechische Kirche weiß daher nichts davon. *Smith*, de Eccl. Graec. statu 1678, S. 103. Heineccius, Abbildung der alten und neuen griech. K. 1711, 2, 103.

Mit größerer Angelegentlichkeit wird meist der *Limbus infantum* oder vielmehr das an ihn gebundene Schicksal der ungetauften Kinder und derjenigen besprochen, welche mit ihnen anscheinend auf einer ähnlichen Stufe intellectueller Entwicklung stehen, der Blödsinnigen u. s. w. Denn einmal droht auf diesem Punkte die Consequenz des Systems mit den Ansprüchen des Gemüths in Conflikt zu gerathen. Sodann hat die Kirche bis dahin die Frage nicht offiziell entschieden, so daß der freien Bewegung der Ansichten ein gewisser Spielraum gelassen ist.

Die Aussprüche der Väter sind von Alters her bald milder bald strenger ausgefallen. Ambrosius, orat. 40, wagt kein Urtheil abzugeben hinsichtlich der ungetauften Kinder. Gregor von Nazianz, orat. in s. Bapt. 40, 21, hält dafür: *τοὺς μήτε δοξασθήσεσθαι, μήτε κολασθήσεσθαι περὶ τοῦ δικαίου κριτοῦ*, und Gregor von Nyssa, ed. Paris 1615, 2, 770, behauptet zum mindesten negativ, daß sie sich nicht *ἐν ἀλγεινοῖς* befänden. Pelagius weiß nicht, wohin sie kommen, sondern nur, wohin sie nicht kommen. Consequenter mit seinen anderweitigen Voraussetzungen lehrt Augustin, ad ignem aeternum damnaturum iri. Gleichwohl kann er nicht umhin, das Zugeständniß zu machen, daß diejenigen der gelindesten Strafe unterliegen, welche zur Erbschuld keine wirkliche Sünde gefügt haben; ja es muß ihre Verdammniß so gering angenommen werden, daß ihm zweifelhaft bleibt, an eis, ut nulli essent, quam ut ibi essent, potius expediret, und daß er erklärt, definire se non posse, quae, qualis et quanta erit. Sermo 294 n. 3 sqq. Enchirid. c. 93. De pecc. merit. 1 c. 16. n. 2. Contra Julian. 5, 44. Ep. ad Hieron. 131 unter denen des Letztern ed. Vallars n. 16. Diese Auffassungsweise bezeichnet nun auch die bleibende Grundstimmung innerhalb der katholischen Kirche. Zunächst ist auf den allgemeinen Concilien zu Lyon II und Florenz festgestellt worden, daß sowohl die mit einer Todsünde als die mit der bloßen Erbsünde Behafteten zwar dem Infernus verfallen, daß ihrer hingegen verschiedene Strafen warten. Somit wäre die Verdammniß der ungetauften Kinder insoweit de fide, als sie im Verhältniß zu derjenigen der Erwachsenen irgend anders bestimmt werden müßte. In präciserer Ausführung haben hierauf die namhaftesten Scholastiker, Petrus Lombardus (Sent. 2 d. 33), Thomas, Bonaventura, Scotus, jenen Kindern im Gegensatz zur poena sensus einstimmig nur die poena damni reservirt. Die gegentheilige Angabe des Petavius de Deo 9, 10, 10 beruht auf Irrthum. Einzig Gregor von Rimini macht eine Ausnahme, hat sich darum aber auch den Namen eines tortor infantium zugezogen. *Sarpi*, Storia del Conc. di Trento, 2. *Fleury*, hist. eccl. 1. 142. n. 128.

Obwohl nun der wesentliche Inhalt der poena damni in die Privation der die Seligkeit constituirenden Anschauung Gottes gesetzt wird, so besteht nichtsdestoweniger noch eine erhebliche Differenz in der Anwendung des Begriffs auf die erbsündigen Kin-

Digitized by Google

der. So vertraten zu Trident in der fünften Session die Dominikaner die strengere Fassung, der gemäß sie den Limbus infantum als finsteres, unterirdisches Gelaß ohne Feuer schilderten, während ihn die Franziskaner über der Erde in eine Lichtregion setzten. Andere malten das Loos jener Kinder noch freundlicher: sie befassen sich mit Erforschung der Natur, philosophiren auf Grund derselben, empfangen zuweilen die tröstlichen Besuche von Engeln und Seligen. Da es damals dem Concil räthlicher erschien, die abweichenden Vorstellungsweisen gewähren zu lassen, so halten sich auch seither die Theologen bald mehr auf die eine, bald mehr auf die andere Seite. *Bellarmin*, De amiss. grat. 6, 6 z. B. nimmt gleich dem Lombarden für die Kinder als Folge des Nichtseligseins etwelche Traurigkeit an. Umgekehrt messen ihnen Cardinal Sfondrati, Nodus praedest. dissol. 1, 1, 23 u. 1, 2, 16, und Peter Godoy (vgl. *Thomas*, quaest. 5 de malo a. 2 alle natürliche Glückseligkeit zu, deren sie fähig sind. Daß die supernaturale Seligkeit in der visio clara Dei besteht, wissen sie eben nicht, weßhalb der ihnen unbewußte Ausschluß von derselben keinerlei Schmerzgefühl mit sich führen kann. Endlich sagt Perrone 5, 275, der mit Berufung auf C. Tr. Sess. 5 c. 4 nur den Mangel der supernaturalis beatitudo als de fide gelten läßt: Si spectetur *relative* ad supernaturalem beatitudinem habet talis status rationem poenae et damnationis; si vero spectetur idem status in se sive *absolute*, cum per peccatum de naturalibus nihil amiserint, talis erit ipsorum conditio, qualis fuisset, si Adam neque peccasset neque elevatus ad supernaturalem statum fuisset, i. e in conditione purae naturae. Dieser Vermittlungsversuch steht mit der römischen Erbsündenlehre in solcher Uebereinstimmung, daß er auf dem Standpunkte derselben nothwendig gutgeheißen werden muß. C. Tr. Sess. 5, 2. 3, 5 u. Sess. 6. *Bellarmin*, De grat. prim. hom. 5. Uebrigens verrathen bekanntlich selbst die festesten Positionen des Katholicismus in der Anwendung eine wundersame Biegsamkeit, so daß er um Auskünfte niemals verlegen ist. Mag es daher immerhin nach dem Katechismus 2, 2, 28 außer der Taufe nulla alia salutis comparandae ratio geben, von Duns Scotus bis auf Klee (Dogm. 3, 119. Aufl. 1) herunter kann man erfahren, daß auch das blosse desiderium baptismi für die noch im Mutterleibe befindlichen Kinder als zulänglicher Ersatz anstatt des wirklichen Empfangs der Taufe betrachtet werden darf. Wie es sich mit den zwar getauften, jedoch kurz nach der Taufe verstorbenen Kindern verhalte, da ihnen das zur Rechtfertigung erforderliche meritum e congruo abgeht, kann hier nicht in Erwägung gezogen werden.

Auf Seiten des Protestantismus nahm man im Ganzen von den beiden Orten nur wenig Notiz. Zum Theil mochte man die daherigen Vorstellungen für zu unbedeutend erachten, und sich deßhalb einer ernstlichern Bestreitung derselben überhoben glauben. Obwohl sie demnach oft als bloße Possen und nichtige Faseleien zurückgewiesen wurden, so folgten doch nur Wenige den Spuren der leichten Polemik eines Tilen, welcher Not. ad l. 4. *Bellarmini* de Cho. c. 15 meinte: Relinquimus limbos limbolariis, patagiariis, purpurariisque, ipsi purpuratae meretrici Thaidi Romanae, limbos ac fimbrias suas quam potest longissime et latissime extendenti. Vielmehr pflegte die ältere protestantische Theologie dawider geltend zu machen: die Unmöglichkeit biblisch haltbarer oder auch nur rationeller Begründung, die späte Bildung und die innern Widersprüche der vielfach schwankenden Lehre. Auch die Unthunlichkeit einer Scheidung von poena damni und poena sensus vergaß man nicht zu betonen. *Calvin*, 3, 16, 9; *Aretius*, Loci 17; *Ryssenius*, Summa 18, 3, 4; *B. Pictet*, 2, 265; *Gerhard*, 27, 8, 3; *S. Niemann*, De d. distinct. Pontif. in inferno classib. 1689. Allein andererseits dürfte wohl auch eine gewisse, wenn gleich unbewußte Verlegenheit die protestantische Polemik indifferenter gestimmt haben. Nicht daß es an positiven Sätzen gefehlt hätte, welche man von evangelischem Standpunkte aus den katholischen Lehranschauungen gegenüberstellen konnte. Denn hier galt es als ausgemachte Wahrheit, daß es außer Himmel und Hölle keine dritte Daseynsweise in der Welt des Jenseits gebe, so wie daß kein anderer qualitativer Unterschied der Seelen statuirt werden dürfe als derjenige von gläubig und ungläubig, wo

Digitized by Google

selig und verdammt. In der Mitte liegend konnte man sich nur eine fictive Species von „weder Schaaf noch Bock“ vorstellen, — ein Unding nicht weniger groß als jener Zustand, da Einem „weder wohl noch weh“ seyn solle. Auch vermochten sich die Reformirten die zu Grund liegenden Fragen noch verhältnißmäßig leicht zurecht zu legen. Indem sie nämlich nur eine graduelle Verschiedenheit der alt- und neutestamentlichen Oekonomie annahmen, bei der Identität von Gnadenwirkung und Glauben unter beiden Testamenten als möglich erschien, hatte es für sie keine Schwierigkeit, den Frommen des alten Bundes die Seligkeit zuzusprechen. Es ist bekannt, wie Zwingli selbst noch weiter ging. Desgleichen beruhigte sie die Erwählungslehre wenigstens in Betreff der erwählten Kinder, bei welchen fides seminalis vorausgesetzt wurde; und wer wollte den Beweis führen, daß Angesichts Mtth. 19, 14. die in der Kindheit Gestorbenen nicht zu den Erwählten gezählt werden dürfen? In beiden Beziehungen anders lag die Frage für die Lutherischen. Um die Rechtfertigung der qualitativen Gleichheit des israelitischen und christlichen Glaubens, und der dadurch bedingten Beseligung der Altväter zu ermöglichen, mußten sie eine rückwirkende Kraft des Verdienstes Christi behaupten. Anlangend die Kinder, so beengte die strengere Auffassung der Erbsündenschuld und die mit der katholischen nahe zusammengehende Lehre von der Taufe in noch höherem Grade. Denn wenn nur die Taufe, als die sakramentale Vermittlung und als der zeitliche Moment der Justifikation, uns dem Stande des filius irae zu entheben vermag; wenn somit den Reformirten gegenüber, welche Dannhauer der Annahme einer sanctitas uterina bezüchtigt, die Nothtaufe nachdrücklichst gefordert werden muß: so ist nicht abzusehen, wie sich der Consequenz von der Verdammniß der ungetauften Kinder entgehen lasse, es sey denn daß mit Durchbrechung der Prämissen auf die freie Macht Gottes recurrirt werde, Heil noch auf andern als den geordneten Wegen zu beschaffen. In diesem Sinne spricht sich z. B. Gerhard aus: quasi non possit Deus extraordinarie cum infantibus christianorum parentum per preces ecclesiae et parentum sibi oblatis agere! S. 9, 282. Ebenso *Buddeus*, 5, 1, 6: in infantibus parentum christianorum, qui ante baptismum moriuntur, per gratiam quamdam extraordinariam fidem produci; ad infidelium autem infantes quod attinet, salutem aeternam iis tribuere non audemus. Baur gegen Möhler, 106. Ob indeß eine geförderte Wissenschaft bei der reformirten oder bei der lutherischen Betrachtungsweise könne stehen bleiben, ob nicht vielmehr die Lösung der berührten Probleme sich nur auf dem Boden eschatologischer Voraussetzungen erzielen lasse, die von der ältern Theologie des Protestantismus nicht zugestanden, aber im N. T. sehr bestimmt indicirt sind, dies bildet das Bedenken, welches die unstatthafte Lehrvorstellung vom Limbus patrum und infantum mit ihrer mechanischen Construction der jenseitigen Zuständlichkeiten uns unter die Augen hält. **Güder.**

Lindsey, Theophilus, geboren den 20. Juni 1723 in Middlewich, Cheshire, und erzogen in der Freischule zu Leeds, trat 1741 in das St. John's College in Cambridge ein. Hier that er sich durch seine klassische Bildung hervor, weßhalb ihn Bischof Reynolds zum Erzieher seines Enkelsohnes wählte. Er promovirte mit Auszeichnung und wurde 1747 Fellow in seinem College, nahm aber kurz nachher eine Predigerstelle in Spitalfields, London, an, überzeugt, daß ihm das geistliche Amt am meisten Gelegenheit gebe, „Gott zu dienen und den Menschen zu nützen“. Nicht lange darauf machte ihn der Herzog von Somerset zu seinem Kaplan und Erzieher seines Enkels, des neunjährigen Herzogs von Northumberland, mit dem er 1754—56 den Continent bereiste. Nach seiner Rückkehr erhielt er die Pfarrei Kirkby-Wiek, wo er mit dem theologisch freidenkenden Archidiakonus Blackburne bekannt wurde, dessen Tochter er nachher heirathete. Der Umgang mit Blackburne scheint auf seine theologische Richtung einen bedeutenden Einfluß gehabt zu haben. Er begann an der kirchlichen Trinitätslehre zu zweifeln, und ein genaueres Studium der Bibel, das er auf seiner zweiten Pfarrei, Piddelton, trieb, bestärkte ihn nur in der Ueberzeugung, daß die kirchliche Lehre der neutestamentlichen geradezu widerspreche. Es mag auffallend erscheinen, daß er, obwohl im Zwie-

Digitized by Google

spalt mit seiner Kirche, eine neue Pfarrei, Catterick in Yorkshire, annahm (1763), wobei er die 39 Artikel zu unterschreiben hatte. Allein ein Austritt aus der Kirche wegen Lehrdifferenzen war seit 100 Jahren etwas fast Unerhörtes. Er suchte seine sabellianische Auffassung mit den trinitarischen Formeln der Liturgie, so gut es ging, in Einklang zu bringen, und hob in seinen Predigten vorwiegend die praktische Seite des Christenthums hervor. Allein eine gefährliche Krankheit weckte sein Gewissen. Die Ueberzeugungstreue und Opferwilligkeit der alten Nonconformisten beschämte seine Sophistik und Halbheit. Er fühlte, daß er in der Kirche nicht mehr bleiben könne. Auch andern seiner Gesinnungsgenossen wurde es zu enge in der Kirche. Statt aber an Austritt zu denken, versuchten sie, mit Hülfe des Parlamentes, die Schranken der Kirche zu erweitern. Blackburne's „Confessional" gab das Signal. Eine Anzahl Freidenkender, darunter Dr. Jebb, Wyvill, Law und Lindsey, beriethen mit Blackburne in der „*Three Feathers Tavern*", 1771, eine Bittschrift an das Parlament, des Inhalts, daß die Geistlichen, statt auf die 39 Artikel verpflichtet zu werden, nur ihre Zustimmung zu der heil. Schrift erklären sollten. Mit 250 Unterschriften bedeckt wurde die Petition am 6. Febr. 1772 dem Unterhaus vorgelegt, aber nach längerer Verhandlung mit 217 Stimmen gegen 71 abgewiesen. Lindsey's Austritt aus der Kirche war damit entschieden. Sein Bischof suchte ihn zu halten, seine Freunde mißbilligten seinen Austritt. Allein umsonst. Im Dezember 1773 verabschiedete er sich von seiner überraschten und tiefbekümmerten Gemeinde, deren Achtung und Liebe er sich durch sein untadeliges Leben, wie durch seinen unermüdeten Eifer für ihr geistliches und leibliches Wohl in hohem Grade erworben hatte. Er rechtfertigte seinen Austritt in einem gedruckten Abschiedswort an die Gemeinde und in seiner Apologie (1774), die für weitere Kreise bestimmt war.

Lindsey's Plan war, aus Mitgliedern der Staatskirche eine Gemeinde unitarischer Christen zu sammeln. Er ging deßhalb nach London, wo Priestley und Price seine Sache eifrig förderten. Am 17. April 1774 wurde ein unitarischer Gottesdienst in Essex street, Strand, eröffnet, und dabei die von Lindsey und seinen Freunden nach Sam. Clarke's Plan in unitarischem Sinn umgearbeitete englische Liturgie gebraucht. In seiner Antrittspredigt über Eph. 4, 3. erklärte Lindsey, daß Gott und das Gewissen die einzigen Autoritäten in Glaubenssachen seyen, und versprach, alle Polemik ferne zu halten. Doch das war unmöglich. Zahlreiche Gegner traten gegen ihn auf (Burgh, Bingham, Randolph ꝛc.), und Lindsey mußte sich mit Wort und Schrift vertheidigen. Er schrieb zunächst als Fortsetzung seiner Apologie sein *Sequel*, 1776, eine seiner besten Schriften; dann 2 Dissertationen über den johanneischen Prolog und das Beten zu Jesu, 1779; eine gemeinfaßliche Darlegung der unitarischen Lehre „*the Catechist*", 1781, eine Geschichte derselben „*An Historicol view of the State of the Unitarian* doctrine and Worship from the Reformation to our own times", 1783, worin er Whichcote, Burnet, Tollotson, Emlyn, Whiston, Dr. S. Clarke, Bischof Hoadley und Sir J. Newton unter die Unitarier rechnet. Die Angriffe des Baptisten Robinson (a Plea for the divinity of Christ, 1776) suchte er in der Schrift *An examination of Mr. Robinsons Plea*, 1785, zu widerlegen. Priestley hatte den Unitarianismus in Briefen an die Universitäten vertheidigt und heftige Angriffe erfahren. Lindsey nahm den Kampf auf und antwortete mit 2 Schriften: „*Vindiciae Priestleianae*", 1788, und „*A Second Adress to the Students*", 1790, woran eine Liste falscher Lesarten und Uebersetzungen angehängt ist, durch deren Berichtigung die falsche Lehre von der Gottheit Christi beseitigt werden soll. In dialogischer Form wird in den *Conversations upon Christian Idolatry*, 1792, der Glauben an die Dreieinigkeit als Götzendienst dargestellt. Alle diese Schriften drehen sich um einen Punkt, „die wahre Menschheit Christi". Die Gottheit Christi wird völlig geläugnet, damit auch das Versöhnungswerk und die Sündhaftigkeit des Menschen, Reue ist völlig genug, um Gottes Gnade wieder zu erlangen. — In seiner letzten Schrift: „*Conversations on the Divine Government*, 1802", gibt Lindsey seine Ansichten über die wichtigsten religiösen Fragen in gedrängter Ueberschau.

Digitized by Google

Lindsey blieb Prediger der Gemeinde in Essexstreet bis in sein 70. Lebensjahr, und zog sich dann zurück. Doch stand er mit derselben in stetem Verkehr bis zu seinem Tod im November 1808. Vgl. *Belsham's* Memoirs of Thom. Lindsey 1812. **C. Schoell.**

Lingard, John, Dr. Theol., einer der bedeutenderen englischen Geschichtschreiber der neueren Zeit, wurde am 5. Febr. 1769 in Winchester geboren und in Douay erzogen. Von da besuchte er Paris zur Zeit der Revolution und entging mit knapper Noth der Gefahr, an die Laterne gehängt zu werden. Er besuchte Napoleon, als er erster Konsul war, und erhielt durch ihn Zutritt zu den Archiven. In die Heimath zurückgekehrt, wurde er Priester in Newcastle-on-Tyne, und nachher Professor an dem St. Cuthbert-College in Ushaw bei Durham. 1817 besuchte er Rom, um die Vaticanische Bibliothek zu benützen, und wohnte in dem englischen Collegium daselbst. Leo XII. wollte ihn zum Cardinal, Protektor der englischen Mission machen. Lingard aber schlug es aus, theils weil er sich nicht tüchtig fühlte für einen solchen Posten, theils um seine geschichtlichen Studien nicht unterbrechen zu müssen. Dem anspruchslosen Manne sagte ein Leben in stiller Zurückgezogenheit in dem kleinen Dorfe Hornby bei Lancaster besser zu, als die hohen Aemter seiner Kirche. Hier verbrachte er als katholischer Kaplan die zweite Hälfte seines Lebens in freundschaftlichem Verkehr mit Protestanten wie Katholiken, von allen wegen seines ehrenhaften Karakters, seines bescheidenen und zuvorkommenden Wesens, seiner Gelehrsamkeit und Mäßigung geachtet und geliebt. Er starb in seinem 82. Jahre, den 18. Juli 1851, und wurde in dem Cuthbert-College begraben.

Lingard's Schriften sind historischen, polemischen und praktischen Inhalts. Er begründete seinen Ruf als Historiker durch seine „*History and Antiquities of the Anglosaxon Church* (1. Aufl. 1806; 3. Aufl. bedeutend vermehrt 1845), in welcher er die Forschungen seiner Vorgänger mit Umsicht und Klarheit verarbeitet und theilweise berichtigt hat. Dabei hat er allerdings einen großen Theil des reichen handschriftlichen Materials auf der Seite liegen lassen. Diese Kirchengeschichte war der Vorläufer seines großen Werkes über die englische Geschichte: „*History of England from the first invasion of the Romans to the year* 1688". 1819—25. (5. verb. u. verm. Aufl. 1849; 6. Aufl. 1854). Dieses Werk zeugt von großer Gelehrsamkeit und einer besonderen Gabe zu klarer, bündiger und wohlgeordneter Darstellung. Die Sprache ist fließend, einfach und kräftig. Lingard hat manche neue Quellen geöffnet und wichtige Thatsachen in das rechte Licht gestellt. Es versteht sich von selbst, daß sein katholischer Standpunkt sich nicht verläugnet, und besonders von der Reformation an entschiedener hervortritt. Dabei aber ist anzuerkennen, daß er mit weit mehr Ruhe und Mäßigung verfährt, als die meisten seiner Glaubensgenossen.

Seine polemischen Schriften sind: „Catholic Loyalty vindicated. 1805; Remarks on a Charge delivered to the Clergy of the Diocese of Durham by Bishop Shut, 1807, und die Vertheidigung dieser Schrift: A general vindication etc., 1808; „Documents to ascertain the sentiments of British Catholics in former ages respecting the power of Popes, 1812; A review of certain Anticatholic Publications, 1813; Strictures on Dr. Marsh's comparative view of the Churches of England and Rome, 1815; Controversial Tracts u. s. w., 1813—25. Endlich sind zu nennen die in mehreren Auflagen erschienenen *Catechetical Instructions* on the doctrines and worship of the Catholic Church und die 1836 ohne seinen Namen erschienene Uebersetzung des Neuen Testamentes, die durch Genauigkeit und Gewandtheit des Ausdrucks vor der Douaybibel sich auszeichnet. Notizen über sein Leben The Times, Juli 25. 1851. Gentleman's Magazine, Sept. 1851. **C. Schoell.**

Linus, einer der ersten römischen „Bischöfe" aus dem ersten Jahrhundert. Nach dem römischen Brevier wird er als der Erste genannt, qui post Petrum gubernavit ecclesiam. Nach den apostolischen Constitutionen soll Paulus den Linus, Petrus den Clemens geweiht haben; nach Eusebius hätte Linus bis um's J. 80 gewirkt. Während das römische Brevier Volterra als seine Geburtsstadt nennt, läßt ihn ein alter Papal-

Digitized by Google

Katalog aus Etrurien stammen. Nach später Sage wäre er in seinem 22. Lebensjahre nach Rom gesandt worden, wo er die Bekanntschaft des Petrus gemacht haben und von diesem nach Besançon in Frankreich als Prediger des Evangeliums gesandt worden seyn soll. Bei seiner Rückkehr nach Rom sey er dann von Petrus zu seinem Coadjutor ernannt worden. Als Bischof soll Linus verordnet haben, daß nach 1 Kor. 11, 5. die Frauen nie mit unbedecktem Haupte in die Kirche gehen sollten. Nach dem römischen Brevier heilte er Besessene und erweckte Todte und wurde auf Anstiften des Consularis Saturnin, dessen Tochter er in einer langen Krankheit hülfreich beigestanden, enthauptet und auf dem Vatican neben Petrus beerdigt. Es wird dem Linus eine Geschichte Petri, namentlich seines Kampfes mit Simon Magus zugeschrieben; sicher sind die in der Biblioth. PP. Paris 1644. T. VII. abgedruckten Martyrakten der Apostel Petrus und Paulus ihm unterschoben. Schon Irenäus vermuthete, daß der 2 Tim. 4, 21. genannte Linus mit dem Bischof identisch sey. **Th. Pressel.**

Linzer Friede, der, wurde am 13. Dezember 1645 zu Linz in Oberösterreich zwischen dem Fürsten von Siebenbürgen Georg Rakoczy einerseits und dem Kaiser Ferdinand III., als König von Ungarn, andererseits abgeschlossen und bildet eine der Grundlagen des rechtlichen Bestehens für die evangelische Kirche in Ungarn. Rakoczy, welcher nach dem Throne des Königreichs Ungarn trachtete und sich dabei hauptsächlich auf die Hülfe seiner protestantischen Glaubensgenossen stützte, schloß im April 1643 mit Schweden und Frankreich, die ihm Hoffnung zur ungarischen Krone gemacht hatten, ein Schutz- und Waffenbündniß gegen König Ferdinand und erwirkte sich auch von der Pforte, unter deren Oberhoheit er stand, Einwilligung zum Krieg gegen Oesterreich. In einem Manifest an die Ungarn, worin er ihre Beschwerden zusammenfaßte, hob er besonders die Bedrückungen der Evangelischen hervor. Es gelang ihm, ein ansehnliches Heer zusammenzubringen, auch gewann er an Johannes Kemenyi einen kriegserfahrenen Feldherrn, Schweden schickte ihm Hülfstruppen unter Führung des tapferen Dugloß, Frankreich gewährte namhafte Geldunterstützungen. Rakoczy erreichte besonders durch Kemenyi nicht unbedeutende Vortheile über die kaiserlichen Truppen, die auch von den Schweden aus mehreren Städten Ungarns vertrieben wurden. Doch blieb am Ende Rakoczy's Erfolg unter seiner Erwartung; er fand es rathsam, Unterhandlungen im Oktober 1644 mit König Ferdinand anzuknüpfen und als es im Winter diesem gelang, auch die Pforte auf seine Seite zu ziehen und diese Rakoczy geradezu befahl, vom Kriege gegen Oesterreich abzustehen und die Feindseligkeiten einzustellen, wurden die Friedensverhandlungen mit allem Ernste aufgenommen und die Bedingungen Rakoczy's, die hauptsächlich auf unbeschränkte Kirchenfreiheit Ungarns gingen, wurden schon am 8. August 1645 zu Wien von König Ferdinand angenommen und am 16. Dezember 1645 wurde von den Unterhändlern beider Mächte der Friedensvertrag zu Linz unterzeichnet, aber erst am 20. Oktober des folgenden Jahres 1646 zu Weissenburg von Rakoczy bestätigt. Kraft dieses Vertrags machte er sich verbindlich, dem französisch-schwedischen Bündniß zu entsagen, seine Truppen aus dem königlichen Gebiete wegzuführen und die eroberten Ländereien und Städte zurückzugeben. Dagegen wurden ihm und seinen Söhnen zwei Gespanschaften erblich und fünf andere auf Lebenszeit verliehen. Die Hauptsache aber war die den Evangelischen in Ungarn gewährte Kirchenfreiheit, über welche König Ferdinand eine besondere Urkunde, als Theil des Friedenstraktates ausstellen ließ, deren wesentlicher Inhalt folgender ist: Der erste Artikel des Krönungsvertrags vom Jahr 1608 und die sechste Bedingung des königlichen Wahlvertrags sollen trotz verschiedener, bisher bestandener Hindernisse und ausweichender Deutungen in voller Kraft bleiben und alle Stände des Reiches, auch die Freistädte und die privilegirten Marktflecken, sowie die ungarischen Soldaten an der Grenze des Reiches eine freie Ausübung ihrer Religion, und freien Gebrauch ihrer Kirchen, ihrer Glocken und ihres Begräbnisses haben. Ebenso wie die Reichsstände solle auch das Landvolk auf den Grenzplätzen in Marktflecken und Dörfern und auf den Gütern der Grundherren und des Fiscus der Kirchenfreiheit theilhaftig

Digitized by Google

seyn und im Genusse desselben weder von dem Könige, noch dessen Staatsdienern, noch von den Grundherren gestört oder gehindert werden. Den bisher Gestörten, oder zur Annahme einer andern Confession Gezwungenen, soll es frei stehen, zur Ausübung ihrer früheren Confession wieder zurückzukehren. Niemand soll gestattet seyn, in den erwähnten Marktflecken oder Dörfern die Pastoren und Prediger von ihren Pfarreien zu vertreiben; da wo es geschehen ist, soll der Gemeinde frei stehen, die Vertriebenen wieder zurückzurufen, oder an ihre Stelle andere einzusetzen. Die Beschwerden der Nichtkatholiken sollten auf dem nächsten Landtage erledigt werden, namentlich sollten ihnen die Gotteshäuser und die Einkünfte der Pfarreien, welche früher in ihrem Besitz gewesen waren, zugewiesen werden, auch darf in Zukunft keine gewaltsame Besitznahme der Kirchen mehr stattfinden, und diejenigen Kirchen, welche den früheren Besitzern gewaltsam entrissen worden sind, müssen sogleich nach Auswechslung der Urkunden denselben zurückgestellt werden. Gegen die Uebertreter der Statuten der Religionsfreiheit wird der 8. Artikel des 6. Dekrets des Königs Wladislaus VI. wieder in Kraft gesetzt, oder sonst eine angemessene Strafe auf dem nächsten Landtage beschlossen. Endlich ist dieses königliche Diplom über die Religionsfreiheit auf dem nächsten Reichstag zu bestätigen und in die Reichsstatuten einzuschalten.“ Diese Bestätigung der vom Kaiser den Protestanten zugestandenen Rechte und Freiheiten stieß übrigens in Folge der Opposition der Jesuiten bei dem Reichstag in Preßburg vom Jahr 1647 auf bedeutende Hindernisse, namentlich wollten die Katholiken die den Protestanten zugesprochenen Kirchen nicht zurückgeben; man unterhandelte lange, bis endlich die Evangelischen, des Streites und Dranges müde, sich statt der 400 entrissenen Kirchen mit 90 begnügten, die ihnen durch einen königlichen Erlaß vom 10. Februar 1647 zugewiesen wurden. Die übrigen Bestimmungen des Linzer Friedens wurden angenommen und bestätigt und durch eine Reihe von Zusatzartikeln ergänzt, welche die 90 Kirchen namentlich aufführten, über einzelne besondere Bestimmungen trafen und gegen die, welche sich unterstehen würden, Kirchen oder andere Gebäude wegzunehmen und Protestanten in Ausübung ihres Gottesdienstes zu hindern und dann vom Vicegespan zur Ordnung vermahnt, sich ungehorsam zeigen würden, eine Strafe von 600 fl. festgesetzt. Der für die Protestanten Ungarns so wichtige Landtag endete am 17. Juli 1647. Vgl. *Steph. Katona*, historia critica regum Hungaricorum T. XXII. p. 332 sqq. *Dumont*, corps universel diplomatique du droit des gens. T. VI. p. I., wo S. 331 die königl. Urkunde über die ungarische Kirchenfreiheit abgedruckt ist. Lünig, deutsches Reichsarchiv Part spec. cont. I. Abth. I. S. 492. J. A. Feßler, die Geschichte der Ungarn und ihrer Landsaßen Th. IX. S. 25 ff. Graf Johann Mailath. Die Religionswirren in Ungarn. Regensburg 1845. Thl. I. S. 30 ff. Geschichte der evangelischen Kirche in Ungarn. Berlin 1854. S. 199 ff. **Klüpfel.**

Lippe, Fürstenthum. Die ersten Anfänge des Christenthums in diesem Fürstenthume gehen bis unmittelbar auf Karl den Großen zurück. Wie die Römer ihre Eroberungszüge gegen Norddeutschland hauptsächlich ad fontes Luppiae et Amisiae, Lippe und Ems, an der südlichen Grenze des lippischen Landes machten, so auch der große Frankenkönig Karl in seinem 33jährigen blutigen Unterjochungs- und Bekehrungskampfe gegen die Sachsen. Nachdem er gleich im ersten Jahre des Kriegs, 722, das castrum Aeresburgum, wahrscheinlich Radtberg an der Diemel, in der südlichen Nachbarschaft des Landes erobert und das dort befindliche Götzenbild „Irminsul“ zerstört hatte, sah ihn das Jahr 776 an der Quelle der Lippe, zu Lippspringe, und das folgende zu Padrabrun, Paderborn, beide auf der Südgrenze des lippischen Landes, wo er große Massen der sich unterwerfenden Sachsen taufen ließ und dadurch den Grund zur Einführung des Christenthums auf diesem klassischen Boden legte, wo in den schaurigen Schluchten und Sümpfen des Teutoburger Waldgebirges vor fast 800 Jahren Arminius deutsche Nationalität und Freiheit gegen Roms völkerschändende Knechtschaft gerettet hatte. Im Jahre 783 schlug König Karl fast in der Mitte des heutigen Fürstenthums bei Theotmelli, Detmold, jene große Schlacht gegen die Sachsen, in der er ihr ganzes

Digitized by Google

Heer vernichtete und zu deren Andenken er die noch jetzt vorhandene uralte Kirche des in dem Bergthale von Detmold nach Paderborn liegenden Dorfes Heiligenkirchen erbaut haben soll. Im folgenden Jahre feierte der König das Weihnachtsfest zu Skidroburg supra Ambram, Schieder an der Emmer, der jetzigen fürstlichen Sommerresidenz, und erbaute auch hier, einem alten Chronisten zufolge, eine Kirche. Am wichtigsten aber für die Christianisirung des Landes wurde König Karl's Stiftung des Bisthums Paderborn, zu dessen Sprengel fortan die lippischen Lande gehörten und dem das Haus der Edlen Herrn zur Lippe manchen Bischof gegeben hat.

Diesen kirchlichen Zusammenhang zerriß die Reformation. Sie nahm in Lippe ihren Anfang zu Lemgo. Luther's Thesen wider den Ablaß zündeten gleich nach ihrem Erscheinen auch in dieser Stadt, namentlich bei einem ehrwürdigen Greise, dem Magister und Stadtsekretär Engelbert Preine. Er und einige andere sprachen sich gegen den Ablaßkram aus, und als ein Mönch die Sache des Pabstes auf der Kanzel mit den Worten vertheidigte: „Christus ist das Haupt der Kirche und zugleich Petrus und dann der Pabst", da rief Preine mit lauter Stimme: „So ist die Kirche ein dreiköpfiges Ungeheuer!" und verließ mit diesen Worten das Gotteshaus. Zwei Lehrer an der hohen Schule waren eifrige Leser der Schriften Luther's und verbreiteten sie unter der lemgoischen Bürgerschaft. Auch in dem benachbarten Herford hatte um's Jahr 1524 die Reformation Eingang gefunden; mehrere dortige Bürger brachten von ihren Reisen in Sachsen Luther's und Melanchthon's Schriften zurück und verbreiteten sie unter ihren Mitbürgern; vor allen nahmen die dortigen Augustiner die Lehre ihres Ordensbruders Luther begierig an. Einer von diesen, Dr. Johann Dreyer, ein geborener Lemgoer, von großer Gelehrsamkeit und Redegabe, Luther's persönlicher Freund, predigte in Herford zuerst das Evangelium, und im Jahre 1525 begannen die lemgoischen Bürger dorthin zu gehen und die evangelische Lehre zu hören. Da aber die Geistlichkeit in Lemgo hartnäckig papistisch blieb, so fingen die Bürger an, in den Kirchen Luther's deutsche Gesänge zu singen, besonders: „Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort Und steur des Pabsts und Türken Mord" „Ein feste Burg ist unser Gott" u. a. Der Landesherr, Graf Simon V., sowie Rath und Burgemeister von Lemgo, wollten nun die evangelische Lehre mit Zwang dämpfen; letztere ließen daher durch die Diener in den Kirchen Kundschaft anlegen, wer die wären, die in der versammelten Gemeinde die deutschen Kirchenlieder sängen; aber die Diener meldeten: „Herr Burgemeister, sie singen Alle." Da sprach der Burgemeister: „Ei, Alles verloren!" Endlich trat auch im Jahre 1532 der lemgoische Hauptpastor Moriz Piderit, früher der eifrigste und hartnäckigste Papist, zur lutherischen Lehre über; es wurde ein der Reformation geneigter Magistrat gewählt und diese so der Stadt gesichert. Gleichzeitig mit Lemgo wurde auch in Lippstadt, einer der ältesten Besitzungen der Grafen zur Lippe, Luthers Lehre eingeführt, indem die Mönche des dortigen Augustinerklosters zwei ihrer Ordensbrüder, Johann Westermann und Hermann Koiten nach Wittenberg sandten, die hier von Luther selbst unterrichtet wurden, promovirten, und dann zu Lippstadt unter großem Zuströmen des Volks aus Stadt und Umgegend das Evangelium predigten. Der 1526 von Köln dahin gesandte Ketzermeister Romberg wagte nicht, mit den evangelischen Predigern in eine Disputation sich einzulassen, und mußte unverrichteter Dinge wieder abziehn. Die Stadt wurde dann zwar 1533 von dem Herzoge von Cleve, Jülich und Mark und dem Grafen zur Lippe belagert, mußte capituliren und die vier evangelischen Prediger wurden aus der Stadt gewiesen; aber der Magistrat brachte es bei den Fürsten durch die Vermittelung vieler Grafen und Edlen doch dahin, daß ihm wieder Prediger Augsburgischer Confession bewilligt wurden, weil ohne das keine Hoffnung sey, Eintracht und Ruhe in der Stadt herzustellen, da die Bürger von der evangelischen Lehre nimmermehr ablassen könnten noch wollten.

Mit dem Tode des eifrig papistischen Grafen Simon V., 1536, trat der Zeitpunkt ein, wo sich die Reformation Luthers auch über das übrige Land verbreitete. Landgraf

Philipp von Heſſen nämlich und Graf Jobſt von Hoya, entſchiedene Anhänger der evangeliſchen Lehre, wurden Vormünder für des verſtorbenen Grafen hinterlaſſene unmündige Kinder, den Erbherrn Bernhardt VIII. und Hermann Simon, nachherigen Grafen zu Spiegelberg und Pyrmont. Landgraf Philipp ließ namentlich den jungen Grafen Bernhardt in der reinen evangeliſchen Lehre mit allem Fleiß erziehen und als nun Ritterſchaft und Städte des Landes eine Reformation der Kirche forderten, übertrug er ſeinem Mitvormunde, dem Grafen von Hoya, die ganze Sache. Dieſer berief nun von Bremen Johann Timann genannt Amſtelrodamus und M. Adrian Burſchoten und ſandte ſie in die Grafſchaft Lippe, wo ſie eine evangeliſche Kirchenordnung ausarbeiteten, welche 1538 vollendet und den Ständen des Landes vorgelegt wurde. Unter dieſen war Herr Simon von Wendt, Landdroſt und Erbherr zu Varnholz, ein ausgezeichnetes Mitglied der Ritterſchaft, der jene Kirchenordnung an Luther nach Wittenberg ſchickte und dieſelbe mit einem von Luther, Jonas, Bugenhagen und Melanchthon eigenhändig unterzeichneten Begleitſchreiben revidirt und als chriſtlich und recht beſtätigt zurück erhielt. Nun wurde ſie auf einer Verſammlung von Ritterſchaft und Städten in Gegenwart der Abgeordneten des Grafen Jobſt von Hoya angenommen, in der ganzen Grafſchaft publicirt und eingeführt, auch überall, wo es möglich war, evangeliſche Prediger angeſtellt. Nach Graf Bernhardt's VIII. im Jahre 1553 erfolgtem Tode war deſſen Sohn und Nachfolger Simon VI. noch unmündig und erhielt deßhalb in der Perſon ſeines Oheims, des obengenannten Hermann Simon, Grafen zu Spiegelberg und Pyrmont, einen Vormund. Da wurde M. Johann von Eyter, „ein ehrenveſter, hochgelehrter Herr," von Wittenberg als Generalſuperintendent nach Detmold berufen und dieſer verfaßte nun aus mehrern evangeliſchen Kirchenordnungen eine neue, welche im Namen der Grafen Hermann Simon und Simon 1571 durch den Druck bekannt gemacht wurde. Sie ſtellt die augsburgiſche Confeſſion, die Apologie derſelben, die Schmalkaldiſchen Artikel und Luthers Katechismus als die Lehr- und Bekenntnißſchriften der lippiſchen Kirche auf und iſt bis auf dieſen Augenblick noch in den lutheriſchen Gemeinden des Landes zu Recht beſtehend. So war alſo das ganze lippiſche Land damals lutheriſch.

Dieſer Zuſtand änderte ſich um's Jahr 1600. Der damals regierende Graf Simon VI. (1583—1613) hatte am Hofe zu Caſſel reformirte Grundſätze angenommen und ſuchte nun auch die reformirte Lehre im Lande einzuführen. Er begann damit, daß er 1602 der Stadt Horn einen calviniſtiſchen Prediger gab, der trotz allen Widerſpruchs von Burgemeiſter und Rath der Stadt ohne weiters den reformirten Cultus einführte, den lutheriſchen Katechismus in der Schule zu gebrauchen verbot und das Abendmahl reformirt austheilte. Die Stadt Horn führte laute Klagen und Beſchwerden beim Landesherrn, aber man wußte ſie zu beſchwichtigen und zu beſeitigen. Bald darauf, 1605, ging in Detmold der dortige Superintendent Treckmeyer in gleicher Weiſe zu Werke; er trug der ganzen Gemeinde in der Kirche die Lehre vom heil. Abendmahl reformirt vor und ſpendete es dann nach reformirter Weiſe, wo es der Graf und ſeine Gemahlin, ſeine Söhne und Töchter, Räthe und Bediente öffentlich mitgenoſſen. Hierüber kamen die Burgemeiſter, der Stadtrath und die ganze Bürgerſchaft mit einer Klage ein, zumal auch der Superintendent Treckmeyer auf Anſuchen der Stadt (die alſo ſeinen Kryptocalvinismus bei ſeiner Anſtellung ſchon gemerkt haben mußte) namentlich beim heil. Abendmahle keine Aenderungen vorzunehmen verſprochen hätte. Aber auch hier wußte man unter Verwarnungen von oben die Klagen und Beſchwerden zu beſeitigen; das ganze Land wurde unter der Hand reformirt gemacht und nur die Ritterſchaft und die Stadt Lemgo blieben lutheriſch. Dieſer vollkommen rechtloſe Zuſtand der lippiſchen Landeskirche wurde erſt im Jahre 1684 durch den Grafen Simon Henrich geſetzlich ſanktionirt, indem derſelbe in dem genannten Jahre die noch jetzt beſtehende reformirte Kirchenordnung publiziren ließ, welche als Bekenntnißſchrift den Heidelberger Katechismus aufſtellt. Unter dieſen Umſtänden ſchloß die Stadt Lemgo, welche treu an ihrem luthe-

Digitized by Google

rischen Bekenntniß festhielt, zur Sicherung desselben gegen ähnliche Maßregeln, als im ganzen Lande angewandt waren und auch in ihr versucht wurden, mit der Landesherrschaft den Vergleich von 1717, worin der regierende Graf die Stadt bei freiem Exercitium ihrer Religion zu erhalten verspricht und ihr das Recht, ihre Prediger selbst zu vociren, sie auch examiniren und ordiniren zu lassen, feierlich zusichert. Erst der conservativen Verwaltung des Dr. Hannibal Fischer war es vorbehalten, diesen Vergleich im Jahre 1854 ohne Weiteres aufzuheben, die feierlich verbrieften und mehrfach höchst landesherrlich bestätigten Rechte des Magistrats und der Stadt circa sacra zu vernichten und die lutherischen Gemeinden unter das reformirte Landesconsistorium zu stellen, welches nun durch Zuziehung eines lutherischen Mitgliedes aus einem rein reformirten zu einem gemischten gemacht wurde. Neben den beiden ältern lutherischen Gemeinden zu Lemgo bildete sich dort im Jahre 1849 auf Anlaß der Wahl eines Predigers, gegen den ein Theil der Gemeinde als gegen einen durch drei theologische Fakultätsgutachten für kanonisch unqualifizirt erklärten Geistlichen protestirte, im Verein mit vielen aus der Landeskirche austretenden Reformirten eine neue Gemeinde lutherischen Bekenntnisses, die „Neue evangelische Gemeinde" mit der Filialgemeinde Eikhof, deren Bestand und Verhältniß zu dem Kirchenregiment jedoch noch nicht definitiv festgesetzt ist.

Hiernach stellt sich nun die kirchliche Statistik des Fürstenthums, wie folgt: Oberste kirchliche Behörde ist das Landesconsistorium zu Detmold, bestehend aus einem weltlichen Präses (provisorisch der Geheime Regierungsrath Petri), einem Generalsuperintendenten (vacat) und drei Consistorialräthen (Böhmer und v. Cölln reformirt, Pastor Dr. Heinrichs lutherisch). Die reformirten Gemeinden des Landes zerfallen in 3 Klassen oder Superintendenturen, die Detmolder Klasse (Superintendent vacat), die Brakesche Klasse (Superintendent Clüsener), die Varnholzer Klasse (Superintendent Stockmeyer). Die Gesammtzahl der reformirten Gemeinden des Landes beträgt vierzig. Lutherische Gemeinden bestehen eine zu Detmold, zu Lemgo die beiden ältern, St. Nikolai und St. Marien, und die neue evangelische. Katholische Gemeinden bestehen zu Falkenhagen, Lemgo und Detmold und gehören zu dem Sprengel des Bischofs von Paderborn.

H. Clemen.

Lismanini, Franz, war aus der Insel Corfu gebürtig. Er studirte in Italien, wo er in den Franziskanerorden trat und einige Jahre später Doktor der Theologie wurde. Auf Betreiben einiger Freunde, welche bei der Königin Bona, der Gemahlin Sigmund's I. von Polen, waren, begab er sich nach Polen. Die Königin machte den beredten, wohlgestalteten Mann zu ihrem italienischen Hofprediger, dann zu ihrem Beichtvater, und setzte es durch, daß derselbe zum Provincial der Franciskaner in Polen und zum Oberaufseher und Commissär aller Klöster der Nonnen von St. Clara ernannt wurde. Zu Krakau besuchte er die Versammlungen, welche verschiedene Gelehrte bei Andreas Fricesio hielten, und bei welchen viel von der Religion die Rede war. Insbesondere aber entfremdeten ihn die Schriften Ochin's der päbstlichen Religion, doch hielt er mit dem Aussprechen der neu gewonnenen Ueberzeugung so sehr zurück, daß ihn die Königin 1549 nach Rom absenden konnte, um den neugewählten Pabst Julius III. zu beglückwünschen. Im folgenden Jahr kehrte Lismanini nach Polen zurück und machte 1551 die Bekanntschaft Socins, welchen er sogar in seine Wohnung aufnahm. Er wußte sich nun in die Gunst des Königs Sigismund August zu setzen und ward von ihm auf Reisen gesandt, mit dem ostensiblen Auftrag, Bücher für die königliche Bibliothek anzukaufen, unter der Hand aber Erkundigungen über den damaligen Zustand der Reformation in Europa einzuziehen und dem Könige darüber Bericht zu erstatten. Nach einem halbjährigen Aufenthalt in Venedig begab sich Lismanini über Padua und Mailand in die Schweiz, wo er zum schweiz. Bekenntniß übertrat und den Mönchsorden mit dem Ehestand vertauschte. Hiedurch zog er sich die Ungnade des Königs zu, dem es unangenehm war, auf solche Weise öffentlich compromittirt zu werden. Nicht nur sandte ihm der König kein Geld mehr, sondern er wurde auch in Polen in die Acht erklärt.

Digitized by Google

Umſonſt ſchrieb er öfters an den König, umſonſt verwandten ſich bei dieſem Calvin, Bullinger und Geßner für ihn. Erſt 1556 konnte er nach Polen zurückkehren; aber ſeine Bemühungen, ſich wieder in die Gunſt ſeines Fürſten zu ſetzen, waren vergeblich, obſchon ſie, außer von Calvin, auch von den angeſehenſten polniſchen Edlen unterſtützt wurden. Mehr als ſeine calviniſtiſche Anſicht vom Abendmahl brachte ihn ſeine Hinneigung zu den Socinianern im Lehrbegriff von der Trinität in Mißkredit. Als er auch Andere, beſonders Stanislaus Iwan Karninski, zu letzterer Lehre verführen wollte, wurde er vor das Conſiſtorium von Krakau gefordert und mußte Polen abermals verlaſſen. Er begab ſich nach Königsberg, wo er auf Verwenden des Paul Scalick zum Rathe des Herzogs Albrecht ernannt wurde. Hier legte er ſich den ſtolzen Titel bei: Franciscus Lismaninus S. S. Theologiae Doctor, quondam Serenissimae Reginae Poloniae Confessor, etiam Illustris Ducis Consiliarius, ex nobiliss. et antiquiss. Patavina Familia Dalesmanirorum oriundus. Gegen das Jahr 1563 verfiel er in Folge häuslichen Unglücks (ſeine ſehr diſſolut lebende Frau ſtand im Verdacht des Ehebruchs) in Wahnſinn und endete ſein unglückliches Leben durch Selbſtmord. Vgl. Chr. G. v. Friese, Beiträge zur Ref.-Geſch. in Polen; II, 1. S. 247 ff. O. Fock, der Socinianismus, I. S. 145. **Th. Preſſel.**

Litanei heißt eine eigenthümliche Gattung des gottesdienſtlichen Gebets, die ſich durch ſehr beſtimmte Merkmale von den andern Gebetsakten, namentlich der Kollekte und dem ſogenannten gemeinen Gebet unterſcheidet. Die Litanei wird nämlich 1) nicht vom Prieſter allein gebetet, ſondern das Volk reſpondirt in kurzen Abſätzen mit einem gleichförmigen Refrain. Es iſt ſogar nicht einmal abſolut nothwendig, daß der Prieſter der Vorbeter ſey, die Strophen können ſich unter zwei Chöre theilen; wie denn auch dies zu den Merkmalen der Litanei gehört, daß ſie, ein Mittelding zwiſchen Gebet und Geſang, ſowohl geſprochen als geſungen werden kann, je nachdem ſich die Sitte für das Eine oder Andere beſtimmt hat. Wenn freilich die Litanei öfters von Componiſten, wie z. B. von Mozart in ſeiner früheren Periode, ganz wie ein anderer kirchlicher Text (ein Stabat mater, ein Requiem etc.) als geiſtliches Concert ohne Rückſicht auf jenen reſponſoriſchen Karakter behandelt worden iſt, ſo iſt dies als eine bloße Licenz zu betrachten; die Eigenthümlichkeit der Litanei iſt in dieſer Form nicht mehr zu erkennen. 2) Alle Litaneien haben denſelben Anfang: Kyrie eleison, Christe eleison, und denſelben Schluß: Agnus Dei, qui tollis etc. Inſofern erinnern ſie an die Meßliturgie, allein in der Meſſe ſelbſt, d. h. im proteſtantiſchen wie im katholiſchen Hauptgottesdienſt am Sonn- und Feſttag hat die Litanei niemals ihren legitimen Platz. Sie gehört nämlich urſprünglich zu einer Prozeſſion (daher bei Gregor d. Gr. litania auch geradezu für Prozeſſion ſteht) und zwar mit dem Zwecke, irgend ein Uebel oder eine Schuld wegzubitten, daher nach altkirchlicher Anſchauung die Litanei auch mit Faſten verbunden iſt. In der römiſchen Kirche kann ſie Sonntags nur Nachmittags vorkommen. Von einigen evangeliſchen Kirchenordnungen wird ſie auch für Sonntage nach der Predigt beſtimmt, aber nur für ſolche, an denen keine Abendmahlsfeier ſtattfindet, alſo der Hauptgottesdienſt unvollſtändig iſt; mehr aber wird ſie für die Mittwochs- und Freitagsgottesdienſte, und ganz vorzüglich — ihrem Weſen genau entſprechend — für regelmäßige oder caſuelle, durch irgend eine Calamität oder ein gemeines Anliegen hervorgerufene Buß- und Bettage angeordnet. 3) Die Mannigfaltigkeit des Stoffes, der in die Mitte zwiſchen jenen Anfang und Schluß fällt und der in einem uniformen Refrain (Erhör' uns, lieber Herre Gott — miserere nobis [sic], parce nobis) immer wieder abſchnittweiſe zuſammengefaßt wird, entſteht dadurch, daß a) das Objekt der Anbetung, z. B. in katholiſchen Litaneien das corpus Christi, die beata virgo, in einer langen Reihe verſchiedener Namen, Prädikate, Bilder ꝛc. angeredet wird, oder auch, wie in der Allerheiligen-Litanei die angerufenen Perſonen nach einander genannt werden, was in einer evangeliſchen Litanei nur trinitariſch geſchehen kann; — daß ferner b) die Gegenſtände, um welche gebeten wird, die Uebel, vor denen man bewahrt oder von denen man befreit ſeyn möchte, ſpezificirt, und endlich c) die Motive, auf welche ſich die Hoffnung der Erhörung ſtützt („durch deine heilige Geburt, durch deinen Todes-

Digitized by Google

kampf ꝛc.“) nebeneinander gestellt werden. Diese Merkmale finden sich zwar großentheils auch im gemeinen Kirchengebet; aber die Litanei reiht die sich coordinirenden Momente auch in einer äußerlich gleichartigen, an Metrum und Reim anklingenden Form aneinander, ohne doch auf wirklichen Vers es anzulegen. Das gibt der Litanei bei ihrer Länge eine gewisse Einförmigkeit; und sowohl dies, als auch der Ton innerer Beugung oder Angst, ein Gedrücktes und Banges, was in demselben fühlbar ist, hat dem Namen Litanei eine sprichwörtlicher Bedeutung gegeben. — Bekannte katholische Litaneien sind die zum Fronleichnam, zum Namen Jesu, die lauretanische (in welcher die der Maria beigelegten Namen von den in Loretto ihr gewidmeten Bildern und Allegorien entlehnt sind), die Allerheiligen-Litanei u. a. m. Die der evangelischen Kirche angehörige Bearbeitung der Litanei, in welcher alle wesentlichen Merkmale streng festgehalten sind, stammt von Luther, der sie (vgl. Harnack, der kleine Katechismus Luthers in seiner Urgestalt, Stuttg. 1860. S. 84) der zweiten Ausgabe seines Enchiridion 1529 anfügte. Später wurde sie da weggelassen und fand ihren Platz in Gesangbüchern und Liturgien; in der Brandenburger K.O. v. J. 1540 wird sie als liturgisches Stück aufgeführt, aber als ein Bekanntes bloß genannt. Eine kurze Abhandlung über diese Litanei, vornehmlich über die Disposition derselben nebst einigen historischen Notizen s. in der Erlanger Zeitschrift für Protestantismus und Kirche, 1856. S. 160 ff. Ueber ihren Zusammenhang mit dem Katechismus und ihr erstes Erscheinen mit Melodie s. Harnack a. a. O. Einleitung, S. XLVIII.

Spätere Nachbildungen sind mehrfach versucht worden; so von Zinzendorf (in der Wundenlitanei, besser aber in der Litanei für den Ostermorgen), von Klopstock, dessen pathetisches Produkt freilich gegen das Original stark absticht, aber den Liturgien Bekannten seiner und der nächstfolgenden Zeit desto besser behagte. Ganz uneigentlich aber ist es zu verstehen, wenn Johann Georg Jacobi (der Dichter des Aschermittwoch-Evangeliums Weg von Lustgesang und Reigen ꝛc.) sein weltlich-sentimentales Lied auf den Allerseelentag (Werke, Zürich 1819, III. S. 99) einzig wegen des Refrains und etwa weil Todte besungen werden, eine Litanei genannt hat.

In Betreff des Ursprungs der Litanei, wie sie im engeren, kirchlichen Sinn, aus der allgemeinen Bedeutung von *λιτὴ*, *λιτανεία*, flehendes Gebet, sich entwickelt hat, s. d. Art. Bittgänge, Bd. II. S. 249. Fehrer.

Literae formatae, oder absolut formatae sind Schreiben in einer bestimmten Form, insbesondere aber gleichbedeutend mit literae canonicae kirchliche Schreiben, welche in einer durch die canones vorgeschriebenen Form abgefaßt sind. Man hat darüber mancherlei Streitigkeiten geführt, ob die Bezeichnung formata wegen des dabei angewendeten Papiers öffentlicher Instrumente und Edikte üblich geworden sey und auf den Ausdruck formata für dieselben hingewiesen (Sueton im Leben Domitians Kap. 13), oder ob sie von forma, *τύπος*, Siegel (daher formata, *τετυπωμένη* soviel als sigillata) herkomme, oder ob die gebrauchten solennen Ausdrücke und genau bestimmten Kennzeichen ihnen zum Namen gegeben haben (m. s. die verschiedenen Meinungen bei *Du Fresne*, gloss. lat. unter dem Worte formatae). Es ist die kanonische Form, welche für die kirchlichen Briefe angewendet wurde, um deren willen man dieselben zuerst *κανονικαί*, canonicae und nachher formatae genannt hat. Eine solche Form wurde aber schon zeitig Bedürfniß, da man den vorkommenden Verfälschungen der Briefe vorzubeugen genöthigt war. Darüber klagt Dionysius, Bischof von Korinth († c. a. 167) nach *Eusebius*, hist. eccl. lib. IV. cap. 23, desgleichen Cyprian (epist. 3.): „— — quoniam me in iisdem literis et scripturis et sensus et chartae ipsae quoque moverunt, ne quid ex vero vel abstractum sit vel immutatum: eandem ad vos epistolam authenticam remisi, ut recognoscatis, an ipsa sit, quam Crementio hypodiacono perferendam dedistis. Perquam etenim grave est, si *epistolae clericae* veritas mendacio aliquo et fraude corrupta est.

Die innige Liebesgemeinschaft, in welcher seit der ersten Verbreitung des Evangeliums über Jerusalem hinaus die Gläubigen standen, gab sogleich Veranlassung zu einem

Digitized by Google

ebhaften Verkehr durch Briefwechsel, welcher mit der Zeit so zunahm, daß Optatus von Mileve in der Mitte des vierten Jahrhunderts sagen konnte: „Totus orbis commercio ormatarum in una communionis societate concordat.“ Die heilige Schrift selbst, die Schreiben der Apostel bilden das erste Beispiel. Insbesondere gehört dahin auch das Schreiben der Gemeinde von Jerusalem nach Antiochia u. s. w. (Apostelgesch. 15, 23 ff.) über das Ceremonialgesetz, das Empfehlungsschreiben der Brüder in Ephesus für Apollo u seiner Reise nach Achaja (Apostelgesch. 18, 27.), des Paulus für Phöbe aus Korinth ach Rom (Röm. 16, 1. 2.) u. a. Solche Empfehlungsbriefe waren wohl die zuerst am äufigsten vorkommenden und der Apostel nennt sie *συστατικαὶ ἐπιστολαί* (2 Korinth. , 1.) *literae commendatitiae*. Auf sie weist Tertullian hin (adversus haereses cap. 20.), ndem er von der contesseratio hospitalitatis redet, der Empfehlung durch tesserae hospiales, später Gregor von Nazianz (oratio III.) und Sozomenus (hist. eccl. lib. V. cap. 16.) on Julian, dessen Schreiben an Arsacius: *συνθήματα τῶν γραμμάτων*. Veranlassung u solchen Empfehlungen sowohl für Kleriker, als Laien fand sich so oft, daß bald gesetzliche Bestimmungen darüber nöthig wurden, wer zur Ertheilung dieser Briefe berechtigt ey, wem dieselben ertheilt werden sollten, welche Form für sie gebraucht werden müsse. Daß nicht die Confessoren, auch nicht Presbyter, sondern die Bischöfe die Schreiben geben, erordnete das Concil von Elvira a. 305 (? vor 310) c. 25, von Arles a. 314. c. 9. . v. a. Jeder Reisende, Kleriker und Laie bedurfte der formata, wenn er Aufnahme inden wollte. Es verordnete darüber c. 32. (al. 34) Apostolorum: „Nullus episcopus peregrinorum aut presbyterorum aut diaconorum sine commendatitiis recipiatur epistolis; et um scripta detulerint, discutiantur attentius, et ita suscipiantur, si praedicatores pietatis xtiterint; sin minus, haec quae sunt necessaria subministrantur eis, et ad communionem ullatenus admittantur, quia per subreptionem multa proveniunt“ (vgl. Conc. Antioch. . 341. (? 332) c. 7. in c. 9. dist. LXXI, african. I. a. 348 c. 7., Laodic. c. 41. 42. (nach 47) in c. 36. dist. V. de consecr.). Es wurden solche nicht empfohlene Personen nur ur communio peregrina zugelassen. (Conc. Agath. a. 506. c. 2. [c. 21. dist. L. s. dazu J. H. Böhmer in der Note im Corp. jur. can.] c. 5. vgl. den Art. Laiencommunion). Daß dergleichen Kleriker nicht ministriren sollten, wurde auch später oft wiederholt, wie Conc. Chalcedon. a. 451. c. 13. in c. 7. dist. LXXI. u. a. Die Form der Schreiben konnte ich an das apostolische Muster anlehnen (s. Apostelgesch. 15. cit.). Nach dem Berichte es Atticus, Bischofs von Constantinopel, auf dem Concil von Chalcedon 451 hat das Concil von Nicäa 325 eine Festsetzung darüber erlassen, welche in der Hauptsache auch später beibehalten wurde.“ — Nicaeae .... constitutum, ut epistolae formatae hanc calculationis seu supputationis habeant rationem, id est, ut assumantur in supputationem rima graeca elementa Patris et Filii et Spiritus sancti, hoc est *π. υ. ϖ.* quae elementa octogenarium, et quadringentesimum, et primum significant numerum. Petri quoque Apostoli prima litera, id est *π* .....: eius quoque, qui scribit, episcopi prima litera; ui scribitur secunda litera; accipientis tertia litera; civitatis quoque, de qua scribitur, quarta: et indictionis, quaecunque est illius temporis, numerus assumatur. Atque ita his mnibus graecis literis .... in unum ductis, unam, quaecunque fuerit collecta, summam pistola teneat: hanc qui suscipit omni cum cautela requirat expresse. Addat praeterea eparatim in epistola etiam nonagenarium et nonum numerum, qui secundum graeca elementa significat *ἀμήν*.“ Der Bericht ist nicht unverdächtig, aber bereits alt und nicht erst, wie behauptet worden, von Pseudo-Isidor (s. die Gegenbemerkung von *Knust*, de fontibus et consilio Pseudo-Isidorianae collectionis [Gotting. 1832. 4.] p. 3. d.). Aus den früheren Collektionen ist die Nachricht nebst Formularen in spätere übergegangen, namentlich auch in die germanischen Formelbücher (m. s. z. B. Formulae Lindenbergii CLXXXIV, Baluzii XXXIX—XLIII. u. a. in *Walter*, Corpus juris germanici vol. III. pag. 456. 481 seq., vergl. v. Wyß, allemannische Formeln und Briefe aus dem neunten Jahrhundert. Zürich 1850. 4. Nro. 7. S. 30. 31. Rockinger, über Formelbücher. München 1855. S. 43) und findet sich auch bei Gratian in der dist.

Digitized by Google

LXXIII. Dergleichen fehlen auch nicht in anderen Formelſammlungen, wie im liber diurnus tit. X.

Von den eigentlichen Empfehlungsbriefen ſind die εἰρηνικαὶ ἐπιστολαί, *literae pacificae* zu unterſcheiden. Es iſt eine Art Dimiſſoriale, daher auch ἀπολυτικαί genannt, des kirchlichen Vorgeſetzten für diejenigen, welche zum Kaiſer oder andern hohen Klerikern ſich begeben und dient zum Beweiſe, daß mit Genehmigung des Schreibers der Empfänger die Reiſe unternommen hat (c. 7. 8. Conc. Antioch. a. 332, c. 11. Conc. Chalced. 451, Conc. Trullan. a. 672. c. 17. u. a., vergl. die griechiſchen Interpreten zu dieſen Stellen. *Suicer* thesaur. eccl. s. v. εἰρηνικός). Ueber andere, zum Theil ebenfalls hierher gehörige Dimiſſorialien ſ. m. dieſen Art. B. III. S. 395. Durch formatae erfolgten auch die mannigfachſten Mittheilungen einer Gemeinde an die andere, namentlich die Bekanntmachung der Wahl eines neuen Biſchofs (γράμματα ἐνθρονιστικά, vergl. *Euseb.* hist. eccl. lib. VII. cap. 30. *Evagrius*, hist. eccl. lib. IV. cap. 4.), die Anzeige über Begehung eines Feſtes, insbeſondere der Oſtern u. a. durch γράμματα ἑορτάσιμα, πασχάλια, epistolae festales, paschales u. a. (vgl. Conc. Arelat. I. a. 314. c. 1., Carthag. V. a. 401. c. 7, Bracar. II. a. 572. c. 7. bei *Gratian* c. 24—26. dist. III. de consecr.) Auch die Publikation von Verordnungen erfolgte durch formatae als Rundſchreiben, ἐγκύκλιοι, ἐπιστολαί, circulares, tractoriae.

M. vergl. außer dem ſchon citirten Du Fresne und Suicer noch *F. B. Ferrarii*, de antiquo epistolarum ecclesiasticarum genere. Mediol. 1613 und edid. G. Th. Meier, Helmstad. 1678. 4. *Phil. Priorii* de literis canonicis diss. cum appendice de tractoriis et synodicis. Paris 1675. *J. R. Kiesling*, de stabili primitivae ecclesiae ope literarum communicatoriarum connubio. Lipsiae 1745. 4. Gonzalez Tellez im Kommentar zu den Decretalen lib. II. tit. XXII. de clericis peregrinis cap. 3. Rheinwald, kirchliche Archäologie (Berlin 1830.) §. 40. **H. F. Jacobſon.**

Litthauen. Einführung des Chriſtenthums. Reformation. Kirchliche Statiſtik, ſ. Rußland, Evangeliſche Kirche in.

Liturgie. (S. auch die Art. Gottesdienſt; Kirchenagende.) Das Wort bezeichnet urſprünglich (ἔργον τοῦ λεώ = τοῦ λαοῦ, daher λεῖτον ἔργον) jedes öffentliche Geſchäft, das im Dienſt eines Gemeinweſens beſorgt wird; ſo in Athen namentlich die Leitung der öffentlichen Schauſpiele, der feierlichen Tänze, der Volksſpeiſung bei feſtlichen Gelegenheiten. Nahe liegend iſt dem bereits der bibliſche Begriff, da Sir. 10, 2 die Subalternen des Richters οἱ λειτουργοὶ αὐτοῦ hießen, wie Röm. 13, 6. die weltliche Obrigkeit den Namen λειτουργοὶ θεοῦ führt, wogegen Sir. 7, 30., dem ganzen Zuſammenhange gemäß, die λειτουργοὶ Prieſter ſeyn müſſen. In dieſem Sinne heißt auch Luk. 1, 23. der prieſterliche Dienſt des Zacharias λειτουργία; dem entſprechend gebraucht der Hebräerbrief 8, 2. 6; 10, 11. das Wort von dem Prieſterthum Chriſti; ähnlich iſt der Opferbegriff bezeichnet Phil. 2, 17., das gottesdienſtliche Faſten, Apg. 13, 2; allgemeiner wieder ſteht es vom Miſſionsdienſte Röm. 15, 16., von gemeinſamer Wohlthätigkeit 2 Kor. 9, 12. Röm. 15, 27., von Liebesdienſten, die dem Apoſtel perſönlich geleiſtet werden Phil. 2, 30. — Die beiden Hauptmomente, die den Begriff urſprünglich conſtituiren, ſind, 1) daß die Liturgie ein Werk, ein Dienſt iſt (σωματικὴ διακονία, Theophyl. zu Phil. 2, 30.); und 2) daß dieſer Dienſt im öffentlichen Intereſſe geſchieht (wogegen auch die zuletzt genannte Stelle nicht ſpricht, da in des Apoſtels Perſon nicht bloß ein Privatmann bedient worden). Die ausſchließliche Uebertragung des Wortes auf gottesdienſtliches, prieſterliches Handeln, ſowohl auf die höheren Funktionen der Biſchöfe und Presbyter, als auf die der Diakonen, finden wir ſchon bei Euſebius vollzogen; er heißt (z. B. vita Const. IV. 37) die auf einer Synode verſammelten Biſchöfe λειτουργούς. Die Beſchränkung der Bezeichnung auf den Abendmahlsdienſt ging wohl parallel mit der Ausbildung der Opferidee; die Darbringung des Meßopfers iſt die λειτουργία κατ' ἐξοχήν. — Von der Handlung nun, dem ἔργον, das bereits mit verſchiedenen Namen bezeichnet wird (Card. Bona, rerum liturgicarum lib. I. cap. 3. zählt fol-

Digitized by Google

gende auf: mystagogia, synaxis [s. unten], telete, anaphora, prosphora, oeconomia etc.), geht das Wort über auf dasjenige, was zur Handlung gesprochen wird, also Gebete und Segnungsformeln, und von diesen wieder auf die schriftlichen Aufzeichnungen, auf das Buch, das dem Liturgen die agenda und legenda vorschreibt, das er darum auch zum Akte selbst gebraucht. Warum und auf welche Weise diese liturgischen Bücher (zunächst aus den diptycha sanctorum) entstanden, ist im Art. „Agende" dargelegt; wir ergänzen hier nur Folgendes. Für den israelitischen Priester war das Gesetz selbst die Liturgie, so zwar, daß er das Buch nur zu den Vorlesungen nöthig hatte, die Sprüche aber, die zu den Handlungen nöthig waren (wie den aaronitischen Segen) memoriter sprach, da solcher Sprüche und Formeln verhältnißmäßig wenige waren. S. Ewald, Gesch. d. V. J. II, 7 f. Alterthümer S. 12 f. 46. Eine Formel, die zur Auflegung der Hand auf den Kopf des Opferthiers gesprochen worden, kennen zwar die Rabbinen, s. Bähr, Symbolik des mos. Cultus II, S. 307. Kurtz, mos. Opfer S. 69, aber die Gesetzes-Urkunde so wenig als die biblische Geschichtschreibung weiß etwas davon; selbst für den großen Versöhnungstag ist Levit. 16, 21. bloß gesagt, Aaron soll auf den Bock bekennen alle Missethat der Kinder Israel, aber in welchen Worten dies zu geschehen habe (also eine Beichtformel), ist nicht beigesetzt, wiewohl daran gar nicht zu zweifeln ist, daß sich in der Praxis eine feste Formel gebildet hat. Ebenso wenig haben wir Grund, von den zum Tempeldienste, laut Ueberschrift, dem Vorsänger übergebenen Psalmen anzunehmen, daß dieselben sofort als feststehende Gesänge eine liturgische Stellung erhalten haben, was wohl nur einzelnen (wie Ps. 113—118) widerfahren ist. Der Mangel an liturgischem Wort bei so reich entwickelter liturgischer Handlung im israelitischen Cultus fällt um so mehr auf, da andere alte Völker beides verbanden; hatten die Römer und Griechen (vgl. Hartung, die Religion der Römer, I. S. 163 f. *Sainte-Croix*, Versuch über die alten Mysterien übers. von Lenz, S. 180. 204) auch kein geschriebenes Ritual, keine Agende als liturgisches Buch, da sich vielmehr die Kenntniß der Formeln durch mündliche Tradition erhielt, so waren solche Formeln doch vorhanden, wie: macte hac ove esto etc., das vale nach der Leichenfeier, das salve Deus, procul este profani), und wurden vor- und nachgesprochen (Liv. XXXIX, 15. solemne carmen precationis, quod praefari magistratus solent). Wenn die Gebete, die Weihungsformeln Kraft haben sollten, so mußten sie fehlerlos und darum äußerst behutsam gesprochen werden, somit war es um so nothwendiger, daß sie liturgisch fest bestimmt und formulirt waren. Statt bloß mündlicher Ueberlieferung solcher Formeln kennt die indische Literatur auch liturgische Bücher, die für die einzelnen Handlungen in genauer Aufzeichnung vorschreiben, welche Verse von den agirenden Personen gesprochen werden müssen; (Einiges dieser Art s. in der Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellschaft Bd. VIII. und IX.) und ebenso enthält der Koran vorgeschriebene Gebetsformeln. Daß grade die Juden keine Liturgie in diesem Sinne hatten, d. h. daß der ganze Cultus viel Handlung und sehr wenig Wort enthielt, ist wohl daraus zu erklären, daß der Israelite da, wo der Herr gegenwärtig ist, Angesichts der Heiligkeit desselben nicht zu reden, sondern zu schweigen hat (Hab. 2, 20.). Hindert dies auch nicht absolut, daß bei besonderer Veranlassung, wie Salomo's Tempelweihe, laut und viel gesprochen wird, so ist dies doch nur ein casuell bedingtes Ueberwallen der religiösen Freude, somit Ausnahme. Man wird wohl sagen können: dasselbe Grundgefühl, das dem Israeliten nicht erlaubte, den Namen seines Gottes auszusprechen, machte auch eine Liturgie unmöglich. Im Heiligthum redet nur Gott, der Mensch gehorcht schweigend, indem er handelt, d. h. opfernd das Gesetz erfüllt. (So möchte auch der Psalmist, 27, 4., im Hause des Herrn nur schauen die schönen Gottesdienste des Herrn, also nicht selber reden; Ps. 84, 5. ist allerdings ein immerwährendes Loben Gottes als Beschäftigung der im Tempel Wohnenden genannt, vgl. auch Ps. 26, 7.; aber in diesen Stellen ist jedenfalls die poetische, nicht eine liturgische Lobpreisung gemeint; und wenn auch jene nicht immer als neue und freie Produktion, sondern als Vortrag eines schon fertigen, öfter wiederholten Lie-

Digitized by Google

des zu denken ist, so steht derselbe doch zu den eigentlichen, centralen Cultusakten, d. h. den Opfern, in einem viel ferneren Verhältniß, als bei den heidnischen Opfern wie in der christlichen Kirche das liturgische Wort zur liturgischen Handlung steht. Das spätere Judenthum kennt allerdings liturgische Formeln, s. Bingham lib. XIII, 5. Aber nach der Siracide, da er Kap. 50. den fungirenden Hohenpriester mit Begeisterung als eine wunderherrliche Erscheinung schildert, weiß keine Sylbe zu nennen, die aus dessen Mund gekommen wäre, außer (vs. 22.) den aaronitischen Segen; das Volk erscheint (vs. 19. und 21.) auch nicht sowohl betend, d. h. in lauten Worten, als vielmehr anbetend, indem es niederfällt, und am Ende erschallt der Hymnus, aber kein liturgisches Gebet.

Daß auch in der Kirche anfänglich außer dem V.U. und dem schon 1 Kor. 14, 16 genannten, aus jüdischem — aber nicht sowohl liturgischem, als vielmehr (wie bei den Verfluchungen 5 Mos. 27, 15—26., bei Eiden und Bündnissen Nehem. 8, 6.) theokratisch-gerichtlichem und (wie Ps. 41, 14; 72, 19; 89, 53.) poetisch-musikalischem Gebrauche herübergenommenen Amen, als Responsorium der Gemeinde, keine stehende Formel, also keine Liturgie die Worte vorschrieb, in welchen gebetet, gesegnet ꝛc. werden sollte, daß aber Gebete, welche angesehene Vorsteher gesprochen, von Andern aufgenommen und gerne wiederholt und dadurch allmählich stehend wurden, lag ganz in der Natur der Sache; ebenso aber brachte es theils der gottesdienstliche Bildungstrieb in der Gemeinde an sich, theils die Ausbildung der Idee der Katholicität, zumal den Häretikern gegenüber, mit sich, daß an die Stelle der freien Rede und Handlung die feste Form trat, daher wir denn in den Const. app. die erste liturgische Arbeit vor uns haben. Von da an stellt sich diese als ein besonderer Zweig kirchlicher Thätigkeit dar; die morgenländische Kirche hat ihre Liturgien, ihre Euchologien, die römische ihre Sakramentarien, Ritualen, Missalen, auch libri mysteriorum oder kurzweg libelli genannt. Für die Kenntniß derselben bieten sich als Quellenwerke vornehmlich dar: *Goar*, euchologium sive rituale graec. Paris 1647. *Gavantus*, thesaurus sacrorum rituum, Ven. 1744. *Renaudot*, liturgiarum orientalium collectio, 1. Ausg. Paris 1715, 2 Ausg. Frankf. 1847. II. vol. *Assemani*, codex liturgicus ecclesiae universae, Rom. 1749—66. 13 vol.; aus neuerer Zeit Neal, tetralogia liturgica, Mone, latein. und griechische Messen aus dem 2—6. Jahrh. Frankf. 1850, und vornehmlich das bedeutende, auch die evangelischen Liturgien, wenn gleich aus natürlichen Gründen diese nicht alle und vollständig, umfassende Werk von Daniel: Codex liturgicus ecclesiae universae in epitomen redactus, IV. vol., Leipz. 1847—53. Da namentlich in letzterem Werke auch die ältesten Liturgien, neben der Mittheilung ihres Textes, kritisch und historisch untersucht sind (wozu ältere Werke, wie die von Augusti, von Gerbert, s. d. Art. Gottesdienst, von Krazer: de apostolicis nec non antiquis ecclesiae occidentalis liturgiis, Augsb. 1781, und die schon erwähnten Origines von Bingham, ungeachtet sie immer noch zur Belehrung vieles darbieten, doch jetzt nicht mehr genügen), so begnügen wir uns hier, wo der Raum ohnehin für ein näheres Eingehen nicht ausreichen würde, die Hauptliturgien nach ihren verschiedenen Stämmen bloß namhaft zu machen. I. Morgenländische Kirche: 1) Unter den dem Petrus, Matthäus, Markus und Jakobus zugeschriebenen Liturgien ist die letztgenannte die bedeutendste (deutsch auch von Klöpper in seiner Liturgik im Auszug, Beil. I. von Augusti, Denkw. VIII. S. 427 — 459 mitgetheilt); es ist die Liturgie der jerusalemischen Gemeinde, die freilich, auch wenn sonst nichts gegen ein so frühes Auftreten einer ausgebildeten Liturgie spräche, deren Wort- und Formenreichthum z. B. gegen Justins Beschreibung des Gottesdienstes in seiner Simplicität gewaltig absticht, durch Benennungen wie ὁμοούσιος wenigstens soviel verräth, daß ein vielleicht dem zweiten Jahrhundert angehöriger Urtext nach dem Bedürfniß der Zeiten sehr wesentlich erweitert worden ist. Aber eine Musterliturgie ist und bleibt dieselbe nach Inhalt, Form und Diction. — 2) Die des Markus, die alexandrinische Liturgie, ist noch verrätherischer in Bezug auf ihren späten Ursprung; Daniel, der für ihren wahr-

Digitized by Google

ſcheinlichen Verfaſſer den Cyrill von Alexandrien hält, hat auch in dieſer (IV. S. 137 ff.) verſucht, die apoſtoliſchen und die ſpäteren Beſtandtheile auseinander zu leſen. Geſchichtlich intereſſant iſt ſie vornehmlich darum, weil ſie einen Hauptbeſtandtheil der koptiſchen und äthiopiſchen Liturgie bildet. — 3) Die dritte bedeutendere Liturgie iſt die in den constit. app. l. VIII. enthaltene, als deren Urheber der römiſche Clemens von der Tradition (die Stellen ſ. bei Daniel IV. S. 46) angegeben wird, während ſie, ſo wie ſie vorliegt, nicht älter iſt, als die const. app. ſelbſt (ſ. dieſen Artikel), auch zu ſtarke Anachronismen eine frühere Abfaſſung unmöglich machen. Der Umſtand, daß dieſe Liturgie mit der von Cyrill von Jeruſalem (kat. myst. V.) auffallend genau zuſammentrifft, läßt ſchließen, daß ſie dort im Gebrauche war; denn die Annahme, daß beide, der Verfaſſer der Constit. und Cyrill nur eine Ideal-Liturgie hätten geben wollen, iſt für eine Zeit, wo derlei Dinge nicht als ſchriftſtelleriſche Privatliebhaberei getrieben wurden, eine Unmöglichkeit (ſ. Daniel S. 45); wie es ſich aber dann mit dieſer und der Lit. Jakobi, die derſelben Gemeinde angehört, in Bezug auf den Gebrauch verhalten habe, in wie weit (ſ. die Zuſammenſtellung bei Rheinwald, Archäol. S. 353 f.) letztere von der monophyſitiſchen Partei der Jakobiten aufgenommen und beibehalten, die Lit. der Constit. app. wiederum in Antiochia (ſ. Daniel a. a. O.) mit der des Chryſoſtomus zuſammengetroffen ſey, darüber fehlt es noch an feſten und evidenten Reſultaten. — 4) Die Liturgie des Baſilius und die des Chryſoſtomus ſind beides Bearbeitungen der Lit. Jakobi, beide aber dadurch von hiſtoriſcher Bedeutung, daß ſie über Conſtantinopel in die griechiſch-ruſſiſche Kirche übergegangen ſind, in welcher ſie — jede für beſondere Zeiten — heute noch gebraucht werden, natürlich mit denjenigen Erweiterungen, die durch den ſo ſehr in's Einzelne und Kleinliche ausgebildeten griechiſchen Ritus bedingt ſind, den wohl ſo, wie er iſt, weder Chryſoſtomus noch Baſilius mehr als den ihrigen erkennen würden. (S. die „heilige Liturgie von unſerm h. Vater Joh. Chryſoſtomus nebſt den Gebeten aus der Liturgie des heiligen Baſilius d. Gr., mit kurzen Anmerkungen herausgegeben von N. Yasnowsky, 2. Aufl. Weimar 1836.) Andere, von dieſen abgezweigte Liturgien, wie die armeniſche, die neſtorianiſche ꝛc. müſſen wir hier als minder bedeutend übergehen. (S. außer den bereits angeführten Werken Lienhart, de antiquis liturgiis, Straßburg 1829, S. 72 ff.; vornehmlich aber *Bona*, rer. lit. lib. I. cap. 9.). — II. Abendländiſche Kirche. 1) Die erſten Anfänge der römiſchen Liturgie, die natürlich vom Apoſtel Petrus herrühren muß, reichen geſchichtlich bis zu Leo d. Gr., oder wenigſtens, wofern die Identität des dieſem zugeſchriebenen, von dem Veroneſer Kanonikus Blanchini veröffentlichten, ſehr defekten codex sacramentorum vetus romanae ecclesiae mit dem sacramentarium gelasianum als erwieſen anzunehmen iſt, bis zu Gelaſius I. (492—96) zurück. Der eigentliche Vater der römiſchen Liturgie aber, der, obwohl das sacr. gelas. zu Grunde legend, doch ihr erſt Namen und feſten Beſtand gegeben, iſt Gregor d. Gr., deſſen ordo et canon missae, ſo wie er nach vielen Differenzen, die ſich im Laufe eines Jahrtauſends eingeſchlichen, unter Pius V., 1570, als Missale romanum feſtgeſtellt und unter Clemens VIII. und Urban VIII. revidirt worden, heute noch den liturgiſchen Text für den römiſchen Hauptcultus bildet. — 2) Von ihm verſchieden, obwohl nur in unweſentlichen Punkten, iſt die Liturgie des Ambroſius, in welcher, wie in ihrem Geſang und in Anderem, die mailändiſche Kirche ihre Unabhängigkeit von der römiſchen, mit Hinneigung zu morgenländiſchen Cultuselementen, bethätigte. Welchen Werth ſie auf dieſe ihre Liturgie legte, beweiſt die Tradition, daß dieſelbe den Barnabas zum urſprünglichen Verfaſſer habe und, als Gregor I. und Hadrian I. ſie, gemäß dem römiſchen Uniformirungsſyſtem, abſchaffen wollten, durch verſchiedene Mirakel davor bewahrt geblieben ſey. Alexander VI. beſtätigte ſie ſogar ausdrücklich als ritus ambrosianus. Reſte jener ambroſianiſchen Liturgie ſollen heute noch in den mailändiſchen Kirchen im Gebrauch ſeyn. 3) Ein anderer Nebenzweig iſt die mozarabiſche Liturgie, über welche ſeines Orts ein eigner Artikel folgen wird. — 4) Einen andern Punkt auf der Peripherie, die ſich mit einiger Selbſtändigkeit um das

Digitized by Google

Centrum der römiſchen Liturgie hergezogen, bildet die gallicaniſche Liturgie. (Vgl. *Mabillon*, de liturgia gallicana libri III. Par. 1729.) Es war die natürliche Folge der nicht von Rom, ſondern direkt vom Orient ausgegangenen Chriſtianiſirung Galliens, daß Ritus und Liturgie ſich ſelbſtändig entwickelte, was man erſt auffallend zu finden begann, als ſich die Idee des Pabſtthums auch in liturgiſcher Uniformirung zu verwirklichen ſtrebte. Unter den Verfaſſern oder vielmehr Redaktoren der gallikaniſchen Liturgie wird insbeſondere Hilarius von Pictavium hervorgehoben; ihre Verdrängung durch die römiſche war das Werk der Karolinger, das damit begann, daß (namentlich von Karl d. Gr. ſelbſt) die inländiſche Sangweiſe durch römiſche Sänger erſetzt wurde. Der Gallicanismus, der in Verfaſſungs-Angelegenheiten ſeine Rechte mit Muth und Konſequenz zu wahren verſtand, hat ſich die liturgiſche Romaniſirung willig gefallen laſſen (die pragmatiſche Sanktion von Ludwig IX. z. B. berührt dieſen Punkt nicht). Nach langer Vergeſſenheit richtete Matthias Flacius die öffentliche Aufmerkſamkeit wieder auf dieſe Liturgie, da er 1557 eine missa latina, quae olim ante romanam circa septingentesimum Domini annum in usu fuit, und die er für die ächte gallicaniſche Liturgie hielt, herausgab, deren Anachronismen aber verriethen, daß er eine Gebetſammlung zur Meſſe, die nie öffentliche Autorität beſeſſen, für eine Liturgie gehalten und ſich in der Zeitbeſtimmung vergriffen hatte. Man hat wohl auch ſpäter in der franzöſiſchen Kirche der alten gallicaniſchen Liturgie wieder gedacht, aber von einer Herſtellung war nicht die Rede, wenn gleich ſich im Ritus, zumal in den volksthümlicheren Akten deſſelben, noch Reſte davon forterhalten haben mögen. Die Abweichung von der römiſchen Liturgie iſt ohnehin, mit proteſtantiſchem Auge betrachtet, eine nicht tief eingreifende; mit der mozarabiſchen jedoch hat ſie ſo viele Aehnlichkeit, daß die Annahme einer gemeinſchaftlichen Quelle ſehr nahe liegt. — (Andere minder belangreiche Liturgien aus der vorreformatoriſchen Zeit übergehen wir; über die altbritiſche, die ohne Zweifel mit der gallicaniſchen identiſch war, aber von der römiſchen durch die angelſächſiſche Bekehrung zurückgedrängt wurde, ſ. Krazer a. a. O. S. 88.; über eine allemanniſche Gerbert vetus liturgia alemannica, St. Blaſien 1776; über ein katharisches Rituale ſ. die Schrift von Cunitz mit dieſem Titel, Jena 1852 u. d. Art. Katharer. — III. Evangeliſche Kirche. A. Lutheriſche Liturgien. Von Luther ſelbſt gehören hieher als liturgiſche Arbeiten: das Taufbüchlein, 1523; die Schrift: von Ordnung des Gottesdienſtes, 1523; formula missae, 1523; deutſche Meſſe, 1526; die Litanei und die Beichtform, beide dem kl. Kat. beigegeben, 1529; das Traubüchlein, 1534, ebenfalls dieſem angeſchloſſen. Die luth. Liturgien bilden einen Theil der luth. Kirchenordnungen; in Norddeutſchland hat in liturg. Thätigkeit Bugenhagen das Meiſte und Trefflichſte geleiſtet; Süddeutſchland hat den Joh. Brenz und Erhard Schnepf ihm gegenüber zu ſtellen. Die einzelnen Arbeiten ſind hier nicht zu regiſtriren; ſie finden ſich in der Richter'ſchen Sammlung deutſcher Kirchenagenden, 1846, deßgleichen reichhaltige Auszüge bei Daniel tom. II. Bemerkenswerth aber iſt, daß es Niemanden (Luthern ſelbſt am wenigſten) einfiel, eine uniforme Liturgie für die ganze lutheriſche Kirche aufzuſtellen, ſondern bei aller Einheit des Geiſtes und der Grundformen erhielten doch jedes Land und jede Reichsſtadt ihre eigene Ordnung. Daher wurde ſelbſt Württemberg nicht etwa für ein nicht-lutheriſches Land erklärt, ungeachtet ſchon 1536 in der kleinen, und nach dem Interim, das den Haß gegen alle katholiſchen Formen geſteigert hatte, auch in der großen Kirchenordnung, 1553, die Liturgie auf das Allereinfachſte beſchränkt wurde, ſo daß ſie an Formen noch hinter der calviniſchen zurückſtand. (Das Nähere über dieſen Punkt ſ. bei Grüneiſen: „die evangeliſche Gottesdienſtordnung in den oberdeutſchen Landen". Stuttgart 1856, insbeſondere S. 24 ff.) Im Weſentlichen wurden alle dieſe aus der Reformationszeit hervorgegangenen Liturgien beibehalten bis zur Aufklärungszeit, da man mit den alten Worten nicht mehr zu beten oder das Sakrament zu feiern im Stande war; wiewohl zu bemerken iſt, daß mit Reformen in liturgiſchen Dingen viel ſpäter erſt vorgegangen wurde, als mit Geſangbuchs-Revolutionen. Man konnte aber auch mit der Liturgie viel leichter im Stillen fertig werden, als

Digitized by Google

mit dem in des Volkes Hand befindlichen Gesangbuche; die rationalistischen Pfarrer, welchen die altkirchlichen Liturgien zuwider waren, gaben den Gebrauch derselben einfach auf und machten sich eigne Formulare oder nahmen sie aus Schriftstellern, die ihnen zusagten; und erst als dies längst im Gange war, begann man auch kirchenregimentlich mit liturgischen Reformen vorzugehen. So erschien im J. 1797 die holsteinische Agende von Adler; im J. 1798 ward die kgl. preußische Kabinetsordre zu einem, übrigens sachte anzubahnenden liturgischen Neubau erlassen; im J. 1809 erschien die von Süskind abgefaßte, übrigens von höherer Hand stark interpolirte württembergische Liturgie. Und schon das folgende Jahrzehent war es, in welchem Friedrich Wilhelm III. von Preußen — eine gute Weile früher, als seine Theologen, s. d. Art. Kirchenagende — bereits dieser modernen Machwerke satt, den vollkommen richtigen Weg erkannte, auf dem der Kirche wieder werden sollte, was ihr das goldene Zeitalter der Zöpfe geraubt hatte. Daß der König mit seiner Liturgie zugleich den Unionszweck erreichen wollte, berührt uns hier nicht weiter; jedenfalls bleibt ihm der Ruhm, der Erste gewesen zu seyn, der umlenkte, und im Zurückgehen auf die alten Kirchenagenden das liturgische Grundgesetz erkannte. Das fiel in eine Zeit, wo man in einem andern Lande (Württemberg) durch Zulassung der Gründung einer separirten Gemeinde (Kornthal) verhindern mußte, daß nicht den Vielen, die bereits ausgewandert waren, weil ihnen mit der neologischen Liturgie von 1809 der Anfang zu einem allgemeinen Abfall gemacht schien, noch viel Mehrere nachfolgten. Als nun aber durch die Schleiermacher'sche Theologie der Rationalismus wissenschaftlich vernichtet und ein kirchlicher Geist geweckt war; als das Strauß'sche Leben Jesu auch den noch Unentschiedenen gezeigt hatte, daß es nur noch ein Entweder — Oder gebe; als die Prediger, denen Harms, Tholuck, Ludwig Hofacker u. A. den Weg gezeigt, eine Sprache auf der Kanzel einheimisch gemacht hatten, die nicht mehr, wie die Reinhard'sche, zu dem Styl der aufgeklärten Liturgien paßte: da fand man es nicht länger erträglich, sich mit diesen zu plagen, ja an ihnen sich zu skandalisiren. Und so stehen wir in der Periode der Wiederherstellung, die übrigens an verschiedenen Punkten von verschiedenen Impulsen ausgieng. Während in dem einen Lande, wie Bayern, es nach einem fast schüchternen Anfange (Münchner Agende von 1836) später das spezifische Lutherthum war, das auf liturgische Restitutionen hindrängte, war es in den andern, namentlich in Württemberg, ohne alle Mitwirkung, weder von Unionstendenzen, noch von antiunionistischem Confessionalismus, ein rein kirchliches Bedürfniß, das Bedürfniß der Erbauung in evangelisch-kirchlichem Sinne, das sich geltend machte und auf eine dem ganzen Geist und der Geschichte der Landeskirche entsprechende Weise sich befriedigte. Können wir aber auch deßhalb es nicht für gerecht halten, wenn sich das Neu-Lutherthum die liturgische Reformation in unsrer Zeit allein zuschreibt, so bleibt ihm allerdings der Ruhm, durch seinen Fleiß auf diesem Gebiete für die allgemeinere Kenntniß der liturgischen Schätze unsrer Kirche und für die Schärfung liturgischen Sinnes und Geschmackes sehr viel geleistet zu haben. Wir nennen in dieser Beziehung Löhe's Sammlung liturgischer Formulare, 3 Hefte, 1839—42, und desselben Agende für christl. Gemeinden luth. Bekenntnisses, 1844; Hommel's Liturgie lutherischer Gemeindegottesdienste, 1851; Petri, Agende der hannover'schen Kirchenordnung, 1852; Otto, Pommer'sche K.O., 1854; Frühbuß, Entwurf einer Agenda für die ev. luth. K., 1854. Schließlich sey noch erwähnt, daß selbst die schwedische Kirche, die am treuesten ihren ursprünglichen lutherischen Typus zu bewahren wußte, sich zu gleicher Zeit, wie die deutschen Landeskirchen, auf liturgische Reformen, als etwas durch die fortgeschrittene Zeit Gefordertes einließ. Allein schon die lange Zeit, während welcher darüber verhandelt wurde (1792 bis 1809), zeigt, daß man die Sache nicht so leicht nahm, wie sonstwo; und die endlich publicirte Liturgie (vor uns liegt die deutsche Uebersetzung, die in Lübeck 1825 erschien) zeichnet sich, obgleich sie „der fortgeschrittenen Sprache und den veredelten Begriffen" (wie es in dem kgl. Einführungs-Reskripte von 1811 heißt) angemessen zu seyn strebt, dennoch vor den gleichzeitigen deutschen Agenden durch viel treueres Bewah-

Digitized by Google

ren des altkirchlichen Tones aus. — B. Reformirte Liturgien. (S. Daniel Bd. III. Ebrard, reformirtes Kirchenbuch, 1846—47. Hugues, Entwurf einer vollständigen Gottesdienstordnung für evangelisch-reformirte Gemeinden. Halle 1846.) Diese scheiden sich (vgl. Ebrard) in drei Familien: 1) Die Zwingli'sche oder deutsch-schweizerische. Dahin gehört: Leo Judäs, „ein kurze und gemeine Form für die Schwachgläubigen, Kinder zu taufen ꝛc.“, Zürich 1523; die Züricher Kirchenordnung von 1525, deren Titel schon den ganzen Hauptgottesdienst mit den karakteristischen Worten bezeichnet: „Ordnung .... die Predigt anzufahen und zu enden“; die Züricher K.O. von 1529 u. 1535; ferner die Züricher Prädikantenordnung von 1532; Agenden von Bern, 1587, von Schaffhausen 1592 u. s. f. (Spätere Liturgien s. b. Ebrard Einl. S. XX ff.). 2) Die Calvinische (französisch-reformirte). Die Grundlage derselben bildet der liturgische Anhang, welchen Calvin seinem Katechismus beigegeben (cat. genevensis, franz. 1541, lat. 1545). Nach diesem bildete sich die Neuenburger Liturgie, die Niederländer (ursprünglich für die nach London geflüchteten Reformirten von Lasco bearbeitet nach einer von Vallerandus Polanus in Calvinischem Geiste verfaßten Agende, s. Richter K.O. II. 149 ff.); das Extrem des Calvinismus stellt die schottische Liturgie von Knox dar (s. Köstlin, die schottische Kirche ꝛc. S. 52 ff.). Ueber das Verhältniß der calvinischen zur zwinglischen Liturgie s. Ebrard a. a. O. Einl. S. IX f. und Bähr, Begründung einer Gottesdienst-Ordnung, Karlsruhe 1856. S. 94—100. — 3) Die deutsch-reformirte, mit Annäherung an den lutherischen Typus. Dahin gehört die Pfälzer K.O. von 1567 und 1585 und die Hessische 1574. — C. Eine ganz eigenthümliche Stellung nimmt die englische Liturgie ein (the book of common prayer, 1559), worüber man das Nähere in dem Art. anglikanische Kirche, Bd. I. S. 339—342 nachsehe. Während sie den reformirten Typus darin genau festhält, daß die Schriftlesung in weitester Ausdehnung ihren Inhalt bildet, und unter den stehenden Lektionen der Dekalog hervortritt, auch daß die Psalmen sowohl als Lektion, wie als Gesang, einen bedeutenden Raum einnehmen: so ist es dagegen nicht-reformirt, daß das liturgisch-Feste in solchem Uebermaße vorwiegt, daß die Predigt — die ja seiner Zeit selber durch das Lesen vorgeschriebener Homilien ersetzt wurde und heute noch ihren freien Karakter nicht erlangt hat, weil sie nach der Sitte abgelesen werden soll — ganz ungebührlich zurücktritt, und daß eine große Zahl von Fest- und Gedächtnißtagen mit aufgenommen ist. — Was sich sonst von Liturgien vorfindet, sind entweder Abzweigungen von einem dieser Hauptstämme, oder neue Produkte, die irgend eine Genossenschaft für ihren Cultus zu Tage gefördert hat. Unter diesen ist nur Eine Liturgie noch besonderer Erwähnung werth, nämlich die der Brüdergemeinde. Es ist bekannt, welch reich entwickeltes gottesdienstliches Leben dieselbe führt; aber es ist eigenthümlich, daß ihre Liturgie beinahe zusammenfällt mit ihrem Choralbuch; was bei uns die Agende ist, das führt dort den Titel: „Liturgische Gesänge“ (Guadau 1791. 1823). Mit Ausnahme eines sehr kurzen Gebets zur Trauung finden wir keinerlei in Prosa abgefaßte, zur liturgischen Lektion bestimmte Formulare; auch was nicht choralmäßig gesungen wird, hat doch die Gestalt eines Responsoriums mit Gesang, oder mit der zusammensprechenden Gemeinde; die Taufliturgie gleicht sogar gewissermaßen einer Katechese mit den Kindern. Alles Uebrige, Gebete, Vermahnungen ꝛc. sind demnach dem Prediger freigegeben.

Nach dieser historischen Uebersicht, die nur den Zweck der Orientirung auf diesem weiten Gebiete haben konnte, bleiben uns noch folgende Fragen übrig: 1) ob überhaupt für den christlichen Gottesdienst die Nothwendigkeit einer Liturgie, anstatt des freien Worts in Gebet und Rede begründet ist? 2) was nach Inhalt und Form als Aufgabe einer Liturgie zu betrachten, und 3) in welcher Art eine Liturgie für eine Landeskirche zu Stande zu bringen ist? — Ad 1) Die Frage wird verneint von einzelnen religiösen Parteien, die in ihrer geistlichen Aufgeblasenheit sich so des heil. Geistes voll wissen, daß Jedem zur Stunde immer das gesalbte Wort zur Verfügung steht. (So die Darbisten, die aus Haß gegen jede kirchlich-feste Form selbst das V. U. nicht beten.) Auch

Digitized by Google

Theologen, denen das kirchliche Gemeingefühl entschwunden ist, halten es wenigstens für eine Fessel, an das Wort einer Liturgie, das nicht sie selbst, sondern Andere geschrieben haben, gesetzlich gebunden zu seyn. Unter den Kirchen ist es nur die schottische, die, nachdem sie sich Anfangs der Gebete bediente, die Knox nach Calvinischem Muster mitgebracht, seit etwa zwei Jahrhunderten auch dieser und somit aller Liturgie sich entledigt hat. (S. Köstlin a. a. O. S. 52.) Was aber daraus wird, darüber lese man den Reisebericht aus Schottland, welchen die Ev. K.-Z. 1854. Nr. 74. S. 744 mitgetheilt hat. Es ist eine ganz nothwendige Folge, daß die Gemeinde völlig der Subjektivität des Geistlichen preisgegeben, also gerade der so wichtige Gegensatz zwischen Liturgie und Predigt aufgegeben ist. Und zwar nicht bloß formell; denn der Prediger wird (wie wir das an allen in Predigten eingeflochtenen Gebeten sehen) seinen Predigtstyl unwillkürlich auch auf die Gebete und Formulare übertragen, wodurch dieselbe Verletzung alles kirchlichen Geistes und Lebens bewirkt wird, wie wenn ein Prediger statt der Kirchenlieder seine eigenen Gedichte im Gottesdienste singen ließe. Die Liturgie muß, als das Wort, das den priesterlichen Akt theils bildet, theils begleitet, eine durchaus objektive Haltung haben; der eine Geistliche aber wird, wenn er kein festes Formular hat, auch in solchen Momenten unter dem Einflusse des Augenblicks, der Situation, der Stimmung seyn; der andere aber wird, während er sich den Schein gibt, immer neu zu seyn, sich immer in demselben Kreise drehen. Wäre er aber wirklich immer neu, so würde eigentlich nie die Gemeinde wirklich mitbeten; sie würde nur zuhören, was und wie er betet, und etwa hernach urtheilen, er habe schön gebetet. Mitbeten kann sie nur eine feste, immer wiederkehrende Formel, die gerade durch die einfache, von keinem Zeitgeschmack abhängige Kraft auch wirklich bei immerwährender Wiederholung immer wieder die Gebetsgedanken in Geist und Wahrheit sammelt. Wenn wir daher auch nicht darum die feste Formel verlangen, weil von ihrem richtigen Aussprechen nach magischer Weise die Kraft der Handlung abhienge, so finden wir das andere Extrem doch ebenso absurd, wenn man (wie der obengenannte Bericht in der Ev. K.-Z. von den Schotten sagt) es für eine Schande hält, daß ein Mann, der doch als Geistlicher selber müsse beten können, sich zum Vorleser fremder Gebete erniedrige. — Ad 2) Die alte römische Kirche hat das, was zur Liturgie gehört, nicht in Ein Buch zusammengenommen; das sacramentarium enthielt bloß, was der Priester am Altar zu sprechen und zu thun hatte, während das lectionarium die Bibellektionen, das antiphonarium die Gesänge enthielt. In ähnlicher Weise trennen wir zunächst Gesangbuch und Liturgie; und innerhalb der Liturgie wieder die legenda (d. h. die Perikopen) und die agenda (wozu auch die Sonn- und Festtags-Gebete, nicht bloß die Formulare zu den Sakramenten und kasuellen Handlungen gerechnet werden sollten, da auch jene nicht bloße Lesung, sondern priesterliche Handlung sind). Wie aber auch getheilt werde, die Liturgie muß für jeden Theil des ganzen Cultus dasjenige wörtlich genau — und für den praktischen Gebrauch zugleich in bequemster Ordnung — darbieten, was zu sprechen ist, mit den erforderlichen Anweisungen zum Vollzug der Cultushandlungen selbst. In einzelnen Punkten wird es immer die Landessitte mit sich bringen, ob etwas, was vielleicht anderswo freigelassen ist, ebenfalls liturgisch festbestimmt wird; dies ist z. B. in den Begräbnißliturgien häufig der Fall; ebenso geben ältere Kirchenordnungen, wie auch die englische Liturgie, Formeln für den Seelsorgerdienst bei Kranken und Sterbenden (s. Daniel II. S. 458), wiewohl hier offenbar es nicht sowohl auf eine liturgisch feststehende Formel, als auf eine pastorale Handreichung für den Pfarrer abgesehen ist. Karakteristisch ist es in dieser Hinsicht, daß, wie Burkhardt in seiner Geschichte des Methodismus, 1795, I. S. 116, einen Fall erzählt, in England öfters Geistliche, wenn sie im Hause des Kranken keine Liturgie (das common prayer book ist ja allgemeines Gebetbuch und in Jedermanns Händen) vorfinden, wieder abziehen, weil ihnen nicht einkommt, daß sie auch frei mit dem Kranken reden und beten können. — Die liturgischen Stücke, die das Kirchenbuch nothwendig enthalten muß, sind folgende: A. Die allgemeinen und speziellen Vota, überhaupt

Digitized by Google

die liturgiſchen Sprüche, wie der Kanzelgruß, der Segen u. ſ. w., wozu auch der ſogenannte Introitus gerechnet werden kann, d. h. der Bibelſpruch, der, vom Geiſtlichen geſprochen, ſchon im Anfangsakte der Gemeinde die Bedeutung des Tages zu erkennen geben ſoll. (Dies ſind die Sprüche, deren Anfangsworte im römiſchen Miſſale einer Anzahl von Sonntagen ihre Namen gegeben haben: Esto mihi, Invocavit etc. In der lutheriſchen Kirche iſt für die Sonntage der Spruch Pſ. 124, 8., das ſogenannte adjutorium, ſtehend geworden. Ueberhaupt iſt der introitus regelmäßig aus einem Pſalmen genommen, woraus es ſich erklärt, warum derſelbe in der evang. Kirche ſich auch in ein Gemeindeglied verwandeln konnte.) In dieſelbe Kategorie gehören auch die verſchiedenen Doxologien. B. Die bibliſchen Lektionen (Perikopen). C. Die Gebete, die wieder in mehrere Hauptklaſſen zerfallen: a) das Vater Unſer. b) Die Collecten, d. h. kurz zuſammengefaßte Gebete, die entweder irgend einen einzelnen Gegenſtand betreffen, wie z. B. ein Gebet für die Saaten, oder, wenn ſie allgemeineren Inhalts ſind, dann doch nicht eine Reihe verſchiedener Bitten, ſondern weſentlich nur Einen Gebetsgedanken, z. B. die Bitte um Segen zur Anhörung des göttlichen Worts, enthalten. Der Urſprung und die urſprüngliche Bedeutung des Namens „Collecte“ iſt dunkel; manche Liturgiker, wie Xaver Schmid, erklären ihn daraus, daß in wenige Worte viel zuſammengedrängt, oder, wie Bingham, daß es eine Art recapitulatio ſey; andere, wie Bellarmin, machen darauf aufmerkſam, daß dieſe Gebete am Anfang, in der Mitte und am Ende der Meſſe — d. h. vor der Epiſtel, vor der Präfation, und vor der postcommunio — vorkommen, und ſo durch ſie die verſchiedenen Theile der Meſſe zu einem Ganzen verbunden werden; wieder andere wollen nach dem Vorgange von Alcuin den Namen davon ableiten, daß dieſe Formeln aus Bibelworten und Sprüchen, oder Gebeten der Väter zuſammengetragen ſeyen; Gaupp [Lit. S. 237] erinnert daran, daß in der alten Kirche das ſogenannte gemeine Gebet (ſ. unten) *συναπτὴ μεγάλη* geheißen, und dann wohl blos durch den Gegenſatz der Name auch auf das kleinere Gebet übergetragen worden ſey. Manche erinnern auch daran, daß collecta = *σύναξις* ſey, und dies die Abendmahlsfeier im Allgemeinen bezeichne; allein damit iſt noch nicht erklärt, warum jener Name einer beſonderen Gattung von Gebeten, die auch außer der Abendmahlsfeier ihre Stelle hat, zu eigen geblieben iſt. — Zum Eigenthümlichen der Collecte gehört, daß ſie (vgl. Alt, der chriſtl. Cultus S. 560) nach römiſcher Ordnung immer mit zum Volke gewandtem Angeſicht geſprochen wird, während die übrigen Gebete bekanntlich mit dem Angeſicht gegen den Altar geſprochen werden, ein Unterſchied, der ſich in der luth. Kirche, doch durchaus nicht überall, verloren hat*). Die Collecte wird immer angekündigt mit Oremus, und ſchließt per dominum J. Chr., meiſt mit dem Beiſatze, der auch in den evang. Liturgien geblieben iſt: „der mit Dir und dem h. Geiſte regiert immer und ewig“. Das Volk ſoll das Amen ſprechen. — Die andere, unter dem jetzigen Geſchlechte bekanntere Bedeutung von Collecte, ſ. v. a. Sammlung von Gaben zu einem wohlthätigen Zwecke (ſ. d. Art.), geht die Liturgie höchſtens inſoweit etwas an, als dies eine Erweiterung der aus den alten Oblationen hervorgegangenen Opfergaben am Altar iſt. Mit den fraglichen Gebetsformeln hienge dies in dem Fall zuſammen, wenn, wie Luther meinte, die Collecte urſprünglich das Segens- und Dankgebet — benedicite und gratias — über die geſammelten und dargebrachten Gaben bedeutete, was aber dem conſtanten ſpätern Gebrauche des Wortes nicht entſpricht. c) Das gemeine Kirchengebet, das alle Anliegen namentlich aufführt, insbeſondere auch die Fürbitte für den Regenten und ſein Haus mit enthält. d) Die

*) In neueſter Zeit iſt dieſer Gebrauch, einige Gebete mit dem Angeſicht gegen den Altar zu ſprechen, ein Gebrauch, welcher, genau genommen, nur zu dem katholiſchen Cultus paßt, in einigen lutheriſchen Kirchen, wo er bis jetzt völlig unbekannt war, neu eingeführt worden. Ein alter, ehrwürdiger Geiſtlicher, welcher dringend bat, man möchte ihm geſtatten, wie bisher, mit dem Angeſichte gegen ſeine Gemeinde gewendet zu beten, wurde mit Amtsentſetzung bedroht, wenn er ſich der Neuerung nicht unterwerfen wolle. Anm. d. Red.

Digitized by Google

Litanei, worüber man den eignen Art. vergleiche. D. Die Responsorien zwischen dem Geistlichen und dem Chor oder der Gemeinde. Endlich E. Die vollständigen Formulare für die Feier der Sakramente und aller übrigen gottesdienstlichen Akte. — Für alle diese Dinge muß die Liturgie durchaus vollständig ausgestattet, d. h. es müssen alle in der kirchlichen Praxis vorkommenden Fälle, auch die seltneren (wie Jubelhochzeiten, Siegesfeste, Uebertritte von andern Religionen und Confessionen ꝛc.), durchaus vorgesehen seyn. Aber andererseits ist darin wieder sparsam zu verfahren, daß nicht für einen und denselben Zweck mehrere, resp. zu viele Formulare gegeben werden. Die Liturgie ist nun einmal nicht zum Hören, sondern zum Mitbeten und Mitsprechen bestimmt, darum muß sie der Gemeinde vollständig bekannt und geläufig seyn, und dies ist nur möglich, wenn die Haupthandlungen sämmtlich nur Eine Form haben, unter den Sonntagsgebeten höchstens eine kleine Auswahl ist, die 2—3 Formulare nicht überschreiten sollte. (Die alten evangelischen Liturgien enthalten meist nur 1 Sonntagsgebet vor, eines nach der Predigt, ebenso für jede Festzeit nur je eines. Karakteristisch dagegen für den Verlust aller liturgischen Grundbegriffe ist es, daß seiner Zeit Werke erscheinen konnten und Verbreitung fanden, wie Velthusens „liturgisches Prediger-Handbuch zur Beförderung der nöthigen Abwechslungen und einer zweckmäßigen Mannigfaltigkeit in den Amtsverrichtungen der Prediger ꝛc.“ 4. Aufl. 1809.) Das Schlimmste, ja wahrhaft schändlich war es, wenn man eine Mehrheit der Formulare, z. B. für Trauungen und Taufen, aus Rücksicht auf die verschiedenen Stände, nöthig zu haben glaubte; dem Volke ließ man dann noch Einiges, was an die alten Gebete erinnerte, aber den Gebildeten gab man das Ungenießbarste, um sie nach dem Geschmacke der Zeit auch liturgisch zu bedienen. (Der kürzlich in Jerusalem verstorbene katholische Theologe Gehringer bringt in seiner Liturgik, Tübingen 1848, verschiedene Beispiele, wie diese Unterscheidung auch in der katholischen Kirche, z. E. in dem Freiburger Ritual, Eingang gefunden; so lesen wir dort S. 95: „Dieses Ritual hat den Exorcismus, der bei den Taufen in der Kirche sowohl lateinisch als deutsch beibehalten ist, für die Haustaufen so gefällig umschrieben, daß es herauskommt, die Kinder der Vornehmen seyen ohne bösen Geist, wenn nicht der Geist der Sünde von außen zu ihnen komme, während diejenigen, welche in der Kirche getauft werden, den bösen Geist von Anfang schon in sich haben“.) — In Bezug auf die Sprache, die der Liturgie geziemt, läßt sich zwar sehr bestimmt das Hauptgesetz aufstellen, daß sie durchaus objektiv gehalten seyn muß, ebenso wenig den Ton kalter Reflexion als den einer beabsichtigten Rührung oder den Ton der Sentimentalität anstimmen und ebenso wenig klopstockisch schwunghaft, als in pietistischem Seufzen sich vernehmen lassen darf; alle Zuthat von Poesie und Rhetorik ist vom Uebel; einfach, aber gewichtig, kindlich, aber priesterlich-würdig: das ist der rechte Liturgienstyl. Aus der Sprache der heil. Schrift wird er geboren, aber er verhält sich zu ihr wieder anders, als der Styl der Predigt, von dem wir dasselbe verlangen. In letzterem ist die Schriftsprache, wie der Schriftinhalt, nicht nur schon durch das Bewußtseyn und Leben der Kirche, sondern auch durch das Bewußtseyn und Leben des Predigers hindurchgegangen, so daß man auch den biblisch-gläubigen und schrifttreuen Prediger dennoch alsbald an seiner Sprache erkennt; eine Liturgie aber soll schlechthin keinen Verfasser erkennen lassen, in ihr darf die Schriftsprache nur zur Kirchensprache geworden seyn, während alle Spuren christlicher (also freilich noch viel mehr unchristlicher) Subjektivität in ihrem Lapidarstyl verschwinden müssen. Aber nach solcher Regel wird noch Niemand eine Liturgie zu Stande bringen; was liturgischer Styl ist, lernt man nur an den Liturgien selbst, die, aus kirchlicher Schöpfungszeit hervorgegangen, auch an der Inspiration Theil haben, die sekundär solchen Zeiten zukommt. An den Liturgien der alten Kirche, die bis auf Gregor I. darin klassisch ist, und noch mehr an den Liturgien der Reformationszeit muß sich uns das Gehör bilden und schärfen, wie wir auch erst, wenn wir Palestrina, Eccard, Händel, Bach gehört haben, wissen, was Kirchenstyl in der Musik ist. Dies führt uns noch ad 3. In der römischen Kirche steht die Liturgie für immer fest; soweit jedoch auch

Digitized by Google

für sie neue Anordnungen zum Bedürfnisse werden, ist hiefür von Sixtus V. die congregatio sacrorum rituum eingesetzt worden. Weniger fest ist der Bestand der Sache auf protestantischem Gebiete. Die Frage über das liturg. Recht des Fürsten, die aus Anlaß der preußischen Agende so viel von sich reden machte, berührt uns hier gar nicht, da, mag nun der Fürst oder ein Bischof oder eine Synode eine Liturgie herstellen, dies immer nur Namens der Kirche selbst geschehen kann; sie allein ist das Subjekt, der wahre Liturg, der den Gottesdienst feiert. Praktisch hat sich die Sache so gestaltet, daß 1) in der Reformationszeit die Reformatoren selbst für dieses, wie für die übrigen Bedürfnisse der Gemeinden Sorge trugen, und, vornehmlich in der lutherischen Kirche mit weisem Anschluß an die alten Muster, die nöthigen Formulare abfaßten. 2) In der Aufklärungsperiode, wo eine Menge solcher Dinge privatim am Schreibtische fabricirt und sofort publicirt wurden, war es irgend ein Superintendent oder Consistorialrath, der in höherem Auftrag eine Liturgie machen, und dazu mehr Neues als Altes nehmen mußte. 3) In unserer Zeit haben wohl auch Einzelne derlei Arbeiten übernommen, aber als das wahrhaft Kirchliche hat sich herausgestellt, daß Commissionen aus befähigten Geistlichen zusammenberufen, ihre Arbeiten alsdann durch den Druck der öffentlichen Prüfung unterstellt, und schließlich nach nochmaliger Revision (etwa, wie es in Württemberg geschah, durch eine erweiterte Synode) von dem ordentlichen Kirchenregiment sanktionirt werden. Ob mit einer solchen Erneuerung der Liturgie auch eine Aenderung des Cultus selbst verbunden werden könne und solle, hängt ganz davon ab, ob sich in der Landesgemeinde Sinn und Bedürfniß in dieser Richtung zeigt. Es wäre sehr verkehrt gewesen, wenn man bei unsern Gesangbuchsreformen sich durch das Geschwätz rationalistischer Pfarrer oder Laien in der Ueberzeugung hätte irre machen lassen, daß der Kern des Volkes, der christlich-lebendige Theil desselben eine solche Restitution des Alten mit Dank und Freude begrüßen und manche Schreier sich sogar selbst in Bälde zufrieden geben werden; aber ebenso wenig wäre es auch wohlgethan, daraus, daß unter den Theologen und auf deren Conferenzen irgend eine Richtung zur Zeit dominirend wäre, schon den Schluß zu ziehen, daß auch das wirkliche Bedürfniß und Heil der Kirche in jener Richtung liege. — Wenn wir oben nur vom Zustandekommen einer Liturgie für eine Landeskirche sprachen, nicht aber von einer Liturgie für die ganze lutherische, die ganze reformirte Kirche, so verweisen wir in dieser Beziehung auf das im Art. Gottesdienst (Bd. V. S. 275) Gesagte, indem wir bloß noch hinzufügen, daß auch innerhalb der lutherischen Kirche jedes Land seine Geschichte und seinen nationalen oder provincialen Stammkarakter hat, dem man auch in geistlichen Dingen Rechnung tragen muß, wenn man nicht eine abstrakte Theorie höher halten will, als Wahrheit und Leben. Palmer.

Liturgik, s. Gottesdienst, Theorie desselben.

Lindgerus, (Ludgerus) der Heilige, erster Bischof von Münster. Hauptquelle für seine Lebensgeschichte ist die Biographie, welche Altfried, einer seiner Nachfolger auf dem Bischofssitze († 849) auf Grund von Nachrichten, die er bei Augenzeugen namentlich im nächsten Verwandtenkreise Liudger's einzog, schrieb (vgl. *Mabill.* Act. S. B. IV., 1 p. 18; AA. SS. Boll., Mart. III, 642; *Leibnitz*, Script. I, 85; *Pertz*, Monum. II, 405). Daneben besitzen wir noch zwei andere Biographien von geringerem Werthe, die eine von einem Mönch in dem von Liudger gestifteten Kloster Werden nach 864, die andere eben da um 890 — 900 verfaßt, beide nicht ohne mancherlei Irrthümer. (Vgl. für die erste: *Brower*, sidera illustr. Germ. Mogunt. 1616 und darnach AA. SS. Boll., l. c. p. 652. — S. die zweite bei *Surius* II, 412.) Von einer rhythmischen Bearbeitung (um 1140) haben die AA. SS. Boll. l. c. 660 Bruchstücke mitgetheilt. Bei weitem größeren Werth haben die vorhandenen Diplome und Dokumente, namentlich vom Kloster Werden bei Lacomblet Urkundenbuch für die Geschichte des Niederrheins (Düsseldorf 1840). *Erhardt*, Regesta historiae Westphaliae I. Bd.

Liudger, über dessen Familienverhältnisse Altfried ausführliche Nachrichten gibt, war von Geburt ein Friese. Sein Großvater Wursing, in der Gegend von Utrecht be-

Digitized by Google

gütert, war durch den König Radbod zur Auswanderung in's fränkische Reich getrieben, dort zum Christenthum übergetreten, dem die Familie auch nach ihrer Rückkehr nach Friesland treu blieb. Namentlich waren die Eltern Liudgers Thiadgrim und Liafburg eifrige Christen, den Friesenaposteln Willebrord und Bonifaz befreundet. Liudgers Geburtsjahr ist nicht ganz sicher zu bestimmen, „da er selbst in der Vita Gregorii erzählt, er habe den Bonifaz noch als Greis (candidum canitie et decrepitum senectute) gesehen, muß seine Geburt etwa um 744 fallen (vgl. AA. SS. Boll., l. c. p. 631). Seine Bildung erhielt er auf der Schule in Utrecht, wo damals noch Gregor wirkte. Zweimal ging er von dort nach England, um in York den Unterricht Alcuin's zu genießen. Nach dem zweiten längern Aufenthalte wurde er dort zum Priester geweiht (770 — 774). Gregor starb 776 und sein Nachfolger Alberich verwendete den Liudger zum Missionsdienste in Friesland, indem er ihn zunächst beauftragte, eine von dem hl. Lebuin erbaute, von den Sachsen bei einem Einfalle zerstörte Kirche wieder herzustellen. Nach Altfried's Erzählung gelang es ihm durch eine Vision, den Körper Lebuin's wieder aufzufinden und die Kirche herzustellen. Als Alberich (778) in Köln zum Bischof von Utrecht geweiht wurde, erhielt Liudger zu gleicher Zeit die Weihe als Presbyter, und nun wurde ihm eine Kirche an der Todesstätte des Bonifaz als Wirkungskreis angewiesen. Zugleich lehrte er jährlich drei Monate an der Schule in Utrecht. Ein Einfall der Sachsen unter Widukind (um 782?) zerstörte diesen Wirkungskreis, Liudger wurde vertrieben und begab sich nach Rom und Monte Cassino, wo er in 2½ jährigem Aufenthalte das Klosterleben, ohne selbst Mönch zu werden, kennen lernte, vielleicht schon mit Gedanken einer ähnlichen Stiftung beschäftigt. Zurückgekehrt wurden ihm von Karl d. Gr., dem er durch Alcuin empfohlen war, die fünf friesischen Gaue Hugmerthi, Hunulga, Fivilga, Federitga, Emisga und die Insel Bant als neuer Wirkungskreis angewiesen, in welchem er, der friesischen Sprache mächtig, mit besonderem Segen arbeitete, seine Missionsthätigkeit auch darüber hinaus, namentlich nach Fosetesland (Helgoland), ausdehnend. Wie ähnliche Einrichtungen mehrfach vorkommen, hatte ihm Karl als gesicherten Rückhalt für seine Missionsthätigkeit die Abtei Lotusa (Leuse) bei Tournay im Hennegau verliehen. Nachdem das Sachsenland so weit beruhigt war, daß an die Errichtung von Bisthümern gedacht werden konnte, wurde Liudger für das südliche Westphalen zum Bischofe bestimmt und ihm als Bischofssitz Mimigernevord oder Mimigardevord (das nachherige Münster), wo früher ein Abt Bernrad gewirkt hatte, angewiesen. Daß ihm vorher der Stuhl von Trier angeboten, von ihm aber ausgeschlagen sey, wie der zweite seiner oben angeführten Biographen angibt, ist gewiß unrichtig, da keine Vacanz des genannten Bischofssitzes in jene Zeit fällt. Dem Haupttheile der Diöces Münster im südlichen Westphalen wurden jene fünf Gaue in Friesland, in denen Liudger früher thätig gewesen war, obwohl örtlich ganz davon geschieden, beigelegt. (Vgl. L. v. Ledebur, die fünf münster'schen Gaue. Berlin 1836). Das Jahr der Bischofsweihe Liudger's und damit das Stiftungsjahr des Bisthums Münster läßt sich nicht genau bestimmen. Im Januar 802 heißt Liudger noch Presbyter, in einer Schenkung von 23. April 805 heißt er zum ersten Mal sicher Bischof (vgl *Lacomblet*, l. c. I. Nr. 23, 27). Von der bischöflichen Wirksamkeit Liudger's wissen wir wenig. An seinem Bischofssitze erbaute er in Münster für sich und seine Kleriker („honestum monasterium sub regula canonica Domino famulantium" sagt Altfried), wahrscheinlich auch schon die Marienkirche zu Ueberwasser (trans aquas). Den Kaiser Karl begleitete er auf mehreren Feldzügen. Nachdem er noch an demselben Tage in Coesfeld in Billerbeck Messe gelesen, starb er am 26. März 809 an dem letztgenannten Orte. Sein Leichnam ward zuerst in der Marienkirche zu Mimigernevord beigesetzt, später seinem Wunsche gemäß und in Folge einer Verwendung seines Bruders Hildegrim bei Karl d. Gr. nach Werden gebracht. Trotz der ausdrücklichen Angabe des zuverlässigen Altfried, Liudger habe das Mönchsgelübde nie abgelegt, haben ihn Vertreter des Benediktinerordens zum Benediktiner machen wollen (AA. SS. Boll. l. c. 640). Wir besitzen von ihm die schon erwähnte Vita seines Lehrers Gregor (AA. SS. Boll., Aug. V, 254).

Digitized by Google

Die hauptsächlichste Stiftung Liudger's ist das Kloster Werden im Sprengel von Köln, am Ufer der Ruhr. Schon bald nach seiner Rückkehr von Rom sammelte er dazu Schenkungen, die er auf von Rom mitgebrachte Reliquien ausstellen ließ, bis er später das Kloster selbst stiftete. Als Abt desselben erscheint er zuerst 796 und dieses ist auch wahrscheinlich das Stiftungsjahr. Den Namen Werethinum (früher hieß der Ort Diapanbeci) entlehnte er von einem friesischen Orte, wo er Besitzungen hatte und eine Kirche gründete. Noch nicht völlig aufgeklärt sind Liudger's Beziehungen zum Bisthum Halberstadt und namentlich zu dem Liudgeristift in Helmstädt. Es hängt das mit der noch unentschiedenen Frage zusammen, ob der Bruder Liudger's Hildegrim, der Bischof in Chalons war, dann als Abt von Werden und 819 mit dem Bischofe Gerfried von Münster als Rector dieser Stiftung erscheint, der erste Bischof von Halberstadt oder wie Erhardt neuerdings und nicht ohne Gründe annimmt auch, wenn auch nur interimistisch, Bischof von Münster war. So viel scheint, da Altfried nichts davon erwähnt, gewiß, daß Liudger nicht, wie später angegeben wird, Gründer des Liudgeristifts in Helmstädt ist. Wahrscheinlich ist dasselbe eine Kolonie von Werden, mit dem es eng zusammenhängt und nahm von daher den Namen des Gründers an. — Vgl. Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands II. Bd. S. 421, 481, 538, 479. — Erhardt, Geschichte Münsters. Münster 1837. — *Johann Cincinnius* de Lippia: Vita divi Ludgeri Mimigardefordensis ecclesiae protepiscopi. Colon. 1515. — Luise v. Bornstedt: Der heil. Ludgerus, erster Bischof von Münster. Münster 1842. — P. W. Behrends, Leben des heil. Ludger, Apostels der Sachsen. Neuhaldersleben 1843. **G. Uhlhorn.**

Liudprand, Luitprant, (kürzer Liuzo, Liuso, unser Leuze) ist ein geborner Lombarde. Man hat ihn näher für einen eingebornen aus Pavia gehalten, aber ohne genügenden Grund. Seine Familie muß zu den angesehenen gehört haben. Er wurde in Latein und Griechisch unterrichtet, in seinen Schriften zeigt er dann Bekanntschaft mit Terenz, Cicero, Virgil, Horaz, Juvenal, Vegetius, Boethius, außerdem mit der heil. Schrift und den Vätern. Noch jung kam er 931 an den Hof des Königs Hugo. Später trat er in den Klerus ein und wurde Diakon in Pavia. Nach Hugo's Flucht 945 wurde er bei Berengar untergebracht und angestellt. 948—50 benützte ihn sein neuer Herr zu einer Gesandtschaft an Constantinus Porphyrogenitus. Auf dieser Reise erwarb er sich die bedeutende Kenntniß griechischer Sitten und Einrichtungen, griechischer Sprache und Literatur, die ihn später für Otto so nützlich gemacht hat. Bei seiner Zurückkunft in Ungnade gefallen, verließ er sein Vaterland und ging nun zu König Otto I. In der Zeit seiner Verbannung in Deutschland, die er mit Seufzen verbrachte, lernte er deutsch, was ihm und seinem König bei dessen Unternehmung auf Italien dann sehr zu statten kam. 962 ging er mit Otto dahin und im Winter 962/63 ist es ohne Zweifel gewesen, daß er von diesem mit dem Bischofssitz von Cremona belohnt wurde. Von da an ist er bei den wichtigsten Reichsgeschäften betheiligt und hat in den italienischen und griechischen Angelegenheiten eine hervorragende Rolle gespielt. Sommer 964 war er Gesandter an Pabst Johann XII., machte auf dem gegen den Pabst gehaltenen Concil den Dolmetscher Otto's, und war ohne Zweifel anwesend bei der Wahl Leo's VIII. und der Absetzung Benedikts. Nach Leo's VIII. Tod 965 war er wieder Gesandter in Rom, 967 befand er sich auf dem Concil von Ravenna; ohne Zweifel auch auf einer Synode zu Rom, und um Weihnachten bei der Krönung Otto's II. Am 5. Juni 968 kam er in Constantinopel an als Brautwerber um Theophano, aber ohne etwas ausrichten zu können. Nicht unwahrscheinlich ist die Nachricht der Translatio S. Hymerii, daß er 971 auf kaiserlichen Befehl wieder nach Constantinopel ging. Er kehrte nicht mehr nach Cremona zurück, er muß in Griechenland oder nach dem Eintreffen mit Theophano in Italien in den ersten Monaten 972 (zwischen fünfzig und sechzig Jahren) gestorben seyn.

Liudprand war durch sein Talent und seine Stellung, namentlich durch Bildung und Sprachgewandtheit, wie gemacht zum Geschichtschreiber seiner Zeit. Er schreibt eitel und leidenschaftlich, aber originell und anziehend, mit offenem Sinn für das Lebendige und

Digitized by Google

Konkrete, nicht ohne Vorliebe für ausgelassene Späße und Skandalgeschichten. Sein tiefes Verflochtensein in die Parteiungen jener Tage und besonders sein Haß gegen Berengar muß von vornherein einiges Mißtrauen erwecken. Doch hat dies seinen Werken nicht sehr geschadet, in dem rein Thatsächlichen ist er meist zuverlässig. Die Grausamkeit und Tyrannei Berengar's ist auch von Hrotswitha und Widukind bestätigt, die man als ganz unverdächtige Zeugen betrachten darf, und Liudprand's Art, von Johann XII., Leo VIII. und dem Gegenpabst Benedikt zu sprechen, konnte nur Baronius tadeln. Das Lob, das er seinem Wohlthäter Otto I., dessen Vater Heinrich, Mathilden, Herzog Heinrich, Bruno und Liudolf ertheilt, ist zwar persönlich motivirt, aber auch objektiv nicht unverdient. In der Antapodosis, besonders in den ersten Büchern, stützt er sich auf fremde Berichte und bedarf der Korrektur; sonst zeigt er sich als trefflichen Berichterstatter aus Augenzeugenschaft, auf seinen Reisen und durch seine Stellung an den verschiedensten Höfen jener Zeit war es ihm vergönnt, die Ereignisse entweder selbst mitanzusehen, oder doch sie von glaubwürdigen Männern zu erkunden. So ist er eine der ersten Geschichts-Quellen des 10. Jahrhunderts geworden. Daß man ihn frühe dafür ansah, zeigt seine Benützung vom 11. Jahrhundert an. Weniger anziehend ist die Form. Zwar schreibt er im Ganzen rein, wortreich, treffend, nicht ohne Ironie, lebendig und anschaulich, aber er wird nicht selten auch verwickelt und etwas dunkel, sein Latein zeigt einige Nachlässigkeit, und nicht angenehm ist das auch damals nicht in der Sitte der Zeit liegende, nur seine Eitelkeit verrathende Bestreben, griechische Worte und Redensarten einzumischen und so seine Kenntniß in dieser Sprache an den Tag zu legen.

Die Werke sind: 1) Antapodosis, begonnen im Frühjahr 958 zu Frankfurt a/M., geschlossen 962 in Italien, eine Geschichtserzählung mit dem Zweck, sich für erlittenes Unrecht zu rächen, speciell gegen Berengar und Willa gerichtet, in sechs Büchern. Es umfaßt die Zeit 887—950, blieb aber unvollendet, nachdem Berengar's Macht gebrochen und eine literarische Vergeltung nicht mehr nöthig war. 2) Liber de rebus gestis Ottonis Magni imperatoris, Erzählung der Begebenheiten von 960 bis 23. Juni 964, verfaßt noch mitten unter den Ereignissen, deren Augenzeuge und Mithandelnder der Autor selbst war, 964 oder 965 in., reifer und in edlerem Styl, als jenes Buch der Vergeltung, objektiv im Sinne des Zuschauers, nicht des Parteimanns geschrieben. 3) Relatio de legatione Constantinopolitana von 968, äußerst giftig und spitzig, noch heute so lehrreich wie unterhaltend, sehr wichtig durch die Anschaulichkeit ihrer Zeitschilderungen, an Kraft und Beredtsamkeit das vornehmste Werk Liudprand's. — Ueber die codd. und Ausgaben s. *Pertz*, Mon. Germ. hist. Scriptt. T. III, 264 sq.; die neueste und beste Ausgabe ibid. bis S. 339, und hieraus abgedruckt In usum scholarum, Hannoverae 1839. 8°. Uebersetzt von Freiherrn K. von der Osten-Sacken in den Geschichtschreibern der deutschen Vorzeit X. Jahrh. 2. Band, mit Einleitung von Wattenbach.

Vgl. Contzen, die Geschichtschreiber der sächsischen Kaiserzeit nach ihrem Leben und Schriften, Regensburg 1837. Giesebrecht, Kaiserzeit I, 740. 742 f. *R. A. Köpke*, de vita et scriptis Liudprandi episcopi Cremonensis, Berolini 1842. Dönniges, Otto I. S. 199 ff. *Niebuhr*, SS. Byz. T. XI. *Muratori*, SS. Ital. T. II. *Muratori*, Annali d'Italia T. V. Martini, über den Geschichtschreiber Liudprand, bes. über dessen histor. Glaubwürdigkeit in den Denkschriften der kön. Akad. d. Wissensch. zu München für die Jahre 1809 u. 1810. Dr. **Julius Weizsäcker.**

Llorente (sprich Ljorente), Don Juan Antonio, geboren den 30. März 1756. Er stammte aus einer adlichen Familie in Arragonien und erhielt schon mit 14 Jahren die Tonsur. Nachdem er zu Saragossa weltliches und kanonisches Recht studirt hatte, wurde er 1779 Priester und Doktor des kanonischen Rechts. Es war die Zeit, in der man auf den Stamm altspanischen Wesens die Ideen der französischen Aufklärung zu pfropfen versuchte: auch Llorente gab sich der neuen Bewegung hin. Schon 1782 wurde er Generalvikar des Bisthums von Calahorra; während die Tage seinen Geschäften gewidmet waren, arbeitete er des Nachts an einer opereta: die galizischen Werber; ein

Digitized by Google

Luſtſpiel hatte er 1775 zu Madrid zur Aufführung gebracht. Er ſcheint ſchon damals mit den Freimaurern in Verbindung gekommen zu ſeyn; gewiß iſt aus ſeinem eigenen Bericht, daß der Verkehr mit einem „verſtändigen und unterrichteten Manne“ ihn damals überzeugte, „es gibt keine Autorität außer uns, welche das Recht hat, die Vernunft, die uns die Natur gegeben hat, zu unterjochen“ (1784). Und einen Mann von dieſer Denkart wählte die Inquiſition 1785 zu ihrem Kommiſſarius, 1789 zu ihrem Generalſekretär zu Madrid! Es geſchah damals nicht zum erſten Male, daß ſich dies Tribunal einer in Oppoſition gegen Rom ſtehenden Regierung als das beſte Mittel zur Centraliſirung der Gewalt und Ueberwachung des Klerus darbot: in dieſem Sinne war Llorente, beſonders ſeit er 1793 durch den aufgeklärten Großinquiſitor Manuel Abad y la Sierra aus einer zweijährigen Entfernung von Madrid und von ſeinem Poſten zurückberufen war, durch Vorſchläge und Ausarbeitungen der verſchiedenſten Art thätig. So machte er Vorlagen über die Einführung eines öffentlichen Verfahrens bei dem heiligen Offizium. Nach dem Sturze des Großinquiſitors ſchloß er ſich an den Miniſter Jovellanos an, der ebenfalls eine politiſche und religiöſe Umgeſtaltung Spaniens beabſichtigte. Auch dieſer fiel und Llorente wurde in ſeinen Fall verwickelt. Er hatte den Muth gehabt, Jovellanos, als er auf ſeinem Wege in die Verbannung durch Calahorra kam, dort zu begrüßen und ihm ſeine Theilnahme zu bezeugen. Das machte ihn verdächtig und eine geheime Unterſuchung ward gegen ihn geführt, in der alle ſeine Briefe erbrochen und weiter befördert wurden; ohne daß man ihm nur den Grund mittheilte, ward er abgeſetzt und auf einen Monat in ein Kloſter geſchickt. Erſt 1805 ward er wieder zu Gnaden aufgenommen. Der Miniſter Godoy gedachte nämlich die alten Freiheiten der baskiſchen Provinzen aufzuheben, um in Spanien nachträglich das Centraliſationsſyſtem durchzuführen: es ſchien möglich, dieſen Schritt durch eine hiſtoriſche Denkſchrift zu erläutern. Dieſen Auftrag erhielt Llorente und ſo entſtanden ſeine: noticias historicas sobre las tres provincias baconyados. Madrid 1806. 3 Bände. Er wurde durch mehrere hohe Aemter für dieſe Dienſtwilligkeit belohnt; ſie iſt aber ein nicht wegzuläugnender Flecken auf ſeinem Karakter und läßt ſich nur zum Theil dadurch entſchuldigen, daß der Gedanke der Centraliſation mit den Ideen der franzöſiſchen Aufklärung zuſammenhing.

Es kam die Zeit der franzöſiſchen Herrſchaft. Auf der einen Seite ſtand das vaterländiſche Fürſtenhaus, aber nicht gewillt, etwas an den bisherigen ſpaniſchen Zuſtänden zu ändern; auf der andern religiöſe und politiſche Freiheiten, aber als eine Gabe der Fremden. Der Karakter der Aufklärung war kosmopolitiſch und Frankreich war ihr wahres Heimathland; Napoleons Name war noch identiſch mit dem der Revolution. So iſt der Vorwurf gegen die Joſefino's und Llorente, der zu ihnen gehörte, daß ſie ſich an Frankreich „verkauft“ hätten (Hefele, Art. über Llorente bei Wetzer und Welte), ſehr willkührlich und unhiſtoriſch; ſie wollten lieber die Fremdenherrſchaft ertragen, als politiſche und religiöſe Freiheit entbehren. Das Jahr 1809 ſah den Fall der ſpaniſchen Inquiſition; Llorente ward der Auftrag, die Archive zu durchſuchen, um eine Geſchichte dieſes Tribunals zu ſchreiben. Schon 1789 hatte er Urkunden geſammelt; jetzt war er mit mehreren Gehülfen faſt zwei Jahre lang beſchäftigt, die wichtigeren Dokumente abzuſchreiben und auszuziehen. Die Klöſter wurden aufgehoben und er erhielt den Auftrag, dieſe Angelegenheit zu leiten und die Kloſtergüter zu überwachen. Auch die Verwaltung der ſogenannten Nationalgüter Spaniens wurde ihm übertragen: wie ſeine Freunde ſelber geſtehen, ein klägliches Geſchäft; denn dieſe Güter beſtanden aus der confiscirten Habe der Verbannten. Indeß behauptete er ſpäter manche mildere Maßregel durchgeſetzt zu haben; beſonders die, daß man den Verwandten der Verbannten die Verwaltung der confiscirten Güter ließ: und die ausgezeichneten Perſonen Spaniens, die er hierüber zum Zeugniß aufrief, haben daſſelbe nie Lügen geſtraft. Er wurde aber einer Unterſchlagung von 11 Millionen Realen angeklagt und verlor ſein Amt; weil indeß gar kein Beweis gegen ihn vorlag, ward er mit einer anderen Stelle entſchädigt. Unterdeß fuhr er fort, durch Flugſchriften im Intereſſe der Joſefinos zu wirken. Selbſt

Digitized by Google

als die patriotiſche Partei die Befreiung und die Umgeſtaltung von Spanien zugleich in jener berühmten Conſtitution der Cortes von Cadix proklamirte, entblödete er ſich nicht, dieſe Conſtitution in einer Flugſchrift anzugreifen. „Dahin führten ihn," ſagen ſeine ihm befreundeten Biographen, „die beklagenswerthen Folgen des erſten Abgleitens und einer verderblichen Verbindlichkeit."

Joſeph verlor die ſpaniſche Krone und Llorente wurde verbannt. Seine Güter und eine Bibliothek von 8000 Bänden, zum Theil aus werthvollen Manuſkripten beſtehend, wurden confiscirt. Nach einem kurzen Aufenthalt in London ließ er ſich in Paris nieder und vollendete ein Werk, deſſen erſte Umriſſe er bereits in Spanien herausgegeben hatte: Histoire critique de l'inquisition d'Espagne. 4 tom. 8. Er ſchrieb es ſpaniſch und zu gleicher Zeit überſetzte es Alexis Pellier unter ſeiner Aufſicht in's Franzöſiſche (1817 u. 18; deutſch von Höck. Gmünd 1819—22). Sobald dieſe Inquiſitionsgeſchichte erſchien, ward ſie in's Engliſche, Deutſche, Italieniſche überſetzt. Während aber in ganz Europa die Geſchichtſchreiber die von ihm mitgetheilten Schätze, wenn auch einiges darunter unächt erſchien, aufnahmen, ward ihm zu Paris Beichtſtuhl und Meſſeleſen in der Kirche St. Euſtache, die einige verbannte Spanier beſuchten, verboten und ihm ſo der karge Unterhalt ſeines Alters entzogen. Selbſt als er dieſen durch Unterricht in der ſpaniſchen Sprache an einer Pariſer Anſtalt zu erwerben ſuchte, ward ihm von Seiten der Pariſer Univerſität öffentlichen Unterricht zu ertheilen verboten: ſo ward er genöthigt, von literariſchen Arbeiten und der Unterſtützung der Freimaurerlogen zu leben. Daß er in den erſteren nicht wähleriſch war, zeigt ſeine Ueberſetzung des Faublas in's Spaniſche. 1822 gab er ſeine portraits politiques des Papes heraus; der Haß des katholiſchen Klerus ward durch dieſe Schrift noch geſteigert: nicht ohne ſeine Schuld; denn er nahm nicht nur höchſt zweifelhafte Erzählungen, wie die von der Päbſtin Johanna, als ausgemachte Wahrheiten auf; auch „Gegenſtand, Tendenz ſelbſt der Ton des Werkes," geſtehen ſeine Freunde, „ziemten ſich nicht für einen katholiſchen Prieſter." So ward ihm zu Anfang Dezember befohlen, innerhalb dreier Tage Paris, Frankreich ohne Verzug zu verlaſſen. Er ſah ſich zum zweiten Male verbannt. Denn Paris, das er ſchon 1820 in Folge einer allgemeinen ſpaniſchen Amneſtie hätte verlaſſen können, war ihm eine zweite Heimath geworden. Selbſt um Aufſchub baten ſeine Freunde vergebens. Der ſiebzigjährige Mann mußte die Strapazen einer Reiſe durch das ſchneebedeckte Frankreich ertragen. Als er den Boden ſeiner Heimath betrat, kamen ihm von mehreren Seiten Beweiſe hoher Achtung entgegen. Aber wenige Tage nach ſeiner Ankunft zu Madrid erlag er den Folgen der Reiſe; er ſtarb den 5. Februar 1823.

Es iſt ſchwer, von dem Karakter dieſes Mannes eine Anſchauung zu gewinnen; wie aber ſollen wir über die Glaubwürdigkeit ſeiner Inquiſitionsgeſchichte urtheilen? Sie beruht durchgehends auf nur dies eine Mal benutzten Urkunden; nur an wenigen Stellen können andere Berichte verglichen werden. So müſſen wir doch immer nach dem Karakter und der Bildung des Mannes urtheilen. — Viele Kämpfe haben während ſeines langen Lebens Spanien bewegt; während dieſer aller aber war er nur von dem einen Verlangen nach religiöſer Aufklärung und Freiheit beherrſcht, wankelmüthig und nicht frei von ſelbſtſüchtigem Intereſſe in allen anderen Dingen, in der Politik ohne wahren Patriotismus. Sein Verhältniß zum katholiſchen Lehrbegriff iſt ſich nicht gleich geblieben. In der Geſchichte der Inquiſition ſteht er auf dem Grundgedanken des Katholicismus. „Nie werde ich dem Chriſten meinen Beifall geben, der nicht demüthig ſein Urtheil und ſeine Vernunft der Autorität der katholiſchen Kirche unterwirft, als der Gemeinſchaft aller gläubigen Chriſten, vereint unter ihrem ſichtbaren Oberhaupte, dem oberſten Biſchof, dem Nachfolger des heiligen Petrus .... und es iſt eine ſträfliche Vermeſſenheit, wenn man denkt, daß ein bloßer Privatmann ... den Sinn der heiligen Schrift leichter entdecken könne, als die große Menge von Heiligen und berühmten Lehrern, die vor ihm geweſen ſind." Einige Päbſte haben geirrt, aber die katholiſche Kirche hat immer den ächten Glauben bewahrt; er bedauert die „proteſtantiſchen Brauſeköpfe," die in der römi-

Digitized by Google

schen Kirche Babylon sehen; er wünscht sie mit Sanftmuth ohne Gewaltthätigkeit zur Einheit der wahren Kirche zurückgeführt zu sehen, aber er verwirft ihre Lehre. Und hier von dem Standpunkte des gemäßigten Katholicismus aus, verurtheilt er die spanische Inquisition; er verlangt, daß man zu den apostolischen Institutionen zurückkehre, wie sie in Tit. 3, 14. 15., dem Motto seines Buches, ausgesprochen sind. So urtheilte denn auch ein Organ des gemäßigten Katholicismus, die Tübinger Quartalschrift (1822. S. 33[illegible] beim Abschluß des Werkes: „diesem muthigen Vertheidiger der Vernunft und des Christenthums wird jeder Rechtschaffene für sein Werk danken." Aber es hatte in diesem Buche schon nicht an heftigen antikatholischen Aeußerungen gefehlt: der ganze Grundgedanke desselben, die Inquisition und ihre Schrecken ganz der Kirche zuzuschreiben, widersprach ebenso sehr den in ihm selbst mitgetheilten Thatsachen, als den Sympathien des gemäßigten Katholicismus. Die Verfolgungen, die ihn trafen, und seine literarische Umgebung rissen nun Llorente zu dem fanatischen Haß gegen das Pabstthum hin, der in seinen „Portraits der Päbste" ihn zu den heftigsten Invectiven und einer völligen Verkennung der historischen Wahrheit verleitet. Gregor VII. wird ihm „das größte Instrum, das der Ehrgeiz zu erschaffen vermochte". Doch thut sein neuester Kritiker (Heinr. Cardinal Ximenez a. a. O.) ihm hier wie anderwärts Unrecht. Es ist nicht richtig, zu sagen „Gregor I. ist ihm der feilste Schmeichler"; Llorente sagt nur von einem einzelnen Brief, der feilste Schmeichler hätte ihn nicht anders abfassen können. Und wenn Llorente Rom den Mittelpunkt der Intriguen nennt, so beschränkt er dies Urtheil ausdrücklich auf eine bestimmte Zeit, seit wann es das geworden. In seinem „Projekt einer religiösen Verfassung" verläßt er ebenfalls den Boden des Katholicismus völlig; er führt den Gedanken durch, die Verfassung der Kirche müsse auf die Zustände der ältesten Zeit, etwa des Jahres 200 zurückgeführt werden. —

Unser Resultat ist vorläufig: daß man scheiden muß zwischen den späteren Schriften Llorente's und der Inquisitionsgeschichte. Als er diese letztere schrieb, war er durchaus nicht von „höchst unkirchlichem Sinne" (Hefele in d. A. Llorente bei Wetzer und Welte) oder voll von „ungewöhnlicher Bitterkeit gegen die Kirche." Er erfreute sich vielmehr, wie wir zeigten, der Billigung der gemäßigten katholischen Partei und schrieb in dem Sinne derselben; denn auch diese hielt die Inquisition für verwerflich. Daß nun Llorente die Inquisition für ein Werk der Kirche hielt, daß er von den Kreuzzügen meinte, sie seyen eine den Rechtssinn empörende Ungerechtigkeit gewesen, beweist eine dem Pragmatismus jener Zeit eigene Schwäche der historischen Anschauung, aber keine „schamlose Feder" zeigt sich darin. —

Wir kommen hier auf einen zweiten Punkt. Llorente hat die Ansichten über die Inquisition, die in seiner Zeit umliefen, nicht durch die neuen Data, die er verschaffte, berichtigt; indem er die Thatsachen zusammenstellte, hatte er nicht zusammenfassenden Scharfsinn und historische Kenntniß genug, den Widerspruch derselben mit jenen Ansichten zu bemerken. Daß der Grund nicht Haß gegen die Kirche war, ward sogleich aus seinem damaligen Verhältniß gegen dieselbe klar, wird es noch mehr, überlegen wir, daß er jene widersprechenden Stellen nicht aufnehmen mußte, daß er auch sonst auffallenden Mangel an Kenntniß und Uebersicht zeigt. Aus Llorente's eigenen Mittheilungen hat es schon die Tüb. Quartalschrift geschlossen (1822. S. 326 ff.), daß die Inquisition weniger ein Werkzeug der Kirche, als des staatlichen Despotismus gewesen; Ranke hat dasselbe (Fürsten und Völker I. S. 242) aus Llorente II. 498; IV. 376 u. s. w. näher begründet; ebenso hat Hefele diese Stellen vornehmlich benutzt. Da ist doch wohl zu urtheilen, daß Llorente mit historischer Treue die Thatsachen zusammengetragen hat, mag auch seine Gesammtanschauung aus dem Kreise seiner Partei stammen. —

Der Referent in der Tüb. Quartalschrift und Hefele haben mit eingehender Gelehrsamkeit eine Reihe von Irrthümern, zum Theil groben Irrthümern Llorente's nachgewiesen. Es wäre umsonst, zu zeigen, daß ihm einige davon nicht mit Recht vorgeworfen sind und daß die Zahl der in der Inquisitionsgeschichte gefundenen verhältniß-

Digitized by Google

mäßig gering ist: unläugbar ist, daß Llorente's Kenntnisse von der alten Kirchengeschichte höchst oberflächlich und die von der neueren nicht viel besser sind. Das beweist, daß er kein Historiker war; seine Quellenauszüge verlieren aber dadurch nicht an Glaubwürdigkeit. Denn für ihre Zusammenstellung bedurfte es nur geringer Gelehrsamkeit. Daß er nicht mehr Urkunden wörtlich beigefügt hat, ist wohl durch die in der Vorrede des vierten Bandes angegebenen Gründe hinlänglich motivirt. Politische Tendenzen in der Schrift vorherrschend zu finden, dagegen spricht besonders, daß sie zu der Zeit verfaßt ist, als es keine Partei der Josefio's mehr gab. —

Wir sehen also in Llorente durchaus keinen Historiker; weder Styl, noch historische Kenntniß und Combinationsgabe berechtigen ihn zu diesem Anspruch. Seine Gesammtanschauungen bewegen sich offenbar in dem engen Kreise der französischen Aufklärungspartei, die eben in Spanien vernichtet worden war. Aber die Thatsachen hat er aus einer großen Menge von Urkunden mit sammelnder Treue combinirt, hier und da vielleicht fehlgreifend, doch im Ganzen historisch glaubwürdig.

Ueber das Leben von Llorente haben wir Nachrichten von ihm selbst (Notice biographique. 1818) und eine Darstellung von Freundeshand, die die Flecken in seiner Geschichte nicht berührt, in der revue encyclopédique (1823), an der er lange Jahre Mitarbeiter war. Sie ist im Katholikon (Bd. XIII, Jahrg. 4. Heft 7.) mit abgeschmackten Anmerkungen übersetzt. Von seinen zahlreichen Schriften ist außer dem obengenannten noch anzuführen: Memoires pour servir a l'histoire de l'Espagne avec des pièces justificatives. 1815—19. 3 Theile. Eine Darstellung seines Lebens und eine eindringende Kritik seiner Inquisitonsgeschichte gibt Hefele, Cardinal Ximenez. S. 257 ff., vergl. die Artikel Llorente und Inquisition bei Wetzer und Welte, sowie den Art. Inquisition. Anhang. Band VI. S. 690 unserer Encyklopädie. **Dilthey.**

Lobwasser, Ambrosius, hat in der reformirten Kirche durch seine gereimte Psalmenübersetzung eine Celebrität erlangt, über die man, dem herrlichen Liederschatz der deutschen Kirche gegenüber, sich billig wundern mag. Er selbst gehörte nicht der reformirten, sondern als geborner Sachse der lutherischen Kirche an. Er stammte aus Schneeberg im Meißnischen (1515), studirte die Rechte in Leipzig und lehrte sie wieder daselbst 15 Jahre lang. Ob er als Jurist bedeutend gewesen, ist uns nicht bekannt. Er bildete sich auf verschiedenen Reisen, die er nach den Niederlanden, Italien, Frankreich unternahm. In Paris hörte er den Petrus Ramus. Er ward fürstlicher Rath und Kanzler in Meißen, und nachdem er eine zweite Reise nach Italien unternommen, 1563 Prof. der Rechte in Königsberg, wo er den 25. Nov. 1585 als ein Siebziger starb. Lobwasser glaubte der deutschen Kirche dadurch einen Dienst zu leisten, daß er die französischen Psalmen des Clement Marot*), die unter den dortigen Protestanten poetische Wunder wirkten, in's Deutsche übersetzte. Allein wenn irgendwo, so zeigt sich hier, wie mit dem bloßen Uebertragen poetischer Werke in eine andere Sprache nicht geholfen ist, wenn nicht auch etwas von dem Geisteshauch des Originals in die Uebersetzung übergeht. Die Lobwasser'sche Uebersetzung, welche der Verfasser 1565 seinem Herzog überreichte, dann 1573 zu Leipzig zum erstenmal im Druck ausgehen ließ**), bleibt eben ein steifes unpoetisches Machwerk, dessen große Verbreitung (namentlich in der deutschen Schweiz) man sich nur aus der Abneigung der damaligen Reformirten erklären kann, etwas Anderes in der Kirche zu singen — als Gottes Wort (??)***). Wir dürfen nur gleich den ersten Psalm aufschlagen, um keine Lust nach weitern Mittheilungen zu erhalten:

---

*) Nicht des Clemens und Marot wie Augusti berichtet. (Archäol. V. S. 240.)

**) Die Psalmen Davids nach französischer Melodey in deutsche Reymen gebracht durch Dr. Ambr. Lobwasser. (Oefter wieder aufgelegt Heidelb. 1574. Leipz. 1579. 84. Straßb. 1597.) Im Jahr 1607 besorgte Moritz, Landgraf von Hessen, eine besondere Ausgabe. Vor uns liegt die Ausgabe: Amsterdam 1704.

***) In St. Gallen fanden die Lobwasser'schen Psalmen Eingang 1619, doch bloß in den

Digitized by Google

„Wer nicht mit den Gottlosen geht zu rath,
Und nicht tritt in sündlicher Leut Fußpfadt,
Der auch nicht mitsitzt auf der Spötter Bäncken,
Sondern auf Gotts gesetz mit Fleiß thut dencken*)
Und sich deß Tag und Nacht nimmt herzlich an,
Fürwar der ist für Gott ein selig mann.
Dann er wird gleich seyn einem Baum,
Der fein gepflantzet steht an einem Wässerlein,
Der seine Frucht zu seinen Zeiten träget,
Deß Laub auch nimmer abzufallen pfleget:
So auch was solcher Mann thut und beginnt,
Dasselb allzeit ein glücklich end gewinnt." u. s. w.

Und doch fand Lobwasser seine großen Verehrer. Einer derselben verfaßte den Reim, der den spätern Ausgaben voransteht:

„Lobwasser recht bin ich genannt,
Den Christgläubigen wohl bekannt,
Denn wie ein frisches Wässerlein
Erquickt dem Menschen Haut und Bein,
Also bin ich ein edler Safft
Dem der da hat kein Stärck, kein Krafft;
Ich mach', daß wer nur aus mir singt,
Dasselb für Gottes Ohren klingt.
Drum kommt all, die ihr traurig seyt
Und nemt von mir all Freudigkeit,
Damit ihr werdet allzugleich
Versetzet in das Himmelreich."

Es fehlte indessen seit dem 18. Jahrh. nicht an Versuchen, die Lobwasser'schen Psalmen durch bessere, dem damaligen Zeitgeschmack mehr zusagende zu ersetzen. So gab J. J. Spreng (geb. 1699 in Basel, später Prof. der Beredtsamkeit daselbst und Poëta laureatus) als „Hochfürstl. Nassau-Saarbrückischer Pfarrer der französischen und deutschen evangelisch-reformirten Gemeinde zu Ludweiler eine „neue Uebersetzung der Psalmen Davids" heraus, „mit besonderer Gutheißung eines hochlöbl. churpfälzischen reformirten Kirchenraths, wie auch eines Hochw. Ministerii von Zürich und Basel" (Basel 1741). Ueber das Verhältniß dieser Uebersetzung zur Lobwasser'schen spricht sich die Vorrede aus. Spreng schloß sich an die Lobwasser'schen (Goudimel'schen) Melodien an, vermied aber die halben Strophen, mit denen schon Marot und Beza und auch Lobwasser bisweilen den Psalm geschlossen und ergänzte das Fehlende durch Wiederholung oder weitere Ausführung des Gedankens. Auch machte er die Pausen des Originals in der Uebersetzung bemerklich. Dies alles nicht ohne eine diesem Dichter wie dem ganzen Zeitalter eigenthümliche Pedanterie, so daß ein wahrhaft poetischer Fortschritt über Lobwasser hinaus kaum bemerkbar ist. Indessen fanden diese Spreng'schen Psalmen neben dem alten Lobwasser Eingang in den Kirchen, und das Seltsamste war, daß in ein und demselben Gottesdienste (z. B. lange Zeit in Basel) die Einen aus Lobwasser, die Andern (die Gebildetern) aus Spreng sangen. In Bern kamen seit 1775 die Stapfer'schen Psalmen auf, welchen Lobwasser-Spreng zu Grunde lag. In Zürich versuchte Simmler eine Ueberarbeitung Lobwassers. Mit dem ersten Decennium des 19. Jahrhunderts wurden hie und da die Psalmen durch neue Gesangbücher verdrängt, die seither wiederum bessern haben weichen müssen. (So in Zürich, Basel, Bern, Aargau,

---

Nebengottesdiensten, in Bern wurden sie 1620 bekannt und wahrscheinlich da schon von der Regierung empfohlen; in Zürich ging 1641 der ganze Lobwasser in das Gesangbuch über.

*) Diese Verbindung mit „thut" ist dem Verf. besonders geläufig, sie kehrt fast in jedem Psalm wieder.

Digitized by Google

Schaffhausen). Aber noch gibt es bis auf diesen Tag Gegenden der reformirten Schweiz, in welchen, besonders in den Landgemeinden, Lobwasser allsonntäglich gesungen wird. Für die Graubündner sind sogar die Lobwasser'schen Psalmen wiederum in das Oberländer Romanische, in das Unter-Engadinische und in das Italienische übersetzt worden. Vgl. Finsler, kirchl. Statistik der ref. Schweiz. II. S. 321 u. S. 386 ff. Bouginé, Handb. der Literargesch. II. S. 160. Rambach, Anthologie chr. Gesänge II. S. 9 ff. Augusti, Archäologie V. S. 240. Koch, Geschichte des Kirchenlieds. I. S. 141 u. 197. **Hagenbach.**

Loci theologici ist der durch Melanchthon eingeführte, von Vielen bis in das 17. Jahrhundert beibehaltene Name für die Bearbeitungen der evangelischen Dogmatik. Melanchthon schloß sich bei der Wahl desselben an den klassischen Sprachgebrauch an, welcher mit dem Worte *loci* die Grundwahrheiten und Grundbegriffe bezeichnet, von denen man in den verschiedenen Disciplinen ausgeht und welche zusammen den Inbegriff derselben bilden. Hatte jeder einzelne zu erörternde Gegenstand seinen besondern locus, so treten die loci communes ein, sobald eine Sache im Allgemeinen behandelt wird. Cic. Top. c. 2; Orat. III, 27. Melanchthon hielt für nothwendig, auch für die Theologie solche loci aufzustellen, „e quibus rerum summa pendeat, ut quorsum dirigenda sint studia intelligatur;" Loci communes s. hypotyposes theologicae, 1521. „Prodest in doctrina christ. ordine colligere praecipuos locos ut intelligi possit, quid in summa profiteatur doctrina christiana, quid ad eam portineat, quid non pertineat." Loci communes, 1533, init. Da aber nach reformatorischem Princip von vornherein die hl. Schrift als Quelle und Norm der Heilswahrheit galt, so verstand sich von selbst, daß die loci communes theologici keine andere seyn konnten, als die der Scriptura S., weßhalb denn auch Melanchthon sich in der ersten Ausgabe der Loci hauptsächlich an den Römerbrief anschloß, bei dessen Auslegung er „communissimos rerum theologicarum locos" zusammengestellt hatte, wogegen er in der zweiten Bearbeitung von 1533 den Kreis derselben erweiterte und der historischen Ordnung folgte, eine Ordnung, die er im Wesentlichen in allen weitern Bearbeitungen beibehielt. Der entschiedene Fortschritt in Vergleich mit der bisherigen scholastischen Behandlung der Dogmatik war dabei, wie Melanchthon in der Einleitung der zweiten Bearbeitung auseinandersetzt, eben dies unmittelbare Zurückgehen auf die Schrift, im Gegensatz zu den allgemein verbreiteten Sentenzen des *Petr. Lombardus* „qui ita recitat dogmata ut nec muniat lectorem scripturae testimoniis nec de summâ scripturae disputet." Und da die Schrift nach protestantischem Princip wieder Gemeingut Aller seyn sollte, so war es auch bei den locis theol. zuletzt nicht eigentlich um eine streng wissenschaftliche und gelehrte Arbeit zu thun, sondern um das, was dem einfachen Christen zur Seligkeit zu wissen noth schien, weßhalb sie auch erst von Spalatin (1521), dann von J. Jonas (1536), endlich (1542) von Melanchthon selbst deutsch herausgegeben und als „Hauptartikel und fürnehmste Punkte der ganzen heil. Schrift," als „fürnemste" oder „Hauptartikel christlicher Lehre" bezeichnet wurden. Wie jedoch schon Melanchthon diesen Standpunkt in der dritten Periode seiner Loci (1543 — 59) weniger streng festhielt, sondern sich immer mehr einer der scholastischen verwandten Behandlung der Sachen zuneigte, so war es in noch höherem Grade bei denen der Fall, welche sich mit ihren Locis theologicis theils, wie Abdias Prätorius (Schulze) (Wittenb. 1569) u. Strigel (ed. Pezel, Neust. a. d. H. 1581 f.) eng an ihn anschloßen, theils, wie später Mart. Chemnitz (ed. Pol. Lyser. Frankf. a. M. 1591, u. ö.) u. Hafenreffer (Tüb. 1600) von ihm entfernten, bis Leonh. Hütter (Wittenb. 1619) zu ihm in einen entschiedenen Gegensatz trat, ein Gegensatz, welcher in Joh. Gerhard's berühmten Locis theol. (Jena 1610 ff.) wieder gemildert, bei Abr. Calov (Systema locor. th. Wittenb. 1655 ff.) nur um so mehr geschärft erscheint. Seitdem verschwindet der Name Loci theol. als Bezeichnung der Disciplin aus der lutherischen Dogmatik. Unter den Reformirten hatten ihn Hyperius (Basel 1566), Wfg. Musculus (Bern 1561), Pet. Martyr (Basel 1580), J. Maccov (Franeker 1639) u. Dan. Chamier (Genf, 1653) adoptirt.

Digitized by Google

Vgl. Gaß, Gesch. der prot. Dogmatik, I, 1854. Heppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16. Jahrh. I, 1857 u. Melanchthon's Hypotyposen, sowie dessen Loci nach ihrer weiteren Entwicklung, Studien und Kritiken, 1855, I, u. 1857, II, von

E. Schwarz.

Lodenstein, Jodocus von, geb. 1620 in Delfft in Holland, gest. 1677 als Prediger in Utrecht, war der Urheber einer Reformation des Lebens und der Sitte oder der Erneuerer des christlichen Lebens in der niederländischen und deutschen reformirten Kirche, und ist ihr dadurch das geworden, was bald nach ihm in der deutschen evangelisch-lutherischen Kirche Spener geworden ist. Und wie von Spener die Pietisten, so stammen von Lodenstein die sogenannten Lodensteinischen oder Feinen, d. h. ernstigen und strengen Christen in der reformirten Kirche, und Männer wie Untereyk, J. Reander und Lampe, während die aus übertriebener Frömmigkeit von der großen Kirche sich gänzlich absondernden Separatisten sich an seinen Zeit- und Gesinnungsgenossen Labadie angeschlossen haben (s. d. Art.).

Lodenstein ward ein treuer Schüler der beiden bedeutendsten Theologen seiner Zeit und Heimath: des orthodoxen Mystikers Voetius in Utrecht, und dann des heterodoxen Exegeten Coccejus sowie des frommen Amesius in Franeker, er erbte von diesen beiden Gegnern eine ebenso große Liebe zur inwendigen Herzenstheologie als einen hohen Ernst im christlichen Leben und Wandel. Zu seiner Zeit hatten die sieben vereinigten Provinzen der Niederlande (Holland) in jeder Beziehung ihre höchste Blüthe erreicht, waren dadurch aber auch in Weltlichkeit und Ueppigkeit versunken und es hatte demnach auch die reformirte Volkskirche von ihrem alten heiligen Ernst und Eifer im Leben und in der Zucht bedeutend nachgelassen. Darum zeugte Lodenstein, welcher schon 1644 Prediger in Zoetemer in Holland und dann 1650 in Sluys in Flandern und 1652 in Utrecht geworden war, in Gemeinschaft mit seinem Kollegen van der Bogaart „Donnerskinder genannt," mit rücksichtslosem Ernste gegen das ausgeartete „weltlich gewordene, verfallene Christenthum," und verlangte, daß „das deformirte Christenthum," von welchem der Geist gewichen und nur die Form geblieben sey, durch eine Fortsetzung der Reformation auf's Neue reformirt werde. Besonders gewaltig erhob er seine Stimme, nachdem sein Vaterland durch den Einfall Ludwig XIV. 1672 an den Rand des Verderbens gerathen war, und diese Heimsuchung des Herrn, sowie dessen wunderbare Errettung das Herz des Volks erweicht und für die Predigt der Buße und der Bekehrung empfänglich gemacht hatte. Seiner ernstlichen Bußpredigt entsprach durchaus sein eigener erbaulicher Wandel in einem einsamen, ehelosen, enthaltsamen und entsagungsvollen Leben, wonach er nicht nur freudig seine Habe, sondern auch, als Geißel der Franzosen für Bezahlung der Brandschatzung, in Rees am Niederrhein seine Person für sein Volk und seine Gemeinde aufopferte.

Weil er mit Recht mehr Gewicht auf das reine Leben, als auf die reine Lehre legte, so konnte ihm auch nicht das bloß äußerliche Bekenntniß des rechten Glaubens bei den Tauf- und Abendmahlsgenossen genügen, deren Leben nur zu offenbar ihrem Bekenntnisse widersprach. Darum fühlte er sich in seinem Gewissen gedrungen, das reformirte Taufformular: „Bekennet ihr, daß diese Kinder in Christo geheiligt sind?" und „als Gottes Kinder und als Glieder seiner Kirche" getauft werden, bei den Kindern „der unheiligsten Menschen" u. s. w. in: werden abzuändern, und sich — da er nicht wie Labadie eine im Grunde nur feige und selbstsüchtige Separation der wahren Christen von den bloßen Namchristen billigen konnte, aber auch nicht die Verantwortung des unwürdiglichen Genusses des Leibes und Blutes bei Unbekehrten übernehmen wollte — seit 1665 seiner Seits der Austheilung des heiligen Abendmahls zu enthalten und bei diesem feierlichen Gelübde unerschütterlich zu beharren, obschon er dadurch in Gefahr gerieth, sein Amt zu verlieren. Natürlicher Weise machte dieser Schritt das größte Aufsehen und bewirkte die Enthaltung vieler der ernstesten und gewissenhaftesten Christen („Lodensteiner") vom heiligen Abendmahle, ohne daß sie sich darum, wie die Labadisten,

Digitized by Google

von der kirchlichen Gemeinschaft selbst trennten. Wo dagegen — wie in Duisburg dem Prediger Copper und in Baerl dem Nethenus — diese Enthaltung von der Abendmahlsaustheilung nicht gestattet wurde und werden konnte, da gingen diese ernstigen Prediger natürlicher Weise zu den entschiedeneren Labadisten über. Lodenstein wirkte auf seine in ganz Niederland und Niederrhein verbreitete Partei nicht nur durch seine gewaltigen mündlichen Predigten, sondern auch durch deren Druck („Verfallenes Christenthum," von Tersteegen's Freund und Lehrer J. Hofmann herausgegeben, und „Reformationsspiegel" — auch in Arnold's Kirchen- und Ketzerhistorie), sowie auch durch seine herrlichen religiösen und patriotischen Lieder, Uitspanningen genannt, 1676 zuerst und seitdem unzählige Male erschienen. Er ist der Verfasser des herrlichen — von Crasselius in Düsseldorf übersetzten und dann von G. Arnold weiter bekannt gemachten — Liedes: Heiligster Jesu, Heiligungsquelle, sowie des von Tersteegen übersetzten Liedes: Gott der Frommen, was ich in meinem — nach dem Vorgange von Reiz in der Historie der Wiedergeborenen IV, 23—43 entworfenen Lebensabrisse Lodensteins (Gesch. des christlichen Lebens II, 160—180) mitgetheilt habe — wo auch die anderweitigen Quellen und Schriften verzeichnet sind. Seit lange und noch immer steht der 1677 leicht und selig hinübergegangene Lodenstein in der niederländischen Kirche in gesegnetem Andenken — denn „er war ein lebendiges Bild einer ungefärbten Gottseligkeit, eine Zierrath der Kirchen Gottes, ein Pflanzer so vieler guter Uebungen, ein Kämpfer im Gebet, ein wunderbar begabter Prediger, ein kluger und beständiger Held im Glauben gewesen." **M. Goebel.**

Löffler, Josias Friedr. Christian, ist geb. den 18. Januar 1752 zu Saalfeld in Thüringen. Da sein Vater, Stadtsyndikus und Hofadvokat, früh starb, so erhielt er seine Erziehung seit 1763 auf dem Halle'schen Waisenhause, von wo aus er 1769 zur Universität befördert wurde. Unter Nösselt und Semler bildete er sich zum Theologen heran und gab sich auch mit innerer Zustimmung der von Semler vertretenen theologischen Richtung hin. Im J. 1774 lernte er Teller in Berlin kennen. Dieser verschaffte ihm eine Hauslehrerstelle, die ihm hinlängliche Muße zu gelehrten Studien übrig ließ. Gegen Ende des Jahres 1776 wurde er zum Prediger an der Hofgerichtskirche zu Berlin ernannt, welche Stelle er mit dem 1. Jan. 1777 antrat. Durch die Uebersetzung der berühmten Schrift Souverain's über den Platonismus der Kirchenväter machte er sich zuerst der theologischen Welt als Schriftsteller bekannt. Durch Verwendung des Generallieutenants von Prittwitz erhielt er die Stelle eines Feldpredigers und begleitete 1778 ein preußisches Regiment nach Schlesien, kehrte aber nach Verfluß eines Jahres wieder nach Berlin zurück, wo er sich neben seinem Amte auch dem Unterrichte junger Leute widmete. Seinen Neigungen entsprechend, ward er sodann von dem Chef des geistlichen Departements von Zedlitz dem König Friedrich II. zu der in Frankfurt a. d. O. erledigten Stelle eines Professors der Theologie vorgeschlagen. Zugleich erwählte ihn der dortige Magistrat (nicht ohne Widerspruch einer Gegenpartei) zum dritten Prediger an der Hauptkirche daselbst (1783). Durch seinen unverhohlenen Rationalismus gab er den Einen Anstoß, während er die Andern eben dadurch zu gewinnen und durch ein freundliches und Achtung gebietendes Betragen auch manche seiner Gegner milder gegen sich zu stimmen wußte. Besonders erwarb ihm die aufopfernde Menschenliebe, die er bei der Ueberschwemmung der Oder (April 1785) an den Tag legte, die Achtung und Liebe der Bewohner Frankfurts. Den an ihn ergangenen Ruf an die Hauptpastorstelle in Hamburg lehnte er ab, folgte hingegen nicht lange darauf dem Rufe zum Generalsuperintendenten nach Gotha (Dec. 1787). Um dieselbe Zeit hatte ihn auch Heyne an die theologische Fakultät nach Göttingen zu ziehen gesucht. Da ihn eine Krankheit längere Zeit zurückhielt, so konnte er erst im September 1788 seine Stelle in Gotha antreten. Dieser Amtswechsel war ihm jetzt um so willkommener, als durch das Religionsedikt eine Reaktion in Preußen eintrat, während Herzog Ernst von Gotha die von Löffler vertretene Richtung begünstigte oder doch gewähren ließ. So nahm sich auch Löffler des in Folge des Religionsediktes entsetzten Zopfpredigers

Digitized by Google

Schulz von Gielsdorf an, indem er dessen Anwalt ein zu seinen Gunsten lautendes Gutachten ausstellte. In demselben Jahre (1792) erhielt Löffler von der Universität zu Kopenhagen den theologischen Doctorgrad. Nachdem er selbst mehrere seiner Predigten veröffentlicht und sich dadurch einen damals bedeutenden Ruf als Kanzelredner erworben hatte, entschloß er sich 1803 zur Fortsetzung des bis dahin von Teller herausgegebenen „Magazins für Prediger." Auch dem Schulwesen widmete Löffler seine Aufmerksamkeit. Am 4. Febr. 1816 überraschte ihn der Tod. Als er eben der Gemeinde zu Gunsten einen neuen Prediger vorzustellen hatte, sank er am Altare, als er eben das Wort „Friede" aussprechen wollte, vom Schlag gerührt, bewußtlos zu Boden. Ein Verzeichniß der Schriften (großentheils Predigten, Dissertationen und Flugschriften) gibt Döring, die deutschen Kanzelredner des 18. u. 19. Jahrh. S. 223, auf den wir auch in Beziehung auf das Biographische verweisen. **Hagenbach.**

Loen, Johann Michael von. Als in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts der Pietismus und die Aufklärung den orthodoxen Polemikern gegenüber sich geltend machten, trat eine Reihe von Versuchen hervor, die christlichen oder wenigstens die evangelischen Confessionen zu vereinigen. So der des Leibnitz und der Berliner Conferenz von 1703; dann der von Klemm und Pfaff; der letzte und weitherzigste aber ging aus von Loen. Der entschiedenste Indifferentismus gegen die Dogmatik aller Kirchen trat hier mit der Forderung auf, daß eine neue, alle Einzelkirchen in sich aufnehmende Kirche gebildet werde. Wie war nun dieser Gedanke irgend zu verwirklichen? Von den Theologen selbst konnte man dafür nichts erwarten; es war aber die Zeit der Allmacht der Staatsgewalt, der Aufklärung unter den höchsten Ständen und den Fürsten: konnte man da nicht hoffen, der Staat werde durchsetzen, was die Theologen nicht wollten? Man wollte ja eben, daß die Religion sich künftig ganz auf den Nutzen des Staats beziehe. So hoffte man auch von der Staatsgewalt die Durchführung der Reform.

Dies waren die Gedanken einer wachsenden Partei und Loen ward ihr Vertreter. Er war 1695 zu Frankfurt am Main geboren und hatte zu Marburg die Rechte studirt. Bald begann er sich als Jurist und in den allgemeinen Wissenschaften zu versuchen: moralische, politische, geschichtliche, theologische Aufsätze erschienen. Er zeigt eine ausgebreitete, doch wenig vertiefte Gelehrsamkeit. Seine Form ist für seine Zeit vortrefflich, doch ist er nicht frei von der weitschweifigen, selbstgefälligen populärphilosophischen Manier seines Zeitalters. In seinen theologischen Studien übte Fenelon einen bedeutenden Einfluß auf ihn aus; er übersetzte seine Schriften und nannte sich gern einen Schüler des großen Mannes. Wie er überhaupt ein großer Bücherfreund war, so fand er besonders „ein eignes Vergnügen darin, die Bücher zu sammeln, die von den Zeiten der Väter bis auf die sogenannte Kirchenverbesserung herausgekommen sind und von dem wahren Christenthum handeln, ohne sich mit den Streitfragen und Menschensatzungen aufzuhalten." Die Richtung dieser Männer fortzusetzen war sein Ehrgeiz. So begann er unter dem Pseudonym Gottlob von Friedenheim für die Sache der Kirchenvereinigung und einer weitherzigen Fassung des Christenthums zu schreiben. Zuerst erschien der „evangelische Friedenstempel nach der Art der ersten Kirche" 1724; dann 1725: höchstbedenkliche Ursachen, warum Lutherische und Reformirte in Fried und Einigkeit zusammenhalten und einerlei Gottesdienst pflegen sollen; später 1748: von Vereinigung der Protestanten. Sein bedeutendstes Buch aber war: die einzige, wahre Religion allgemein in ihren Grundsätzen, verwirrt durch die Zänkereien der Schriftgelehrten, zertheilet in allerhand Sekten, vereinigt in Christo. 2 Thle. 1750. Es erschien anonym mit einer Widmung an Friedrich den Großen; in Zeit von ¾ Jahren erlebte es drei Auflagen, wurde in's Französische übersetzt, Gegenschriften und Vertheidigungen erschienen in Menge. Unter den ersteren war eine von Baumgarten bevorwortete die gründlichste. Dieser hatte seinen Mitarbeiter an der hallischen Bibliothek, Hieronymus Daniel Schleisner zu einer Entgegnung angeregt, die unter dem Titel: historische und dogmatische Anmerkungen über das Lehrgebäude des Herrn von Loen erschien (1751). Hier wurden die

Digitized by Google

vielen Fehler in Geschichte und Exegese, die Loen in seiner etwas leichtfertigen und dreisten Manier sich hatte zu Schulden kommen lassen, aufgedeckt und die Unklarheit des Begriffs der neuen Mischreligion nachgewiesen. Eine weitläufige und gelehrte Vorrede Baumgarten's ging ihr voran. Loen's Antwort erschien 1752: die einzige wahre Religion nach einem prüfenden Lehrbegriff nebst einer Erklärung des Verfassers über die ihm angedichteten ungleichen Meinungen. Sie verschlimmerte nur seine Sache, denn er ließ sich jetzt offener vernehmen, die Schriftlehre von Christo als dem Seligmacher bedeute nur, daß durch ihn die Menschen wieder zu dem ewigen Gesetz der Liebe zurückgebracht würden. Er schien die Bibel selbst als veraltet zu betrachten. Zwar fand an Joh. Daniel von Hoven seine Richtung einen neuen Vertheidiger (Vereinigung der Vernunft mit dem Glauben. 1753. Entwurf einer Friedensgeschichte der evangelischen Kirche in Deutschland. 1756). Doch waren die Gegner an Zahl und Gewicht überlegen; unter ihnen waren Hoffmann, Weickmann, Benner und der schon genannte Baumgarten. Der Streit blieb ohne Folgen und selbst für die Theologie ist er nutzlos gewesen. Loen starb 1776 als preußischer Regierungspräsident der Grafschaft Lingen und Tecklenburg in seinem zweiundachzigsten Jahre.

Sein theologisches System, wie es in seiner Hauptschrift niedergelegt ist, ging darauf aus, die Aufklärung seiner Zeit, nicht ohne eine pietistische Beimischung, auszusöhnen mit dem Christenthum. Er führt das Christenthum auf zwei allen Sekten gemeinsame Momente zurück: die Liebe zu uns selbst, Gott und Menschen und zweitens den Glauben an Gott und seine erlösende Wirksamkeit in der Welt. Der Mittelpunkt des Christenthums ist ihm die Liebe. „Natur, Vernunft, Gerechtigkeit und aller Menschen Heil und Wohlfahrt vereinigen sich hier als in dem Mittelpunkt." Gegenstand der Liebe ist nun das Gute, und zwar weil es gut ist, „weil es unseren Herzen das größte Vergnügen einflößt, dessen wir fähig sind." Ein Satz, ganz im Sinne des eudämonistischen Zeitalters. Es liegt in demselben schon, daß die Liebe weiter auf die Selbstliebe zurückgeführt wird, nach dem Vorgange des antichristlichen Deismus. „Die Selbstliebe ist das Band, welches uns zugleich mit Gott und dem Nächsten verknüpft (S. 16)." Ja diese Selbstliebe beschränkt die Liebe gegen den Nebenmenschen, damit diese nicht mißbraucht werde (S. 18). Nichts Besseres findet er, die Nächstenliebe zu bestimmen, als die äußere Schranke der Selbstliebe! Das zweite Moment des Christenthums ist der Glaube. „In diesem müssen deutliche und allgemeine Wahrheiten zugänglich seyn" (S. 27). Allen Menschen muß er zugänglich seyn, nicht den Gelehrten allein, ja den Armen an Geist vorzugsweise, denn bei diesen „findet der göttliche Geist kein Hinderniß, mit einem vollen Maß seiner Gaben einzufließen." Auch sonst spricht er seine Verachtung gegen die theologische Demonstration, „die falsch berühmte Kunst systematischer Lehrart" aus. Die Wissenschaft muß geschieden werden von dem Christenthum. Nicht in Ceremonien, nicht in Schlüssen noch in Werken besteht der Glaube; worin aber sonst? darüber gibt er verschiedene Erklärungen, die sein unklares Schwanken zeigen: darin „daß wir glauben, daß Gott ist und denen, die ihn suchen, ein Vergelter seyn werde," ein Satz der natürlichen Religion, ob er gleich aus der Bibel ist; dann wieder darin „daß wir den wahren Gott und den, den er gesandt hat, erkennen." Desto gewisser ist ihm dies, daß Gott nur auf das Herz sieht, daß also wahrer Glaube ausschließlich in ihm seinen Ursprung habe. Berühren denn aber die schwersten Irrthümer des Verstandes gar nicht den Glauben? „wer hat denn unsern Gott zu einem so grausamen Tyrannen gemacht, daß er seine Geschöpfe darüber strafe und verdamme, wann sie unrichtig denken und falsche Schlüsse machen?" So bewundernswerth einfach löst sich ihm diese schwierige Frage.

Nachdem so das Wesen des Christenthums und sein Unterschied vom gelehrten Wissen dargestellt ist, entsteht die Aufgabe, das Behauptete auch geschichtlich nachzuweisen, zu zeigen, wie „die Grundwahrheiten der Religion zu allen Zeiten dieselben gewesen sind und wie in ihnen natürliche und geoffenbarte Religion zusammenstimmen — ein Unternehmen, ganz im Geiste der Aufklärung, die in allen Zeiten sich selber wiederfand. Ist

Digitized by Google

dann ſo alle wirkliche Fortbewegung aus der Geſchichte entfernt, ſo muß natürlich alles über jene Grundwahrheiten Hinausgehende aus perſönlichen einzelnen Motiven abgeleitet werden und, da daſſelbe nichts als Abfall von der vorhandnen Wahrheit iſt, werden die Motive nicht gerade die edelſten ſeyn. Von der „Thorheit eines ſolchen Aberglaubens, wie er den Kreuzzügen zu Grunde lag,“ will er gar nicht reden. Daß gerade Luther Reformator geworden, dünkt ihm faſt Zufall; „die vernünftige Welt hat jederzeit die Thorheiten des Aberglaubens und die Unordnungen des geiſtlichen Standes eingeſehn; es fehlte nur an Gelegenheit, mit der Wahrheit öffentlich loszubrechen und der herrſchenden Kleriſei durch den Sinn zu fahren.“ Man ſieht, Erasmus hätte nach ihm ſo gut Reformator werden können, wenn das Geſchick es wollte, als Luther. Ja „es wäre beſſer geweſen, man wäre Erasmus gefolgt, als Luther, der in der Kirche den Grund der eitlen Diſputirſucht legte.“ — Wie aber alle geoffenbarte Religion im Grunde eins iſt, ſo auch die natürliche mit der geoffenbarten. Selbſt die Lehren der heidniſchen Weiſen ſtimmten mit dem Chriſtenthum überein. Und wenn Platon z. B. dem Aberglauben ſeiner Zeit noch Vieles nachſah, ſo „ſcheute ſich der weiſe Mann, wider die Satzungen ſeiner Landsleute anzugehen und deutlicher ſich herauszulaſſen.“ So iſt ferner auch eine Vereinigung der chriſtlichen Sekten zu hoffen, weil alle die heil. Schrift annehmen. Erklärt man nur, man wolle ſich an Chriſtum und ſein göttliches Wort halten, ſo iſt man einig. Er ſtützt ſich hier auf den berechtigten Unterſchied zwiſchen „Grundwahrheiten und göttlichen Tiefen.“ In der Erforſchung der letzteren werden nie die Begriffe übereinſtimmen, bis einſt Chriſtus ſelber erſcheint; „wer wollte aber auch die Begriffe aller derer, die zuſammen in die Kirche gehen, unterſuchen?“ Aller Unterſchied von Gaben und Begriffen „hindert nicht, daß man ſich in dem Glauben und in der Liebe miteinander in der äußerlichen Kirche vereinigen ſollte.“

Wie dieſe Vereinigung durchzuführen ſey, wird im zweiten Theile abgehandelt. Die heilige Schrift, die Quelle des Chriſtenthums und der Predigt, muß in ihrem rechten Text wieder hergeſtellt werden, der an ſo vielen Stellen zweifelhaft oder corrumpirt iſt; die 10 Gebote des Katechismus, das apoſtoliſche Glaubensbekenntniß müſſen in ihre alte Bedeutung wieder eingeſetzt werden, die katechetiſche Lehrart muß wieder mehr angewandt, geiſtliche Seminarien, die den Wandel beaufſichtigen und im Hirtenamt Vorübung gewähren, müſſen errichtet werden, die Familienväter der Gemeinde ſollen die Prediger wählen, die Aelteſten ſie beſtätigen — lauter altchriſtliche Gedanken, die zumeiſt zur Zeit des neuerwachenden religiöſen Lebens verwirklicht worden ſind. Höchſt deiſtiſch aber äußert er ſich über die Sakramente. Sie ſind Ceremonien und nichts weiter. Die Kindertaufe iſt ſpät entſtanden und die Urſache der Auffaſſung der Taufe als opus operatum. Nur als Einweihung zum chriſtlichen Glauben mag man ſie beibehalten. Das Abendmahl feire man, da es die Urſache ſo verhängnißvoller Streitigkeiten geworden, am beſten im Hauſe, bis Einigkeit über daſſelbe erzielt ſey. Vom Katholicismus will er die hohe Standeswürde der Geiſtlichkeit, die Eheloſigkeit wenigſtens eines Theils der Geiſtlichen, Klöſter, ja ſogar ein ſichtbares Haupt der Chriſtenheit beibehalten wiſſen in einer allgemeinen chriſtlichen Kirche. Die Kirche ſoll wieder dem Volke imponiren. So ſeltſam miſchen ſich in dieſem Buch die Züge des Deismus mit katholiſchen, rationaliſtiſche mit pietiſtiſchen zu dem ſchönen Traumbild einer allgemeinen, einigen chriſtlichen Kirche. **Dilthey.**

Löſcher, Valentin Ernſt, Einer von den wenigen Epigonen der orthodoxen Wittenberger Theologie, von welchem in einer durch Pietismus und Indifferentismus im Umſchwunge begriffenen Zeit mit ernſtem und treuem Sinne die alte kirchliche Tradition feſtzuhalten und zu retten der Verſuch gemacht wurde.

Geboren 1673 in Sondershauſen, woſelbſt ſein Vater, der nachherige Wittenbergiſche Profeſſor, Superintendent war, bezieht er ſchon im ſiebzehnten Jahre die Univerſität Wittenberg, wohin inzwiſchen der Vater, Kaſpar Löſcher, als Profeſſor berufen worden. Nur das gelehrte Intereſſe nimmt ihn zunächſt in Anſpruch, vorzüglich nach der geſchichtlichen Seite: Cultur- und Literargeſchichte, Profan- und Kirchengeſchichte, genea-

Digitized by Google

logische und numismatische Studien, orientalische und klassische Philologie. Nur auf Andringen des Vaters, welcher ihn in die polemisch-orthodoxe Richtung der Zeit hineinzuziehen wünscht, wählt er, damals 19 Jahr alt, zu seiner Magisterpromotion das Thema: von der rechten Lehre von den Visionen und Offenbarungen, gegen die Irrthümer von Petersen. In Wittenberg waren Deutschman, Walther, Hanneken und sein eigener Vater seine Lehrer gewesen; er besuchte nun noch das damals theologisch berühmte Jena, um bei Bechmann, Weltheim und Beyer zu hören, und begibt sich hierauf auf seine peregrinatio academica nach den Niederlanden, Hamburg, Dänemark und Rostock. In Hamburg, wo er den Winter 1696 zubringt, wird er durch Joh. Fr. Mayer — wozu sein eigener Vater es nicht zu bringen vermocht — in das antipietistische Interesse hineingezogen, durch seinen Umgang mit Fecht in Rostock wird dasselbe noch erhöht. Nachdem er zurückgekommen, stürzt er sich zwar auf's Neue in historische Studien aller Art; unter einem allgemeinen applausus eröffnet er in seinem 24. Jahre folgende Vorlesungen: genealogica, heraldica, pansophica, exegetica, moralia et homiletica, und soll, wie wenigstens einer seiner Verehrer versichert, nicht weniger als 13 Stunden täglich Vorlesungen gehalten haben (?). Bei aller Polymathie verfolgt ihn indeß das einmal angeregte antipietistische Interesse, und es erscheint von ihm die Abhandlung: de enthusiasmo philosophico. Obwohl seine Parteistellung bereits in jenen Jahren so fixirt war, daß er während seines Berliner Aufenthalts Spenern keinen Besuch zu schenken sich erlaubt — wofür indeß wohl das feindliche Verhältniß seines Vaters zu diesem Theologen der Haupterklärungsgrund — so scheinen doch schon damals die Spener'schen und ähnliche Schriften nicht ohne Eindruck auf ihn geblieben zu seyn. Dies offenbart sich sofort in der praktischen Amtsführung, in welche er, mit dem Jahre 1698 von dem Herzog zu Weißenfels berufen, als Superintendent von Jüterbogk eintritt. In einem wenige Jahre danach geschriebenen Andachtswerke warnt er bereits vor einem „allzubeschäftigten Gemüth" — „lerne es den kleinen Kindern ab, welche mit Einer Hand Erdbeeren aufleſen, mit der andern sich indessen an den Vater halten, damit sie nicht fallen." In Spener's Fußtapfen tritt er in diesem neuen Amte durch Einführung der so heilsamen Katechismusexamina. In diese Zeit fällt aber auch die Begründung eines der einflußreichsten seiner Werke; mit einigen gleichgesinnten Freunden begründet er die erste deutsche theologische Zeitschrift: „unschuldige Nachrichten von alten und neuen theologischen Sachen," 20 B. bis zum Jahre 1720; darauf in gleichem Geiste fortgeführt von dem Weißenfelser Oberhofprediger Heinr. Reinhard bis 1731, worauf Löscher die Redaktion auf's Neue übernahm. In sehr weiten Kreisen verbreitet bildet diese Zeitschrift von nun an den Mittelpunkt der orthodoxen Partei in Sachsen, gegenüber pietistischen, enthusiastischen und indifferentistischen Bestrebungen der Zeit. Ihre Aufsätze zwar sind von sehr ungleichem Werthe, auch von ungleichem Maße der Billigkeit gegenüber der Gegenpartei, die von Löscher selbst ausgegangenen Artikel tragen indeß das Gepräge seiner Gelehrsamkeit wie seiner Mäßigung. Ein noch größerer äußerer Wirkungskreis wird ihm durch die Berufung des Herzogs von Merseburg zur Superintendentur in Delitzsch eröffnet, und da auch hier seine Schriften, wie seine Amtsthätigkeit, die Aufmerksamkeit der wenigen für den alten Confessionsstand noch eifrigen Regierungen auf ihn richten, so erhält er im Jahre 1702 die Berufung zur Wittenberger Professur, und schon 2 Jahre später zu dem einflußreichsten kirchlichen Amte des Kurfürstenthums, zur Dresdener Superintendentur, und wird Mitglied des Oberkonsistoriums. In edlem Wetteifer mit seinem von ihm in mancher Hinsicht bekämpften Amtsvorgänger Spener entwickelt er in dieser Stellung eine nach allen Seiten hin preiswürdige Thätigkeit. Er ruft die Geistlichkeit seiner Diöceſe zusammen zur Berathung über die Verbesserung der niedern Schulen, die Schullehrer, um ihnen in dieser Hinsicht Anweisungen zu geben; Armenschulen werden von ihm gegründet, 4 neue Predigerstellen, die eines Garnisonspredigers, eines Katecheten an der Frauenkirche, eines Predigers an der Friedrichsstadt und eines im Waisenhause. Von Wohlthätern unterstützt legt er den Grund zu einem seminarium ministerii,

Digitized by Google

worin Kandidaten im Predigen, Krankenbesuch und Proselytenunterricht unterwiesen werden. Täglich hält der vielbeschäftigte Mann einer Anzahl Kandidaten Privatvorlesungen. Fast niemals läßt er sich im Predigen vertreten und hält in den Wochengottesdiensten exegetische Predigten. Die Ermahnung, bei vorgerücktem Alter sich im Predigen zu schonen, beantwortet er mit den Worten, daß dies eine Rekreation, nicht eine Arbeit sey. In seiner Hand laufen die Fäden aller Bestrebungen, die Orthodoxie aufrecht zu erhalten, zusammen; im Briefwechsel mit den der alten kirchlichen Lehre noch zugeneigten Herzogen von Weißenfels, Merseburg, Gotha, resp. Weimar, und mit ihren Hofpredigern, sucht er das Mögliche zur Aufrechthaltung reiner Lehre zu thun, sucht den Eifer der kursächsischen Minister für dieselbe anzuspornen, steht mit Rath und That Allen zur Seite, welche in Angelegenheit der Religion sich an ihn wenden. Die von der Hamburger Stadtbibliothek erworbene Löscher'sche Briefsammlung in 4—5 Bdn. Fol. legt von allem diesem Zeugniß ab. Dabei war seine literarische Thätigkeit eine ebenso mühsame und gründliche, als weit umfassende. Während er einen Theil seiner literarischen Muße in Dresden der Leitung seiner Zeitschrift widmete, erschienen von ihm die gelehrten Werke: historia motuum, die Reformationsakta, der Timotheus Verinus. Er stirbt, nachdem er noch in dem Jahre vor seinem Tode sein Jubiläum gefeiert, 1741 den 12. Februar, im 76. Jahre seines Lebens. Zwei Tage vor seinem Ende hatte er sich diese Grabschrift diktirt: V. E. Löscheri inquieta in laboribus vita, per vulnera Christi *lenita*, tandem in quieto mortis *finita*.

Sehr verschieden von den Vorkämpfern der Orthodoxie in der jüngst vorhergegangenen Generation, tritt uns in Löscher ein kirchlicher Streiter entgegen, in welchem sich mit dem Eifer für die reine Lehre in gleichem Maße der Eifer für innerliche Frömmigkeit verbindet: man fühlt dieser Orthodoxie die Befruchtung ab, welche sie von dem von Spener ausgegangenen Geiste erhalten. Ein Kämpfer tritt in diesem Manne auf, dem man es abfühlt, daß nichts anderes als das Gewissen ihn drängt, und der — sehr verschieden von seinen Vorgängern im Streit — sich auch im Kampfe noch die Mäßigung und Billigkeit gegen den Gegner zu erhalten weiß. Werden die früheren Kämpfe eines Spener gegen Mayer, Carpzov mit denen eines Löscher gegen Joach. Lange verglichen, so haben die Karaktere auf beiden Seiten die Rollen gewechselt: die Leidenschaft und Ungründlichkeit nunmehr auf pietistischer Seite, die Mäßigung und Gründlichkeit auf der orthodoxen. Von dem freiern Standpunkte der gegenwärtigen Zeit aus angesehen, macht allerdings Löscher's Sorge und Zionsklage nicht selten den Eindruck engherziger Peinlichkeit und Aengstlichkeit; im Allgemeinen ist es indeß doch nicht ein Phantom, mit dem er kämpft, wie es andererseits nicht bloß ein eingebildetes Gut ist, dem er die Arbeit seines Lebens gewidmet hat. Durch gründliches Studium wie durch Herzenspietät hat er die Lehre seiner Kirche als ein unschätzbares Gut erkennen lernen und damit auch die Gefahren, mit denen sie durch den neu angebrochnen Zeitgeist bedroht wird.

Es ist ein vielfacher Feind, gegen welchen er seine Waffen richtet: der ungläubige Indifferentismus, in der Thomasius'schen Schule repräsentirt; ein mehr oder weniger indifferentistischer Unionismus, repräsentirt durch den Kanzler Matth. Pfaff; die Schwärmerei eines Dippel, Petersen, Arnold, und der in der halle'schen Schule vertretene Pietismus. — Viel früher noch, als gewöhnlich angenommen wird, nämlich schon am Anfange des 18. Jahrhunderts, macht der Einfluß französischer Frivolität auch in Deutschland sich geltend: die zahlreichen, größern und kleinern Produkte dieses Geistes aus dieser Periode finden sich in den „unschuldigen Nachrichten" angezeigt und censirt; durch Thomasius war diese Frivolität in die deutsche Journalistik nicht nur, sondern auch in die Behandlung ernsterer Wissenschaften eingeführt worden. Philosophie, Jurisprudenz, Geschichte werden im Geiste einer seichten Aufklärung behandelt. Um etwas später begann ein dem Glauben und der Gemüthstiefe abgewandter Geist durch die wolfische Philosophie sich zu verbreiten. In seinen praenotiones theologicae wurden nun von Löscher die Lehren genauer festgestellt, welche im Streit gegen Naturalisten und

Digitized by Google

Fanatiker die Grundlagen bilden, in einer Reihe von Abhandlungen unter dem Titel: „quo ruitis?“ bekämpft er die zur Herrschaft gelangten Lehren der wolfischen Philosophie. In seinem Stromateus stellt er die unumgänglichen Voraussetzungen einer christlichen Philosophie auf. — Der Unionsgedanke von Leibnitz, welcher das Herz König Friedrich I. von Preussen eingenommen, gab 1703 dem Unionskollegium in Berlin zur Vereinigung der reformirten und lutherischen Kirche seine Entstehung. Diese ursprünglich von glaubensvollen und ehrenwerthen Männern ausgegangenen Unionsbestrebungen fanden in einem Theologen von großem Ansehen, aber zweideutigem theologischem Karakter, in Matth. Pfaff in Tübingen, seit 1719 einen beredten Vertreter, dessen Stimme selbst bei dem corpus evangelicorum zu Regensburg Eingang fand. Im Jahr 1722 wurde bereits unter ihnen das Uebereinkommen getroffen, an der Stelle der nur politisch verstandenen Gesammtbezeichnung „Evangelische“ den gemeinschaftlichen Namen „Augsburgische Confessionsverwandte“ zu setzen; es wurde nachgewiesen, daß der westphälische Friede einer Union der Confession nicht entgegenstehe. Namentlich der Briefwechsel zwischen Löscher und dem Gothaischen Generalsuperintendenten Cyprian läßt erkennen, wie tief diese Ereignisse die Herzen dieser beiden Standhalter des reinen Lutherthums verwundeten und wie viel an den noch einigermaßen wohlgeneigten Höfen aufgeboten wurde, das Werk zu hintertreiben. Von Löscher erschien 1703 „Allerunterthänigste Adresse an ein großmächtiges Oberhaupt im Namen der evangelisch-lutherischen Kirche, die Religionsvereinigung betreffend, nebst einem Vorschlage zum gemeinsamen Kirchenfrieden.“ Die Angriffe, welche diese Schrift durch den reformirten Theologen Bekmann erfuhr, wurden die Veranlassung zu dem gelehrten Quellenwerke „Ausführliche historia motuum,“ 1. Th. 1707. 3. Th. 1722. Mit historischer Befangenheit, trotz aller Gelehrsamkeit, will der Verfasser hier den Beweis führen, die lutherische Reformation sey die ursprüngliche und eigentliche, die reformirte nur eine später eingedrungene, die auch wegen Mangel des gemeinsamen Bekenntnisses den Namen einer Kirche nicht verdiene. — Gegen die schwärmerischen Richtungen der Zeit war von Löscher, wie oben bemerkt, schon in 2 früheren Abhandlungen gestritten worden: da diese Richtungen an den Pietismus sich anschloßen, so begriff seine Polemik gegen diese auch die gegen jene mit in sich, doch ohne — wie es von Mayer u. A. geschehen — Spener und dessen echte Anhänger mit Schwärmern wie Dippel, Petersen zu identificiren.

Der Hauptkampf galt derjenigen Richtung, in welcher Wahres und Falsches am schwersten von einander zu unterscheiden schien: dem Pietismus. Das Unglück hatte es gewollt, daß die halle'sche Fakultät — in Artikeln der Unschuldigen Nachrichten angegriffen — in demjenigen ihrer Mitglieder ihren Vertreter und Vorkämpfer fand, welcher am wenigsten geeignet war, diesen Kampf ehrenvoll zu führen, in dem gehässigen und selbstsüchtigen Joachim Lange. Von ihm erschien 1706 „aufrichtige Nachricht von der Unrichtigkeit der sogenannten Unschuldigen Nachrichten zur wahren Unterscheidung der Orthodoxie und Pseudorthodoxie aus unparteiischer Prüfung nach der Wahrheit und Liebe mitgetheilt.“ Lange zögerte Löscher mit der Widerlegung dieser ebenso leidenschaftlichen, als wenig gründlichen Streitschrift. Statt dessen ließ er 1708 seine notiones theologicae erscheinen, gründliche wiewohl von Logomachie nicht freie Untersuchungen über die Lehre von der Wiedergeburt, Heiligung, Erneuerung und Erleuchtung. Erst im Jahre 1711 erscheint in den unschuldigen Nachrichten sein Timotheus verinus oder „treugemeintes Zeugniß für die Wahrheit über die bisherigen schweren Streitigkeiten und einreißenden Zerrüttungen unserer Kirche.“ Dabei bemüht er sich durch persönliche Zusammenkünfte den Streit beizulegen und erst nachdem seine Versuche gescheitert, gibt er 1718 den „vollständigen Timotheus Verinus“ heraus und nachdem eine Friedensconferenz zu Merseburg mit A. H. Francke und Herrenschmidt 1719 zu keinem Resultat geführt, den zweiten Theil desselben 1722. Wie viel Logomachie und peinliche Aengstlichkeit auch in dieser Polemik an den Tag tritt, so läßt sich doch ein richtiger Kern in derselben nicht verkennen. Er zählt 13 Merkmale des Pietismus auf — 1) ein fromm-

Digitized by Google

ſcheinender Indifferentismus, der über dem Eifer für das reine Leben die Wichtigkeit der reinen Lehre verkennt; 2) die Geringſchätzung der Gnadenmittel, welche über der Nothwendigkeit des ſubjektiven Glaubens den Werth der objektiven Gabe verkennt; 3) die Entkräftung des *ministerii*, welche dem Amt an ſich keine Gnade zuerkennt, ſondern nur der Treue ſeines Trägers; 4) die Vermengung der Glaubensgerechtigkeit mit den Werken; 5) die Hinneigung zum Chiliasmus, 6) der Terminismus, welcher der Gnade Gottes eine beſtimmte Friſt ſetzen will; 7) der Präciſismus, welcher eine abſolute Verwerfung und Verdammung der Mitteldinge an ſich verlangt; 8) die Hinneigung zum Myſticismus, zu Sätzen wie der, daß ſchon von Natur „etwas Göttliches im Menſchen, ein überirdiſcher Seelengrund,“ von dem Endziel der Vergottung frommer Menſchen. Auch daß der Glaube nur in das Gefühl geſetzt wird, gehört hierher; 9) die Vernichtung der *subsidia religionis*, d. i. der neben den Gnadenmitteln zur Förderung der Religion heilſamen Dinge, wie die äußerliche Kirche, die ſymboliſchen Bücher, die Kirchenordnungen; 10) die Hegung und Entſchuldigung der Schwärmer, deren ſich ſelbſt Spener ſchuldig gemacht; 11) der Perfectismus, welcher darin beſteht, daß das Wachsthum in der Gottſeligkeit ohne Weiteres mit dem thätigen Chriſtenthum identificirt und eine völlige „Annihilirung des alten Adams“ verlangt wird; 12) der Reformatismus, wonach eine Kirche trotz Wort und Sakrament nicht die wahre ſeyn ſoll, wenn ſie nicht lauter vollkommne Mitglieder habe; 13) das in Folge der pietiſtiſchen Beſtrebungen unvermeidliche Schisma oder der Separatismus. — Es iſt keine dieſer Verirrungen, vor welcher nicht der vorſichtige Spener ausdrücklich gewarnt und durch präciſe Beſtimmungen vorgebeugt hätte. Anders freilich verhielt es ſich mit einem Theil der Anhänger und Nachfolger, doch hätte namentlich mit einem Breithaupt die Verſtändigung möglich ſeyn können und müſſen, wäre nicht ſeinerſeits auch der edle Löſcher in Logomachie und theoretiſchen Präciſismus gefallen. Aeußerſt lehrreich ſind die in „Tholuck's wittenberger Theologen“ aus einer Handſchrift mitgetheilten, mit handſchriftlichen Noten von Löſcher verſehenen, Akten der Merſeburger Konferenz mit Francke und Herrenſchmidt. Sie geben den traurigen Beweis, wie der durch Endlichkeit und Sünde getrübte Blick auch diejenigen trennen und auseinander halten kann, welche dem Herzen nach zu einander gehören. Doch muß man geſtehen, daß bei dieſen Verhandlungen die Befangenheit und der Mangel an Demuth mehr auf Seiten des Vertreters des Pietismus als des Vorkämpfers der Orthodoxie liegt.

Quellen: Tholuck, der Geiſt der lutheriſchen Theologen Wittenbergs. 1852. S. 297 und die dort angegebenen Quellen. M. v. Engelhardt, Valentin Ernſt Löſcher nach ſeinem Leben und Wirken. Dorpat 1853. 2r Abdr. Stuttg. 1856. Tholuck.

Logos, ſ. Wort Gottes.

Logotheta, ſ. Bd. V. S. 378.

Lollarden. Mit dieſem Namen werden in der Kirchengeſchichte die Anhänger Wiclif's bezeichnet. Uebrigens iſt der Name ſelbſt nicht in England, ſondern in den Niederlanden zuerſt aufgekommen; ein Lütticher Chroniſt von 1348 berichtet vom Jahr 1309 über die Proſelytenmacherei gewiſſer in Brabant und Hennegau „herumziehender Heuchler, welche man *Lollardi sive Deum laudantes* nannte.“ Man legte in den Niederlanden dieſen Namen theils dem frommen Verein der Alexianer (ſ. dieſen Art.) oder Celliten bei, welche ſich der Armen- und Krankenpflege, ſo wie der Beerdigung der Todten widmeten, theils den Genoſſenſchaften der Begharden (ſ. dieſen Art.), und zwar ſtets mit dem gehäſſigen Beigeſchmack des Unkirchlichen und Ketzeriſchen. Die Ableitung des Namens von einem angeblichen Sektenſtifter, Walther Lollhard, welcher ein Deutſcher geweſen ſeyn ſoll, iſt fabelhaft; die von *lollium*, Lolch oder Schwindelhafer, zur Brandmarkung der Leute ſelbſt oder ihrer Lehre als Unkrauts unter dem Weizen, iſt ebenfalls irrig und unbegründet; allein richtig, und neuerdings allgemein angenommen iſt die Ableitung von dem altdeutſchen *lollen*, *lullen*, = leiſe ſingen, welches letztere

Digitized by Google

Wort im Englischen noch gebräuchlich ist, hauptsächlich von Schlafliedchen, während unser „Lallen“ damit verwandt ist. Der Name, vermuthlich von dem leisen gedämpften Singen und den Andachtsübungen in Conventikeln hergenommen, wurde zur Bezeichnung einer geschlossenen religiösen Gemeinschaft mit unkirchlicher und ketzerischer Richtung gestempelt; in diesem Sinn wurde er sowohl im volksthümlichen als im kirchenamtlichen Sprachgebrauch üblich. Noch zu Wiclif's Lebzeiten hat ein Cistercienser Mönch, Heinrich Grumpe, Magister der Theologie, in polemischen Vorlesungen, die er c. 1382 in Oxford hielt, ihn auf Wiclifs Anhänger angewendet. Und in den Jahren 1387, 1389 wurde der Name bereits in amtlichen bischöflichen Urkunden gebraucht, so jedoch, daß man deutlich sieht, er war zuvor als volksthümlicher Ausdruck in Umlauf, und wurde von da aus erst in den amtlichen Sprachgebrauch aufgenommen; und hier bekam er ein so festes Gepräge, daß die ursprüngliche unbestimmt weite Bedeutung niederdeutschen Herkommens sich völlig verlor und die ausschließlich und specifisch englische Beziehung auf die Anhänger Wiclif's und seiner Lehre an die Stelle trat. In diesem Sinne gefaßt, erörtern wir hier die Lehren und die Schicksale der Lollarden.

Ihre Lehren hatten sie von Wiclif überkommen (s. diesen Art.). Sie stützten sich wesentlich auf die Bibel, als die alleinige entscheidende Autorität in Sachen des Glaubens und christlichen Lebens. Einzelne Aeusserungen und ganze Schriften, welche von Lollarden auf uns gekommen sind, auch Erklärungen ihrer Gegner, Ankläger und Richter, stimmen in diesem Punkte treulich überein. Ein Lieblingsbuch der Lollarden, nicht lange nach Wiclif's Tod verfaßt: *the lantern of light*, eine Ermunterungsschrift zur Beständigkeit in Geduld und Gottesfurcht, welche stets auf die Bibel zurückkommt, hat den Titel aus Psalm 119, 105. entlehnt: „Dein Wort ist meines Fußes Leuchte;“ das Vorwort schließt mit dem Gebet: „Als du, o Herr, am Kreuze starbst, so legtest du in dein Wort den Geist des Lebens und gabest ihm Macht lebendig zu machen durch dein eigenes theures Blut, wie du selbst sprichst: die Worte, die ich zu euch rede, die sind Geist und Leben.“ Ein gleichzeitiger Chronikenschreiber, Knighton, berichtet von Predigten der Lollarden, denen er persönlich als Beobachter angewohnt hatte, daß es immer wieder geheißen habe: „Gottes Gesetz, *Goddis lawe.*“ Und ein Franziskaner, William Woodford, erkennt in seiner Streitschrift wider die Lehren Wiclif's (c. 1400) den Grundsatz, ausschließlich nur dasjenige als Glaubenswahrheit anzuerkennen, was der Pabst oder die Cardinäle aus der h. Schrift klar abzuleiten vermögen, hingegen alles, was darüber hinausgeht, als Irrlehre zu verwerfen, mit Recht als den Hauptstützpunkt der Lollarden, und meint, wenn sie von dieser Ansicht geheilt wären, so würden sie leicht in allen Stücken zur Annahme der katholischen Lehre zurückgeführt werden können. Hiemit stimmt um die Mitte des 15. Jahrh. ein späterer Gegner der Lollarden, Reginald Pecock, überein, s. unten. — Entsprechend dem Grundsatz: „die Schrift und nur die Schrift!“ welcher wahrhaft evangelisch ist, stand den Lollarden die Ehre Gottes und die alleinige Mittlerschaft Jesu Christi hoch über allem, und zwar in der Weise, daß ihnen der große Gegensatz: „Christus und der Widerchrist, Christi Kirche und des bösen Feindes Kirche“ stets vorschwebte. Durch diesen von Wiclif her überkommenen Gegensatz gewannen ihre Ueberzeugungen eine starke polemische Schärfe und Herbe, einen durchweg obwaltenden protestirenden Karakter. Sir John Oldcastle (Lord Cobham) hat als ächter Lollarde gesprochen, als er im J. 1417 im Verhör vor dem Erzbischof von Canterbury bekannte: „ich glaube, daß Gott von seinen gläubigen Christen nicht mehr verlangt, als daß sie den Vorschriften seines heiligen Gesetzes gehorchen. Verlangt aber ein Prälat der Kirche mehr, so verachtet er Christum, setzt sich selbst über Gott, und wird so ein offener Widerchrist.“ — Wiclif selbst, ein umfassender und vielseitiger Geist, hatte sich insbesondere auch dem wissenschaftlichen Nachdenken über die Grundlehren des Evangeliums hingegeben; hievon finden sich bei seinen Anhängern und Nachfolgern wenige Spuren mehr, sie befaßten sich vorzugsweise nur mit den praktischen, in's Leben eingreifenden Seiten des Christenthums, was Gottesdienst, Anbetung, Predigt und Sakramente, christlichen

Digitized by Google

Wandel, Kirche und Staat u. ſ. w. betrifft. Ein Hauptanſtoß war ihnen in jedem Zeitraum die in der päbſtlichen Kirche übliche Verehrung von Heiligen und Bildern, nebſt den Wallfahrten zu letzteren. Als Erinnerungszeichen für das chriſtliche Volk erkannten ſie die Bilder als zuläßig an, erklärten aber, wer dieſen todten Bildern eine Verehrung erzeige, die nur Gott allein gebührt, oder von ihnen eine Hülfe hoffe, die nur Gott allein gewähren kann, oder die Heiligen und Bilder mehr, als Gott, liebe, der begehe die Sünde der Abgötterei. Der hervorſtechendſte Mittelpunkt der evangeliſchen Proteſtation, welche die Lollarden gegen den päbſtlichen Lehrbegriff erhoben, war die von Wiclif ererbte entſchloſſene Verwerfung der Lehre von der Wandlung im h. Abendmahl. Es kommt nicht leicht ein Proceß gegen einen Lollarden vor, worin nicht dies ein Hauptpunkt der Anklage und Verantwortung wäre. Und zwar dreht ſich der Gegenſatz genauer um die Frage: ob nach der prieſterlichen Conſecration Brod und Wein, laut römiſcher Lehre, in Chriſti Leib und Blut verwandelt, demnach als natürliches Brod und wirklicher Wein nicht mehr vorhanden ſey, oder ob, nach wie vor, wirkliches Brod und wirklicher Wein noch da ſey. Letzteres behaupteten die Lollarden; ihnen war nach der Einſegnung Chriſti Leib und Blut wahrhaft gegenwärtig, aber mit Brod und Wein, nicht ohne dieſelben, eine Anſicht, die ſich der lutheriſchen Abendmahlslehre nähert. Uebrigens ließen ſich die Lollarden auf genauere ſcholaſtiſche Erörterungen über dieſen Punkt in der Regel weder in Schriften noch in den mit ihnen angeſtellten Verhören ein. Jedoch ſcheint es, daß einzelne von ihnen geneigt waren, das reale Gnadenmittel ſelbſt weniger hoch anzuſchlagen, als den ſubjektiven Glauben. Darauf führt z. B. die Erklärung des William Thorpe: „die Kraft und Gabe des heiligſten Sakraments des Altars ſteht weit mehr in dem Glauben daran, den ihr in euren Seelen haben ſollt, als in dem auswendigen Anblick deſſelben.“ — In der Lehre von Kirche, Kirchenregiment, Kirchendienſt und Prieſterthum ſteht den Lollarden der perſönliche, ſittlich-religiöſe Werth des Mannes ſo ſehr in erſter Linie, daß ſie das Recht und die Fähigkeit, ein Kirchenamt zu verwalten, von dem ſittlichen Werth des Prieſters ſchlechthin abhängig machen. So lange ein Pfarrer in einer Todſünde ſteht, braucht ihm der Zehente nicht entrichtet zu werden; und ein Seelſorger oder Prieſter, welcher in ein Vergehen verwickelt iſt, kann kein Sakrament verwalten, Beichte hören u. dgl. Hingegen iſt jeder gute Mann Prieſter, und jeder Laie darf das Evangelium predigen (quod quilibet *bonus homo*, licet literaturam nesciat, *est sacerdos;* quod quilibet *laicus* potest sancta evangelia ubique *praedicare* et docere).

Daß hiemit auf ungeſunde und ſektireriſche Weiſe die objective Ordnung Gottes verkannt, und das donatiſtiſche Princip aufgeſtellt iſt (vgl. Apol. Conf. IV. de eccl.), ſey nur kurz angedeutet. Deſto mehr Recht hatten die Lollarden mit der Behauptung, daß jeder Prieſter durch den Befehl Chriſti und den Willen Gottes verpflichtet ſey, Gottes Wort treulich und fleißig zu predigen (*that it is every priest's office and duty to preach busily, freely and truly the word of God, W. Thorpe's examination*), und die Wahrheit ſeiner Worte durch tugendhafte Werke zu erweiſen; Biſchöfe und Prälaten ſollten hauptſächlich zu dem Zweck ihre Würde annehmen und anwenden, um gewiſſenhafte Prieſter zu weihen und einzuſetzen. Da aber dies in der Wirklichkeit immer mehr zur ſeltenen Ausnahme wurde, ſo machten die Lollarden den Grundſatz praktiſch geltend, daß alle gläubigen Laien ohne Unterſchied, ſelbſt Soldaten und Frauen, predigen dürften, wenn ſie nur wollten. In dieſem Stück ſind die ſpäteren Nachfolger Wiclif's über das von ihm ſelbſt eingehaltene Maß offenbar hinausgegangen, indem ſie das „allgemeine Prieſterthum“ im Grundſatz und im Leben entſchiedener und rückſichtsloſer, als er ſelbſt, geltend machten. Dem Bisherigen entſprechen die Anſichten der Lollarden über die Ohrenbeichte und die prieſterliche, beziehungsweiſe päbſtliche Sündenvergebung. Walter Brute, welcher im J. 1393 vor dem Biſchof von Hereford als Lollarde gerichtlich verhört wurde, äußerte ſich hierüber ſchriftlich in folgender Weiſe: „ich kann nirgends im Evangelium finden, daß Chriſtus geboten hat, die Sünden dem

Digitized by Google

Priester in der Ohrenbeichte zu bekennen. Ich behaupte nicht, Beichte vor dem Priester sey böse, aber ich behaupte, sie sey nicht schlechthin nothwendig zur Seligkeit. Ich glaube in der That, daß Bekenntniß der Sünden vor guten Priestern und gleicherweise vor anderen glaubigen Christen gut ist, wie der Apostel Jakobus bezeugt: bekennet einer dem andern seine Sünden und betet einer für den andern. Das Gebet eines guten Priesters nützt einem Sünder, welcher ihm seine Sünden bekennt, viel. Der Rath eines verständigen Priesters ist sehr nützlich für einen Sünder. In dieser Weise sehe ich Beichte vor Priestern als sehr wohlthätig und nützlich für einen Sünder an. Aber die Sünden dem Priester als einem Richter bekennen und von ihm körperliche Büßungen als Genugthuung vor Gott für begangene Sünden annehmen, — das kann ich nicht als auf die Wahrheit der Schrift gegründet anerkennen. Hat doch Christus durch sein Leiden für unsere Sünden genug gethan, während wir selbst dessen unfähig waren, so daß wir durch ihn Gnade und Sündenvergebung erlangen: wie können wir dann behaupten, daß wir im Stande seyen, Gott genug zu thun mittels irgend einer Büßung, welche uns durch das Ansehen eines Menschen auferlegt wird." Und über den Ablaßhandel läßt sich die *Lanterne of light* c. 10. also aus: „Woher das Geschrei, das man hört? Woher der lebhafte Handel in jeder Kirche, um Fürbitten und Abläße mit Vergebung auf viele Jahre, und vollständigen Nachlaß von Strafen zu verkaufen? Sicherlich kommen sie von unten her, von den Versuchungen des bösen Feindes; sie werden von seinen verfluchten Gliedern umhergetragen, um das Volk mit Unglauben zu vergiften und in die ewige Pein zu treiben!" — Suchen wir den Gesammtkarakter der Lehre der Lollarden auf einen kurzen Ausdruck zu bringen, so können wir aussprechen, daß ihr Ausgangspunkt die Bibel ist als alleinige Quelle der religiösen Wahrheit, sie aber die Bibel so verstehen und ausbeuten, daß alles, was nicht direkt in der Bibel begründet ist, als irrig und falsch verworfen wird, worin sie auf Seiten der reformirten, nicht der lutherischen, Kirche stehen. Indem sie nun auf Grund des so gefaßten Schriftprincips nicht die Lehren von Gott oder dem Menschen, oder vom Gottmenschen und dem Werk der Erlösung, sondern die Lehren von der Kirche und ihren Gnadenmitteln, von Wort und Sakramenten und den Aemtern der Kirche neu gestalten, treten sie in den stärksten Widerspruch gegen die hierarchisch-scholastische Lehre Roms, verirren sich aber, bei der Bekämpfung des falschen römischen Realismus in eine, den ächt biblischen und göttlichen Realismus verläugnende, ungesunde Innerlichkeit.

Gehen wir von den Ansichten und Lehren der Lollarden auf das Leben und ihre Schicksale über, so haben wir in diesem Betracht fünf Zeiträume zu unterscheiden. Der erste Zeitraum nimmt die Lebenszeit Wiclif's selbst ein und schließt mit dessen Tode im J. 1384. Der geist- und karaktervolle, gelehrte, fromme und patriotische Mann, Johann von Wiclif, fand schon frühe Anklang und Anhang bei seinen Landsleuten weit und breit; und so vielseitig seine eigene, bedeutende Persönlichkeit gewesen ist, so mannigfaltig war auch der Anhang, den er gewann. Unter den höheren Ständen werden mehrere Ritter und Adelige als seine Gönner und Freunde mit Namen genannt. Sodann treten unter den Gelehrten und der Geistlichkeit besonders einige Mitglieder der Universität Oxford in den Vordergrund; diese gelehrte Körperschaft, der Wiclif selbst als Mitglied angehörte, war der Hauptsitz seiner Schule und Partei, insbesondere nennen die Urkunden als gewichtige Gesinnungsgenossen desselben den Nikolaus Hereford, Philipp Reppington, damals zugleich Domherr zu Leicester, Johann Aston und Lorenz Bedemann, sämmtlich Mitglieder der Universität. Uebrigens ist es irrig, wenn man, wie gewöhnlich, sich vorstellt, Wiclif habe vorzugsweise nur unter den durch Rang und gelehrte Bildung hervorragenden Ständen Anhänger gezählt; im Gegentheil die zuverläßigsten Zeugnisse, von Freunden und Gegnern, beweisen unwidersprechlich, daß die Hauptmasse seiner Anhänger dem eigentlichen Volk, den Gemeinen angehörte. Das Hauptmittel zu dieser weiten Verbreitung wiclifitischer Gesinnung im Lande war die Reisepredigt: die oben genannten Männer, Hereford, Aston und Andere, z. B. Johann

Digitized by Google

Purney, vieljähriger Pfarrgehülfe und Vertrauter Wiclif's auf der Pfarrei Lutterworth, David Gottrey, William Thorpe, wanderten unermüdet umher, in langen Gewändern von grobem rothem Tuch, baarfuß, mit einem Wanderstab in der Hand, und hielten überall religiöse Vorträge, wo sich willige Hörer zusammenfanden. Sie schärften Gottes Wort und Gebote ein, redeten erbaulich und einnehmend, straften aber auch die im Schwange gehenden Sünden aller Stände, namentlich auch der verweltlichten Geistlichkeit, so wie die herrschenden Mißbräuche und unbiblischen Menschensatzungen, mit rückhaltloser Schärfe, und suchten für innere sittliche Erneurung und Wiedergeburt des Volks zu wirken. Und es ist kein Wunder, daß die Neuheit der evangelischen Wahrheiten, der gewaltige Eifer, die männliche Freimüthigkeit und entschiedene Ueberzeugung, die uneigennützige, aufopferungsvolle Hingebung, und die einfache volksmäßige Beredtsamkeit dieser wiclifitischen Reiseprediger, welche überdies der in der mittelalterlichen Kirche so ungewohnten Muttersprache sich bedienten, gewaltigen Eindruck auf die Bevölkerung machten und weit und breit das Volk ergriffen. Begreiflich sah die papistische Geistlichkeit nicht gut dazu: man gab den Lollardenpredigern schuld 1) Ungehorsam gegen die Kirchengesetze und die kirchlichen Obern; 2) Anstiftung von Uneinigkeit und Feindschaft zwischen den Ständen des Reichs; 3) Irrlehren. Im Mai 1382 trug der Erzbischof von Canterbury selbst im Parlament darauf an, daß gegen diese Ketzer von Seiten der Staatsgewalt eingeschritten werde: es sey ja allbekannt, daß gewisse böse Leute im Lande von Stadt zu Stadt, von Grafschaft zu Grafschaft ziehen, in einer bekannten Tracht, unter dem Schein großer Heiligkeit und ohne bischöfliche Erlaubniß oder sonstigen Ausweis tagtäglich predigen, nicht allein in Kirchen und auf Kirchhöfen, sondern auch auf Marktplätzen und sonstigen öffentlichen Orten, wo viele Leute sich zusammenfinden; sie wissen durch feine, sinnreiche Worte das Volk zum Anhören ihrer Predigten zu locken, und große Herren gehen ihnen dabei an die Hand; und doch enthalten ihre Predigten offenbare Irrlehren und seelengefährliche Ketzereien, zum großen Schaden der Kirche und des ganzen Königreichs, auch bringen sie verläumderische Dinge vor, um Zwietracht unter den Ständen des Reichs, Geistlichkeit und Weltlichen, zu stiften, und wiegeln das Volk auf, zu großer Gefahr des Staates; und dabei kümmern sich diese Prediger um Vorladungen von Seiten der Bischöfe, so wie um Ermahnungen und Rügen der heiligen Kirche nichts, trotzen denselben vielmehr mit ausdrücklicher Geringschätzung. — Das Oberhaus faßte einen diesem Antrag entsprechenden Beschluß: es sollten Weisungen des Königs an die Staatsbeamten ergehen, daß sie alle solche Prediger und deren Gönner verhaften, bis sie sich den Kirchengesetzen gemäß gerechtfertigt haben würden. Allein das Haus der Gemeinen verweigerte seine Zustimmung, und der eingebrachte Antrag erlangte vorderhand keine Gesetzeskraft. Statt dessen erwirkte der Erzbischof bei König Richard II. eine königliche Verordnung vom 12. Juli, welche die Bischöfe bevollmächtigte, durch ihre eigenen Beamten und Diener die Lollardenprediger verhaften und in ihren kirchlichen Gefängnissen festhalten zu lassen, bis sie sich bekehrt haben würden. Kraft dieses königlichen Patents wurde nun eine inquisitorische Ketzerverfolgung gegen die Lollarden eingeleitet. Sie traf zunächst mehrere angesehene und gelehrte Anhänger Wiclif's, welche Mitglieder der Universität Oxford waren: die Körperschaft erhielt Befehl, außer Wiclif selbst vier seiner Gesinnungsgenossen: Nikolaus Hereford, Philipp Reppington, Joh. Aston und Lorenz Bedemann in so lange von allen Universitätsrechten zu suspendiren, bis sie sich von dem Verdacht der Ketzerei vor dem Erzbischof würden gereinigt haben. Auf weitere Vorladung erschienen wirklich am 18. Juni 1382 Hereford, Reppington und Aston vor dem Erzbischof, als Großinquisitor, in einem Dominikanerkloster zu London. Aston erklärte sich am muthigsten und karaktervollsten; er verantwortete sich, in Gegenwart von Zuhörern aus dem Volk, in englischer Sprache mit rücksichtslosem Muth, wurde aber dafür auch für einen Irrlehrer und Ketzer erklärt. Allein nach einiger Zeit beugte er sich doch und bequemte sich, wie nach einigem Sträuben auch Bedemann und Reppington (über welche inzwischen der Bann ausgesprochen

Digitized by Google

worden war), im Oktober und November, zum Widerruf, worauf sie in ihre kirchlichen Ehren und Universitätsrechte wieder eingesetzt wurden.

Indessen starb Wiclif selbst (31. Dec. 1384) und hiemit beginnt ein zweiter Zeitraum in der Geschichte der Lollarden (1384—1399), welcher mit der Thronbesteigung des Hauses Lancaster endigt. Im Anfang dieses Zeitraums mochte die Hierarchie glauben, daß die ganze Sache und Partei der Lollarden nunmehr ihr Ende gefunden habe, nachdem Wiclif selbst gestorben und seine Hauptanhänger, die Führer der Partei, durch Einschüchterung überwunden waren. Allein die Sache selbst war von der Persönlichkeit Wiclif's durchaus nicht schlechthin abhängig, und die Partei bestand nach wie vor fort. Die bedeutendsten Männer an ihrer Spitze waren in diesem Zeitraum die schon genannten: Nikolaus Hereford, Dr. theol. in Oxford, welcher besonders auch durch Schriften gewirkt zu haben scheint, und Joh. Aston, Mag. in Oxford, zugleich Pfarrer in der Diöcese Worcester, ein Mann von ausgezeichnet frommem Wandel und von unermüdlicher Thätigkeit als Reiseprediger; endlich Johann Purney (Purvey), der gewesene Pfarrgehülfe und Hausfreund Wiclif's in Lutterworth, ein Mann von besonders ernstem und gereiftem Karakter, welcher eine ungemein einflußreiche Wirksamkeit geübt hat. Neben diesen werden genannt Joh. Parker, William Skynderbye, William Smith und Andere. Diese Männer, begeistert für die errungene reinere Wahrheit aus der Schrift, und für die als dringend nöthig erkannte Erneuerung und Reform der Christenheit, entwickelten, bei persönlichem Eifer in der Heiligung, eine ausdauernde Thatkraft für Verbreitung der Wahrheit mittels öffentlicher Vorträge vor großen Versammlungen lernbegieriger Zuhörer. Andere Männer von Stand und Vermögen verwendeten ihren mächtigen Einfluß, um die Leute zusammenzubringen, und sowohl Reiseprediger als Zuhörer gegen etwaige Angriffe und Störungen mit Waffengewalt und Hülfe ihrer Hörigen zu schützen und zu vertheidigen. Uebrigens dienten auch kleinere Zusammenkünfte in vertrauterem Kreise, Conventikel, zur Unterweisung in der Wahrheit und zur Erbauung, indem biblische Bücher in englischer Uebersetzung, auch Traktate von Wiclif, Hereford, Purney und Anderen vorgelesen wurden. London und dessen Umgebung, der bischöfliche Sprengel von Lincoln, zu welchem damals noch Oxford und besonders die Grafschaft Leicester gehörte (worin Lutterworth lag), außerdem die Sprengel von Salisbury und Worcester, — erscheinen als die Hauptsitze der Lollarden. Ein gleichzeitiger Chronikenschreiber, Henry Knighton, welcher Domherr zu Leicester war, sagt einmal, man könne nicht zwei Leuten auf der Straße begegnen, ohne daß einer von beiden ein Wiclifite wäre. Uebrigens beschränkten sich damals die Bestrebungen der Lollarden nicht auf das rein religiöse Gebiet, vielmehr erstreckten sich ihre Reformgedanken auch auf das bürgerliche und nationale Leben, d. h. sie waren, damals wenigstens, eine kirchlich-politische Partei, nicht eine bloße religiöse Sekte. Im Jahr 1394 reichten sie dem Parlament eine Schrift ein, worin sie ihre kirchlich-politischen Grundsätze öffentlich aussprachen und die Mitwirkung des Parlaments für eine denselben entsprechende Reform in Anspruch nahmen. Sie stützen sich darin auf die Bibel als die höchste Autorität, und äußern sich mit einer unverkennbaren Gesinnung aufrichtiger Frömmigkeit, redlichen Eifers um die Ehre Gottes, und warmen Patriotismus, gegen die Verweltlichung der römischen Geistlichkeit, ja gegen die römische Kirche selbst, als die große „Stiefmutter“ der Kirche von England, gegen die Vereinigung geistlicher und bürgerlicher Gewalt, gegen den Cölibat, die Lehre von der Wandlung, Ohrenbeichte, Wallfahrten, Seelenmessen, Klostergelübde, aber auch gegen Luxus und Kriege. Diese Eingabe hat lediglich keinen positiven Erfolg gehabt, indem König Richard II., von den darüber erschreckten Bischöfen aufgehetzt, diejenigen Mitglieder des Parlaments, welche den Schritt begünstigten, — es wird insbesondere Sir Richard Sturry genannt, — durch Einschüchterung dahin brachte, die Sache im Parlament nicht zu unterstützen. Im Gegentheil hatte dieser kühne Versuch der Lollarden, aggressiv aufzutreten, die Folge, daß von diesem Augenblick an die Römisch-gesinnten und Conservativen durchgreifende Maß-

Digitized by Google

regeln gegen die kirchlich-politische Reformpartei anstrebten. Bis dahin waren nämlich zwar Verbote der Lollardenpredigten von einzelnen Bischöfen ergangen, es waren auch einzelne Wiclifiten z. B. im Bisthum Lincoln in den Bann gethan und zur Abschwörung der „Irrlehre" genöthigt worden; aber allgemeinere und energische Maßnahmen begannen erst von jetzt an, und zwar namentlich seitdem im J. 1396 Thomas Arundel, Nachfolger des William Courtney, Erzbischof von Canterbury geworden war, und nachdem König Richard II., welcher die wiclifitische Partei in der Regel hatte gewähren lassen, und nur so weit, als jedesmal ein Druck von Seiten der Hierarchie ihn nöthigte, gegen sie eingeschritten war, durch eine hierarchisch-aristokratische Verschwörung zur Thronentsagung gezwungen, an seiner Stelle dagegen Henry IV. aus dem Hause Lancaster auf den Thron gehoben worden war, 1399.

Hiemit beginnt der dritte Zeitraum der Geschichte der Lollarden (1399—1417), er ist der leidensvollste und schließt mit der Hinrichtung des Lord Cobham. König Heinrich IV. suchte die auf unrechtem Weg erlangte Königsgewalt durch den Bund mit der Hierarchie zu sichern, begünstigte deßhalb die Geistlichkeit und stellte ihr das weltliche Schwerdt zur Verfügung, so daß von nun an eine blutige Verfolgung der Lollarden begann. Die Geistlichkeit bekannte in einer Bittschrift an den König unverhohlen, daß die Bischöfe nicht mehr im Stande seyen, durch Mittel ihrer geistlichen Gewalt mit den Ketzern fertig zu werden, und baten daher den König, nunmehr gesetzgeberische Maßregeln und Strafgesetze des Staats gegen dieselben einzuleiten. Der Erfolg entsprach den Wünschen: die Parlamentsakte *de comburendo haeretico*, von 1400, war das erste Blatt der englischen Gesetzgebung, welches Todesstrafe über Ketzer verhängte. Und dieses politisch-kirchliche Strafgesetz wurde auf der Stelle, und von da an fleißig zur Anwendung gebracht. Der Erste, welcher nach ausführlichem Verhör über das h. Abendmahl und die Wandlung, und nachdem er förmlich und feierlich seiner Priesterwürde entkleidet worden war, als rückfälliger und unverbesserlicher Ketzer am 24. Febr. 1400 auf dem Platze Smithfield zu London verbrannt wurde, war ein Kaplan Namens William Sawtre. Und von da an verging kein Jahr, wo nicht in verschiedenen Gegenden des Landes Lollarden der Inquisition zum Opfer fielen: manche ließen sich durch die Qualen der Tortur beugen und zum Widerruf zwingen (so z. B. John Purney), Andere wurden zu lebenslänglicher Haft verurtheilt und starben im Gefängniß, nicht Wenige aber endigten ihr Leben als Märtyrer auf dem Scheiterhaufen. Allein diese blutigen Maßregeln führten noch nicht zum Ziel. Um der Sache an die Wurzel zu gehen, mußte die Universität Oxford selbst von den „Ketzern" gesäubert werden. Dies geschah durch eine vom Erzbischof Arundel im J. 1408 angeordnete periodische Visitation aller Collegien zu Oxford in Hinsicht auf wiclifitische Grundsätze, wornach jeder Verdächtige ausgestoßen werden sollte. Und in der That kam es nach wenigen Jahren dahin, daß die Universität ganz in's orthodoxe römische Geleise gebracht war. Nun kam die Reihe an die Großen des Reichs, welche als Gönner und Beschützer der Lollarden galten; hauptsächlich Einer zog in diesem Betracht die Aufmerksamkeit auf sich, Sir John Oldcastle, Baron Cobham, ein tapferer Ritter, der König Heinrich IV. ergeben und von ihm hoch geschätzt war. Durch Wiclif's Lehre war er zur Gottesfurcht und zum Haß gegen die Sünde erweckt worden, er liebte seitdem Gottes Wort, verwendete all seinen Einfluß zum Besten der wiclifitischen Reiseprediger, erklärte sich öffentlich wider die Lehre von der Wandlung, die Ohrenbeichte, Bilderverehrung und die Wallfahrten, und beschützte die von der Kirchengewalt Bedrohten. Längst war er den Bischöfen ein Dorn im Auge, aber so lange Heinrich IV. lebte, durfte man sich nicht an ihn wagen. Erst als Heinrich V. den Thron bestiegen hatte, wurden Klagen wider ihn vor den König gebracht. Dieser gab sich anfangs Mühe, den Lord in persönlichen Unterredungen auf andere Gesinnungen zu bringen; als dies fruchtlos blieb, ertheilte ihm der König einen leidenschaftlichen Verweis wegen seines „Eigensinns." Der Lord verließ sofort das königliche Hoflager, wurde, als er eine Vorladung des Erzbischofs unbeachtet ließ, in den Bann

Digitized by Google

gethan, verhaftet, und nachdem er in öffentlichem Verhör ein mannhaftes und freimüthiges Bekenntniß abgelegt hatte, 1413 als Ketzer verurtheilt und dem weltlichen Gericht übergeben. Allein er entkam für jetzt aus dem Tower, wurde aber 1417 in Wales gefangen genommen, und dann auf St. Giles in Ketten am Galgen aufgehängt und durch ein unter ihm angezündetes Feuer langsam verbrannt. Diese Hinrichtung eines nicht nur an Rang und Einfluß, sondern auch an christlichem Muth und Beständigkeit ausgezeichneten Mannes bildet einen Abschluß in den Schicksalen der Lollarden.

Von da an geht der vierte Zeitraum bis zu dem vorläufigen Ende der blutigen Verfolgung (1417—1431). Waren die Lollarden im II. Zeitraum noch in rascher Zunahme begriffen und hatten sogar aggressiv verfahren können, so hörte dies im III. Zeitraum völlig auf; sie wurden durch blutige Gewaltmaßregeln in die Stille zurückgedrängt. Mit Cobham's Sturz hörten die Lollarden zugleich auf, eine kirchlich-politische Oppositionspartei zu seyn, das politische Element war von da an abgelöst und sie waren jetzt nur noch eine „ketzerische Sekte," d. h. eine religiöse Gemeinschaft. Die Reisepredigten waren jetzt unterdrückt, aber hiemit war nur die Form geändert: anstatt großer Volksversammlungen um einen Reiseprediger bildeten sich kleinere Conventikel in Häusern, verlassenen Bauernhütten an den Feldmarken zwischen mehreren Ortschaften, mitunter auch in Höhlen. In solchen Zusammenkünften wurden biblische Bücher in Wiclif's Uebersetzung und religiöse Traktate fleißig vorgelesen. Anstatt wandernder Reiseprediger treffen wir nicht selten Pfarrgeistliche wie Rob. Hoke, Thomas Drayton und Andere als Mittelpunkte der Lollarden. Zugleich beobachten wir in diesem Zeitraum, daß häufiger als bisher und in entschlossenerem Geiste die praktischen Folgerungen aus den angenommenen Grundsätzen gezogen und in kühnem Handeln bethätigt wurden. Hie und da wußte die Inquisition einen Lollarden, z. B. William Browne, zum Widerruf zu bewegen; Andere, wie Rob. Hoke, William White, William James, wurden jahrelang, selbst lebenslänglich gefangen gehalten; aber nicht Wenige haben ihre Ueberzeugung mit unüberwindlicher Standhaftigkeit bis zum Feuertod festgehalten. Uebrigens sind, laut der Urkunden, in den Jahren 1430 und 1431 die letzten Wiclifiten auf dem Scheiterhaufen gestorben.

Fünfter Zeitraum vom Ende der blutigen Verfolgung bis zum Anfang der englischen Reformation (1431—1535). Dem Anschein nach waren jetzt die Lollarden völlig verschwunden, und demgemäß nahm man in der Kirchengeschichte bis jetzt gewöhnlich an, sie seyen vollständig unterdrückt und ausgerottet worden. Allein dem ist nicht so. Sie waren durch die Jahrzehnte lang beharrlich aufgebotene Gewalt und blutige Verfolgung zwar zurückgedrängt, aber nicht vertilgt worden. Was sich nicht mehr in die Oeffentlichkeit hervorwagen durfte, das zog sich jetzt in die Heimlichkeit zurück, und die Lollarden lebten als die „Stillen im Lande" fort, mit ihrer Liebe zur Bibel und ihrem Protest gegen unevangelische Lehren, Bräuche und Ordnungen der herrschenden Kirche. Daß die Partei allerdings am Leben geblieben ist und ihre Grundsätze treulich fortgepflanzt hat, erhellt besonders schlagend aus den Schriften des Bischofs von Chichester, Reginald Pecock, um die Mitte des 15. Jahrhunderts. Sein Hauptwerk: „der Bekämpfer übertriebenen Tadels wider die Geistlichkeit" (*the Repressour* etc.) erörtert polemisch und apologetisch die zwischen der römischen Kirche und den Gegnern streitigen Punkte. Und die Gegenpartei, mit der er es zu thun hat, nennt er ausdrücklich Lollarden (*erring persoones of the laypeple whiche ben clepid* [*called*] *lollardis* I, 19), und gibt hier und sonstwo zu verstehen, daß sie ausschließlich unter den Ungelehrten und Laien, also nicht mehr, wie noch im IV. Zeitraum, unter Geistlichen und Gelehrten, ihre Mitglieder zähle. Als die Grundsätze, auf welchen alle ihre Ansichten beruhen, führt er an: 1) daß nichts anderes für ein Gebot Gottes zu halten sey, als was auf die h. Schrift sich gründe; ihre Frage sey immer: „worauf gründest du es im N. T.?" 2) daß jeder Christ, welcher demüthigen Geistes ist, Gottes Gebote treulich hält, und den redlichen Willen hat, die Schrift recht verstehen zu lernen, — den wahren Sinn der

Digitized by Google

Bibel richtig finden werde; 3) sobald jemand den Sinn der h. Schrift verstanden habe, solle er allen entgegengesetzten Gründen und Beweisen das Gehör und die Annahme versagen. Um dieser biblischen Denkart willen pflegt denn nun Pecock die Lollarden geradezu Bibelleute zu nennen (*biblemen*, ein ehrenvoller Name!). Er erwähnt ausdrücklich, daß sie das N. T. in ihrer Muttersprache (ohne Zweifel Wiclif's Uebersetzung) gebrauchen, auswendig können, und das Bibellesen so anziehend und lehrreich finden, daß die einsame Selbstbelehrung aus der Schrift ihnen lieber sey, als die Unterweisung durch Geistliche und Gelehrte. Uebrigens spricht Pecock dann und wann auch aus einem andern Ton, und wünscht, daß der König sich so viel Mühe geben möchte, England dieser gottlosen Ketzerschule, welche noch nicht überwunden sey (!) abzugewinnen und zu reformiren, als er sich um Eroberung Frankreichs Mühe gebe (Repr. I, 15). Die einzelnen kirchlichen Lehren und Bräuche, welche den Lollarden zu Pecocks Zeit anstößig waren, sind ganz dieselben wie 50—70 Jahre zuvor. — Aber auch nach diesem Zeitpunkt und bis zur englischen Reformation zeigen sich in jedem Jahrzehent Spuren vom Vorhandenseyn der Lollarden: im Jahr 1476 erhielt die Regierung Anzeige, daß nicht wenige Mitglieder der Universität Oxford den Meinungen Wiclif's und Pecock's anhangen; 1485 wurde ein gewisser Rich. Hilmin bei dem Bischof von Coventry des Besitzes von biblischen Büchern in englischer Sprache angeklagt, ohne Zweifel war derselbe ein ächter Bibelmann, d. h. Lollarde; 1494 wurde eine Anzahl Männer und Frauen von Kyle und andern westlichen Bezirken von Schottland als Lollarden in Untersuchung gezogen. Und vom Anfang des 16. Jahrhunderts an tauchen immer häufiger Personen auf, welche, lange vor dem Einwirken, ja vor dem Auftreten der deutschen Reformation, wegen des Besitzes von biblischen Büchern in englischer Uebersetzung, wegen Bibellesens, wegen Verwerfung der Lehre von der Wandlung, der Ohrenbeichte, der Verehrung der Heiligen und Bildern, der Wallfahrten, kurz wegen ächt wiclifitischer Karakterzüge, verhört, bestraft, sogar verbrannt wurden; so im J. 1506, 30 Personen aus Amersham im Bisthum Lincoln, einem alten Hauptsitz der Lollarden; ja es scheint laut der Protokolle von bischöflichen Gerichten, gerade um's Jahr 1517 ein besonderer Eifer für Verbreitung der Bibelkenntniß und wiclifitischen Gesinnungen erwacht zu seyn; die Leute nannten sich nur „Brüder in Christo," die „Brüderschaft," auch wohl „die Erkannten." Ja noch in den zwanziger Jahren, als schon die Reformation vom Continent her in England zündete, war urkundlich noch alt-englische Bibelkenntniß und evangelische Gesinnung wiclifitischen Ursprungs vorhanden, welche mit dem neuen, von außen her entzündeten Licht nach und nach verschmolz. Die wiclifitische Ueberlieferung hatte sich, namentlich in einzelnen Grafschaften und Familien, von Wiclif's Lebzeiten und von der Blüthezeit der Lollarden her, fortgeerbt; und es hat von der Mitte des 14. Jahrh. an bis zum Sieg der Reformation in der Kirche von England nie an Seelen gefehlt, welche das gütige Wort Gottes geschmeckt und auf dem Weg zur seligen Ewigkeit ihr Leben nach Gottes Wort eingerichtet, gegen unbiblische Lehren und Bräuche Einsprache gethan haben, und die im Eifer für einen lautern und vernünftigen Gottesdienst Bekenner, ja Blutzeugen der Wahrheit geworden sind.

Wilkins, Concilia Magnae Britanniae. Lond. 1737. III. Chronica *Thomae Walsingham* (c. 1440) in Camden, Anglica — — a veteribus scripta. Francof. 1603. *Henr. de Knighton*, Chronica in Hist. Angl. scriptores. Lond. 1652. III. *John Strype*, Ecclesiastical Memorials (1721) Oxf. 1832. I. *Joh. Fox*, Commentarii etc. Argentor. 1554. Writings and examinations of Brute, Thorpe, Cobham etc. in British Reformers, Lond. Rel. Tract. Soc. — *R. Vaughan*, Life and Opinions of John de Wycliffe 1831. II. 150 sq. *Turner*, Hist. of England during the middle ages. G. Weber, Gesch. der K. Reformation in Großbritannien I. 1856. Lechler, Wiclif und die Lollarden in Riedner's Zeitschrift f. hist. Theol. 1853. 1854. G. Lechler.

Lombardus, Petrus, war geboren im Gebiete der zur Lombardei gehörigen Stadt Novara aus armer unbekannter Familie und erhielt, so viel wir wissen, den ersten

Digitized by Google

Unterricht in Bologna. Da jedoch hier mehr das Studium der Rechtswissenschaft als der Theologie blühte, wendete er sich nach Frankreich; von dem Bischof in Lucca an den berühmten Abt Bernhard von Clairvaux, damals in Rheims empfohlen besuchte er, mit Unterstützung dieses Letzteren, zuerst die Schule in Rheims und setzte dann seine Studien an dem damaligen Hauptsitze theologischer Wissenschaft in Paris, wohin er von Bernhard von Clairvaux an den Abt Gilduin im Kloster Sct. Victor weiter empfohlen worden war, mit solchem Eifer und Erfolge fort, daß er, bald vom Schüler zum Lehrer geworden, in dieser Stellung mit großer Auszeichnung wirkte. Zur Belohnung für den Unterricht, welchen er dem königlichen Prinzen Philipp, der Archidiakonus an der Kathedrale zu Paris wurde, ertheilt hatte, empfing er ein Kanonikat in der Kirche von Chartres, wurde aber aus Veranlassung eines vor der Mitte des 12. Jahrhunderts zu Paris unter den Studirenden entstandenen Aufruhrs bei Pabst Eugenius, dem dritten, als Miturheber dieser Unruhen verdächtigt. Obgleich wir das Nähere des Ausganges dieser Anklage nicht wissen, steht doch so viel fest, daß der Ruhm Peters nicht dadurch vermindert wurde; im Gegentheile setzte er seine Vorlesungen mit solchem Beifalle fort, daß er auf Betreiben des genannten Prinzen Philipp, welcher die Wahl von sich ablenkte, zum Bischof von Paris gewählt wurde im Jahre 1159. Diese Würde bekleidete er aber nicht lange, nach der einen Ansicht nur ein Jahr, nach der andern fünf Jahre, indem die einen seinen Tod schon in's Jahr 1160 setzen (s. die histoire littéraire de la France Tom. XII. p. 586), die andern in's Jahr 1164 (so du Boulay in s. historia univers. Paris.) Von seiner Wirksamkeit als Bischof, die so jedenfalls nur kurz dauerte, ist uns nichts Näheres bekannt, nicht viel mehr über seinen persönlichen Karakter. Als Beweis seiner Demuth führt man an, daß, als einige Edelleute seiner Vaterstadt Novara nach Paris gekommen, um ihm bei seiner Erhebung zum Bischof ihre Verehrung zu bezeugen, und seine in ihrer Begleitung mitgekommene arme Mutter trotz ihres Widerstrebens in vornehmere Kleidung gehüllt hatten, damit sie würdiger vor ihrem Sohne erscheinen möge, Peter seine Mutter in dieser Gestalt nicht erkennen wollte, weil er der Sohn einer armen Frau sey, und erst als sie ihre gewöhnliche ländliche Kleidung wieder angezogen, sie als seine Mutter anerkannt, umarmt und neben sich gesetzt habe. Auch aus seinen Schriften erhalten wir den Eindruck eines demüthig frommen, bescheidenen und gemäßigten Mannes; und ebenso spricht zu seinen Gunsten das Schreiben des Erzbischofs Hugo von Sens an die Domherren der Kathedralkirche zu Paris, in welchem er den Verlust ihres Bischofs beklagt und sagt: ich habe mit ihm einen Theil meiner Seele, den Stab meiner Jugend, und den Tröster und Lehrer meines Lebens verloren; auch sogar Gegner seiner Ansichten konnten nicht umhin, ihre persönliche Liebe gegen ihn zu bezeugen, wie sein Schüler Johannes von Cornwallis; vgl. Schröckh, Kirchengesch., Band XXVIII, S. 527 ff. Aber der Ruhm, den sich der Lombarde bei der Nachwelt erwarb, beruht nicht auf seiner kirchlichen Thätigkeit und seinem persönlichen Karakter, sondern auf seinen literarischen Leistungen, vor allem seiner Hauptschrift: sententiarum libri quatuor. In dieser Schrift setzt sich der Lombarde zu zwei in seiner Zeit herrschenden Richtungen in's Verhältniß, der kirchlich-positiven und der dialektisch-speculativen. Die erstere ging darauf aus, die Lehre der Kirche aus Schrift und Tradition zusammenzustellen, insbesondere die wichtigsten Aussprüche der Väter über die dogmatischen und ethischen Grundlehren des Christenthums für den Zweck der Erkenntniß und des Unterrichts zu sammeln, worin ja schon im 7. Jahrhundert Isidor von Sevilla mit seiner Sentenzensammlung den Vorgang gemacht hatte. Die speculativ-dialektische Richtung dagegen, wie sie in dem ersten Zeitraum der scholastischen Theologie von Anselm eingeführt, von Abaelard und Anderen auf ein gewisses Extrem getrieben wurde, verfolgte ein raisonnirendes Verfahren, indem sie nicht nur den gegebenen Kirchenglauben durch Vernunftgründe zu erweisen und die Einwendungen und scheinbaren Widersprüche durch logische Erörterung zu lösen suchte, sondern auch neue Probleme und Fragen aufstellte mehr zur Uebung des Scharfsinns als zur wissenschaftlichen Begründung des Glaubens, ja sogar wie bei

Digitized by Google

Abaelard in der Abſicht, damit über die Grenzen der feſtgeſtellten kirchlichen Lehre hinauszudringen. Der Lombarde nun wollte gewiſſermaßen beide Richtungen vermitteln und ſuchte der poſitiv-kirchlichen entſprechend die Lehre der Schrift und der Väter über den chriſtlichen Glauben, die „testimonia veritatis in aeternum fundata“ zuſammenzuſtellen, und durch Darlegung der „exempla et doctrina majorum“ wie er ſagt die credenda et docenda feſtzuſtellen im Gegenſatz von der Willkühr und dem Irrthum menſchlicher Meinungen (placita). Sein Zweck iſt eben darum, wie er ſelbſt ſagt, nicht nur die Kenntniß des chriſtlichen Glaubens, ſondern auch die Nachweiſung und wiſſenſchaftliche Begründung ſeiner Wahrheit gegenüber von Irrthum, „fidem nostram adversus errores carnalium hominum munire, vel potius munitam ostendere ac theologicarum inquisitionum abdita aperire nec non et sacramentorum ecclesiasticorum notitiam tradere, die veri apertio et demonstratio (cf. Prolog in libr. sentent.) im Gegenſatz zu der falſch dialektiſchen Richtung, welche nur ihre Meinungen und Träume vortragen (quorum professio est, magis placita quam docenda conquirere), die Lehre nach ihren willkührlichen Meinungen unter dem Scheine der Wiſſenſchaft modeln (desideratis doctrinam coaptare, quae habent rationem sapientiae), ſtreiten und mit ihrem novellum dogma einen Ohrenkitzel bereiten will (aurium pruriginem sub novello sui desiderii dogmate aliis ingerentes). Es iſt deutlich, daß er dabei nicht blos die Häreſie überhaupt im Auge hat, ſondern insbeſondere die Häreſie, wie ſie ſich in der Form einer falſchen Dialektik darſtellte; daher er ſich auch ſonſt im Verlaufe ſeines Werkes gegen dieſe Verkehrtheit der garruli ratiocinatores lib. 1. dist. 2, C. dist. 4, der scrutatores lib. 1, dist. 43 E. und ſonſt ausläßt. Auf der andern Seite aber eignet er ſich inſofern und ſoweit das dialektiſch-ſpeculative Verfahren wieder an, als er nicht nur überhaupt die kirchlichen Lehrſätze in ihrer Wahrheit zu begründen ſtrebt, ſondern auch die Gegenſätze und Widerſprüche unter den Autoritäten, d. h. ſowohl in den verſchiedenen Schriftſtellen untereinander und den Ausſprüchen der Väter über dogmatiſche Punkte, als auch in den Ausſagen der Schrift und der Väter im Verhältniß zu einander durch genauere Auslegung und dialektiſche Erörterung aufzulöſen und auszugleichen ſich bemüht, um den Zweifeln ein Ende zu machen, wie Erasmus ſagt: apparet Petrum Lombardum id egisse, ut semel collectis, quae ad rem pertineret, quaestiones omnes excluderet. Wenn Baumgarten Cruſius in ſeinem Compendium der Dogmengeſch. 1. Band S. 254 ff. und Couſin in der introduction zu den Ouvrages inédits d'Abélard Paris 1836 ſagen, daß Abaelard mit ſeiner Schrift Sic et non den Anlaß zu dieſer Art von Sentenzenbüchern gegeben, ſo iſt dies, was namentlich den Lombarden betrifft, inſofern nicht unwahrſcheinlich, als ſeine Sammlung gewiſſermaßen einen Gegenſatz zu der Abaelard'ſchen bildet. Abaelard ſtellt in ſeiner Schrift die Gegenſätze in den Ausſprüchen der Väter über verſchiedene theologiſche Materien nicht in der Abſicht zuſammen, ſie zu löſen und nicht in der Vorausſetzung, daß ſie eigentlich nur ſcheinbar ſeyen, wie Couſin fälſchlich meint, ſondern, um damit die Forſchung anzuregen, nach ſeinem Grundſatze: inquirendo veritatem percipimus, und um der Freiheit der Forſchung im Gegenſatz von der Autorität der Väter, die eben hier als eine nicht infallible ſich darſtelle, einen größeren Spielraum zu verſchaffen. Der Lombarde dagegen will die Gegenſätze ausgleichen, um damit das Anſehen der Tradition zu befeſtigen und die etwaigen Zweifel über die Autorität der Väter, die eben aus der Verſchiedenheit der Ausſprüche entſtehen könnten, zu beſeitigen; beſonders liegt ihm am Herzen, ſeine Hauptautorität, den Auguſtin zu beſchützen und zu rechtfertigen. Im Unterſchied von Abaelard und andern, welche ihr ſpeculatives und dialektiſches Intereſſe mehr auf einzelne ihnen wichtige Materien beſchränkten, geht weiter das wiſſenſchaftliche Streben des Lombarden auch auf ſyſtematiſche Zuſammenfaſſung und Anordnung des geſammten dogmatiſchen und ethiſchen Lehrſtoffes. Allerdings war nun in dieſer Art von Schriften der Lombarde nicht der erſte; gingen doch die Sentenzenſammlung des Hugo von St. Victor (früher fälſchlich dem Hildebert v. Tours zugeſchrieben), die des Röbert Pulleyn und andere voraus, ja man kann nicht einmal geradezu ſagen, daß er der wiſſenſchaft-

Digitized by Google

lich bedeutendſte unter dieſen war, indem die Bedeutung ſeines Werkes vielmehr nur darin lag, daß es dem Bedürfniſſe, das Intereſſe der poſitiv-kirchlichen und der dialektiſchen Richtung zu vereinigen, wie es in ſeiner Zeit gerade hervortrat, am meiſten und mehr als die vorangegangenen ähnlichen Sammlungen entſprach. Freilich iſt nun aber auch ſelbſt dieſes Verdienſt des Lombarden in neuerer Zeit inſoferne angefochten worden, als die Originalität ſeines Werkes in Zweifel gezogen, und der Lombarde zum unmittelbaren Nachtreter eines andern bisher unbekannten Mannes, deſſen kürzeres Werk er nur weiter ausgeführt haben ſollte, gemacht werden wollte. Dr. Eck, der bekannte Gegner Luthers, fand nämlich in der Bibliothek der Abtei Mölk ein summa theologica magistri Bandini betiteltes Manuſcript, welches mit den Sentenzenbüchern des Lombarden ſo auffallend übereinſtimmte, daß ihm bedeutende Zweifel darüber entſtunden, quis ex eis cuculus fuerit, alienum sibi supponens partum; er für ſeine Perſon iſt wegen der Form der Schrift des Bandinus und des Alters des Manuſkriptes geneigter, die summa des Bandinus für das urſprüngliche Werk zu halten; derſelben Anſicht iſt auch der erſte Herausgeber dieſer Bandin'ſchen summa, Chelidonius, Abt der Schotten zu Wien (1519) insbeſondere, weil Bandinus noch nicht von der Confirmation rede, welche zu des Lombarden Zeiten ſchon zu den Sakramenten gerechnet worden; auch Chemnitz in ſ. loci theologici. *Cave* in d. scriptor. ecclesiast. historia ſtimmen bei, zuletzt Cramer in der Fortſetzung von Boſſuet, Weltgeſch. Band VI, S. 846, welcher letztere Gelehrte in dem Mehr der Lombard'ſchen Schrift bloße Erweiterung und rhetoriſche Umſchreibung finden will. Allein das Blatt hat ſich doch entſchieden zu Gunſten der Originalität des Lombarden gewendet. Der Benediktiner Bernhard Pez, Bibliothekar des Kloſters Mölk, fand nämlich ein Manuſcript mit dem Titel auf: Abbreviatio Magistri Bandini de libro sacramentorum Magistri Petri Parisiensis episcopi fideliter acta, enthalten im erſten Bande der Anecdota von Pez und ſchloß nun aus dieſem Titel auf die Originalität des Lombarden, wogegen Cramer ganz grundlos dieſen Titel aus einer abſichtlichen Täuſchung eines Abſchreibers zu Gunſten des Lombarden zu erklären ſucht. Weiter ſodann hat Schröckh in ſeiner Kirchengeſchichte Theil 28. S. 48 f. aus innern Gründen die Urſprünglichkeit des Lombard'ſchen Werkes zu beweiſen geſucht. Aber zur Entſcheidung iſt die Sache gebracht worden erſt durch Rettberg in ſeinem Weihnachtsprogramm v. Jahr 1834: Comparationem inter Magistri Bandini libellum et Petri Lombardi sententiarum libros quatuor instituit *J. G. Rettberg*, Göttingen, und zwar mit ſo ſiegreichen Gründen, daß die neueſten Hiſtoriker alle ihm beigetreten ſind, wie Baumgarten Cruſius, Neander, Gieſeler. Es iſt hier nicht der Ort, dieſe Gründe alle aufzuführen. Daß das Werk des Bandinus nur ein Auszug für Privatzwecke war, und nicht in öffentlichen Umlauf kam, ſchließt Rettberg mit Recht ſchon daraus, daß Bandinus dieſelbe Anſicht von der Perſon Chriſti, welche dem Lombarden den Vorwurf des Nihilianismus zugezogen hat, vorträgt, ohne daß er darum angefochten wurde, was ihm als vorausſätzlich erſtem Urheber dieſer Ketzerei doch nothwendig widerfahren ſeyn müßte. Noch mehr aber zeigt die unbefangene Vergleichung der Schrift ſelbſt, wie das, was die Sammlung des Bandinus enthält, durch Undeutlichkeit und Lückenhaftigkeit im Ausdruck und Inhalt ſich als Auszug zu erkennen gibt und dagegen die Ausführung des Lombarden nicht nur als wortreiche Erweiterung und Umſchreibung, ſondern als originale Conception, ſobald man nämlich nicht einen ſubjektiven oder anders angeſehen den abſoluten, ſondern einen objektiven oder den relativen Maaßſtab anlegt, welcher von einer Schrift dieſer Art und in dieſer Zeit nicht etwas Anderes fordert als ſie ſeyn kann und ſeyn will. Steht nun die Originalität des Werkes feſt, ſo können wir auch ſeinen Inhalt nach Stoff und Form näher bezeichnen. Da der Lombarde, wie er im Prologus ſelbſt ſagt, die Anſichten der Väter in der Kürze zuſammenſtellen will, damit man nicht nöthig habe, ſie aus einer numerositas librorum zuſammenzuſuchen, ſorgt er für die Bequemlichkeit ſeiner Leſer auch durch Vertheilung des ganzen Stoffes in vier Bücher von Gott, der Erſchaffung und Weſen der Körper und Geiſterwelt, von der Menſchwerdung Gottes und was damit zuſammen-

Digitized by Google

hängt, von den Sakramenten und letzten Dingen, sowie durch Unterscheidung der einzelnen Bücher in Kapitel, distinctiones genannt, mit den Inhalt bezeichnenden Titeln. Merkwürdig ist nun aber, wie der Lombarde im Eingange seines Werkes auch die Eintheilung Augustins (im liber de doctrina christiana) adoptirt, daß omnis doctrina vel rerum est vel signorum; Sache ist ihm, was nicht als Zeichen benützt wird, um etwas vorstellig zu machen, obwohl dann auch wieder ein Zeichen eine Sache sey, weil es sonst nichts wäre. Diese Eintheilung ergänzt und vervollständigt dann der Lombarde weiter mit der andern gleichfalls von Augustin entlehnten in solche Dinge, die man gebraucht und solche, die man genießt und solche, die selbst gebrauchen und genießen; die ersten machen uns selig, sind der Endzweck, der um seiner selbst willen angestrebt wird, das höchste Gut; die zweiten dienen als Mittel, um jenen Endzweck zu erreichen; das dritte sind die geschaffenen Geister, das erste ebendarum der dreieinige Gott, und das zweite die Welt mit den geschaffenen Dingen. Diese Eintheilung, deren Erörterung in manchen Punkten auffallend an die Probleme der kantischen praktischen Philosophie erinnert, tritt nun im Folgenden kaum mehr hervor, als den Stoff im Einzelnen organisirend, sie ist weit mehr bezeichnend für den Standpunkt, auf welchen der Lombarde sich stellt. Dies ist (vgl. Ritter, Geschichte der Philosophie B. VII. S. 480 ff.) der ethisch-religiöse, welcher die Erforschung der Wahrheit insofern anstreben will, als dieselbe dem praktischen Endzweck des sittlichreligiösen Lebens in die Hand arbeitet, im Gegensatz von dem spekulativen Standpunkt, welcher die Natur und das Wesen der Dinge und so auch des Menschen an sich und so erforschen will, wie sie in nothwendiger Weise in der ewigen göttlichen Idee begründet sind, und ebendarum auch die Erkenntniß der Wahrheit als Endzweck und Selbstzweck setzt. Man kann aber nicht geradezu sagen, daß dieser Unterschied mit dem des theologischen und philosophischen sich schlechthin decke, indem sich Beides bei den früheren Scholastikern mischt, und dann bei den Späteren seit Alexander von Hales der prinzipielle Gegensatz derer hervortritt, welche die Theologie entweder für eine praktische oder für eine spekulative Wissenschaft erklären. Was nun weiter das Einzelne betrifft, so handelt der Lombarde im ersten Buche die Lehre von Gott, insbesondere der Trinität ab; er war dabei durch die vorangegangene breite und spezielle Entwicklung dieser Lehre in der Kirche genöthigt, sich auf eine Menge schon gegebener einzelner Probleme und Fragen einzulassen, welche er allerdings auch noch mit eigenen vermehrt. So sehr er nun hier häufig in der ächtscholastischen Weise eines unfruchtbaren abstractformellen Denkens verfährt, so weiß er doch auf der andern Seite nicht nur den Sinn der Streitfragen und Probleme meist klar zu bestimmen, sondern er streut auch hin und wieder gute Bemerkungen, die von eigenem Nachdenken zeugen, ein, wie: daß die kirchlichen Bestimmungen in Beziehung auf die Trinitätslehre, insbesondere den Unterschied in Gott, mehr negativer als positiver Art seyen und seyn sollen, magis dicuntur ad excludendum ea, quae non sunt in Deo quam ad ponendum aliqua lib. I. dist. 24.; vgl. auch die Bemerkung I, 19. darüber, daß die Unterscheidung des Allgemeinen und Besondern ꝛc. auf Gott sich nicht anwenden lasse. Ueberhaupt aber kehrt der Lombarde trotz alles seines Bemühens, alle diese Fragen über das göttliche Wesen genau zu erörtern, immer wieder darauf zurück, wie eigentlich alle menschliche Sprach- und Denkformen unzureichend seyen, um den dreieinigen Gott nach seinem Wesen zu bestimmen, die humana inopia loquendo proferre ad hominum sensus, quod in secretario mentis de Deo tenet, 1, 23 G, ebenso: superominentia divinitatis usitati eloqui facultatem excedit etc. 1, 23 D, man vgl. auch I, 2 A, I, 8 G u. H. Das zweite Buch zeichnet sich im Ganzen durch gute Ordnung und Maßhalten in der Erörterung der betreffenden Materien aus, selbst in der Lehre von den Engeln, bei welcher die spätere Scholastik sich in so viele spitzfindige und leere Fragen verloren hat. Bedeutender aber noch sind die anthropologischen und ethischen Untersuchungen über die Freiheit des Menschen, den Urstand, Wesen der Sünde und Tugend, Erbsünde, wie denn insbesondere seine Aufstellungen über den Urstand, und das Verhältniß der dona naturalia und gratiae des Urmenschen den maßgebenden Anknüpfungspunkt für die folgende Scholastik

Digitized by Google

darboten. Das dritte Buch behandelt zuerſt die Lehre von der Perſon Chriſti in ähnlicher Weiſe wie die Trinitätslehre, die alten Fragen zuſammenfaſſend und neue dazu aufwerfend, die nun wohl mit ſcholaſtiſchem Scharfſinn erörtert werden, aber im Ganzen faſt Nichts abwerfen für eine fruchtbare Weiterbildung des Dogma's, im Gegentheil zu manchen bedenklichen Folgerungen führen, wovon wir unten noch reden werden. In der Lehre vom Werke Chriſti ſtellt der Lombarde nur die verſchiedenartigen vorhandenen Anſichten zuſammen, ohne ſie zu vermitteln und zu verarbeiten, doch ſchließt er ſich, ohne auf Anſelm genauere Rückſicht zu nehmen, vorwiegend an Abaelard's Theorie an, wornach wir von der Sünde erlöst und gerechtfertigt werden dadurch, daß durch die im Tode Jeſu uns dargeſtellte und verbürgte Liebe Gottes auch der Menſch zur Liebe gegen Gott entzündet und ſo von der Sünde frei werde. Zu der Lehre von der Aneignung des Heiles geht der Lombarde eigentlich ganz zufällig über; indem er auf die Frage ſtoßt, ob Chriſtus Glaube und Hoffnung gehabt, wie er die Liebe hatte, unterſucht er nun das Weſen des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung als menſchlicher Eigenſchaften und Tugenden überhaupt und redet dann weiter von den vier Cardinaltugenden, ſieben Gaben des heiligen Geiſtes und den zehn Geboten, ſo auch den Inhalt der Ethik doch im Ganzen ſehr dürftig mit aufnehmend. Wenn man nun auch ſagen mag, daß einige die Aneignung des Heiles betreffende Punkte der ſcholaſtiſchen Lehre, wie vom Glauben, durch den Lombarden eine „feſte Geſtalt erhalten“ (Neander, Dogmengeſch. II. B. S. 110), ſo iſt doch die Lehre von der Heilsaneignung im Ganzen in ſehr unvollſtändiger und rhapſodiſcher Weiſe abgehandelt, um ſo mehr, als Manches, was hier unter dieſem gemeinſamen Titel zuſammenzufaſſen geweſen wäre, an andern Stellen nur gelegentlich zur Sprache kommt, wie die Lehre vom Verhältniß der Gnade und Freiheit, ſowie vom Verdienſt im zweiten Buche bei der Lehre vom Menſchen, dist. 25—27; ebenſo redet er auch nur ſo en passant von der Rechtfertigung, die ihm vorzugsweiſe Befreiung von der Sünde durch den in der Liebe thätigen Glauben iſt. Uebrigens hat nun dieſe Verkürzung der Lehre von der Heilsaneignung, der Mangel einer voll- und ſelbſtändigeren Behandlung derſelben ihren Grund weſentlich auch in der ſchon in der alten Kirche im Zuſammenhang mit dem ganzen Entwicklungsgange im Großen entſtandenen und nun im Mittelalter vollendeten Tendenz, die Heilsordnung in die Sakramentsordnung aufzulöſen und die Aneignung der Erlöſung am kirchlichen Lebenslauf der Chriſten nachzuweiſen. Die Lehre von den Sakramenten führt der Lombarde daher auch ſehr genau aus, indem ſie den größten Theil des 4. Buches einnimmt; ſeine Auktorität hat bekanntlich weſentlich auch zur Feſtſtellung der Siebenzahl beigetragen. Bei der Eſchatologie, mit welcher das Ganze beſchloſſen wird, hält er ziemlich Maß in der Wahl der damals ſchon aufgehäuften müßigen und ſpitzfindigen Fragen. — Dies der Inhalt der Sentenzenbücher. Da der Lombarde, wie bereits bemerkt, nicht nur ein Promtuarium der Ausſprüche der Schrift und der Kirchenlehrer über die chriſtlichen Grundlehren geben will, ſondern die chriſtlich-kirchliche Wahrheit als ſolche feſtſtellen und durch Auflöſung der Streitfragen ſichern will, ſo muß er natürlich ſeine eigene Meinung auch ausſprechen und ſich für oder wider erklären; aber eben darin beweist er nun eine ſehr anerkennenswerthe Beſcheidenheit und Zurückhaltung, vgl. I, 5. K; er bemüht ſich in den Worten ſeiner Auktoritäten immer den beſten Sinn zu finden, und erinnert zu ihrer Vertheidigung gerne daran, wie leicht vieldeutige Worte mißverſtanden und mißbraucht werden können, vgl. Prologus u. 1, 43, D., wie verſchiedene Worte doch auch oft gleichen Sinn haben können, I, 13. E. J. G. Bei ſchwierigen Fragen möchte er lieber keine Entſcheidung geben, mallem in eorum explanatione silens alios audire, quam loquendo malevolis detrahendi occasionem praestare 1, 19. O; er geſteht ſeine perſönliche Unwiſſenheit und Unſicherheit, welche ihn eher zum Stillſchweigen veranlaßt haben würde, wenn ihn nicht das Drängen der Fragenden zum Reden nöthigte, 1, 7, D; doch iſt dieſe Unentſchiedenheit manchmal auch nur etwas Vorgeſchobenes, indem er die häretiſche Meinung, die ihm auf der Zunge ſchwebt, nicht geradezu herausſagen will, vgl. 111, dist.

Digitized by Google

7, N. Die Norm, nach welcher der Lombarde die Streitfragen entscheidet und die Lehre feststellt, sind natürlich die Auktorität der Schrift und Tradition, aber auch auf die ratio beruft er sich öfters, sofern sie einem Satz beistimmt consonat oder widerspricht obviat, II, 3, J. In Beziehung auf die Fähigkeit der Vernunft ist zu bemerken, wie er freilich mit Rücksicht auf den Vorgang des Augustin anerkennt, daß in Natur und Geist sich die vestigia Trinitatis erkennen lassen und daher die antiqui philosophi quasi per umbram et de longinquo viderunt veritatem, deficientes in contuitu Trinitatis, ut magi Pharaonis in tertio signo, weil eine sufficiens notitia der Trinität nicht erlangt werden könne ohne die Offenbarung der Lehre oder innere Inspiration, I, 3, A — J u. ff. Aber auffallend bleibt nun, daß außer solchen gelegentlichen Bemerkungen über die Insufficienz der menschlichen Vernunft und der Philosophie der Lombarde sich nicht auf eine prinzipielle Erörterung des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung, von Philosophie und Theologie einläßt, wozu er bei den Vorgängen, die ihn umgaben (Anselm, Abaelard, Hugo u.), eine unmittelbare Veranlassung und Aufforderung gehabt hätte. Daß er nicht unbekannt mit dieser Frage war, versteht sich von selbst, und verräth sich auch in der Schrift selbst an manchen Orten; er kennt weiter nicht nur die alte Philosophie und führt sie an, namentlich Aristoteles und Plato II. B. dist. 1., freilich nur um die Vermischung ihres Inhaltes mit der kirchlichen Lehre abzuweisen, sondern er ist auch berührt wenigstens von den philosophischen Untersuchungen der nächstvergangenen Zeit, wie dem Streit des Nominalismus und Realismus, der in seiner Unterscheidung von Zeichen und Sache anklingt, vgl. Ritter, l. c. p. 485 sqq., welcher auch mit Recht erinnert, wie Petrus nicht weniger die Dialektiker angreift, welche auch nur die Form ihrer theologischen Lehre von der Philosophie borgen wollten, l. c. p. 490 sqq., daher Ritter das Urtheil über den Lombarden fällt: daß seine Stärke nicht auf philosophischem Felde zu suchen sei, und sein Lehrbuch von der philosophischen Bildung jener Zeit nur sehr wenig in sich aufgenommen, ja in einem Streit gegen diese Bildung gestanden, der nur auf Mißverständniß beruhte. Wir können diesem Urtheil im Ganzen beistimmen; es wird sich aber noch etwas begrenzen lassen. Ein hervorragender Scharfsinn und Tiefsinn, welcher ihn zu gründlicherem Eindringen auch in die philosophischen Fragen befähigt hätte, ist allerdings auch in seinen theologischen Expositionen nicht zu spüren; aber dieses im Ganzen nur abwehrende Verhalten zu der Philosophie, sowie die Gleichgültigkeit gegen die prinzipielle Erörterung des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung, Theologie und Philosophie ist doch auch wieder insofern etwas Absichtliches, als ihm durch Einmischung der Philosophie und die dialektische Behandlung der Theologie der von der Philosophie wesentlich verschiedene Standpunkt der Theologie, welcher ihm seine Festigkeit und Gewißheit in sich selbst zu haben schien, nur erschüttert zu werden und einem unfruchtbaren, ja gefährlichen Grübeln die Thüre geöffnet zu werden schien. Ein „Mißverständniß“ und eine Kurzsichtigkeit war dies nun freilich, weil jene einmal schon angeregten, und an sich wichtigen und unabweisbaren Fragen sich nicht nur so auf die Seite drängen und mit Stillschweigen übergehen lassen, wie sie denn ja auch nach dem Lombarden wieder in ihrer ganzen Schärfe hervorgetreten sind; aber eine gewisse Entschuldigung findet die Stellung, welche der Lombarde in dieser Beziehung einnimmt, darin, daß allerdings das Wesen der Theologie und des kirchlichen Standpunktes im Unterschied von dem der Philosophie und einer philosophischen Erörterung von seinen Vorgängern und Zeitgenossen nicht genügend erkannt und anerkannt wurde, und die Einmischung der Philosophie bereits vielfach zu leerer Grübelei und anmaßlicher Vernunftüberschätzung geführt hatte. Damit daß der Lombarde sich nicht auf das Verhältniß der Philosophie und Theologie einläßt, hängt aber auch das zusammen, daß er auch nicht einmal die Grundlagen des kirchlichen Systems für sich untersucht und feststellt, nämlich die Lehre von der Schrift, Tradition, Kirche, Auktorität des Pabstes und der Concilien, welchen Mangel man ihm gleichfalls häufig vorgeworfen hat. Diese Lehren waren ihm überdies axiomatische Voraussetzungen, die nach seiner Anschauungsweise schlechthin anerkannt werden müssen und nicht erst zu begründen

Digitized by Google

sind. Eben diese kirchliche Haltung war es nun aber auch, was seine Schrift, wenn sie gleich zu den philosophischen Bestrebungen und der dialektischen Behandlung der Theologie sich in einen gewissen Gegensatz stellte, seinen Zeitgenossen und den späteren Theologen des Mittelalters empfahl, weil dieselbe auch wieder dem Geiste des Mittelalter überhaupt und dann noch dem nächsten Bedürfniß seiner Zeit insofern entsprach, als in ihr nach dem Obenbemerkten eine Ausgleichung der kirchlichen und dialektischen Richtung nahe gelegt war und dem Interesse der letzteren wenigstens durch Auflösung der Widersprüche und Gegensätze unter den Auktoritäten Rechnung getragen wurde. Uebrigens war es keineswegs nur das Materielle der gezogenen Resultate, was dem Werke des Lombarden seinen Werth in den Augen der Zeitgenossen und Nachkommen gab, ist ja doch auch die Auktorität des Lombarden, wenn auch in den meisten, doch nicht in allen Lehren und Lehrmeinungen in Geltung geblieben, sondern eben so sehr die Reichhaltigkeit des Lehrstoffes, welchen die Sentenzenbücher in klarer Darstellung und übersichtlicher, im Ganzen zweckmäßiger, Form bei mäßigem Umfang darboten, wie die Ruhe, Bescheidenheit, Zurückhaltung, welche er in der Entwicklung der Lehrgegensätze und in seinen Entscheidungen beweist — auch dies ist es — und nicht seine Stellung als Bischof der Pariser Kirche, wie man sonderbarerweise gemeint hat, was das Ansehen des Werkes begründete und so lange Zeit erhielt, indem es durch alle diese Eigenschaften eine bequeme Grundlage für weitere Untersuchungen, und für eine ausführlichere Erörterung in Schriften und Vorlesungen bildete. Die Sentenzenbücher des Lombarden gehören in dieser Hinsicht in die Classe jener brauchbaren Bücher, deren lange dauerndes Ansehen weit weniger durch absoluten Werth und wirklich hervorragende Eigenschaften begründet ist, als vielmehr gerade durch das Mittelmaß ihrer Vollkommenheit, das sie einer großen Mehrheit zugänglich macht, und weiter dadurch erhalten wird, daß sie einem vorhandenen allgemeineren Bedürfnisse in bequemer Weise entsprechen. Wenn man übrigens neben den genannten relativen Vorzügen nicht nur Scharfsinn, tiefe und originelle Gedanken im Werke des Lombarden vermißt, sondern ihn auch noch getadelt hat darüber, daß er zwar wohl viele spitzfindige und unfruchtbare Fragen beseitigt, aber darin eher zu wenig gethan habe und den Leser noch gar zu oft in das Gestrüppe verwickelter und unnützer Distinctionen hineinführe, so ist zwar das Letztere immerhin zuzugeben, aber dem Lombarden nicht so hoch anzurechnen, vielmehr ist er damit zu entschuldigen, daß er dem Standpunkte seiner Zeit und seiner eigenen Aufgabe gemäß das einmal Gegebene, auch wenn es nach unserem Geschmacke weniger erklecklich und bedeutend war, aufnehmen und sich damit auseinandersetzen mußte; vergleicht man überdies den Lombarden in dieser Beziehung nicht nur mit seinen scholastischen Nachfolgern, sondern auch mit Zeitgenossen und Vorgängern, wie Robert Pulleyn, Gilbert de la Porrée, ja selbst theilweise Hugo von Sanct Victor, so kann man seine Mäßigung in dem eigentlich scholastischen Wesen nur loben. Man könnte aber den Lombarden auch verantwortlich machen wollen für die Folgen, welche seine Sentenzensammlung gehabt hat, und hat dies auch wirklich gethan. Baur sagt in seiner Geschichte der Versöhnungslehre S. 214 gewiß nicht mit Unrecht: „mit Petrus Lombardus beginnt die Periode der systematischen Scholastik und des unendlichen Commentirens über die Sentenzen des Magister. Es ist zugleich die Periode, in welcher nun erst das Fragen und Antworten, das Gegenüberstellen von Thesen und Antithesen, Gründen und Gegengründen, die Zerspaltung und Zersplitterung des Inhaltes des Dogma's ohne Ziel und Maß in's Unendliche fortging. Die freie Bewegung, welche Scholastiker wie Anselm und Abailard auf diejenigen Punkte führte, die für sie das größte spekulative Interesse hatten, ging nun in den Formalismus einer systematischen Tendenz über, die auf das Einzelne immer nur im Zusammenhang des Ganzen kommen zu können glaubte, aber doch nicht kräftig und schöpferisch genug war, um ein ganzes System mit der Einheit der Idee zu durchdringen.“ Allerdings hat der Lombarde durch Darbietung des Stoffes für das unendliche Fragen und Antworten, sowie das dialektische Spintisiren, und durch sein bescheidenes Ansichhalten in seinen eigenen Entscheidungen den alles wissen- und

Digitized by Google

entſcheidenwollenden Scharfſinn und die Sucht, alles bis in's Kleinſte und Aeußerſte zu verfolgen, gewiſſermaßen herausgefordert, er hat weiter dazu beigetragen, den freieren ſpekulativen Trieb, wie er ſich in Anſelm, Abaelard und anderen zeigte, einzuengen durch die Schranken des gegebenen, bald ſelbſt auch zur Auktorität gewordenen Schema's, und inſofern dem ſcholaſtiſchen Formalismus Vorſchub geleiſtet, welcher, weil er nicht im Großen und Ganzen ſchaffen darf, am Kleinen und Einzelnen ſich zerarbeitet, er hat endlich den Traditionalismus und den Auktoritätsgeiſt der mittelalterlichen Theologie geſteigert, ſofern er ſie noch feſter an die gegebene Auktorität band, zu welcher ſich dann bald auch als weitere Feſſel ſeine eigene Auktorität anlegte; nicht unerheblich war dabei auch der weitere Nachtheil, daß die Bequemlichkeit und Reichhaltigkeit ſeiner Sammlung manche vom Studium der Urquellen abzog. Allein alle dieſe nachtheiligen Folgen, welche mit der Verbreitung des Lombardiſchen Lehrbuches mehr oder weniger verbunden waren, können billiger- und vernünftigerweiſe auf dieſes ſelbſt als Urſache nicht zurückgeführt werden, indem es höchſtens die Veranlaſſung dazu und den Anknüpfungspunkt für die Verkehrtheiten und Einſeitigkeiten darbot, welche tiefer im Geiſt und Geſchmacke der Zeit wurzelten, und in der Conſequenz einer ſchon vorhandenen Richtung lagen, die ſich nothwendig weiter entfalten und ausleben mußte. War es doch nach dem oben Ausgeführten gerade die Abſicht des Lombarden, die müßige Dialektik zu beſchränken, nicht ſie zu fördern; auch *wollte* er dem Studium der Quellen mit ſeiner Sammlung nicht abbrechen, ſondern damit nur denen dienen, welche nicht in der Lage waren, in der numerositas librorum ſich umzuſehen, um das Wahre zuſammenzuſuchen. Wenn endlich die ihm nachfolgende Zeit auch *ſeine* Auktorität mit dem bekannten Stichwort: der Meiſter hat es geſagt, auf den Schild gehoben hat, ſo hat wenigſtens ſeine Beſcheidenheit an einen ſolchen Erfolg nicht gedacht, und noch viel weniger ihn beabſichtigen können. Uebrigens war nun doch auch das Anſehen der Lombardiſchen Schrift nicht gleich von Anfang an ein unbeſtrittenes, und iſt auch nie ein ganz unbeſchränktes geworden. Die Orthodoxie des Lombarden wurde vielmehr bald nach ſeinem Tode wegen mehrerer Lehrpunkte in ſeinen libri sententiarum angefochten. Der erſte dieſer Lehrpunkte bezog ſich auf die von ihm aufgeworfene Frage 1, dist. 5, J.: ob der Vater die göttliche essentia erzeuge, oder die göttliche essentia, d. h. die divina natura tribus communis den Sohn erzeuge, oder die essentia die essentia erzeuge, oder ob ſie gar nicht zeuge und gezeugt ſey. Der Lombarde verneint alle dieſe Fragen, denn nur die Perſon des Vaters könne die Perſon des Sohnes zeugen, und das Weſen kann ſich nicht ſelbſt zeugen, es iſt vielmehr das in allen Perſonen gemeinſame, und in jeder ganz ſeyende. Dieſe rein dialektiſche Diſtinktion mißverſtund der Abt Joachim von Flora dahin, als ob das Weſen von dem Lombarden noch als ein beſonderes Viertes neben den Perſonen angenommen, mithin eine Quaternität gelehrt würde; er warf ihm daher auch Sabellianismus vor, wogegen nun der Abt Joachim ſich in einer Weiſe über die Einheit in der Dreiheit der Perſonen äußerte, welche dem Tritheismus nur zu nahe kam, vgl. Baur, Geſchichte der Trinitätslehre II. B. S. 552. Meier, Geſchichte der Trin.-Lehre I. B. S. 272. Die lateranenſiſche Synode vom Jahr 1215 nahm den Lombarden ausdrücklich gegen dieſen Vorwurf in Schutz (can. 2.) und verdammte dagegen die Meinung des Joachim. Etwas mehr Bedeutung hat die weitere Anklage gegen den Lombarden, welche ihn in der Lehre von der Perſon Chriſti des ſogenannten *Nihilianismus* beſchuldigte. Es drängte ſich ihm nämlich bei der Entwicklung dieſer Lehre die Frage auf: ob mit Sätzen wie: Gott iſt Menſch geworden oder Gottes Sohn iſt des Menſchen Sohn geworden und der Menſch iſt Gott, des Menſchen Sohn iſt Gottes Sohn geworden, geſagt werde: Gott ſey etwas geworden, was er früher nicht geweſen. Darüber ſagt er nun, gebe es 3 Meinungen: entweder nehme man wirklich an: daß Gott etwas wurde, was er zuvor nicht war, und der Menſch etwas, was er zuvor nicht war; nach dieſer Vorſtellungsweiſe, — im Allgemeinen die alexandriniſch-cyrilliſche, wäre eine wirklich objektive Veränderung mit der göttlichen und noch mehr mit der menſchlichen Natur vor ſich gegangen. Oder nach der zweiten

Digitized by Google

Meinung ſoll die Menſchwerdung nur das mit ſich geführt haben, daß die zuvor einfache Perſon nun eine zuſammengeſetzte wurde — dies im Allgemeinen die antiocheniſche Vorſtellungsweiſe, man kann freilich auch mit Dorner ſagen: die herrſchende kirchliche. Der Lombarde tadelt nun an der erſten Meinung die angenommene reale Veränderung, an der zweiten die Zuſammenſetzung; das göttliche Seyn ſey nicht zu einem menſchlichen geworden und umgekehrt, aber es ſey auch nicht eine aus den zweien zuſammengeſetzte Natur geworden, ſo daß insbeſondere in der Menſchwerdung aliquis homo geworden. Man könne nun aber drittens die Sache auch ſo anſehen: die Einigung habe nur den Sinn, daß das Wort Gottes mit Leib und Seele als einem Gewande bekleidet wurde, um den Augen der Sterblichen angemeſſen zu erſcheinen; Gott iſt alſo nicht weſentlich Menſch geworden und der Menſch nicht weſentlich Gott, ſondern Gott iſt durch Annahme des Fleiſches nur secundum habitum, der Erſcheinung, Beziehung nach Menſch geworden. Poſitiv ſpricht ſich nun der Lombarde nicht gerade für die dritte Anſicht aus, aber wenn er gegen die beiden erſten Gründe anführt, die von ſelbſt auf die dritte führen und gegen die dritte nichts bemerkt, zeigte er darin doch ſeine Vorneigung für die dritte, obgleich er nicht entſcheiden will und die Leſer zu weiterer Erforſchung der Sache auffordert, Buch III, dist. VII. Die Folgerung lag nun nahe, daß wenn Gott durch die Menſchwerdung nicht etwas geworden, er eigentlich nichts geworden, mithin die Menſchwerdung eine ſcheinbare ſey; dies der Nihilianismus, der nun ſolchen Anſtoß erregte, daß auf der Synode zu Tours im Jahr 1163 in Anweſenheit des Pabſtes Alexander III. darüber heftig geſtritten, aber wie es ſcheint, nicht öffentlich entſchieden wurde, wogegen auf der lateranenſiſchen Synode 1179 Alexander III. die nihilianiſche Theſe ausdrücklich verdammte. Aber auch in Schriften wurde dieſe Häreſe bekämpft, wie von Johannes von Cornwallis, vgl. *Martene*, thesaur. nov. anecdotorum V. B. S. 1657, ebenſo von dem durch ſeine heftige Polemik gegen die dialektiſche Theologie bekannten Walter von Mauretanien, vgl. *du Boulay*, hist. univers. Paris. Tom II. p. 404 sqq. Wenn aber nun gleich dieſer Nihilianismus des Lombarden kirchlich verdammt wurde, ſo iſt doch auch wieder klar, wie die kirchliche Theorie von der Perſon Chriſti immer wieder durch die Conſequenz darauf hingetrieben wurde, die menſchliche Natur Chriſti zu verkürzen und die Menſchwerdung in eine bloße Theophanie zu verwandeln, vgl. Baur, Geſch. d. Trin.-Lehre II. B. S. 557. Dorner, Chriſtologie II. B. S. 379 ff. Alle dieſe Angriffe hemmten nun zwar keineswegs den Fortſchritt des Anſehens der Lombardiſchen Schrift, förderten ihn vielmehr ſogar, aber auf der andern Seite wurden doch mehr und mehr einzelne Lehrmeinungen des Lombarden von manchen Theologen nicht gebilligt und von der üblichen Lehrweiſe ausgeſchloſſen, was durch die Formel ausgedrückt wurde: hic magister communiter non tenetur; insbeſondere vereinigten ſich im Jahr 1300 die Profeſſoren der Theologie in Paris dahin, 15 ausgehobene Sätze des Lombarden nicht vorzutragen, welchem Beſchluſſe aber andere theologiſche Schulen nicht beitraten. Gleichwohl wurden die Sentenzbücher des Lombarden nun Jahrhunderte lang bei akademiſchen Vorleſungen zu Grunde gelegt und durch zahlreiche Schriften commentirt. Dieſe Commentare alle zu verzeichnen, iſt hier nicht der Ort, um ſo mehr, da die bedeutenderen den berühmteſten Scholaſtikern angehören und bei dieſen erwähnt werden. Nur das mag noch bemerkt werden, daß auch ſogar noch nach der Reformation Commentare über des Lombarden Sentenzen geſchrieben wurden, wie in Spanien, das ja vom Einfluß der Reformation ſo wenig berührt wurde; der berühmteſte iſt von Dominikus Soto, geboren 1494, geſtorben 1560; der bedeutendſte iſt von dem niederländiſchen Theologen Eſtius, Kanzler und Lehrer der Theologie zu Douay, † 1613, der noch bekannter iſt durch ſeinen Commentar über die paulin. Briefe, vgl. Ständlin, Geſch. d. theol. Wiſſenſchaften B. I. S. 214. Von den Sentenzen des Lombarden gibt es natürlich zahlloſe Ausgaben, die beſte, welche manche Fehler der älteren beſeitigt, iſt von Johann Aleaume, Dr. der Theologie zu Löwen 1546 beſorgt worden. Der Lombarde iſt nun aber auch noch der Verfaſſer von mehreren Commentaren über die Pſalmen, das Hohelied, paulin. Briefe,

Digitized by Google

gedruckt 1537 und 1541; sie geben aber kaum mehr als Auszüge aus den Schriften der Kirchenväter und der Theologen des Mittelalters; über die ungedruckten Werke der Lombarden vgl. die histoire litteraire de la France. tom. XII. Außer diesem obengenannten Werke kann in Beziehung auf den Lombarden überhaupt verglichen werden *du Boulay*, hist. univers. Paris. tom. II. Bossuet-Cramer, Weltgeschichte B. VI. S. 586—754. Ritter, Geschichte der Philosophie B. VII. S. 474—501. Schröckh, Kirchengeschichte B. XXVIII. Landerer.

Longobarden richtiger Langobarden (nicht zu verwechseln mit den *Σουήβοι Λαγγοβάρδοι* des Ptolemäus, von denen sie derselbe auch durch die Schreibart *Λαγκοβάρδαι* unterscheidet) sind eine deutsche Völkerschaft im Westen der Elbe, ungefähr südlich von Hamburg bis gegen Salzwedel; im Norden von den Chauken, im Westen etwa um die untere Aller von den Angrivariern, im Süden von den Dulgumniern begrenzt. Auch nach Helmold nennt hier die Bardi, ihre Landschaft Bardengowe, ihre Stadt Bardonwic (Bardewic bei Lüneburg). Zwar waren sie erst in kleiner Zahl, aber durch Tapferkeit ausgezeichnet (Tac. Germ. 40.). Durch Mähren rückten sie an die Donau vor. Ausgangs des 5. Jahrhunderts werden sie auf dem linken Ufer genannt, nach 526 gingen sie auf das rechte nach Pannonien über. Als letzte dürftige Reste der deutschen Herrschaft am untern Lauf des Flusses finden wir sie in den Gegenden, wo einst die Gothen so mächtig geherrscht hatten. Stete Kämpfe waren hier zu bestehen mit den oströmischen Kaisern, den Bulgaren, Avaren, asiatischen Nomadenstämmen, die auf den von den Hunnen eröffneten Wegen nach Europa vorgedrungen waren. Sich hier zu behaupten, war nur möglich im Vereine mit den nachbarlichen Gepiden. Nachdem aber die Letzteren von den Longobarden selbst, 547, in schrecklichem Kampfe besiegt und vernichtet worden waren, mußten auch diese ihre Sitze den Avaren einräumen. Sie stiegen hinab nach Italien, 568, 14 Jahre nach Zerstörung des ostgothischen Reichs, das letzte unter allen deutschen Völkern, welches auf römischem Boden Posto faßte. In siebenjährigem Kampf erobern sie nun unter den Königen Alboin und Cleph die Po-Gegenden. Die Eroberung war nicht schwer, die Bewohner sehnten sich aus dem griechischen Joche nach der germanischen Herrschaft zurück, und Italien war durch den langen gothischen Krieg, durch Hungersnoth und Pest ganz wehrlos geworden. Doch hielt sich Pavia (Ticinum) 3 Jahre lang, bis 572; es wurde die Residenz des neuen Königthums. Im Osten wird gegen die Griechen und Avaren ein Herzogthum in Friaul errichtet. Gegen Süden wird vorgedrungen bis in die Nähe Roms. Aber ganz Italien zu unterwerfen, gelingt ihnen nie, obschon sie später noch (um 580) das Herzogthum Spoleto, und südlicher das Herzogthum Benevent errichteten. Die Landschaften von Rom und Neapel, die italienische Südspitze mit Sicilien, die venetianischen Inseln, die Küste von der nördlichen Po-Mündung bis nach Ancona hin, mit Ravenna, als dem Hauptsitz der griechischen Macht in Italien, blieben in den Händen von Byzanz. Dies ist der Anfang der innern Getheiltheit Italiens, welche seiner ganzen neuern Geschichte ihren eigenthümlichen Karakter aufdrückt.

Wo die Langobarden italisches Gebiet eroberten, da geschah es ohne Schonung, ganz anders als bei den Ostgothen. Sie waren bis dahin ganz unberührt von der römischen Bildung geblieben, ihre Berührung mit dem römischen Namen war fast nur eine feindliche gewesen. Man hat schon im Laufe des vorigen Jahrhunderts unter den italienischen Gelehrten die verschiedensten Ansichten aufgestellt über das Verhältniß der Eroberer zu den Eroberten und die Geltung ihrer beiderseitigen Rechte, nicht ohne daß die historische Unbefangenheit hie und da durch das nationale Vorurtheil gelitten hätte; alle waren jedoch einig darüber, daß die freie Verfassung der Städte im Mittelalter als ein neues Erzeugniß historischer Entwicklung anzusehen sey. Erst Savigny hat die letztere, wenigstens für Italien und Frankreich, aus der römischen hergeleitet, die unterworfnen Römer blieben ihm bei den Longobarden persönlich frei, behielten freies Eigenthum, bewahrten sich ihr römisches Recht und ihre eigenthümliche Gerichts- und Städte-Verfassung. Nach Leo dagegen haben sie das volle Recht der Freiheit und des Eigenthums

Digitized by Google

verloren, die Langobarden wohnten gleich Anfangs in den Städten selbst, an eine römische Städteverfassung kann also nicht weiter gedacht werden, höchstens die römische Marktpolizei und Zunftverfassung möchte sich da noch erhalten haben. Die italienischen Schriftsteller selbst sind geneigt, zwischen den beiden letzteren Gegensätzen die Mitte zu halten. Auch C. Baudi di Vesme und Spirito Fossati gehören hieher; bei ihnen erhalten die Bischöfe insofern eine sehr hohe Stellung, als sie es gewesen wären, die bei dem Aufhören der römischen Gerichts- und Städteverfassung über die römische Bevölkerung nach römischem Rechte richteten. Dagegen hat sich der neapolitanische Geschichtsforscher C. Troya für die Territorialität des langobardischen Rechts ausgesprochen, die schon Türk erkannt hatte; er geht in seiner Grundanschauung noch viel weiter als Leo; römische Bürger-Rechte, Magistrate und Privatrecht haben ihm durch die langobardische Eroberung gänzlich aufgehört, mit Ausnahme der Geistlichkeit und derer, welche durch besondre Verträge begünstigt waren; das System der persönlichen Rechte aber sey erst durch die Franken unter Karl M. in Italien eingeführt worden. Neuerdings hat Bethman-Hollweg (nach Savigny) im Allgemeinen die Fortdauer einer freien, mit Land-Eigenthum versehenen römischen Nation angenommen, läßt aber (gegen Savigny) die römische Städteverfassung bei den Langobarden untergehn; das Verhältniß beider Nationen lasse sich nicht näher bestimmen, weil die langobardischen Gesetze darüber schweigen, — ein Umstand, der jedoch auch anders verwendet werden kann. Endlich hat K. Hegel den Ansichten eine entscheidende Richtung zu geben versucht. Durch seine Untersuchungen und die Publikationen von C. Baudi di Vesme und C. Troya ist die Sache nun so weit gediehen, daß (vollends, wenn endlich die neue Ausgabe des Paulus Diakonus in den Mon. Germ. erschiene) an eine umfassende Neubearbeitung der langobardischen Geschichte gegangen werden dürfte. Daß das Verhältniß zwischen den beiden Nationen schon bei der Eroberung und noch später ein sehr feindseliges gewesen, darüber läßt uns schon Paulus Diakonus keinen Zweifel übrig. Das eroberte Land wurde zum Theil zur Einöde; schrecklich sind die Schilderungen Gregors M. in seinen Dialogen und Briefen. Die römische Bevölkerung verlor allen nationalen und politischen Zusammenhalt. Dahin weist das Stillschweigen, das in Betreff ihrer in dem Edikt des K. Rothari von 643 beobachtet wird. Das System der persönlichen Rechte fand hier keinen Platz. Wie die früher überwundenen Heruler und Gepiden unter die langobardische Nation selbst aufgenommen wurden und deren Kriegsheer verstärkten, so traten auch die Römer förmlich in die langobardische Nation ein, das Gesetzbuch des K. Rothari ist ausdrücklich für alle Unterthanen desselben bestimmt, es ist ein eigentliches langobardisches Reichsrecht. Erst unter Liutprand wurde der Gebrauch des römischen Rechts, doch mit Fortdauer des langobardischen, als des allgemeinen, unzweifelhaft ausgesprochen und anerkannt. Wahrscheinlich kamen bei der Eroberung alle freien Römer unter die Klasse der Aldien (Halbfreie), mögen sie nun diese ganz allein ausgemacht haben oder nur zu den vorher schon vorhandenen Aldien hinzugekommen seyn. Die frühern Kolonen dagegen wurden wahrscheinlich in der Regel in den Stand der Unfreiheit versetzt.

Drei Stände nämlich kennt das Edikt Rothari's, dieselben, wie bei allen andern germanischen Nationen, Freie, Halbfreie, Unfreie. Daneben gab es noch Vorzüglichfreie oder Edle (nobiles), welche aber bei den Langobarden keinen besondern Geburtsstand neben den andern für sich ausmachten, wogegen sogar der einfache Vollfreie mit nobilis bezeichnet wird. Die ganze Nation machte (mit den andern vereinigten Völkern) ein einziges Heer aus, und auf dieser Kriegsgemeinschaft beruhte die nationale Einheit. Die ausgebildete Heeresverfassung wurde auch nach der Eroberung festgehalten. Die Beamten sind zunächst militärische Befehlshaber, aber sie hatten zugleich die ganze bürgerliche Verwaltung und Rechtspflege. An der Spitze steht der König. Vorzugsweise gerade bei diesem germanischen Volke ist das Königthum auf rein eignem Boden erwachsen, nicht zu erklären aus christlichen und römischen Einflüssen, sondern aus dem innern Bedürfniß der Einheit schon zu einer Zeit, wo das Volk noch unter Herzögen auf der

Digitized by Google

Wanderung begriffen war, dann befestigt durch ein starkes nationales Bewußtseyn, dessen Repräsentanten die Könige waren und durch die großen geschichtlichen Erfolge, die man ihnen verdankte. Der König wurde gewählt, oder das Volk gab ihm wenigstens seine Zustimmung in der Form einer Wahl; einen ausgezeichneten Anspruch hatten aber die Mitglieder des Königshauses oder dessen Verwandte. Von dem König wurden die Gesetze mit den Großen und Vorstehern des Volks berathen, von dem gesammten Heer in der Volksversammlung angenommen und im Namen des Königs erlaßen. Er war oberster Richter und von ihm gieng das Aufgebot des Heeres aus. Durch des Königs Beamte, die Gastalden (denen aber in den dem König vorbehaltenen civitates, wo sie die Stelle der duces oder Herzöge vertraten, auch ähnliche Befugnisse zukamen, wie diesen, daher auch sie judices genannt werden) wurde das öffentliche Vermögen verwaltet. Der König übte die höchste Straf- und Polizeigewalt, er hatte das allgemeine Patronat oder Vormundschaftsrecht, um ihn schaarte sich das königliche Gesinde die fideles, gasindi, deren Dienst auf dem sittlichen Verhältnisse der Hingabe an die Person des Herrschers beruhte, während ihnen zugleich die Dienste des Hofs vom König übertragen wurden und Ehren und Würden in verschiedener Abstufung brachten. Zwischen König und Volk in der Mitte standen die duces, wie die Gastalden auch judices genannt, oder auch judices civitatis, entsprechend den fränkischen Grafen, aber von größerer Bedeutung als diese, schon weil sie dem Königthum vorausgehn, meist wohl nicht bloße Beamte, wozu sie die Könige gerne gemacht hätten, sondern geborne Fürsten und Vorsteher des Volks, als was sie selbst sich zu erhalten strebten. Unter einem judex (sey er nun Herzog oder Gastalde) standen mehrere Schultheißen, d. h. Ortsbehörden mit richterlichen, polizeilichen und militärischen Befugnissen, unter dem sculdahis zunächst decani und saltarii. Auch die Städte erhielten ihre Herzöge und Gastalden als Richter und Obrigkeiten, eine römische Städteverfassung konnte nicht fortbestehn neben der langobardischen Reichsverfassung. Die Langobarden hielten sich nicht außerhalb der Städte, vielmehr bezeichneten diese durch ihre Territorien die Grenzen, durch ihre festen Mauern die Hauptburgen und Mittelpunkte der Gaue oder Gerichtsbezirke, die langobardische Gemeinverfassung wurde so zur städtischen, die Städte selbst also zur Grundlage ihrer Gau- und Gemeindeverfassung. Die Herzöge vertheilten unter sich die eroberten städtischen Territorien und nahmen ihren Sitz in den Hauptorten, während ihre Kriegsleute sich über den ganzen Bezirk verbreiteten.

Nach Alboin's und Cleph's, der königlichen Eroberer, Tode, waren die Langobarden über 10 Jahre ohne König. Ihre 35 Herzöge herrschten im Lande, jeder genoß was er geraubt. Erst der durch Byzanz veranlaßte Angriff der Franken scheint sie zu der Wahl von Authari vermocht zu haben, 584. Er war ein Sohn Cleph's. Die Herzöge gaben dabei die Hälfte ihres Vermögens, natürlich zumeist in Grundbesitz bestehend, an den König heraus zur Bestreitung des Unterhalts seines Hofes und Gefolges; vieles mochten sie während des Interregnums von öffentlichem Gute sich angeeignet haben. Erst unter Authari, 584—90, trat nun ein geordneter Zustand ein; die Besitzverhältnisse waren festgestellt, und obwohl sich in der Lage der gedrückten Bevölkerung wesentlich nichts änderte, so war doch durch das wiederhergestellte Königthum, das schon zu Anfang allein den Unterworfenen Schutz gegen die Gewalt der Einzelnen gewährt hatte, wenigstens der rechtlosen Willkür ein Ende gemacht, und Paulus Diakonus rühmt das neue Glück des Reiches. Ohne Bedeutung auch für die römische Bevölkerung und ihr Verhältniß zu den Siegern war es nicht, als Authari den römischen Namen Flavius annahm, was seine Nachfolger beibehielten.

Am meisten schied die religiöse Differenz die beiden Nationen von einander. Die Langobarden waren schon bei der Eroberung zum großen Theil Arianer. Ihre allgemeine christliche Färbung war verhältnißmäßig gering, im Vergleich mit andern arianischen Germanen. Wenn doch fanatische Anwandlungen gegen die katholischen Eroberten erwähnt werden, so blieben diese immerhin vereinzelt, gehörten auch mehrfach bloß dem

Digitized by Google

noch heidniſch gebliebenen Theile des Volkes an, der Odin und Freia verehrte. Erklärt doch ſelbſt Gregor M., daß ihre gottloſen arianiſchen Prieſter den wahren Glauben zu verfolgen nicht unternähmen. Wie freilich die theilweiſe Bekehrung der Eroberer zu ihrem Chriſtenthum vor ſich gegangen iſt, dies blieb bisher ebenſo unerklärt, wie bei den andern deutſchen Volkstrümmern an der Donau, den Herulern, Rugiern, Skiren u. A. Jedenfalls war das Heidenthum bei den Langobarden noch ziemlich mächtig geblieben und die römiſche und katholiſche Bevölkerung ſah ſich durch ſie nicht bloß in ihrem Katholicismus, ſondern in ihrem Chriſtenthum überhaupt bedroht. Das Heidenthum knüpfte ſich hier ſogar an Lokalitäten der neuen Heimath an, das alt-chriſtliche Italien ſah wieder Berge und Haine den heidniſchen Göttern als Wohnſtätten geweiht. Aber auch der arianiſche Einfluß durch die herrſchende Nation ſchien bedenklich. Zwar hatte der Katholicismus ſelber dem hereinbrechenden ſittlichen Verderben nicht wehren können, aber es zeigte ſich auf ſeinem Gebiete doch Heldenmuth in deſſen Bekämpfung und ein Gericht des öffentlichen Gewißens, wie der Arianismus ſich nicht zu beſitzen rühmen durfte; man machte ihm das zum ſchneidenden Vorwurfe, es galt als die Folge ſeiner Ketzerei. Wie ſo der religiöſe Gegenſatz in doppelter Weiſe die Völker trennte, ſo zeigte er neben der ſittlichen auch eine nationale und politiſche Seite.

Doch ſchon Authari's Gattin, die fromme und katholiſche Theodelinde von Baiern (nach Authari's Tod, 590, wählte ſie Agilulf zum Gemahl und König) war Vermittlerin: ſie kam der gedrückten Kirche zu Hülfe. Und gerade damals ſaß ein Mann auf dem päbſtlichen Stuhle, der als der eigentliche Gründer des Pabſtthums angeſehen werden muß, Gregor M. (590—604). Wenn gleich durch die Gebietsverluſte an die Langobarden die Kirche auch verlor, ſo kam auf der andern Seite die Beſetzung durch dieſes arianiſche Volk und die Bedrückung der katholiſchen Römer dem Pabſtthum auch wieder zu Statten. Durch die Noth der Zeit lernte in Italien die katholiſche Kirche ihren innern Zuſammenhang kennen, wurde ſie genöthigt ihn auch äußerlich zu knüpfen, ward Rom immer mehr zu ihrem eigentlichen Mittelpunkte. Dies zeigte ſich namentlich bei dem Biſchof von Mailand, deſſen Kirche ſich eigentlich auf der Flucht in Genua befand und durch Unterſtützung von Rom aus ſich erhielt; es zeigte ſich ſogar bei dem Biſchof von Ravenna. Das römiſche Kirchenhaupt ward Einheitspunkt der nationalen Intereſſen und der nationalen Bedeutung der Romanen, dies war der Sinn ſeiner politiſchen Wirkſamkeit, in den Städten die Biſchöfe ſeine Werkzeuge, der Zweck die Vertheidigung gegen Arianismus und Germanismus. Aber Vertheidigung auf friedlichem Wege. Nur ſo war noch ein Erfolg zu hoffen. Was das römiſche Reich verlor, konnte die römiſche Kirche wiedergewinnen. Gregor und Theodelinden gelang der Friede zwiſchen Agilulf und Byzanz. Auch in der Bekämpfung der Ketzerei kam ihm das Verhältniß zu Theodelinden zu Statten. Ihm ſelbſt waren alle Mittel recht, wenn die Leute nur bekehrt wurden, und der Erfolg war ſo gut, daß man Stoff genug fand zu Wundergeſchichten von der Sinnesänderung vieler Longobarden; ja ſchon Authari mußte noch im letzten Jahre ſeiner Regierung ein Verbot gegen die katholiſche Taufe langobardiſcher Kinder erlaßen, worauf Gregor mit einem feurigen Schreiben an alle Biſchöfe Italiens antwortete. Es müßen ſchon damals auch katholiſche Biſchöfe unter den Longobarden geweſen ſeyn, auf ſie mag ſich Gregor's Einfluß geſtützt haben, während es gerade der arianiſchen Geiſtlichkeit an Macht und Zuſammenhang gefehlt zu haben ſcheint. Schon von Anfang an waren viele Katholiken unter den Streitern, welche die Langobarden auf ihrem Zug begleiteten, wie z. B. die Noriker und Pannonier. Noch mehr wohl bewirkten die Heirathen der Langobarden mit römiſchen Katholikinnen. Die bairiſche Theodelinde voran. Sie war es, die ihren Gemahl beſtimmte, die katholiſche Kirche mit Gütern zu beſchenken und ihren Biſchöfen das verlorne Anſehn zurückzugeben, ja ſogar ſeinen Sohn, den Thronfolger, katholiſch taufen zu laſſen. Ihr Bruder, Gunduald, wurde Dux von Aſti (ſein Sohn Aribert ſogar König). Sie ſelbſt baute Johannes dem Täufer, der ſpäter der Schutzpatron der Langobarden wurde, die prachtvolle Baſilika von Monza.

Digitized by Google

Um 612, noch unter Agilulf, wurde das Kloster Bobbio in den kottischen Alpen von dem heil. Columban gegründet, und vom König und seinem Sohn Adoloald reichlich beschenkt. Ob der König selbst sich noch bekehrte, ist nicht sicher. Konnte man dies aber für das Volk voraussehen, so knüpfte sich daran die siegreichste Hoffnung für das eben sich aufschwingende Pabstthum. Wenn man nun gleich das Verhältniß Gregor's zu Theodelinden nicht mit Unrecht verglichen hat mit dem Gregor's VII. zur Gräfin Mathilde, so regte sich doch schon unter dieser Königin in dem oberitalischen Episkopat eine Opposition gegen Rom, die von ihr selbst begünstigt wurde, und es ist nicht zu viel gesehen, wenn man hinter dem Vorwande, den der Streit wegen Verdammung der drei Capitel bot, das Streben nach Unabhängigkeit von Rom erkennt, ein Streben, das sich besonders in dem Patriarchen von Aquileja gezeigt zu haben scheint, welcher hoffen mochte, an der Stelle des von Rom abhängigen mailändischen Bischofs das Oberhaupt der langobardischen Kirche zu werden.

Theodelindens Tochter, Gundeberge, ebenfalls an zwei longobardische Könige nach einander vermählt, an Ariowald († 636) und Rothari († 652), wirkte in ihrem Geiste als Beschützerin der katholischen Kirche fort. Rasch schritt die Bekehrung der Langobarden voran, mit ihr wuchs der Einfluß Rom's. Unter Rothari wurden die arianischen Bischöfe schon durch die katholischen verdrängt, und in seinem Nachfolger Aribert, Theodelindens Bruderssohn, erhielten die Langobarden den ersten katholischen König. Jetzt verschwand der Arianismus vollständig und die Langobarden zeigten sich fortan kaum weniger eifrig in den Werken des Glaubens, als früher in denen der Waffen, Mönchswesen und Reliquiendienst breiteten sich aus, und im 8. Jahrhundert werden auch die Schenkungen und Stiftungen von Kirchen und Klöstern sehr zahlreich. Dennoch zeigt sich immer eine gewisse Selbständigkeit in der longobardischen Kirche. Schon auf dem lateranischen Concil von 649, das Pabst Martin I. gegen die monotheletische Lehre berief, erscheinen zwar auch die langobardischen Bischöfe, aber es fehlt doch die sich meist unabhängig haltende mailändische Diöcese und der immer noch schismatische Patriarch von Aquileja. Wenn nun auch dem Pabst im Ganzen die Patriarchal- oder höheren Metropolitanrechte in demselben Umfang wieder eingeräumt wurden, wie er sie früher zur römischen Zeit besessen hatte, wenn auch die Ordination eines Theils der langobardischen Bischöfe durch den Pabst erfolgte: so behielt sich die weltliche Macht doch einen sehr bedeutenden Einfluß vor, und auch die nun ganz katholisch gewordene Kirche der Langobarden blieb bei einem gewissen nationalen Karakter, dem Pabste gegenüber bei ihrer Unabhängigkeit.

In der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts ist das Reich innerlich beschäftigt durch die in Folge von Grimoald's (Herzogs von Benevent) Usurpation entstandenen Thronstreitigkeiten. Mit Gregor II. (715—31) werden die Beziehungen zu Rom immer wichtiger. Während des innern Unfriedens hatte der Streit zwischen Römern und Langobarden geruht. Bei den Mißhelligkeiten Gregor's II. mit Constantinopel stellen sich Langobarden und Römer gleich eifrig auf die Seite des Pabsts, es gilt seine Unabhängigkeit von Byzanz. Freilich wurde nun Gregor II. von König Liutprand selbst in seinen weltlichen Interessen bedroht. Er galt schon damals als der größte und ruhmwürdigste unter den langobardischen Königen. Seit Theodelinden hatte eine Verwandlung der Nation begonnen, in ihrem Zerfalle war sie noch einmal geblendet durch diesen königlichen Karakter voll Thatkraft und Heldenthum. Er wollte die Eroberung Italiens vollenden. Ihm gegenüber spielt nun die bekannte päbstliche Politik: Italien mußte in sich getheilt und eifersüchtig erhalten werden, damit es ohnmächtig bliebe. Diesmal noch verschaffte dem Pabste die Würde seiner Stellung den Frieden. Als aber Liutprand, 740, durch die Empörung der Herzoge von Benevent und Spoleto (deren sich Gregor II. schon bedient hatte) und durch die treulose Politik Gregor's III. (731—41) auf's Neue gereizt war und wieder mit einem Heere heranzog, sah sich der Pabst genöthigt, den Major Domus Karl Martell um Beistand anzugehen. Aber der war befreundet mit

Digitized by Google

dem langobardiſchen Hauſe. Man bot ihm darum nichts Geringeres an, als die Schutzherrſchaft von Rom ſelbſt; als deren Zeichen wurden ihm die Schlüßel zum Grab des heil. Petrus überſandt. Aber Gregor und Karl ſtarben während der Unterhandlung, 741. Zacharias ſchloß darauf einen Bund mit Liutprand; ſeine Verbündeten, die langobardiſchen Herzöge, gab er preis.

Die äußerſt wichtige geſetzgeberiſche Thätigkeit Liutprand's (713—35) läßt einen Blick thun in die innere Veränderung, welche ſeit dem Edikte Rothari's (643) im Reiche vor ſich gegangen war. Die verſchiedenen nationalen Elemente waren ſich allmählich in Sprache und Sitte näher getreten. Beſonders die ſeit Grimoald eingetretene Zeit der Verwirrung mag dazu beigetragen haben. Die Langobarden hatten römiſche Sprache und Sitte, römiſche Lebensweiſe und Bildung aufgenommen. Sie ſelbſt dagegen, nachdem ſie den Romanen von Anfang an das Joch ihres Rechts und ihrer Inſtitutionen aufgezwungen hatten, erzogen die geſunkene und herabgewürdigte Bevölkerung wieder zur Freiheit, Italien bekommt durch die Langobarden auch unter der ächt romaniſchen Bevölkerung einen ehrenvollen kriegeriſchen Karakter. Die nationale und politiſche Einheit des Reichs iſt jetzt in der erſten Hälfte des 8. Jahrhunderts ſchon durchaus befeſtigt. Unterſchiedslos wird in Liutprand's Geſetzgebung jeder Unterthan mit Langobardus bezeichnet. Selbſt die Geiſtlichen lebten im langobardiſchen Reiche insgemein nach langobardiſchem Rechte, ſie waren, wie die unterworfnen Romanen überhaupt, der langobardiſchen Nation einverleibt. Und das bleibt auch hier der Grundkarakter im Verhältniß von Kirche und Staat: jene iſt dieſem untergeordnet. Wenn das geiſtliche Anſehen, wenn der Reichthum der Biſchöfe ſich vermehrte, ſo war dies doch keineswegs in demſelben Grade mit ihrem politiſchen Einfluße der Fall. Schon wegen der politiſchen Verhältniſſe zu dem ſo nahen römiſchen Stuhle war dies nicht möglich. Es iſt dann hier überhaupt die Stellung der Geiſtlichkeit eine ganz andere, als im fränkiſchen Reiche: ſie nimmt hier nicht mit den weltlichen Großen Theil an der Berathung über die Angelegenheiten des Reichs, ſie übt keinen übergreifenden Einfluß in den Städten. Vielmehr ſtehn die Biſchöfe unter der Gerichtsbarkeit des Königs, der niedre Klerus unter der der Judices ihrer Civitates und nur in rein kirchlichen Beziehungen unter den Biſchöfen ihres Sprengels. Und ähnlich iſt der weltliche Einfluß gewahrt durch das Wahlrecht der Gemeinde und das Beſtätigungsrecht des Judex, worauf erſt die Conſekration des Biſchofs erfolgt, wie auch die Verwaltung der kirchlichen und klöſterlichen Beſitzungen durch Vögte, welche die Hinterſaßen vor dem öffentlichen Richter vertreten und über die Hörigen nach Hofrecht richten.

Unter den Nachfolgern Liutprand's ſetzten ſich die Angriffe auf das römiſche Gebiet fort. Zwar gelang es dem Pabſte Zacharias, den König Rachis (744—49), durch die Gewalt ſeiner Rede und den Eindruck ſeiner Perſönlichkeit zum Eintritte in's Kloſter Monte Casino zu bewegen. Und ebenſo glücklich war Stephan III. in Beſchwichtigung ſeines Bruders und Nachfolgers Aiſtulf durch Geſchenke und Ueberredung. Als aber dieſer, die Waffen in der Hand, ſeine Forderungen erneuerte, ergriff der Pabſt den alten Ausweg Gregor's III.: er zog die entfernten Franken vor, gieng nach Gallien, ſalbte König Pippin und deſſen Söhne, Karl und Karlmann, zu Königen der Franken und ernannte ſie zu Patriciern der Römer. In der That zwang ein Feldzug Pippin's den Aiſtulf, von allen weiteren Eroberungen abzuſtehen, und ein zweiter Zug drang ihm die Herausgabe des ſchon Eroberten ab (754 u. 55). Daher die Schenkung Pippin's an die römiſche Kirche und die römiſche Respublika.

Als nach Aiſtulf's Tode ſich Herzog Deſiderius und der in's Kloſter getretene Rachis um die Krone ſtritten, gewann es der erſtere, nicht ohne die Mitwirkung des Pabſtes. Aber Deſiderius wollte ſein Verſprechen nicht halten, Spoleto und Benevent empörten ſich; was ſchon zu Liutprand's Zeiten hervorgetreten war, wiederholte ſich: der Pabſt hielt es mit den empörten Herzögen, der König bediente ſich der griechiſchen Hülfe. Nur durch fränkiſche Vermittlung vermochte der Erſtere Frieden zu erhalten, und bald

Digitized by Google

wurden dann Langobarden und Franken zusammen aufgerufen wider die gottlosen und ketzerischen Griechen; selbst gegen die inneren römischen Parteikämpfe vermochte Stephan IV. (768—72) sich nur zu erhalten durch die Hülfe des Desiderius. Und noch günstiger wurde die Stellung der Langobarden in Italien durch das Vorhaben einer zweifachen Heirath zwischen den beiden Königshäusern. Stephan IV. erblickte darin für sich die größte Gefahr. Aber die Sachen schlugen ganz anders aus. Karl M. verstieß die Tochter des Desiderius und dieser nahm dagegen die Wittwe Karlmann's und ihre Kinder auf, mit sammt ihren Ansprüchen. Ein zweiter Zug des Desiderius gegen Rom, auf das (Hadrian I. seit 772) er vergeblich gehofft hatte für seine Schützlinge, brachte die Entscheidung, eine Entscheidung für immer. Der Pabst bat den fränkischen König um Hülfe, 773 zog Karl nach Italien, 774 wurde Papia eingenommen, das langobardische Reich hatte aufgehört zu existiren, Karl nannte sich fortan auch König der Langobarden. Kirchliche Unterstützung scheint die Eroberung erleichtert zu haben, einen durchaus kirchlichen Karakter wollte auch Karl dem Kriege bewahrt wißen, die römische Kirche war es welche neben dem fränkischen Herrscher durch Zuwachs von neuen Schenkungen den Nutzen der Unternehmung zog und noch weiter reichende Ansprüche daran knüpfte.

Noch einmal schien 776 die Unabhängigkeit des langobardischen Reichs wieder aufleben zu wollen. Einige Herzöge in Oberitalien hatten sich zu diesem Zwecke verschworen. Rasch machte ein zweiter Zug Karl's der Empörung ein Ende. Er setzte neue fränkische Grafen und Vassallen ein. Sein Sohn Pippin erhielt 781 die Statthalterschaft von Italien mit dem Titel eines Königs der Langobarden. 787 unterwarf Karl auch den Herzog Arichis von Benevent. Dennoch hielt dieser an dem Plan fest, seinen Schwager Adelchis, einen Sohn des Desiderius, wieder auf den Thron zu bringen und verband sich deshalb mit den Griechen. Nach seinem Tod setzte ihm Karl dessen Sohn Grimoald als Nachfolger, unter Vorbehalt der fränkischen Oberhoheit. Dennoch schloß sich auch dieser bald an die Griechen an, König Pippin hatte mit ihm zu kriegen. 80 wurde Karl als römischer Kaiser gekrönt, ein Erfolg, der mit der Eroberung des langobardischen Reichs gegeben war. 803 folgte der Vertrag, der den neuen Besitz auch nach Osten hin legalisirte: Kaiser Nicephorus bestätigte ihm darin alle früher langobardischen Gebiete.

In dieser Zeit waren die Langobarden Italiener geworden. Die römische Sprache war durchgedrungen. Und wenn die Verschmelzung der Nationen auch bedingt war durch die äußerliche Einheit des langobardischen Rechts, die einheitliche Organisation des Reiches und Heeres, so war die Romanisirung der germanischen Volkstheile doch erst möglich geworden durch die innere Einheit der kirchlichen Institution, die selbst ganz auf römischer Tradition beruhte. Die Kirche hat den Langobarden nicht bloß den orthodoxen Glauben, sie hat ihnen auch römische Sprache, Literatur und Bildung vermittelt. Selbständig traten sie nun in die wirkenden Kreise dieser Cultur ein, der geistliche Stand blieb ihnen nicht fremd, sie wetteiferten nicht allein in Kunst und Wißenschaft, sondern auch auf dem Gebiete des Handels und Gewerbs mit den Römischen.

Zunächst wollten Karl und seine Nachfolger ihre Herrschaft nur als Fortsetzung des langobardischen Königthums angesehen wissen, sie erließen ihre Gesetze in Form von Zusätzen zu den frühern langobardischen Edikten. Aber bald genug wurden die fränkischen Einrichtungen auch auf diese Gebiete übertragen. Schon der erwähnte Aufstand Hrnodgaud's von Friaul hatte zu den ersten Schritten geführt. Die Vollendung des Systems fällt aber wahrscheinlich erst 781, und später, besonders 801. Im Ganzen war es um so leichter, je größer schon an sich die Uebereinstimmung der Verfaßungen beider germanischen Reiche war. Die fränkische Beamtenverfaßung und das Lehenswesen war im langobardischen Reiche schon vorbereitet, ebenso in gewissen Erscheinungen der Gebrauch der persönlichen Rechte. Eben dieser letztere, dann die erhöhte Stellung der Bischöfe und Aebte als Große und Lehensträger des Reichs, verbunden mit den Immunitätsrechten der Kirche, das Institut der missi, der fränkische Heerbann und die

Digitized by Google

fränkiſche Gerichtsverfaßung mit beſtellten Schöppen, — dies mögen etwa die wichtigſten Neuerungen ſeyn, welche die fränkiſche Herrſchaft mit ſich brachte. Karl's Nachfolger im 9. Jahrhundert haben im Ganzen nur auf denſelben Grundlagen fortgebaut oder dieſelben zu ſtützen geſucht, wo ſie wankend wurden.

Quellen: Bethmann, Leben u. Schriften d. Paulus u. d. Geſchichtſchreibg. d. Langob. in Pertz's Archiv X, 255 ff. (1851). Otto Abel's Ueberſetz. in den Geſchichtſchr. d. deutſch. Vorzeit. Edicta regum Longobb., op. et stud. *Caroli Baudi a Vesme, Aug. Taurin.* 1846, kritiſch muſterhaft. *C. Troya*, Codice diplomatico Longobardo dal DLXVIII al DCCCXXIV con note storiche osservazioni e diss. (auch als Bd. IV. P. 1—4. der Storia d'Italia) Napoli, 1852—54, in 8°; läßt Manches zu wünſchen übrig; von einer Ausgabe in Fol. iſt 1845 nur das erſte und einzige Heft erſchienen. Ueber beide letzteren Sammlungen, ſowie über Neigebaur's Münchener Abdruck aus dem Werke Carlo Baudi's di Vesme, und Anſchütz's Edition der Lombardakommentare des Ariprand und Albertus ſ. Waitz, Gött. gel. Anz. 1856, 1553 ff. (auch die kritiſche Ueberſchau IV, 2. III, 286. u. Lit. Centr.-Bl. 1853. 45.). Außerdem neben Bluhme's Forſchungen: Merkel, Geſchichte des Langob.-Rechts, 1850, Berlin; und von demſelben im Archivio storico Ital. Append. XV. p. 692—729, Firenze 1847. Grimm, Prologus legum Rotharis, Zeitſchr. ſ. deutſches Alterth. V, 1. (Plagiat aus Troya hat geübt Petit de Baroncourt, De Regg. Langobb. Rach. Aistulfique rec. rep. legibus, Paris 1847.) Gaupp, die german. Anſiedlungen und Landtheilungen in den Provinzen d. röm. Weſtreichs, Breslau 1844. Zeuß, die Deutſchen u. ſ. w. S. 94. 95. H. Rückert, Culturgeſch. des deutſchen Volks in der Zeit des Uebergangs u. ſ. w. Leipzig 1853 f. I, 226, 241 f. 228. Savigny, Geſch. d. röm. Rechts im Mittelalter, Bd. I—III. 1. Ausg. 1815. 1816. 1822. Bd. I—III. 2. Ausg. 1834. Leo, Entwicklung der Verfaſſung der lombardiſchen Städte 1824. Leo, Geſch. d. italieniſchen Staaten Bd. I. 1829. Türk, die Langobarden u. ihr Volksrecht bis zum J. 774. 1835. *Carlo Baudi di Vesme e Spirito Fossati*, Vicende della proprietà in Italia, Torino 1836. *Carlo Troya*, Della condizione de 'Romani vinti da 'Longobardi etc., discorso, ed. II. con osservazioni di Franc. Rezzonico ed appendice dell' autore, Milano 1844. *Carlo Troya*, Storia d'Italia del medio-evo, Napoli 1839 sqq. (wo der Discorso in Vol. I. Parte V, 1841 und der appendice in Vol. I. Parte IV, 1843). Bethmann-Hollweg, über den Urſprung der lombard. Städtefreiheit, Bonn 1846. Alex. Flegler, das Königreich der Langob. in Italien, Leipzig 1851. *Haulleville*, Hist. des communes Lombardes depuis leur origine jusqu'à la fin du XIII. siècle, Paris 1857. I. Bahnbrechend: Geſchichte der Städteverfaßung von Italien, von Karl Hegel, Leipzig 1847. I. u. II.

Dr. **Julius Weizſäcker.**

Loos bei den Hebräern. Das Wort Loos, das urſprünglich die allgemeinere Grundbedeutung hat: etwas Gehörtes, ein Gottesſpruch, eine göttliche Entſcheidung (goth. hlauts, althochd. hlôz, wurzelverw. mit lauſchen, alem. loſen, althochd. hlosan, goth. hlausjan, *κλυειν*, cluere, hören), wird gebraucht zur Bezeichnung eines ſpeziellen Mittels, einer göttlichen Entſcheidung in gewiſſen Fällen theilhaftig zu werden (Spr. 16, 33.). Da man ſich im Alterthum gewöhnlich kleiner, etwa weißer und ſchwarzer, Steinchen bediente, um auf die dilemmatiſch geſtellte Frage (chald. פְּיַם, Loos, eig. Frage; rabb. פִּים rogare) eine göttliche Antwort zu bekommen, ſo hieß das Loos hebr. גּוֹרָל, d. h. kleines Steinchen (3 Moſ. 16, 8 ff. Joſ. 18, 8 ff.; 19, 1 ff. u. ö.), wie das griech. *ψηφος*. Das perſiſche Wort פּוּר Eſth. 3, 7; 9, 24. iſt Bezeichnung deſſen, was gewöhnlich durch's Loos beſtimmt wurde, nämlich des einem Einzelnen zufallenden Antheils (perſ. بَهْر, ז بَهْرَ, portio, pars, sors) wie das griech. *κληρος* (Matth. 27, 35. Ap.G. 1, 26.). Denn 1) Theilungen wurden in der Regel durch's Loos bewerkſtelligt und ebendamit der unmittelbaren Entſcheidung Gottes ſelbſt zugeſchrieben (daher Joſ. 18, 6. לִפְנֵי יְהוָה u. Spr. 16, 33.: מֵיהוָה כָּל־מִשְׁפָּטוֹ), z. B. die Austheilung des Landes Kanaan unter

die Stämme, Geſchlechter und Familien Iſraels (4 Moſ. 26, 55 ff.; 33, 54; 34, 13; 36, 2. Joſ. 14, 2; 16, 1; 17, 1; 18, 6; 19, 1. 51. Ap.G. 13, 19.), nach jüdiſcher Ueberlieferung ſo, daß 2 Gefäſſe aufgeſtellt waren, in deren einem die der vorher ermittelten Zahl der Familien gleichgemachten Landestheile, im andern die Namen der Familien enthalten waren, und daß dabei der Hoheprieſter gegenwärtig war, angethan mit dem Urim und Thummim. Auch die Levitenſtädte wurden durch's Loos vertheilt, doch mit dem Vorbehalt, daß unter Aaron's Nachkommen nur die Jeruſalem näher liegenden Städte verloost wurden Joſ. 21, 4 ff. Unter den aus dem Exil Zurückgekehrten wurde das Land ſo verloost, daß unter 10 immer eine Familie in Jeruſalem wohnen ſollte, die andern in anderen Städten Neh. 11, 1. Das durch's Loos einem zugefallene Stück hieß ſelbſt Loos, גּוֹרָל (Richt. 1, 3. Pſ. 16, 5; 125, 3. Jeſ. 57, 6.), daher auch bildlich: was Gott über Jemand zum Lohn oder zur Strafe verhängt, Schickſal Jeſ. 17, 14. Jer. 13, 25. Dan. 12, 13. Auch bei Vertheilung der Kriegsbeute unter die Sieger, beſonders der Gefangenen (Joel 4, 3. Nah. 3, 10. Ob. 11. vgl. Virg. Aen. III, 323.) bediente man ſich des Looſes; ſo auch die mit Vollſtreckung des Urtheils beauftragten Kriegsknechte bei Vertheilung der ihnen nach dem Recht (der röm. lex de bonis damnatorum) zuſtehenden Kleider der Verurtheilten (Joh. 19, 23. Matth. 27, 35., vgl. auch Xen. Cyrop. IV. 5, 55.). Aus Pſ. 22, 19. kann man nicht ſchließen, daß daſſelbe bei den Hebräern der Fall geweſen ſey. Es heißt hier ſ. v. a., ſie behandeln mich wie einen zum Tod verurtheilten Kriegsgefangenen. Hieher gehört auch Richt. 20, 9: נַגְּרָה בְּגִבְעָה בְּגוֹרָל, d. h. über Gibea mit dem Looſe, laßt uns Grund und Boden der Stadt durch's Loos vertheilen, ſie behandeln, wie erobertes Feindesland. 2) Uebertragung von Aemtern wurde beſonders dann dem Loos, d. h. der unmittelbaren göttlichen Entſcheidung anheimgeſtellt, wenn mehrere Perſonen nach menſchlicher Anſicht gleich befähigt waren, daſſelbe zu bekleiden. So wurde Saul zum Königthum (1 Sam. 10, 19.), Matthias zum Apoſtelamt (Ap.G. 1, 26.) durch's Loos erwählt. In dieſen beiden, übrigens durchaus vereinzelten, daher nicht als normativer Vorgang anzuſehenden Fällen beſteht die Bedeutung des Looſes beſonders darin, daß die göttliche Legitimation recht offenbar werden ſollte (vgl. auch das analoge Beiſpiel 4 Moſ. 17.). Saul war ja ſchon vorher wiederholt als König bezeichnet worden (1 Sam. 9, 15; 10, 1.). Die Wahl des Matthias durch's Loos iſt, wenn ſie auch eine berechtigte, nicht wie Manche annahmen, durch Pauli Erwählung annullirte war, immerhin eine in jeder Hinſicht exceptionelle. (Ueber die Anwendung des Looſes nach dieſem Vorgang in der chriſtlichen Kirche, Spanien, ſ. *Bingham* orig. eccl. III, 80. böhm. Brüder. Bd. II, 390. Verlaß des Synodus der Brüdergem. von 1848, S. 55 ff. S. d. Art. Zinzendorf u. Brüdergem.) Die amtlichen Verrichtungen der Prieſter wurden in der Weiſe durch's Loos vertheilt, daß unter den einzelnen, jede der 24 Prieſterordnungen conſtituirenden, Prieſtern die Amtstage verloost wurden, Luk. 1, 9. vgl. 1 Chron. 24, 5 ff. u. *Lightfoot*, hor. hebr. p. 1032; ebenſo die Funktionen der Leviten (1 Chr. 24, 31.) u. der 24 levit. Singchöre K. 25. Vgl. Nehem. 10, 34. Auch heidniſche Völker (Perſer. Her. 3, 128. Griechen Aristot. Pol. 4, 16. Justin 13, 4. 10. Römer Cic. Verr. 2, 51.) überließen in ähnlichen Fällen die Entſcheidung dem Looſe. 3) Bei Entſcheidung von peinlichen Prozeſſen (Joſ. 7, 14 ff. vgl. 1 Sam. 14, 42.), wozu aber das eigene Geſtändniß des Schuldigen noch kommen mußte (Joſ. 7, 19.) und bei bürgerlichen Streitſachen (Spr. 18, 18; 16, 33.), vielleicht auch im Privatverkehr, um ohne vor Gericht zu gehen, über Mein und Dein zu entſcheiden (Matth. 27, 35.). Vgl. Bd. V, 60. Jedenfalls ſcheint das Loos bei Rechtsfällen nur ausnahmsweiſes Verfahren geweſen zu ſeyn; wenigſtens findet es ſich nirgends im moſaiſchen Recht (ſ. Saalſchütz, moſ. Recht I, 12. II, 620.) vorgeſchrieben. Bei dem Fall mit Achan namentlich ſcheint das Loos motivirt nicht nur als moraliſches Mittel, das Geſtändniß zu erlangen, ſondern vielmehr hatte dieſes Verfahren, da der Gedanke der Mittheilung der Schuld an ein größeres oder kleineres Ganze der Geſchichte zu Grund liegt, gewiß auch den Grund, eben dies Ganze mit dem Schuldbewußtſeyn zu erfüllen.

Digitized by Google

(Gerlach). Hes. 24, 6. heißt es mit Beziehung hierauf: alle Stücke sollen aus dem verrosteten Topf genommen werden, ohne darum zu loosen, d. h. alle Einwohner Jerusalems sind schuldig des Gerichts. Jene heidnischen Seeleute Jon. 1, 7. greifen ebenfalls zum Loos, um durch einen Götterspruch den Schuldigen in ihrer Mitte zu erfahren. Wie Josephus und seine Unglücksgenossen um's Leben loosten s. Jos. bell. jud. 3, 8. 7. 4) Mit heidnischer Tagewählerei hängt es zusammen, wenn Haman (Esth. 3, 7.) den zur Ausführung seines blutigen Unternehmens günstigsten Tag (den dies fatalis der Juden nach astrologischem Wahn s. Rosenmüller, Morgenl. III, 301 ff.) durch's Loos ermittelt. 5) Im Gesetz kommt nur einmal der Gebrauch des Looses vor und zwar als von Jehova selbst angeordnet, beim heiligsten Opfer, bei Bezeichnung der beiden Böcke des Versöhnungsfestes 3 Mos. 16, 8 ff. Nach rabbin. Ueberlieferung waren es 2 Loose in einer hölzernen Büchse, im ersten Tempel von Holz, im andern von Gold, das eine mit der Inschrift ליהוה, das andere mit לעזאזל, die von dem Hohepriester, nachdem er beide Hände in die Büchse gesteckt und die Loose gehörig gerüttelt, herausgezogen wurden (daher עלה 3 Mos. 16, 9.). Das Weitere s. d. Art. Versöhnungsfest u. Mischna Joma 4, 1. Boch. hieroz. I, 2. 54. *R. I. Leo* de templo III, 6. Bodenschatz, kirchl. Verf. der Juden II, 204. Eine andere Art des Loosens s. M. Jom. 2, 1. vgl. *Lightfoot* h. h. p. 714. Nach dem Ausdruck: das Loos werfen הִשְׁלִיךְ Jos. 18, 8. oder הוֹרָה 18, 6. הִפִּיל Neh. 10, 35. הֵטִיל Spr. 16, 33. Das Loos fällt נָפַל Jon. 1, 7. Hes. 24, 6. scheint das Loos, das in (runden oder würfelförmigen) Steinchen, auch Täfelchen, bestand, aus einem Gefäß, Urne, wohl auch aus dem Busen des Oberkleids, herausgeworfen worden zu seyn, während der Ausdruck עָלָה 3 Mos. 16, 9. das Herausziehen, und die unbestimmtern Ausdrücke יָצָא 4 Mos. 33, 54. Jos. 19, 1 ff. u. נָתַן 3 Mos. 16, 8. Beides bezeichnen können. Ueber Urim und Thummim, was manche Neuere für eine Art Loos halten s. d. Art. Ueber das heidnische Loosen mit Pfeilen und Stäben (Belomantie Hes. 21, 21. Rhabdomantie Hos. 4, 12. Tacit. Germ. 10.) s. d. Art. Wahrsagerei. Ueber die Anwendung des Looses im Alterthum überhaupt s. *Chrysander*, de sortibus. Hal. 1740. *Dale*, orac. ethn. C. 14. Potter, Archäol. I, 730. Adam, röm. Alterth. I, 540. Xen. Cyrop, 1, 6. 46. Ueber das Loos bei den Hebräern insbes. s. *M. Mauritii* tr. de Sortitione ap. vet. Hebr. Basil. 1692. **Leyrer.**

Lope de Vega (Don Lope Felix de Vega Carpio), nicht zu verwechseln mit Garcilaso und Alonso de la Veja, das genialste, lebendigste Talent der spanischen Literatur, der sprechendste Typus der in Spanien zu ihrer Vollendung gekommenen, mittelalterlichen Vermengung des Schauspiels und des Cultus, der fruchtbarste, dramatische Schriftsteller aller Zeiten, so zu sagen die verkörperte Improvisation des Südens in literarischer Form, die Vorstufe zu der Vollendung der spanischen Bühnendichtung in der Person des Calderon (s. den Artikel Kalderon); ein Geist, der mit voller Hingebung für seinen Tag gelebt, seinen Tag gefeiert hat, und von seinem Tage gefeiert worden ist, und dessen Ruhm eben darum auch mit dem Glanze dieses Tages auf die Neige ging.

Lope's Leben spiegelt selber in frappanten Zügen die Romantik ab, welche das Stillleben Calderons nur in seinem Kunstwerken dichterisch dargestellt hat. Als die Frucht einer ehelichen Aussöhnung, welche zwischen seinem Vater Felix de Vega, aus dem Thal von Carriedo in Altkastilien, und der Mutter Franziska, nach der Untreue des Vaters stattgefunden, wurde er geboren in Madrid am 25. Nov. 1562. „Montalvan erzählt Wunderdinge von Lope's früher Geistesentwicklung; schon im zweiten Jahre sey seine Genialität im Glanze seiner Augen sichtbar geworden, im fünften habe er Spanisch und Lateinisch gelesen, und selbsterfundene Gedichte gegen Bilder und Spielzeug an seine Kameraden vertauscht. Er selbst versichert, er habe kaum sprechen können, als er auch schon gedichtet, und vergleicht seine frühesten Versuche mit dem ersten Zwitschern der Vögel in ihren Nestern. Mit eilf und zwölf Jahren schrieb er Komödien von vier Akten und vier Bogen." Die älteste seiner gedruckten Comödien scheint nur einige Jahre später als jene Vorübungen entstanden zu seyn, und mit dieser lieferte der kleine Mann

Digitized by Google

ſchon ein Schäferdrama, worin die ſüdliche Leidenſchaft der Liebe die Hauptrolle ſpielt. Sein erſtes Lebensabenteuer beſtand darin, daß er mit ſeinem Mitſchüler Hernan Munnoz aus der Schule zu Madrid entlief, um die weite Welt zu ſehen; in Segovia aufgefangen, wurde er nach Madrid zurückgebracht. Dann trat er bald in Kriegsdienſte, noch bei Lebzeiten ſeiner Eltern, die er früh verlor; wahrſcheinlich machte er eine Kriegsexpedition nach der afrikaniſchen Küſte im Jahr 1573 mit. Wegen dürftiger Verhältniſſe trat er früh in Dienſte bei geiſtlichen Herren, und ſein Geſchick führte ihn zuerſt in das Haus des Inquiſitors Don Miguel de Caspio, ſpäter in das Haus des Geronimo Maurique, Biſchof von Avila und nachheriger General-Inquiſitor. Darauf ſtudirte er auf der Univerſität zu Alcalá vier Jahre lang Philoſophie und Mathematik; ergab ſich aber außerdem den geheimen Wiſſenſchaften, und wurde von Raymundus Lullus in ein tiefes Labyrinth geführt." Auch in Salamanca ſcheint er ſtudirt zu haben. Er wurde Baccalaureus und gedachte in den geiſtlichen Stand zu treten, allein Liebesabenteuer traten ihm jetzt in den Weg. Mit ſiebzehn Jahren knüpfte er in dem Hauſe einer reichen Verwandten in Madrid (ſeine Eltern waren geſtorben) ein Liebesverhältniß mit einer jungen Hausgenoſſin Marfiſa an, darauf mit einer Ehefrau Dorotea, deren Gemahl abweſend war, und deſſen Rückkehr nicht erwartet wurde. Erſt wurde Dorotea ihm zur Hälfte untreu, darauf Lope ſeinerſeits vollſtändig. Vorübergehend ſtand er nun wieder mit Marfiſa in Verbindung, die einen alten Rechtsgelehrten hatte heirathen müſſen. Hierauf machte er als Krieger den zweiten Feldzug gegen die Portugieſen mit um 1582 oder 1583. Sodann ward er Sekretair des Herzogs von Alba, wahrſcheinlich eines Enkels des wohl bekannten Feldherrn, für den er ſeinen Schäferroman „Arkadien" ſchrieb (1602). Nach der biographiſchen Darſtellung folgt hier ein neues Liebesverhältniß in Madrid, Verfolgung, Gefängniß, Flucht nach Valencia und ſeine Reiſe nach Liſſabon, wo Lope wieder in Kriegsdienſte ging und auf der berühmten Armada mit gegen England zog. Wahrſcheinlich erfolgte erſt dann ſeine Vermählung mit Donna Iſabel de Urbina. Bald nachher wurde er in einen Zweikampf mit einem Edelmann verwickelt, den er tödtlich verwundete, und in Folge davon ward er aus Caſtilien verbannt. In ſeinem Exil ſcheint er auch nach Italien gekommen zu ſeyn. Am Ende ſeines Exils von ſieben Jahren ſtarb ihm die Gattin; gegen 1595 kam er nach Madrid zurück, und bekleidete Sekretairſtellen bei mehreren Grafen. Gegen Ende des Jahrhunderts vermählte er ſich mit Donna Juana de Guardia. Zuerſt aber wurde er durch den Tod ſeines älteſten Sohnes erſchüttert, dann durch den Tod ſeiner Gattin. Jetzt wandte er ſich der Kirche zu; er wurde Prieſter (1609) und ſpäter auch Tertiarier des Franziskanerordens. Dieſe kirchliche Bekehrung aber entfremdete ihn ſeiner poetiſchen Thätigkeit und ſeiner Wirkſamkeit für die Bühne nicht. In Valencia hatte er in vertrauter Verbindung mit den dortigen Dichtern der Bühne geſtanden, und ſchon ſeit 1588 ſcheint er als dramatiſcher Dichter hohes Anſehen erlangt zu haben. Der berühmte Cervantes trat von der Concurrenz mit dem Eroberer der ſpaniſchen Bühne „dem Wunder der Natur" zurück, um ihn auf dem Gebiete des Romans vor dem Forum der Nachwelt zu überwinden. Lope machte die Schauſpieldichtung ſeinem Erwerbsbedürfniß und den Launen des Publikums zugleich dienſtbar. „Die Dürftigkeit und ich — ſagt er in der Epiſtel an Antonio de Mendoza — wir vereinigten uns zu einem Handelsgeſchäft mit Verſen, und verfaßten Comödien in einem beſſeren Styl; ich erhob ſie zuerſt aus ihren niedrigen Anfängen und erzeugte in Spanien mehr Poeten als es Atome in der Luft gibt. Von der Schnelligkeit, mit der er produzirte, gibt einen Begriff, was er ſelbſt in der Ekloge an Claudio verſichert: er habe mehr als hundert Mal Schauſpiele in 24 Stunden geſchrieben, und auf die Bühne gebracht. In dieſer Hinſicht mag auch eine Stelle aus Montalvan angeführt werden: Seine Feder war immer einig mit ſeinem Geiſte; er erfand mehr als ſeine Hand zu ſchreiben vermochte. Er ſchrieb ein Schauſpiel in zwei Tagen, das der fertigſte Copiſt nicht in derſelben Zeit abſchreiben konnte. Zu Toledo ſchrieb er 15 Akte in 15 Tagen, alſo fünf Schauſpiele." — Außerdem war er im emi-

Digitized by Google

neuesten Sinne Gelegenheitsdichter. „Er hatte ein Epithalamium für die Hochzeit jedes Großen, ein Festlied für jede Geburt, eine Elegie für jeden Tod, ein Epigramm für jeden Sieg, eine Hymne für jeden Festtag eines Heiligen. Bei allen öffentlichen Festlichkeiten erschienen Verse von ihm; bei allen literarischen Wettstreiten war er einer der Concurrenten oder der Preisrichter“ berichtet sein Biograph Montalvan. Für den Druck arbeitete Lope jedoch erst seit dem Ende des Jahrhunderts. Sein erstes öffentliches Werk war die Verherrlichung des H. Isidor; 1602 folgten die Arcadia und „die Schönheit der Angelika, eine Nachbildung und Weiterführung von Arioſt's rasendem Roland. — An dieser Stelle müssen wir auf die Geistesverwandtschaft Vegas mit Arioſt aufmerksam machen. In der Kunst, Anekdoten, Motive, Verwicklungen zu erfinden, kann er mit ihm wetteifern. Ohne Zweifel geht ihm dabei die zaubervolle Anmuth und ideale Heiterkeit Arioſtos ab, in der Keckheit aber, das Unwahrscheinlichste als Ereigniß darzustellen, kann er es ihm zuvorthun. Das Mißverständniß, immer neu erzeugt aus dem Mißverhältniß zwischen der Macht der Leidenschaft und der Schwäche der Besonnenheit seiner Helden, ist ein Haupthebel seiner Dichtung. Und es ist wohl nicht zu verwundern, wenn es darin der Spanier dem Italiener zuvorthut. In seiner Geistesart hat sich die fabulirende, arabisch-maurische Gemüthsart mit dem ahnungsvoll symbolisirenden Geiste des germanischen Mittelalters verbunden. Wenn nun bei diesem Naturell und in dieser Geistessphäre — die Leidenschaft öfters zum Riesen erwächst, schrumpft neben ihm der Verstand momentan zusammen zum Zwerg, und beide schließen vereint das wildromantische Fabelland auf, wo sich Abenteuer aus Abenteuern unaufhörlich erzeugen. Freilich spiegelt sich in diesem Gebiete dann immer noch in grotesker Weise die leidenschaftlich bewegte Wirklichkeit selbst, aber nicht ihre Pausen, ihre Ernüchterungen. Es mag als karakteristisch erscheinen, daß Vega in dem gleichen Jahre mit der Schilderung seiner schönen mittelalterlichen Angelica ein Epos Dragontea herausgab, worin der berühmte Engländer Francis Drake als höllischer Drache geschildert war. Hat Shakespeare die Jungfrau von Orleans aus Nationalhaß als Hexe dargestellt, so hat es ihm jedenfalls Lope mit seinem Nationalhaß mächtig zuvorgethan, der hier religiöser Haß zugleich war. Der Fanatismus entwickelte sich fortwährend mit seiner Frömmigkeit. Daß diese in ihrer Art ungeheuchelt war, leidet keinen Zweifel. Allmählig wurde er von seiner Nation vergöttert; gleichwohl lebte er eingezogen, las täglich Messe in seiner Hauskapelle, fehlte bei keinem Leichenbegängniß, bei keiner Prozession, und spendete aus der unerschöpflichen Fülle seines Erwerbs die reichsten Gaben an die Armen. Seine Frömmigkeit ergoß sich zugleich in geistlichen Gedichten, und für seinen kleinen Sohn Carlos dichtete er „die Hirten von Bethlehem.“ In seinem eroberten Jerusalem wetteiferte er mit Tasso, wie in seiner Angelica mit Arioſt; diesmal noch unzulänglicher, trotz vereinzelter Schönheiten seines Werkes. Nach Montalvan dichtete er allein 400 Frohnleichnamsstücke (Autos sacramentales). Als die Verehrung seines Namens zu einer unbegrenzten Schwärmerei wurde, Ausländer zu ihm wallfahrteten, das Volk auf der Straße zusammenlief, wenn der große, hagere, schöne Mann vorüberging, der König selbst ihn mit Ehrfurcht behandelte, fing er an, dem mährchenhaften Enthusiasmus zu mißtrauen. Er erprobte ihn also, indem er Soliloquios a Dios (mit einem Seitenblick auf's Publikum) herausgab unter fremdem Namen; aber auch dieses Werk erhielt großen Beifall. Ein Seitenstück zu seiner Dragontea bildete seine Corona tragica, womit er die schottische Maria Stuart verherrlichte. Er dedicirte dieses Gedicht Urban VIII., welcher selbst den Tod der Maria Stuart besungen hatte. Ein eigenhändiges Schreiben des Pabstes, der theologische Doktorhut, ein Malteserkreuz und der Titel, apostolischer Kammerfiscal, bezeugten ihm den reichen Dank des Pabstes. In dieser Richtung ging er weiter. Er wurde nicht nur Vorsteher des geistlichen Collegiums zu Madrid, sondern auch Familiar der Inquisition; auch soll er selber ein Auto da fe geleitet haben (Ticknor 1, 560). Nach einer unermeßlichen Thätigkeit in den verschiedensten Formen der Poesie, halb der Welt und halb der Kirche gewidmet, in Vers und Prosa (auch als Novellen-

Digitized by Google

Dichter ist Lope berühmt geworden) wurde der gefeierte Mann, mit dessen Dichterglück der vielbesprochene Glücksstern Goethe's in extensivem Glanz nicht von weitem zu vergleichen ist, dem auch König Philipp IV. seit seiner Thronbesteigung die höchste Gunst schenkte „der Phönix von Spanien, das Wunder der Natur," nach welchem man anfing das Vortrefflichste aller Art lopisch zu nennen, auf dem Gipfel der irdischen Herrlichkeit im Jahre 1635 nach Montalvan von tief betrübenden Ereignissen betroffen, die seinen Tod herbeiführten. Das eine ist unbekannt; Schack vermuthet, das andere sey der Tod seines Sohnes Felix gewesen. Aber noch in seiner letzten Krankheit dichtete er fort, während er sich zugleich mit Fasten und Selbstgeißelung trüb und lebenssatt auf seinen Tod vorbereitete. Er segnete seine Tochter Feliciana und eines seiner letzten Worte war: „der wahre Ruhm besteht in der Tugend, und ich würde gern allen Beifall, der mir zu Theil geworden, hingeben, um — Ein gutes Werk mehr gethan zu haben." Er starb 73 Jahre alt, den 21. August 1635. Eine allgemeine Trauer lagerte sich über Spanien, mit mehr als fürstlichen Ehren wurde er begraben (S. Schack II, 202). „Die Fruchtbarkeit des Lope ist zum Sprüchwort geworden. Auch wer nie eine Zeile von ihm gelesen hat, weiß doch, daß er der ungeheuerste Polygraph unter allen Originalschriftstellern alter und neuer Zeit gewesen ist." Montalvan hat die Zahl seiner Theaterstücke auf 1800 geschätzt, die Zahl seiner Autos auf 400; nach Schack ermäßigt sich die Zahl der ersteren auf etwa 1500. Auf jeden Fall ist die Mehrzahl seiner Werke verloren gegangen. Die übriggebliebenen Theaterstücke sind in 25 Bänden in Quart gesammelt worden; später die Sammlung des Uebrigen in 20 Bänden in Quart, Madrid 1776. Einzeln behandelt wurde Lope von Lord *Holland*, Some Account of the Life etc. London 1817.

Lope's Ruhm ging fort und nahm ab, der Ruhm des Cervantes, welcher neben ihm in Armuth und Verkennung gestorben war, ging fort und stieg empor. Jener hatte das romantische Mittelalter seinem Gipfelpunkte entgegengeführt, dieser hatte sich einer höheren Wirklichkeit zugewandt. Lope ist ein halbes Jahrhundert das Ergötzen seines Volkes gewesen, ganz im Sinne des damaligen spanischen Zeitgeistes. Auch in der Kunst hat er mit Bewußtseyn die Idealität dem Geschmack des Volkes und dem Erfolg und Gewinn des Tages geopfert. Selbst von dem Phrasen-Cultus der Schule des Gongora, den er zunächst bekämpft hatte, ließ er sich später aus falscher Hingebung an das Belieben des Publikums beschleichen. Freilich war schon der Ausgangspunkt eine grundkranke Kultur gewesen, in welcher das Schauspiel und die Wirklichkeit, die Kirche und die Welt auf's Aergste vermischt waren. Daß er der Kirchlichkeit seiner Zeit eifrigere Dienste geleistet als dem Christenthum und der Sittlichkeit, dafür wollen wir nur einen Beleg anführen, aus der Novelle der Pilger (Romantische Dichtung von Lope de Vega, aus dem Spanischen von Richard, 9 Bde., Aachen 1824 u. f. — I. Bd. S. 57). Ein Maler bemüht sich, die Madonna immer schöner zu malen, den Teufel immer häßlicher. Der Teufel denkt auf Rache, und verleitet ihn zum Ehebruch. Der Maler flüchtet also mit der Frau eines Kriegers. Der Teufel aber läutet die Glocke der Hauptkirche und denuncirt ihn; die Sünder werden eingeholt, sie sollen auf dem Blutgerüst sterben. Der Maler fleht zur Madonna. Und Madonna? — Erweicht steigt die Königin des Himmels hinab, löst die Fesseln der Gefangenen, befiehlt beiden ihres Weges zu gehen, der Frau sich an der Seite ihres Mannes in's Bett zu legen. Der Mann staunt am Morgen, die Frau an seiner Seite zu finden, und die Schützlingin der Madonna weiß ihm einzureden, Alles, was er Uebles von ihr denke, sey ein Traum gewesen. Ja die ganze Stadt überredet sich, sie habe geträumt, da sie den Maler bei dem Entwurf eines neuen Gnadenbildes beschäftigt findet. Diese Wunderthat der Madonna belegt der Dichter mit biblischen Rettungswundern und die ganze Erzählung legt er einem alten Eremiten auf dem hl. Berge Montserrat in den Mund, der auf diese Weise junge Pilger, Flamänder oder Deutsche im Madonnencultus unterrichtet. In Betreff der Literatur vergl. m. den Schluß des Artikels Kalderon. In dem bekannten geistlichen Blumen-

Digitized by Google

ſtrauß von Melchior Diepenbrock (II. Aufl. Sulzbach 1854) findet man zahlreiche geiſtliche Mittheilungen aus Lope's geiſtlichen Dichtungen, und zwar Romanzen, Lieder, Sonette. Einzelne Stücke von Vega gaben heraus Soden (Leipzig 1820), Malsburg (Dresden 1824), Dohrn (Hamburg 1844), Schack (Frankfurt 1845). Enk analyſirte in ſeinen Studien über Lope de Vega (Wien 1839) 24 Stücke des Dichters. J. P. Lange.

Loretto, berühmter Wallfahrtsort, einige Meilen ſüdlich von Ancona, mit der casa santa, dieſer Kaaba des nachmittelalterlichen Mariencultus, welche jedoch ungleich weniger alterthümliche Merkwürdigkeit bietet als die zu Mekka. Die erſte Erwähnung derſelben geſchieht von Flavius Blondus († 1463) in ſeiner Italia illustrata, wo ſie celeberrimum totius Italiae sacellum beatae Virginis in Laureto genannt wird; er meldet von vielen reichen Weihgeſchenken, als Beweis, „daß an dieſem Orte die Bitten auf Interceſſion ſeiner Mutter von Gott erhört werden," ſagt aber nichts weiter über das Herkommen des Heiligthums. Pabſt Paul II. († 1471) verlieh den Beſuchern Ablässe, welche von ſeinen Nachfolgern erhöht wurden. Baptista Mantuanus in ſeiner Redemptoris mundi matris eclesiae Lauretanae historia, Antverp. 1576, erzählt mit Berufung auf eine in jenem Heiligthume ſelbſt angeheftete Erzählung (wohl 1450—80 geſchrieben), die Wohnung der Maria in Nazareth, worin Chriſtus aufgewachſen, deren Auffindung auf die hl. Helena zurückgeführt wird, ſey nach gänzlicher Unterwerfung des gelobten Landes und nach Zerſtörung der ſie einfaſſenden Kirche durch die Türken im Mai 1291 von den Engeln nach Dalmatien und nach vierthalb Jahren an die italieniſche Küſte herüber in die Nähe von Recanati getragen worden; was um ſo paſſender war, als ſie anderen älteren Wohnhäuſern dieſer Gegend ſo gleich ſieht wie ein Ei dem anderen. Damit ſtimmen ſeltſam die kirchlichen Schriftſteller noch des 14. Jahrhunderts überein, welche erwähnen und es rechtfertigen, daß von ihren Zeitgenoſſen das Haus Maria's in Nazareth ſelbſt verehrt werde. — Auch bei Recanati änderte das Haus noch einigemal den Standort, namentlich als Brüder über den Beſitz deſſelben oder vielmehr über den Nutzen von den Wallfahrern in blutigen Streit geriethen. Dieſer Nutzen, wovon hauptſächlich die 6000 Einwohner des Marktfleckens Loretto, als Gaſtwirthe und Paternoſtermacher leben, iſt der Vater vieler Sagen, namentlich auch der Geſchichten von ſchrecklichen Folgen, welche der Verſuch hatte, Stücke von dem Heiligthum abzulöſen und mitzunehmen, um daheim wunderbare Filial- — beinahe hätten wir geſagt — Fetiſche zu errichten, was Loretto Eintrag hätte thun müſſen. Die Anwohner vergaßen jedoch ihres Vortheils ſehr, indem ſie die Bäume, welche ſich bei der Ankunft des Heiligthums verneigten und in dieſer ehrerbietigen Stellung verharrten, umhieben, kurz ehe die Geſchichte erſtmals gedruckt wurde. Daß das etwa 40 Fuß lange Haus wirklich in der Luft geſchwebt hat, iſt hiſtoriſch, es ſchwebte nämlich an ſtarken Tauen unter Clemens VII. († 1534), welcher ihm ſtärkere Fundamente unterbauen ließ. Eine vom Teufel beſeſſene Perſon in Grenoble eröffnete 1489 genau, an welchen (möglichſt von einander entfernten) Stellen Maria gekniet, der Erzengel bei der Verkündigung geſtanden hatte; auch das Fenſter, durch welches er gekommen, iſt zu ſehen, darüber iſt ein Krucifix von St. Lucas angefertigt, wodurch nach der Meinung römiſcher Gelehrten die Art der Kreuzigung auf eine freilich traditionswidrige Weiſe entſchieden wird, wie auch das Muttergottesbild mit dem Chriſtuskinde, die Weltkugel in der Hand, von ihm geſchnitzt iſt. Die Ueberkleidung der Maria je nach den verſchiedenen kirchlichen Zeiten mit Reifröcken verſchiedener Farbe findet mit ernſthaften Ceremonien ſtatt. Sie wurde 1797 von den Franzoſen in das Medaillen-Kabinet der Pariſer Bibliothek gebracht; Napoleon gab ſie aber wieder bei Gelegenheit des Concordats zurück.

Da in jener Zeit der Revolutionskriege die hiſtoriſch merkwürdigen Koſtbarkeiten in Verluſt und Unordnung geriethen, entnehmen wir ihre Beſchreibung der 1776 gedruckten Reiſebeſchreibung Keyſler's. Maria trug eine goldene, mit Edelſteinen und Perlen beſetzte Krone, das Chriſtuskind desgleichen, Geſchenke Ludwig's XIII. von Frankreich, mit Inſchriften, worin er der Mutter wie dem Sohne ſeine Krone verdankt; die

Digitized by Google

letztere lautet: Christus dedit mihi, Christo reddo coronam. Unter vielen ſchweren goldenen und ſilbernen Kindern iſt ein 24 Pfund ſchweres goldenes, welches von einem 351 Pfund ſchweren ſilbernen Engel dem Marienbild dargeboten wird; es iſt dies ein Votivgeſchenk deſſelben Königs für das ihm noch ſpät geborne Kind, dem nachmaligen Ludwig XIV. Auf der andern Seite der Maria kniet ein goldener Engel mit Diamanten geſchmückt, welcher ihr ein Herz darreicht; es iſt von der Gemahlin Jakobs II. von England, um ein Kind zu erhalten, welches denn auch der nachmalige Prätendent wurde. Koſtbare Weihgeſchenke hängen unmittelbar an der Statue unter den Gewändern. Zu jeder der zahlreichen goldenen und ſilbernen Lampen iſt ein Kapital von mehreren 1000 Thalern geſtiftet, um ſie ſtets brennend zu halten; der Abgang des Wachſes und des Oels (jährlich angeblich ein Verbrauch von 14,000 Pfund) wird als heilbringend verkauft, wie auch Berührung oder ein Trunk aus den Geſchirren der hl. Haushaltung gegen kaltes Fieber jedes gegen ein anderes Leiden Kraft hat. Auch das Leſen der Meſſen, deren man an das Jahr bis auf 40,000 rechnete, verſchafft große Einnahmen. Die Zahl der Pilger ſoll ſich, wohl um J. 1600, auf 200,000 jährlich belaufen haben, ſank aber im vorigen Jahrhundert auf 40,000. In neuerer Zeit hat ſich der Beſuch wieder gehoben. Neben dieſer Pracht iſt trotz des Pilgerſpitals viel Bettelei um das Heiligthum. Um das eigentlich hl. Haus iſt ein freiſtehendes Gehäuſe aus Marmor mit trefflichen Reliefs aus der klaſſiſchen Zeit des 16. Jahrhunderts gebaut und das Ganze ſteht in einer großen Kirche. Den Namen hat das hl. Haus von einer Matrone Laureta, auf deren Grund und Boden es einige Zeit ſeine Station hatte.

Die Geſchichte des Wunderhauſes wurde kritiſch beleuchtet von P. P. Vergerius und 1619 von dem Straßburger Profeſſor Bernegger; die Hauptvertheidiger waren Jeſuiten, ſelbſt ein Turrianus, Caniſius, Baronius; Turſelinus wollte es durch die ſeltſamſten Wunder, welche allerdings an Ort und Stelle erzählt werden, ſtützen, z. B. durch die Geſchichte von einem dalmatiniſchen Prieſter, welcher in der Gefangenſchaft der Türken ſagte, Marias Namen ſey ihm in's Herz geſchrieben. Als ihm mit grauſamem Spott die Ungläubigen daſſelbe und die Eingeweide herausſchnitten, trug er das Herz und ſeine Eingeweide auf ihren höhniſchen Befehl in den Händen nach Loreto, wo er ſofort ſtarb. Die in der Kirche aufgehängten Eingeweide wurden ſpäter entfernt, weil das Volk anfing, ſie mehr zu verehren als das Marienbild. — Unter anderen Vorrechten ertheilten die Päbſte dem hl. Haus und Bilde das noch rechtskräftige Vorrecht, daß wenn über Vermächtniſſe von den Erben, z. B. wegen Erſchleichung Anſtände erhoben werden, der Proceß vor dem eigenen Gerichtshofe des hl. Hauſes, alſo bei der Partei ſelbſt, geführt werden muß. Auch die Fabrik von St. Peter genießt dieſe Exemtion.

An mehreren Orten der katholiſchen Chriſtenheit, z. B. zu Prag, auf dem Kreuzberg bei Augsburg finden ſich bis auf die Spalten accurate Nachahmungen des hl. Hauſes von Loretto und dienen auch ſie als Wallfahrtsorte.

Die mehreren, zumal modernen Wallfahrtsorte ſind Nachahmungen von Loreto und ſeinem Wunder- und Sagenkreis. Reuchlin.

Lorſch, Kloſter, Lauresham, Lauresheim, monasterium Laureacense, Laurissense, Laurissa, 4 Meilen von Heidelberg an der Weſchnitz, iſt geſtiftet von einer Gräfin Williswinda (Wittwe des Grafen Rupert, der im Auftrage Pippin's den Pabſt Stephan nach Rom zurückgeleitet hatte) und ihrem Sohne Cancor 764. Ihr Verwandter Chrodegang von Metz ſollte die erſte Einrichtung treffen. Er wird gewöhnlich als der erſte Abt aufgeführt, überließ aber das Geſchäft ſeinem Bruder Gundeland. Einer der vier Heiligen, welche an Chrodegang für die Dienſte überlaſſen wurden, welche er Rom geleiſtet, kam hieher, der heilige Nazarius, ſehr wichtig für die fränkiſchen Annaliſten und vom größten Einfluß auf die Berühmtheit des Kloſters. Dem erſten Bau auf einer Inſel des Flußes, dem Petrus geweiht, von da an Altenmünſter genannt, folgte bald ein zweiter auf höher gelegener Stelle. Das noch jetzt erhaltene Eingangsthor zu der Säulenhalle der Kirche wird theilweiſe für ein karolingiſches Ueberbleibſel gehalten.

Digitized by Google

Die erste Bedrohung erfuhr die junge Stiftung durch Heinrich, den Sohn des Stifters Cancor; er suchte ihr die Schenkungen seines Vaters wieder zu entziehen. Da übergibt Abt Gundeland das Ganze an Karl d. Gr. und von jetzt an ist das Kloster ein Lieblingskind der karolingischen Familie. Schon Karl d. Gr. ertheilte ihm zwei Freibriefe, schenkte ihm Jan. 1773 Heppenheim, 2. Sept. 1774 auch Oppenheim, und war 14. Aug. 1774 nach Beendigung des Langobardenkriegs zu der Einweihung des Klosters von Speier aus erschienen. Lullus vollzog die Feierlichkeit in Anwesenheit mehrerer Bischöfe. Ludwig der Fromme bestätigte alle Privilegien und Freiheiten des Klosters und bereicherte es durch ansehnliche Schenkungen. Ebenso seine Söhne Lothar und Ludwig der Deutsche, und dann Kaiser Ludwig III., der, nachdem er 882 zu Frankfurt gestorben war, mit großem Gepränge zu Lorsch in der von ihm selbst erbauten Kapelle Varia beigesetzt wurde. Erst Arnulf entzog dem Kloster wieder die freie Abtswahl; Bischof Adalbero von Augsburg und nach ihm Erzbischof Hatto von Mainz hatten die Verwaltung desselben. Nominell scheint es zwar diese Freiheit schon 896 von Arnulf selbst, reell aber erst 914 von König Konrad zurückerhalten zu haben. Neben der Gunst der karolingischen Familie aber verdankte Lorsch in dieser Zeit seinen Hauptglanz dem heil. Nazarius und den reichen Geschenken der Gläubigen, die sich bei ihm in Gunst zu setzen suchten: es war in kurzem eines der wohlhabendsten Klöster. Neben andern Gütern wurden zwei kleinere solche Anstalten an Lorsch geschenkt, Niwenhof (Neuenhof) super fluvium Rodaha, in pago Moynecgowe und Arilinbach (Alirinbach, Erlinbach im Brethachgau); und 819 gab Einhard an Lorsch die cellam Michlinstat sammt allem Zubehör. Die ersten Aebte selbst sahen mit Eifer auf das äußere Blühen ihres Klosters. Aber bald entwickelte sich hier auch eine nicht unwichtige literarische Thätigkeit, wovon die noch vorhandenen Lorscher Annalen Zeugniß ablegen. Die annales Laureshamenses verrathen in ihrem früheren Theile 703—68 noch deutlich ihre Abstammung von den Annalen des Klosters Murbach, die eine sehr weite Verbreitung fanden. Lorsch selbst wird dann Mittelpunkt einer Annalenverzweigung und die annales Laureshamenses erfahren hier eine selbständige Fortsetzung bis 803. Neben den weniger bedeutenden annales Laurissenses minores ist aber hier die Spitze der damaligen Annalistik erreicht worden in den annales Laurissenses, früher plebeji oder Loiseliani genannt. Ranke hat in ihnen neuerdings das offizielle Werk eines karolingischen Hofhistoriographen aus älterer Schule erkannt, das dann der Schriftstellerei des glätteren Einhard zu Grunde gelegt wurde in den nach ihm benannten Annalen (s. d. Einll. in den Mon. Germ. T. I.; Archiv d. Ges. f. ält. deutsch. Gesch.-Kunde V, 102 ff. VI, 251 ff. 772. Gött. gel. Anz. 1826. 143. u. 144. Stück. 1830. 3. u. 4. Stück. Waitz in d. Berl. Jahrbb. f. wissensch. Kritik 1837. II. S. 702—3. 726. und vers. in d. Nachrr. d. Gött. gel. Anz. 1857. Nro. 3. Bähr, lit. Gesch. d. karol. Zeitalters Kap. III. §. 64. 65. *J. Frese*, de Einhardi Vita et Scriptis, Diss. inaugur. hist., Berol. Humblot. 1846. Eginh. opp. ed. Teulet. Paris, Didot. 1856. Ranke zur Karakteristik fränkisch-deutscher Reichs-Annalisten, in den Berl. akad. Abhh. vom Jahr 1854). — Unrichtig ist, daß Thassilo in's Kloster zu Lorsch gesteckt worden sey, es war zu S. Goar.

Reichthum und Bedeutung des Klosters stiegen noch bis in's 11. Jahrhundert, durch gute Verwaltung und den Schutz der Ottonen, sowie der Päbste Benedikt VII. (Immun. Privil. 982), Joann. XVI. 990, Greg. V. 998. Die fortwährende Steigerung des Besitzes fand erst eine Unterbrechung durch Abt Hubert oder Humbert, der zu seiner Würde nicht durch freie Wahl, sondern durch Gewalt gekommen war und mit beweglichem und unbeweglichem Gute der Stiftung auf unverantwortliche Weise verfuhr († 1037). Unter Heinrich IV. kam dann Lorsch in große Gefahr durch Adalbert von Bremen, der sich die reiche Abtei vom Könige schenken ließ. Zwar wurde der Widerstand, dem die Burg Starkenburg auf dem Berg Burkhelden ihre Entstehung verdankte, glücklich bis zum Sturze Adalbert's 1066 fortgesetzt, und Heinrich IV. bestätigte von Neuem alle Freiheits- und Immunitäts-Privilegien. Allein es folgte unter Abt Winther seit 1078 wieder eine verschwenderische Verwaltung und unter Abt Anselm brannte 21. März 1090 die Kirche

Digitized by Google

mit allen ihren Kostbarkeiten und dem größten Theil der Klostergebäude ab. Wenn man gleich der Leichnam des heil. Nazarius wunderbarerweise in seinem bleiernen Sarg mitten unter den rauchenden Trümmern erhalten blieb und die Gläubigen zu neuen Geschenken lockte, wenn gleich unter Heinrich V. und Lothar Versuche zur Reformation der Klosterzucht gemacht wurden (von denen der zweite auf viele Jahre hin Früchte trug), so konnte doch das Sinken des Klosters nicht mehr verhindert werden. Denn die demselben durch Abt Benno († 1119) aufgenöthigte Vergabung bedeutender Lehen an Pfalzgraf Gottfried brach die militärische Bedeutung des Gebiets. Von da an blieb dem Kloster von seiner alten Macht und Lehensherrlichkeit fast nur der leere Name übrig. Noch zu der Hofzeit Heinrich's IV. war Abt Ulrich mit 1200 Rittern erschienen; aber durch fortgesetzte üble Wirthschaft war die Abtei um die Mitte des 12. Jahrhunderts so herabgekommen, daß sie fast nicht mehr im Stande war, die an die königliche Kammer jährlich zu zahlenden 100 Mark Silber noch ferner zu entrichten: 1147 überließ sie lieber dem König Konrad III. die drei Klostergüter Oppenheim, Weiblingen und Giengen an Zahlungsstatt.

Auch die tüchtige Verwaltung Folcnand's und später des Abtes Heinrich (seit 1153) vermochte doch das alte Glück nicht mehr zurückzurufen. Und mit dem Tode des letzteren, der das Kloster durch sein großes persönliches Ansehen, seinen Reichthum und Verstand noch etwas in der Höhe erhalten hatte, fiel das morsche Gebäude nun vollends zusammen; **a planta pedis usque ad verticem non fuit in eo sanitas**, sagt die Lorscher Chronik. Diese verlorne Gesundheit konnte auch die Verleihung der Inful und des Rings durch den päbstlichen Stuhl nicht wieder bringen. Als 13. Jahrh. in. der vorher so tugendhafte Mönch Konrad nachher ein ebenso lüderlicher Abt geworden war und das Beispiel des Vorstands auch die Mönche zur Zuchtlosigkeit fortriß, wurde die Verwaltung, Beschützung und Reformation des Klosters dem Erzbischof Sifried II. von Mainz übertragen 1229, und Sifried III. erhielt 1232 die fürstliche Abtei Lorsch von Friederich II. durch förmliche Schenkung. Hiemit begann eine neue Ordnung der Dinge.

Sifried III. nämlich übergab das Kloster zuerst den Cisterziensern (bisher waren es Benediktiner gewesen) **ut ordo**, sagt Gregor IX. in seinem Breve, **de nigro conversus in album purgetur vitiis et virtutibus augeatur**. Später besetzte er es mit Prämonstratenser Chorherrn aus dem Kloster Allerheiligen (Straßb. Diöc.), und der Pabst bestätigte die neue Einrichtung durch Breve v. 8. Jan. 1248. Das Kloster hatte jetzt einen Probst oder Prior zum Vorstand nach Vorschrift der Ordensstatuten des heil. Norbertus. Der Besitz der nunmehrigen Probstei Lorsch war aber für Kur-Mainz kein ruhiger, insbesondere durch die Rechtsansprüche von Kurpfalz im 13. und 14. Jahrhundert, die theils gerichtlich, theils in offener Fehde ausgefochten wurden; und als in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts Diether von Isenburg und Adolf II. von Nassau sich um das Kurthum Mainz zankten und bekriegten, da war die Bedrängniß der Aemter an der Bergstraße groß, und der Sieg Adolf's von Nassau war zugleich verknüpft mit neuen Vortheilen für das pfälzische Haus.

In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts hört dann auch die probsteiliche Würde auf und das Kloster erhält eine besondere kurfürstliche Administration. Es war vergeblich, daß sich die Prämonstratenser um ihre Probstei wehrten und die Sache 1660 bis vor Pabst Alexander VII. trieben: das Erzstift Mainz blieb im Besitz des Klosters und aller davon abhängigen Rechte und Einkünfte. Allein das kurpfälzische Haus agirte in der Bergstraße fortwährend mit Glück. Durch Vertrag von 1544 wurde die Bergstraße an Pfalz verpfändet; doch war Kur-Mainz 1623 nach Aufkündigung der Pfandschaft **sub authoritate caesarea** wieder in Besitz gesetzt, und auf dem westfälischen Frieden Art. IV. §. 7. die Wiedereinlösung der Bergstraße gestattet; der zwischen beiden Theilen 1650 abgeschlossene Bergsträßer Vertrag gab dem Erzbisthum den ruhigen Besitz der Bergstraße und der meisten Lorscher Besitzungen wieder. Die Gegenden hatten aber im 30jährigen Krieg viel gelitten, und 1621 war das Kloster selbst durch Unvorsichtigkeit

Digitized by Google

der Bosheit der Spanier gänzlich ein Raub der Flammen geworden, und hat sich auch seitdem aus seinen Ruinen nicht mehr erhoben.

Indeß schon ein Jahr nach dem Bergsträßer Rezeß, 1651, begannen die kurpfälzischen Re- und Demonstrationen von Neuem. Mit Erfolg wurden dem Erzbisthum seine auf das Fürstenthum Lorsch begründeten Ansprüche auf Sitz- und Stimmrecht im Reichsfürstenrath streitig gemacht. Auch ein neuer Rezeß von 1714 war für Pfalz günstig. Der Streit aber wegen der Vogtei und mehrerer Güter des Klosters Lorsch und des Klosters Schönau dauerte fast das ganze 18. Jahrhundert hindurch, bis er durch den Uebergang von Kloster Lorsch (sammt den übrigen kurmainzischen Besitzungen an der Bergstraße) an das landgräflich hessen-darmstädtische Haus 1803 seine anderweitige Entscheidung fand. Die geistliche Güter-Administration wandte sich zwar an das Kammergericht zu Wetzlar, aber 1806 hörte auch dieses auf und es galt nur noch die Souveränetät Sr. kön. Hoheit des Großherzogs von Hessen.

Quellen: Rettberg, Kirchen-Gesch. Deutschlands I, 584 ff. Kremer, rheinisches Franzien unter den merov. und karoling. Königen bis in d. J. 843, als eine Grundl. z. pfälz. Staats-Gesch., herausg. v. A. Lamey, Mannheim 1778. K. Dahl, Beschreibung des Fürstenthums Lorsch, Darmst. 1812. 4. *Vogelii* Relatio de coenobio Lauriss. bei *Freher-Struve*, Script. T. I, 163. *Georg Helwich*, Antiquitates Laurishamenses, Francof. 1631, abgedruckt bei *Joannis* hist. Mogunt. scriptor. III, p. 1. Codex principis olim Laureshamensis abbatiae diplomaticus, ed. Academ. elector. scient. Theodoro-Palatina. Tomi III. Mannh. 1768. 4. *Würdtwein*, Dioecesis Mogunt. in Archidiacon. distincta. Mannh. 1767. 4. Augsb. Allgem. Zeitung(Riehl) 1857. Beil. 2.

Dr. **Julius Weizsäcker.**

Lot, לוֹט (= Verhüllung, Jes. 25, 7.), Sohn Harans, Abrahams Neffe, steht neben diesem auf ähnliche Weise, wie Ismael neben Isaak, Esau neben Jakob. 1) Er zieht mit seinem Großvater Tharah und seinem Oheim Abraham aus Ur in Chaldäa nach Haran und von da mit dem letzteren nach Kanaan (1 Mos. 11, 27. 31; 12, 4. 5.). 2) In Kanaan gab es aber bald Streit zwischen den Hirten Abraham's und Lot's, weil ihre sich vermehrenden Heerden nicht mehr Raum bei einander hatten. Abraham schlug eine Trennung vor und überließ großmüthig seinem Neffen die Wahl des Landstrichs. Lot wählte die wasserreiche, paradiesische Jordangegend und nomadisirte in derselben bis nach Sodom im Süden (1 Mos. 13, 5—13.). 3) So wurde er auch in das Geschick hineingezogen, welches die Könige der hier liegenden Städte traf, als sie sich von Kedorlaomer, dem Könige von Elam, welchem sie 12 Jahre dienstbar gewesen, unabhängig machten: Kedorlaomer zog mit seinen Bundesgenossen heran, besiegte die Abtrünnigen und führte mit ihnen auch Lot sammt aller seiner Habe weg. Als Abraham von diesem Schicksal seines Neffen erfuhr, setzte er mit seiner zahlreichen Sklavenschaar den Siegern nach, überfiel sie nächtlicher Weile, nahm ihnen die Gefangenen und die Beute ab und gewann auch dem Lot die Freiheit und alle seine Habe wieder (1 Mos. 14.). 4) Dadurch scheint Lot mit den Sodomitern näher verbunden worden zu seyn und bei ihnen großes Ansehen erlangt zu haben. Er ließ sich jetzt in Sodom selbst nieder und hatte dort ein Haus (19, 2.), „stellt also schon den Uebergang vom nomadischen Leben zu fester Ansiedelung dar“ (Winer). Wenn er sodann zu Sodom im Thore sitzt (19, 1.), und wenn die Sodomiter ihm in einer Stunde der Erbitterung vorwerfen, der Fremdling richte immerfort (לִשְׁפֹּט שָׁפוֹט 19, 9.): so erkennen wir hierin seine angesehene, vielleicht amtliche Stellung. Zugleich läßt das letztere Wort, wie Tuch und Kurtz mit Recht bemerken, auf wiederholte vorhergegangene Ermahnungen Lot's schließen, in denen er als rügender Sittenrichter gegen das ungöttliche Wesen zu Sodom auftrat, wie 2 Petr. 2, 7. 8. weiter ausgeführt wird. Wenn hier Lot, ohne Zweifel auf Grund von 1 Mos. 18, 23 ff., der sodomitischen Gottlosigkeit gegenüber als δίκαιος bezeichnet ist und sich daher auch der rettenden Gnade Gottes zu erfreuen hat: so hindert dies auf der andern Seite nicht anzuerkennen, daß er sich äußerlich und innerlich zu tief in die Gemeinschaft

Digitized by Google

der Sodomiter eingelassen habe. Abraham war gerechter als Lot: Gerechtigkeit wie Gottlosigkeit hat nach biblischer Anschauung ihre Stufen, ohne daß darum der große Gegensatz zwischen Licht und Finsterniß aufgehoben oder abgeschwächt würde. Lot gehört allerdings zu denjenigen alttestamentlichen Gerechten, an denen es besonders stark hervortritt, daß die Macht des Fleisches vor Christi Tod noch nicht völlig gebrochen war, in welcher Beziehung man seinen Namen bedeutungsvoll finden mag; doch bleibt er im Bereich Jehova's (19, 16.), während es von Ismael nur noch heißt, daß Elohim mit ihm gewesen sey (21, 20.), und bei Esau gar kein Gottesname mehr genannt wird, selbst nicht in dem Segen, den er von seinem Vater empfängt (27, 39. 40.). Beide Seiten von Lot's Wesen treten in der folgenden Geschichte hervor. — Als das Sündenmaaß Sodoms voll war, beschloß Gott, an dieser Stadt und ihren Nachbarstädten, die kurz zuvor noch seine rettende Hülfe durch Abraham erfahren und so eine letzte Gnadenfrist erhalten hatten, ein Strafexempel zu statuiren. Das Gericht wurde in dieser (wie die Erdpechgruben 14, 10. anzudeuten scheinen) ohnehin vulkanischen Gegend durch einen Schwefel- und Feuerregen vollzogen. Am Abend vor der Katastrophe erschienen unter dem Thor von Sodom, wo Lot saß, zwei Männer, in denen er nicht sogleich Engel erkannte (vgl. Hebr. 13, 2.), aber doch etwas Hohes und Außerordentliches ahnte, weßwegen er sie auf's Ehrerbietigste begrüßte und zum Uebernachten in seinem Hause nöthigte. Die Sodomiter aber, von dem Anblick der himmlisch schönen Männergestalten in schändliche Begierde entbrannt, wollten sie zu unnatürlicher Wollust mißbrauchen und sagen das schaamlos heraus. Lot schützt energisch seine Gäste, ist aber schwach genug, statt ihrer seine (verlobten) Töchter den Sodomitern zur Befriedigung ihrer Lust anzubieten. Damit sind die Sodomiter und Lot karakterisirt. Durch die Dazwischenkunft der Engel, welche Lot zur Hausthür hereinziehen und die Rasenden draußen mit Blindheit schlagen, wird das Unheil von seinem Hause abgewendet. Diese Blendung der Sodomiter ist zugleich symbolisch für die durch das Vollmaß der Sünde gewirkte und dem Gerichte vorangehende Verblendung, wie denn überhaupt solche biblische Erzählungen von der Seite angesehen seyn wollen, daß sie die Hülle vor dem überirdischen Hintergrund der irdischen Ereignisse wegziehen, der auch sonst, nur unsichtbar, vorhanden ist. In jener Verblendung, die noch Jesus als Beispiel und Typus nennt (Luk. 17, 28. 29.), sind sogar die Schwiegersöhne Lot's gefangen, indem sie ihn verlachen, da er vom bereinbrechenden Gerichte spricht. Er selbst verläßt mit seinem Weib und seinen beiden Töchtern am andern Morgen nur zögernd Haus und Stadt, und ist dann wieder zu ängstlich, um noch auf das ferner gelegene Gebirge zu fliehen, das er nicht mehr erreichen zu können fürchtet; er bittet in das nahe Zoar gehen zu dürfen, von dem er hofft, es werde wegen seiner Kleinheit verschont werden. Die über ihm waltende Gnade gewährt ihm auch noch diese Bitte, da er doch wenigstens so viel Glauben hat, an Gottes Walten und nahendem Gerichte nicht zu zweifeln. Wie tief aber auch in seiner allernächsten Nähe der Unverstand und Ungehorsam in göttlichen Dingen eingedrungen war, zeigt sein Weib, welches beim Ausbruch der Katastrophe trotz des ausdrücklichen Verbots (19, 17.) rückwärts schaute (מֵאַחֲרֶיהָ V. 26. nicht: hinter sich, sondern: von ihrem Manne, dem sie folgte, rückwärts — eine kleine, aber feine Modifikation des Sinnes) und zur Salzsäule wurde. 5) Aber auch in Zoar hielt sich Lot nicht für sicher, sondern zog sich mit seinen beiden Töchtern doch noch in's moabitische Gebirge zurück, und da „wurde der frühere Nomade aus einem Städter zum Troglodyten" (Delitzsch). Seinen Töchtern war diese Einsamkeit unerträglich: von Fleischeslust und Sehnsucht nach Kindern zugleich getrieben, machten sie ihren Vater trunken und wohnten ihm in zwei aufeinander folgenden Nächten bei, ohne daß er es merkte. Die aus diesen blutschänderischen Umarmungen hervorgegangenen Kinder hießen sie מוֹאָב und בֶּן־עַמִּי, wobei die LXX zum ersten Namen hinzufügen: λέγουσα Ἐκ τοῦ πατρός (מוֹאָב = מֵאָב V. 32. 34. 36., etymologisch genannt vielleicht = מֵי אָב, aqua h. e. semen patris — Delitzsch) und zum zweiten: λέγουσα Υἱὸς γένους μου. Diese beiden Söhne wurden die Stammväter der Ammoniter und

Moabiter. Damit endet die Geschichte Lot's: er verschwindet vom Schauplatz, ohne daß seines Endes gedacht wird.

Die mythische Kritik hat besonders drei Punkte im Leben Lots in Anspruch genommen: 1) die rettende Erscheinung zweier Unbekannten hat Aehnlichkeit mit dem Mythus von Philemon und Baucis (Ovid. Metam. VIII, 611 sqq.). Statt aber darum die Geschichte Lot's ebenfalls für einen Mythus zu erklären, wäre vielleicht auch hier zu fragen, ob sie nicht, wenn überhaupt ein Zusammenhang stattfindet, den historischen Kern jener Sage darbietet; eine Frage, die um so näher liegt, da die gewaltige Naturkatastrophe selbstverständlich weit und breit bekannt werden mußte, wie sie denn auch z. B. *Tac.* hist. V, 7. *Strab.* XVI, 374. erwähnt wird. 2) Die Salzsäule erinnert an das Salzmeer (1 Mos. 14, 3.), welches derselben Ursache sein Daseyn verdankt. Daß Lot's Weib in den Augenblicken der hereinbrechenden und rasch sich verbreitenden Katastrophe, wo die ganze Atmosphäre mit Schwefel und Salpeter erfüllt war, getödtet und mit einer Salzkruste überzogen wurde, ist nicht einmal ein Wunder zu nennen. „Man zeigte noch zur Zeit des Verfassers des Buchs der Weisheit diese στήλη ἁλὸς (Weish. 10, 7. vgl. Clem. ad Cor. XI.); Josephus (Ant. I, 11, 4.) will sie gesehen haben: ἱστόρηκα αὐτὴν, ἔτι γὰρ καὶ νῦν διαμένει; ein Gedicht unter den Werken Tertullians singt von ihr, daß sie, wenn sie verstümmelt werde, sich selbst ergänze und der Sage nach noch menstruire, Irenäus (IV, 31, 3. 39, 9.) sagt dasselbe und deutet es typisch. Das sind Sagen, welche an dem noch jetzt vorhandenen säulenartigen Salzkegel unweit des südwestlichen Ufers des todten Meeres einen ganz nahe liegenden Anlaß hatten, das 1 Mos. 19, 26. Erzählte aber gilt auch im N. T. als Geschichte, Luk. 17, 32. vgl. 9, 62." (Delitzsch). Gerade solche an die kanonische Erzählung sich knüpfende apokryphische Ausschmückungen stellen den historischen Karakter der ersteren erst recht in's Licht, und es ist daher als eine willkürliche Umkehrung des Sachverhalts zu bezeichnen, wenn v. Bohlen (Genesis S. 213) bemerkt: „Es finden sich in jener Gegend Säulen von Salzstein, in welchen die Phantasie der Einheimischen versteinerte Menschen erblickt, und so gab einzig und allein ein solches Naturspiel die Veranlassung zu diesem ausschmückenden Zuge der Erzählung, wie auch eine ähnliche Mythe die Verwandlung der Niobe an ein bestimmtes Local knüpft." 3) Wie man hier einen Naturmythus findet, so in der Erzählung vom Ursprung der Moabiter und Ammoniter einen etymologischen Geschichtsmythus. Seit de Wette (Kritik der mos. Gesch. II, S. 94) in 1 Mos. 19, 30—38. „eine Dichtung von sehr geschmackloser und gehässiger Art," ein Produkt jüdischen Nationalhasses gesehen hat, ist diese Ansicht bei den rationalistischen Auslegern bis auf Knobel herab die herrschende geblieben. Freilich ein sonderbarer Nationalhaß, der den gehaßten Stämmen die Herkunft aus dem erlauchtesten Blute andichtet und auf diese Ehre einen ausdrücklichen Werth legt, s. 5 Mos. 2, 9. 19., während der schändlichen Art der Entstehung Moabs und Ammons sonst nicht gedacht und ihre Ausschließung von der Gemeinde Jehova's nur durch ihre eigene Verschuldung motivirt wird (5 Mos. 23, 3 ff.), obwohl gerade im Zusammenhang dieser Stelle (s. V. 2.) die Erinnerung an jene Gräuel besonders nahe lag. Begründet wäre die Hypothese de Wette's und seiner Nachfolger nur, wenn man zugleich Lot mit Nork (bibl. Mythol. I, 306 ff.) zum Fürsten der Finsterniß stempeln wollte. **Auberlen.**

Lothringen, Cardinal von, Karl von Guise, s. Franz. reform. Kirche, Bd. IV, 531 f.; Poissy, Religionsgespräch; Trident. Synode von.

Lubieniecki, Stanislaus, von Lubieniec, der Jüngere, der Enkel Christoph Lubieniecki's des Aelteren, polnischer Ritter, war den 23. August 1623 zu Rakow geboren, wo er auch seine erste Bildung bis zur Aufhebung der Schule von Rakow empfing. Nachdem er später zu Kisielin und Thorn seine Studien fortgesetzt und an letzterem Ort bei dem Colloquium charitativum als Schriftführer der Socinianer mitgewirkt hatte, ging er 1646 als Erzieher und Begleiter mit einem jungen Grafen Niemiericz auf Reisen in's Ausland und besuchte die Niederlande und Frankreich. Im Jahr 1648 durch die Nachricht von dem Tode seines Vaters in die Heimath zurückgerufen, verheirathete er

Digitized by Google

sich mit der Tochter des Paul Brzeski Zegota, welcher aus einem Lutheraner ein eifriger Unitarier geworden war. Im gleichen Jahre ward er dem Prediger in Siedliska, Joannes Ciachowski, zum Coadjutor beigegeben. Nicht lange nachher übertrug ihm die antitrinitarische Synode zu Charkow das Predigeramt in dieser Stadt. Auch er flüchtete beim Ausbruch des Schwedenkriegs nach Krakau unter schwedischen Schutz und wußte sich durch seine Liebenswürdigkeit und seine Kenntnisse die Gunst der schwedischen Gesandten, der Grafen Schlippenbach und de la Gardie in hohem Grade zu erwerben. In Krakau schrieb er den Brief, welcher dem Commentare des Jonas Schlichting zum Evangelium Johannis vorgedruckt ist. Mit den Schweden verließ auch er 1657 die Stadt und begab sich über Stettin nach Wolgast, um vom Könige von Schweden auszuwirken, daß die Socinianer in die bei dem bevorstehenden Friedensschluß zu bewilligende Amnestie mit inbegriffen würden. Er ward zwar vom Könige und dessen Ministern sehr gnädig aufgenommen, als er aber die Nachricht von der aller Verwendung zum Trotz beschlossenen Vertreibung seiner Glaubensgenossen erhalten hatte, ging er von Stettin nach Kopenhagen, um bei König Friedrich III. seinen verfolgten Glaubensgenossen eine Zufluchtsstätte auszuwirken. Seine angenehme Persönlichkeit, verbunden mit seiner vielseitigen Bildung, erwarben ihm alsbald die Gunst des Königs und der königlichen Familie, es ward ihm ein jährlicher Gehalt verwilligt, wofür er die Verpflichtung übernahm, den Hof von den in Europa vorfallenden wichtigen Ereignissen brieflich in Kenntniß zu setzen, was ihm bei seinem ausgedehnten Briefwechsel nicht schwer möglich war. Aber die Hoftheologen, welche fürchteten, der König werde Arianer werden, verfolgten ihn mit ihrem Haß. Als er nach einer Unterredung mit dem Erzbischof Swaning mit den Worten endete: „Will man uns kein Stück Erde geben, wo wir leben können, so möge man uns wenigstens eines geben, wo wir sterben können," so antwortete der Erzbischof mit grausamem Hohn: „Es gibt auch Leute, die in der Luft verfaulen!" Nach mehreren Reisen nach Stettin, Hamburg, und zurück nach Kopenhagen, glaubte Lubieniecki endlich 1662 in Friedrichsstadt, in Schleswig, eine Freistatt für sich und seine Glaubensgenossen gefunden zu haben. Schon hatte er mit vielen Unkosten einen Theil derselben übergesiedelt, als Christian Albert, Herzog von Holstein-Gottorp, ohne dessen Vorwissen der Magistrat von Friedrichsstadt seine Einwilligung gegeben hatte, ihnen befahl, nicht nur jene Stadt, sondern auch das Land zu räumen. Seit 1662 lebte Lubieniecki in Hamburg, wo er sich wiederholter Auszeichnungen vom König von Dänemark zu erfreuen hatte, dem er mehrere seiner Schriften, z. B. sein Theatrum cometicum, überreichte. Aber auch in Hamburg ruhte die lutherische Geistlichkeit nicht eher, als bis sie im Jahr 1675 vom Senat ein Vertreibungsedikt gegen den Ketzer erwirkt hatte. Aber noch ehe dieser Befehl zur Ausführung gebracht werden konnte, starb Lubieniecki nebst zwei Töchtern an den Folgen einer Vergiftung, welche wahrscheinlich nicht in Bosheit, sondern in Unvorsichtigkeit ihren Grund hatte, am 8. Mai 1675. Die Leiche ward zu Altona, nicht ohne heftigen Widerstand der lutherischen Geistlichkeit, beigesetzt. — Von seinen Werken ist außer dem bereits erwähnten Theatrum cometicum, einer Schrift über die Geschichte und Bedeutung der Kometen, das wichtigste die Historia Reformationis Polonicae, in qua tum Reformatorum, tum Antitrinitariorum origo et progressus in Polonia et finitimis provinciis narrantur; Freistadii 1685; voran steht der von seinem Sohn abgefaßte Lebenslauf des Verfassers. Das Werk ist unvollendet und geht nur bis auf die Zeiten des F. Socinus; es ist mit viel Parteilichkeit geschrieben und, wie Friese (Beiträge zu d. Ref.-Gesch. in Polen) sagt, nur mit der größten Behutsamkeit zu gebrauchen. Seine vielen anderen polemisch-apologetischen und historischen Schriften sind zum Theil noch gar nicht gedruckt. Vergl. O. Fock, der Socinianismus, Kiel 1847. **Th. Pressel.**

Lucaris, s. Lukaris.

Lucia, die Heilige, deren Lebens- und Leidensgeschichte Laurentius Surius in seiner Sammlung de probatis Sanctorum historiis, auf den 13. Dezember erzählt, war eine Jungfrau aus einem vornehmen sicilianischen Hause. Sie wallfahrtete einst mit

Digitized by Google

ihrer Mutter, welche 4 Jahre lang an einem Blutflusse gelitten und durch die Aerzte keine Heilung ihres Uebels hatte finden können, zu dem Grab der heiligen Agathe zu Catanea. Als bei dem Prozessionsdienst das Evangelium gelesen wurde und der Priester an die Stelle von dem blutflüssigen Weib kam, die dadurch geheilt wurde, daß sie den Kleidessaum des Herrn berührte, sagte Lucia ihrer Mutter, wenn du glaubst, was gelesen wird und im Andenken an das Verdienst der heiligen Agathe ihr Grab berührst, so wirst du befreit. Ein Traumgesicht der heiligen Agathe begrüßte sie alsbald als Gottgeweihte Jungfrau, sagte ihr Erhörung zu, und verhieß, daß sie eine Zierde der Stadt Syracus werden sollte. Die Heilung erfolgte wirklich, Lucia bekannte sich nun durch ein Gelübde Christo geweiht, sie bat ihre Mutter, sie möchte von dem Plan, sie zu verheirathen, abstehen, und ihr erlauben, das ihr zugedachte Heirathsgut Christo opfern und den Armen austheilen zu dürfen. Die Mutter war einverstanden, aber der junge Mann, welchem die Hand der Lucia zugesagt war, rächte sich an der ungetreuen Braut, indem er sie dem heidnischen Richter Paschasius als Christin angab. Sie bekannte sich vor Gericht als solche, sollte zur Strafe in ein Bordell abgeführt werden, damit der heilige Geist von ihr weiche. Als Paschasius aber Befehl gab, sie dorthin zu bringen, war keine Gewalt im Stande, sie von der Stelle zu bringen, selbst mit Stricken und angespannten Ochsen vermochten die Diener nicht, sie fortzubringen. Als Paschasius Feuer an sie anlegen, Pech und siedendes Oel über sie ausgießen ließ, that ihr dies keinen Schaden Endlich ließ ihr Paschasius ein Schwert durch den Leib stoßen, worauf sie das umherstehende Volk anredete und ihm verkündete, Gott habe der Kirche den Frieden wieder gegeben, Diocletian, ihr Verfolger, sey vom Thron gestoßen und Maximian gestorben. Paschasius aber wurde vor ihren Augen gefesselt weggeführt, nach Rom gebracht und wegen Beraubung der Provinz zum Tode verurtheilt. Lucia starb, nachdem ein Priester ihr den Leib des Herrn gereicht hatte und an der Stätte ihres Todes wurde eine Kirche erbaut. Die Geschichte der heiligen Lucia ist in viele Martyrologien übergegangen, aber auch angefochten und deßhalb nicht in die Acta sanctorum aufgenommen. **Kl.**

Lucian von Samosata. Auch Lucian von Samosata, der berühmte Spötter der „wundersamen Weisheit der Christianer", der „Blasphemist", den hienieden nach Suidas die Hunde zerrissen haben, den drüben das höllische Feuer in Gemeinschaft mit dem Satanas quält, der „Verfluchte", über den christliche Scholiasten und Kirchenschriftsteller und selbst Päbste (mittelst Bücherverbots) ihre Zornschalen reichlich ausgeleert haben, auch Lucian begehrt ein Plätzchen in der Kirchengeschichte. Hat Kestner's Agape mit der geistreichen Vermuthung über Lucians geheime Christenfreundlichkeit also doch Recht gehabt, oder ist Lucian mindestens nach Pauly der unschuldige Biedermann, der den „Auswurf des Christenthums" nicht besser loben konnte, als er ihn vorfand? So meinen wir es doch nicht. Wir lassen ihm sein Heidenthum ungeschmälert und führen ihn in christliche Gesellschaft nur, weil er vom Christenthum redet, weil in seiner Kenntniß und Beurtheilung des Christenthums der Eindruck und die Wirksamkeit sich reflectirt, welche die junge Religion in einer Zeit, wo sie mehr noch säete auf Hoffnung, als erndtete, gegenüber dem Heidenthum auszuüben vermochte. Das war ja ein jahrhundertelanger, stiller, geheimnißvoller Weg, den das Christenthum im Heidenthum durchlaufen mußte, um aus der unrühmlichen Dunkelheit und Verachtung, die seine ersten Jahrzehnte umgab, vorerst auch nur ein gehaßter Bekannter des heidnischen Pöbels, zuletzt aber das große Ziel der Sympathien auch der edelsten heidnischen Lebenskreise, und damit der religiöse und politische Ueberwinder des Heidenthums zu werden.

In der Mitte dieses Wegs steht das Christenthum in Lucian's Zeit. Schon chronologisch steht es hier in der Mitte des Wegs. Lucian's Blüthezeit fällt in die Zeiten der Antonine und läuft ab mit Commodus. Seit dem J. 60 ist das Christenthum spürbar im Heidenthum, zwischen 160—200 fällt die schriftstellerische Höhe Lucian's, um das J. 312 hat das Christenthum das größte Stück seiner römischen Reichsarbeit vol-

Digitized by Google

lendet. Aber auch mit seiner äußeren Verbreitung und dem Fundament derselben, seiner geistigen Einwirkung, steht das Christenthum zur Zeit Lucian's in der Mitte seines Wegs. Es ist nicht mehr bloß, wie um das J. 60, der Bekannte des heidnischen Pöbels, es ist nicht mehr bloß, wie um das J. 100, in den Zeiten eines Tacitus, Sueton, Plinius des J. seitens der Gebildeten und Schriftsteller flüchtiger, interesseloser und verächtlicher Blicke gewürdigt; nach allen Seiten hat es nun endlich Aufmerksamkeit geweckt und sein Lauf geht durch alle Stände und geht durch alle Länder. Ja gerade jetzt ist die große Krise des Christenthums; Philosophen, Rhetoren, Aerzte, Staatsmänner, schon längere Zeit weniger vornehm in der Höhe über den religiösen Zeitbewegungen, nehmen Notiz vom Christenthum, ein Lucian, ein Celsus, ein Fronto, ein Crescent, ein Galen und Mark Aurel beschauen sich die neue Religion. Ihr Urtheil ist überwiegend noch ein ungünstiges und erhält seine starke und wehthuende Bekräftigung in den blutigen Verfolgungen, die neben dem fanatischen Pöbel die Staatsbehörde über die Kirche heraufführt; dennoch ringt selbst bei ihnen mit der Verwerfung die Anerkennung, die Beurtheilung wird milder, mit Ausrottungsgedanken wechseln irenische Tendenzen, die selbst ein Celsus nicht verläugnet; und wenn hier der Gegensatz doch noch überwiegt, so ist dagegen für eine Minderzahl religiöser Philosophen: Justin, Tatian, Athenagoras, Peregrinus u. A. das Christenthum die Religion ihrer Befriedigung geworden. Lebt Zeichen des Siegs mitten in einer widerspruchschwangeren Zeit.

In diese Zeit fällt Lucian. Sein Leben, wie seine geistige Eigenthümlichkeit haben wir nicht näher zu schildern. Geboren um das J. 120 n. Chr. in Samosata, gebildet in Jonien, lebte er bis zum 40. Jahr in Gallien als Rhetor und Sophist, dann lange Jahre in Athen, zuletzt in Aegypten als Beamter der dortigen Präfektur; auf allen diesen Punkten, im Heimathland Syrien, in Gallien, in Griechenland, in Aegypten hatte er viel Gelegenheit, Christengemeinden kennen zu lernen. Beim Widerspruch der Syrerin und geringer Neigung zu tieferer spekulativer Arbeit machte er sich zum Grundsatz, von Allen zu lernen und von Jedem das Beste zu nehmen (Hermot. c. 45. 46. 48. Fischer c. 6.); doch neigte sich seine Weltanschauung mehr und mehr zum Epikureismus. In Epikur (mit seinen κυριαι δοξαι) fand er den herrlichen unvergleichlichen Mann, den Einzigen, der das Wahre und Gute erkannt und mitgetheilt und damit seine Jünger wahrhaft frei gemacht habe (Alex. c. 61. 47.). Er konnte ihn so preisen, weil das höchste Ziel seiner eigenen Philosophie nicht sowohl Erkenntniß, als Befreiung von falschen Vorstellungen, Leben in Gerechtigkeit und furcht- und leidenschaftslose Tugend war (Hermot. c. 22. Fischer c. 29 ff.). Er konnte ihn so preisen, weil in seiner Zeit schon viel und das Größte gewonnen schien, wenn auch nur Befreiung von den Weltverkehrtheiten und vom Weltaberglauben gewonnen wurde. Das war für Lucian die Hauptaufgabe; mit dem Grundsatz des Epicharmus: „sey nüchtern und hartgläubig" und als „abgesagter Feind" alles abergläubischen, lügnerischen, marktschreierischen, dünkelhaften Wesens tritt er der Welt entgegen, in der er nur eine große Kampfschule für die Tugend findet, in der er aber doch vergnüglich dem Genusse lebt, ihr in allen Gestalten und selbst in einem Sokrates ihre Aermlichkeit nachzuweisen (Hermot. 46. Fischer 20. Nigrin. 16.), ja an ihren Aermlichkeiten selber wieder sich zu ergötzen. Eine große Offenheit für das konkrete Leben, dessen Bilder er genußsüchtig aufsucht, und eine feine Beobachtung führten ihm die bunten Weltgestalten zu; sein Epikur entdeckte ihm daran die vielgestaltige Weltthorheit, und jener ächtsyrische und doch selbst im witzigen und gefürchteten Syrien originale Witz gab die erkannten Blößen in den pikantesten Spitzen ihrer unverständigen Naturwirklichkeit dem Gelächter eines sich selbst beklatschenden Publikums preis. Lucian ist der Satyriker des 2. Jahrhunderts. Hier sind es die Philosophen, die Cyniker zumal, deren borstige Gestalt und Bartfülle ihre ganze Tugend repräsentirt, hier ist es der alte und wieder neue Volksglaube, dessen homerischer Götterkreis in der armseligen Menschlichkeit des Götterlebens und Götteramtes bis auf's Blut von ihm mißhandelt wird, hier werden die neuen Größen der

Tags, die perſiſchen, ſyriſchen, ägyptiſchen Götter mit der Bocks- und Widder- und Hundsgeſtalt in ſtiller Schadenfreude als ebenbürtige Helden zur Götterverſammlung eingeführt, hier ſind die neuen Weltwunder, die Propheten, die Zauberer mit ihren betrügeriſchen Orakeln und Wundern entlarvt, zu denen unter dem wachſenden Glauben eines vergeilten Geſchlechts jeder Tempel, Altar und Stein ſich verſteigt. Und überall heißt der Schluß: vergebliche Mühe, wider den Unſinn zu eifern. „Man kann hier nur Heraklit oder Demokrit ſpielen, lachen über die Thorheit der Leute oder beweinen ihren Unverſtand“ (Opfer c. 15.); und er ſelbſt entſcheidet ſich für das Lachen: von Herzensgrund will er lachen mit Diogenes über das Dieſſeits und über das Jenſeits (Todtengeſpr. c. 1.).

Der Weltbeobachter ſieht nun auch das Chriſtenthum in der großen Ausſtellung der Weltthorheit. Doch hat er es nur gelegentlich beobachtet. Es hat für ihn noch lange nicht die Wichtigkeit, wie das Treiben der heidniſchen Welt, in das er ſich mit aller Liebe hineinlebt. Nur in Einer Schrift, im „Tod des Peregrinus“ (c. 11—16.), der ebendadurch von Pabſt Alexander VII. die Ehre des index ſich erwarb, hat er ſich eingehender damit beſchäftigt, nicht ohne daß das Intereſſe für jenen Philoſophen ihn dazu antrieb. In andern Schriften gibt er kaum eine Andeutung. Denn die Schrift Philopatris, die unter ſeinem Namen läuft und ausführlich von den Chriſten handelt, iſt ganz ſicher (wie beſonders Geßner erwies) nicht von Lucian, ſondern ohne Zweifel aus der Zeit Kaiſer Julians. Auch ſoweit ſich Lucian mit dem Chriſtenthum beſchäftigt, hat er ſich in ſeiner Weiſe begnügt, es im Leben ſich etwas näher anzuſehen. Er kennt eigentlich nur die in die Augen fallenden Gebräuche und Gewohnheiten der Chriſten. Er findet das Chriſtenthum weit verbreitet in der Welt (c. 16.), vorzugsweiſe, aber doch nicht allein, unter den Frauen und keineswegs bloß unter den Armen; die Chriſten haben unter ſich angeſehene Männer und Geld und Gut genug, ſo daß ein Betrüger in Kürze bei ihnen ein reicher Mann wird (c. 12. 13. 16.). Der Stifter der „neuen Geheimlehre“ (c. 11.) gilt ihm als bekannte, übrigens längſt vom Schauplatz abgetretene Perſönlichkeit. Doch nennt er ihn nicht bei Namen, ſondern nur den „gekreuzigten Sophiſten“, oder höhniſch den „großen Mann“, nach anderer Lesart den „bekannten Magier“ (c. 11. 13.). Von ſeinem Leben weiß er nichts Näheres. Denn mit dem Meiſter im Heilen Beſeſſener, dem berühmten, Jedermann bekannten Syrer aus Paläſtina, von welchem im „Lügenfreund“ (c. 16.) die Rede iſt, hat Lucian ſchwerlich, wie neueſtens noch Planck annimmt, Chriſtus gemeint. Zwar könnte die dort geſchilderte Art der Austreibung böſer Geiſter an neuteſtamentliche Beiſpiele erinnern, andrerſeits redet Lucian doch viel zu beſtimmt von ihm als einem Lebenden und von den ſchönen Summen, die er ſich für ſeine Kuren zahlen laſſe, als daß man an Chriſtus, der nach Lucian längſt geſtorben iſt und die Seinigen zur Verachtung äußerer Güter angeleitet hat, denken dürfte. Auch iſt es ja doch höchſt unbedenklich, in jener merkwürdigen Zeit der Zauberer und Wunderkünſtler irgend welche lebende paläſtinenſiſche Berühmtheit anzunehmen. Nur ſo viel weiß Lucian von Chriſtus: er iſt für Einführung ſeiner neuen Myſterien in Paläſtina gekreuzigt worden (c. 11.). Denn als vornehmſter Geſetzgeber der Chriſten hat er ihnen befohlen, unter Verläugnung der griechiſchen Götter ihn anzubeten, und ihnen die Meinung beigebracht, daß ſie durch dieſe That des Abfalls alle unter einander Brüder werden. Zunächſt ſcheint ihm ſo dieſe chriſtliche Brüderlichkeit wie dem Celſus nur in der faktiſch fortgeerbten Negativität gegen die griechiſchen Götter und ihre Prieſter, Propheten und Pſeudopropheten ihren Grund und ihr Weſen zu haben (ähnlich Tacitus über die Juden), doch deutet er an, wenigſtens einigermaßen, daß die thatſächliche Brüderlichkeit der Chriſten, ihr Gütercommunismus und ihre gegenſeitige Liebe mit ausdrücklichen „Vorſchriften“ Chriſti ſelbſt zuſammenhänge (c. 13.). Sie beſitzen nämlich ihre Güter gemeinſchaftlich, ſie ſprechen von einander unter dem zärtlichen Titel: der liebe Peregrinus, ſie ſind überall merkwürdig raſch bei der Hand, ohne Mühe und Koſten zu ſparen, wo es Angelegenheiten ihrer Gemeinſchaft gilt, ſie

Digitized by Google

nehmen einander auch in weiter Ferne gastfreundlich auf (c. 16.), sind nicht so sehr skrupulös mit den Aufzunehmenden, so daß auch Betrüger bei ihnen satt und reich werden können, und geleiten ihre Gäste noch in die nächsten Orte; mitleidig nehmen sie sich der Gefangenen ihrer Partei an, suchen sie zu befreien oder pflegen sie doch mit ausgesuchter Sorgfalt, und während alte Frauen, Wittwen und Kinder vom frühsten Morgen an der Gefängnißthüre harren, bringen die Männer unter Bestechung der Wache ganze Nächte bei ihnen zu unter heiligen Mahlzeiten und Lesung heiliger Bücher; ist's ein berühmter Gefangener, wie Peregrinus, so mögen wohl auch von entfernten Gemeinden (von Kleinasien nach Syrien) Abgeordnete erscheinen, um den Dulder zu Trost, Geld und gerichtlichem Beistand nahe zu seyn. Uebrigens sind sie dann auch wieder streng gegen Solche, die Verbotenes thun, z. B. verbotene Speisen, etwa Götzenopfer essen; sie werden unerbittlich ausgeschlossen. Der christliche Communismus in äußeren Gütern steht nun aber auch noch in Verbindung mit der Verachtung der äußeren Güter und selbst des Lebens, auf Grund einer sehr bestimmten Unsterblichkeitsbesinnung, wiewohl weder dieser Zusammenhang von Lucian ganz klar erkannt, noch auch der Zusammenhang dieser Hoffnung mit Christi Lehre klar ausgesprochen ist. Thatsächlich haben sich die armen Leute überredet, mit Leib und Seele unsterblich zu seyn und für alle Zeit zu leben; daher kommt es, daß sie auch den Tod verachten, Viele ihn sogar freiwillig aufsuchen und Gefangennehmung durch die Obrigkeit für eine große Ehre halten, wie Peregrinus. Alle diese Lehren nun haben sie auf Treu und Glauben angenommen, ohne Prüfung und Beweis, zuerst von ihrem ersten Gesetzgeber, dann aber auch von seinen Nachfolgern. Sie haben nämlich Propheten, Opfervorsteher, Schriftgelehrte, Synagogenmeister, Prostaten (Bischöfe). Diese Beamten haben insbesondere den Andern, gleichsam ihren Kindern, ihre heil. Schriften auszulegen, die bei den Zusammenkünften, auch bei den heil. Mahlzeiten gelesen werden. Diese scheint sich Lucian als Opfermahlzeiten zu denken. Auch haben sie Neueintretende in der Lehre zu unterrichten. Aber diese christlichen Vorstände schreiben selbst wieder neue Schriften und geben neue Gesetze. Zeichnet sich einer aus, wie Peregrinus, so fallen ihm alle Aemter zu, er wird selbst für einen Sokrates gehalten und sie verehren in ihm ein höheres Wesen. Demnach scheint es Lucian auch nicht so unmöglich zu seyn, daß diese Späteren den ursprünglichen Gott noch verdrängen (er sagt ausdrücklich, die Christen verehren ihn noch immer), namentlich aber, daß die kritiklosen, „einfältigen" Leute von einem hergelaufenen Narren und Betrüger um den andern (dergleichen ja Peregrinus war) geprellt werden.

Soweit kennt Lucian das Christenthum. So manches Einzelne er aus dem Leben der neuen Gesellschaft kennt, muß man doch gestehen, es ist noch eine ebenso äußerliche und vage Kenntniß. Er hat nicht einmal den Namen Christi. Mag man darüber wegsehen, so fällt auf, wie sehr er ihn grăcisirt, denn er macht ihn ja zu einem Sophisten und läßt ihn als Hauptsache Verläugnung der griechischen Götter fordern. Er ist sehr unklar darüber, was eigentlich im Christenthum von Christus kommt. Nur darüber ist er sicher: Christus hat verlangt, die Leute sollen die griechischen Götter verlassen, ihn anbeten, dann seyen sie Brüder. Der Communismus des Christenthums, die Verachtung des Todes, der Unsterblichkeitsglaube wird nicht direkt mit Christus in Verbindung gebracht. Die Christen könnten überhaupt, so lose hängen sie mit ihm zusammen, seine Verehrung aufgeben, und wenn sie nur in der Thorheit andre Gesetzgeber als diesem ihrem Vornehmsten verehren, können sie doch noch Christen seyn. Von der messianischen Bedeutung Christi und von der Bedeutung seines Kreuzes, das Lucian nicht einmal unter seinem christlichen Namen nennt, und vom Epochemachenden seiner Auferstehung weiß er gar nichts. In seiner Darstellung der christlichen Verfassung, in der Aufführung christlicher Priester, Opfer- und Synagogenvorsteher zeigt sich eine deutliche Vermengung des Christlichen und Jüdischen. Endlich die einzelnen Züge aus dem Bilde des christlichen Lebens sind nicht nur ziemlich unklar und ungeschickt ineinandergeworfen, in unsichere Verbindung und unter schiefe Motive gebracht (Brüderschaft, Communis-

Digitized by Google

nus, Unsterblichkeit), sie widersprechen sich auch mitunter handgreiflich. Die Christen eiden so gern und doch halten sie die Gefangenschaft Peregrin's für das größte Unglück. Sie verachten den Tod um des zukünftigen Lebens willen, aber wenigstens Peregrin ls Christ sucht ihn auf, um Nachruhm zu erwerben. Sie sind einfältige Leute, die Beute jedes Betrügers, und doch sind sie neben den gebildeten Städtern und den aufgeklärten Epikureern die einzigen „Vernünftigen" in der weiten Welt, die die Gaukelünste des neuen Propheten Alexander von Abonoteichos durchschauen, ja der erste Ausweisungsruf Alexander's geht wider die Christianer (Alex. 25. 38.).

Je oberflächlicher denn doch insbesondere auch im Verhältniß zum Zeitgenossen Celsus ie Kenntniß Lucian's vom Christenthum ist, je verhüllter für ihn das spezifische Wesen des Christenthums ist, dessen σταυρὸς und ἀνάστασις er nicht einmal dem Namen nach kennt, e mehr er das Christenthum deutlich nur von der Begegnung auf der Straße kennt, um o völliger weisen wir im Voraus die Meinung ab, daß Lucian christliche Schriften, zunächst die heil. Schriften, gekannt habe. Diese Meinung ist früher namentlich von Krebs und Lichstädt durch Haufen von Citaten begründet worden. Neuerdings hat besonders Kühn nach dem Vorgang Burmeister's in einem Programm 1844 die Thatsache geläugnet; iederum Planck in den Studien und Kritiken (1851), Augusti folgend, der Ansicht sich ugeneigt, Lucian habe die neutestamentlichen Schriften nicht selbst gelesen, aber doch ar manches Alt- und Neutestamentliche durch mündliche Berichte gekannt (S. 888 f.). Unter den vielen Citaten, die man gesammelt, die auch Planck noch gibt, ist übrigens ein einziges, das zur Sicherheit über eine solche Kenntniß führen würde. In sehr vielen Fällen, wo man an das A. oder N. Testament denken wollte, hat Kühn deutliche homeische Anklänge nachgewiesen. Man könnte überhaupt betonen, daß Lucian ausgesprochener Weise nirgends jüdische oder christliche Aussprüche verhöhnen wollte, um so mehr ber alte und neue Phantastereien der griechischen Literatur. In einzelnen Fällen mögen die Wundererzählungen der lucian'schen vera historiae an Alt- oder Neutestamentiches erinnern und selbst an Jonä Walfisch, aber auch das Heidenthum hatte ähnliche Sagen und die phantastischen Gebilde der damaligen so üppig wuchernden Reiseliteratur, uf die es Lucian abgesehen hat, kennen wir gar nicht genug. Höchstens bei ein paar Stellen könnte eine kritische Betrachtung zweifelhaft seyn, wie bei der Beschreibung der Stadt und Insel der Seligen, durch die man an Propheten und Apokalypse erinnert erden kann; aber immer sind die Aehnlichkeiten oberflächliche, immer muß man sagen, uch die heidnische Phantasie konnte Aehnliches, konnte insbesondere zu einer Insel der Seigen eine Stadt der Seligen erfinden (wie man ja auch von einer Philosophenstadt sprach, Hermot. 22.), und soweit spezifisch alttestamentliche Farben in der Erwähnung milch- und onigströmender Quellen vorkommen, so sind sie aus dem Eindringen judaistischer Anchauungen in die heidnische Literatur mittelst der in's Heidenthum eingeschmuggelten üdischen Sibyllinen sattsam zu erklären. Schon Virgil hat in seinen Eclogen eine Beschreibung der kommenden goldnen Zeit, bei der jüdische Sibyllinen ihm vorschwebten. Solche Einflüsse höchstens wären dann auch bei Lucian anzunehmen, ja man kann daran enken, daß sie nur mittelbar aus der heidnischen Literatur selbst auf ihn zurückströmten. Gerade sowenig als von der Bibel wußte Lucian von den kirchlichen Schriftstelern. Von Justin, Tatian, Theophilus, an die man schon gedacht, schweigen wir ganz; ber auch die Beschreibung des Polykarp'schen Feuertods kannte Lucian deßwegen noch icht, weil bei der Verbrennung Peregrin's des Cynikers ein Geier aus dem Feuer aufieg, wie bei Polykarp eine Taube. Das war ein schlechter Witz Lucian's, den schon ie Scheiterhaufen der vergötterten Kaiser mit den auffliegenden Adlern nahe legten. Sogar die ziemlich fest gewordene Annahme einer Benützung der ignatianischen Briefe st abzulehnen. Zärtliche Pflege der Christen in den Gefängnissen, theilnehmende Besuche, uch Fremder bei ihnen, Märtyrereifer, Bestechungsversuche sind uns auch sonst reichlich n der Verfolgungsgeschichte des Christenthums erzählt, und auf der andern Seite wieerum sind Correspondenzen angesehenerer Philosophen mit Städten und Gemeinden in

Digitized by Google

jener Zeit (man vergl. Apollonius) etwas Gewöhnliches, so daß man sagen muß, in allen diesen Zügen, die Lucian in's Leben des Peregrinus verflicht und die im Bilde des gefangenen Ignatius theilweis wiederkehren, konnte Lucian ohne Berührung mit der Ignatiussage rein aus dem Leben schöpfen, mag die Figur des Peregrinus nun historisch oder fingirt seyn. Bedenkt man auch nur, wie viel christliche Martyrien Lucian selbst erlebt, wie mag man daran denken, daß er zu einer verbleichten christlichen Gestalt, die vor seine Erinnerungen und vor seine Geburt fiel, zurückgegriffen habe! Nun preßt man freilich sehr die lucian'sche Nachricht von Peregrinus: *πρεσβευτὰς ἐχειροτόνησε νεκραγγέλους καὶ νεοτεροδρόμους προσαγορεύσας* (c. 41.), um sie mit dem Ausdruck des ignatianischen Briefs an die Smyrnäer zusammenzustellen: *πρέπει χειροτονῆσαι τινα, ὃς δυνήσεται θεοδρόμος καλεῖσθαι* (c. 11.). In der That aber sind da nicht nur kleinliche Wortähnlichkeiten, die beim ersten Wort durch die Bedeutungsgleichheit des Zusammentreffens, beim zweiten durch den total verschiedenen Wortsinn jeden Werth verlieren: auch der Sinn jener Gesandtschaften ist ja in beiden Fällen vollkommen ein anderer; Peregrin sendet vor seinem Tod Todesboten an die Städte, Ignatius fordert die Smyrnäer und Andere auf, Freudeboten wegen Beendigung der Verfolgung nach seinem Bischofssitz Antiochien zu senden. Und ohnehin hier ist ein Christ, dem ist ein Cyniker, was soll also doch die Aehnlichkeit und die kleinliche Aehnlichkeit? Denn die Behauptung, daß der Cyniker eigentlich doch nur ein Christ sey, daß in seinem fingirten Tod nur das Christenthum verhöhnt werden solle, ist eine durch und durch gemachte thätige, wie der Schluß zeigen soll. Zudem sagen wir: je mehr das erwogen wird, wie dürftig Lucian die Christen kennt, um so mehr muß wohl von der Meinung, als hätte Lucian N. T. und apostolische Väter bis auf den Buchstaben hinaus, alle wohl schriftlich studirt, gänzlich abstrahirt werden.

Das Urtheil Lucians über die Christen ist, wie schon Obiges zeigt, überwiegend ein ungünstiges. Es ist ihm, wie er gleich zum Anfang sagt, eine „wunderliche Weisheit" die Weisheit der Christianer. In keinem Stück hat er ihnen Lob gespendet. Die Läugnung der hellenischen Götter, in der er ihnen ebenbürtig ist, verletzt doch sein hellenisches Bewußtseyn, das sich selbst im muthwilligen Spiele noch seiner Götter freute und der Widerwillen gegen die neuen ägyptischen und anderen Eindringlinge nicht ganz überwindet. Und sie verletzt ihn doppelt, weil an die Stelle der Götter der betrügerische Sophist, und mehr als das, der gekreuzigte Sophist, die Spitze des Unsinns, trat. Seinen Hohn gegen das Kreuz hat er kräftig genug ausgedrückt, indem er wiederholt vom „gekreuzigten" Haupte der Christen redet. Die christliche Menschenanbetung mußte ihm noch lächerlicher, weil sie an jedem neuen Morgen neue Exemplare der Anbetung produciren konnte. Auch der Märtyrersdrang der Christen ist ihm eine Thorheit, denn seine „Meinung ist", wie er aus Anlaß des Todes Peregrin's des Cynikers sich äußert, „daß es besser wäre, den Tod ruhig zu erwarten und dem Leben nicht muthwillig dazu zu laufen. Und will man sterben, warum nicht in der Stille, warum in der Absicht tragischen Schaugepränges?" (c. 21.) Die Thorheit wird ihm noch thörichter, weil die armen Leute den Tod so verachten in der Hoffnung eines für Leib und Seele ewigen Lebens, also insbesondre in der Hoffnung der für Heiden unbegreiflich absurden Auferstehung. Gegen den gutmüthigen christlichen Communismus erhebt er keinen ausdrücklichen Vorwurf. Aber für diese Zeit des Egoismus hat er doch wieder eine Seite der Lächerlichkeit; und lächerlich ist sein Motiv, die Zukunftshoffnung, lächerlich seine unmännliche Erscheinung in der Geschäftigkeit verzärtelnder Weiber, am lächerlichsten der unphilosophische blinde Glaube, mit dem die einfältigen Leute diese, wie alle ihre Lehren angenommen haben. Der blinde Glaube ist der letzte, große Hauptvorwurf, der die Christen in jeder Hinsicht trifft, da er sie der Täuschung jedes Gauklers preisgibt und der Prellung jedes Geldmachers. So ist der Generaleindruck des Christenthums auch ein Lachreiz; für gefährlich hält Lucian es nicht, er stimmt dem Präfekten Syriens zu, der als Liebhaber der Philosophie Peregrin als Narren erkennt und laufen läßt, und

Digitized by Google

an die Unsittlichkeiten der Christen, welche selbst noch nach den Zeiten Nero's nicht nur ein Tacitus und Sueton, sondern selbst noch ein Celsus und Fronto den Christen nachsagten, glaubt er nicht; höchstens soviel, daß Gesindel jeder Art, selbst ein Vatermörder, ein Ehebrecher, ein Päderast, wie Peregrin (c. 9. 10.) bei ihrer Gutmüthigkeit ein Unterkommen findet.

Noch in wichtigeren Stücken ist aber das Urtheil über die Christen bei Lucian gegen früher und selbst gegen den Zeitgenossen Celsus ein milderes und günstigeres. Das Christenthum ist für Lucian doch nicht mehr ein absonderliches Ding außerhalb der cultivirten Welt, wie selbst noch für Celsus: es steht in der Welt, im „Leben", wie jede andre Erscheinung; es ist ein einheimisches Gewächs in der Welt. Christus ist ihm nicht mehr nur ein jüdischer barbarischer Abenteurer, er ist ihm zum Sophisten geworden, wie er selbst einer ist, also zu einer gutgriechischen Erscheinung und zu einem Weisheitslehrer, wenn auch ausgestattet mit aller Feinheit und Schlauheit griechischer Sophisten, vielleicht auch noch mit der Zugabe magischer Kunststücke. Das Christenthum selbst ist eine wenn auch wunderliche Weisheit. Die Negation der griechischen Götter ist ein Hauptstück am Christenthum, wie in den negativen Richtungen der Philosophie. Der christliche Unsterblichkeitsglaube konnte an Platon, der Communismus ohnehin an griechische Philosophenideale erinnern. Unläugbar tritt auch Lucian dem christlichen Communismus so mild entgegen, daß man wohl sieht, in einer korrupten Zeit, von der er sagen mußte: bei uns sind Räubereien, Gewaltthaten, Uebervortheilungen aller Art an der Tagesordnung, und aus der er sich herausſehnte in die glückselige, tugendhafte Stadt der Philosophie (Hermot. c. 22.), fühlte er sich hier doch einigermaßen wie von einem Abbilde der Philosophenstadt angesprochen, nur daß er immer wieder den blinden Auktoritätsglauben in diesen sonst untadeligen Lehren rügen wollte. Indem ihm so das Christenthum zu einem Abklatsch einer philosophischen Richtung geworden, findet er es natürlich genug, daß Philosophen auch Christen und Christen Philosophen werden. Peregrin trägt sich schon als Christ im Aufzug eines Philosophen, mit langem Haar und Bart, in grobem Mantel, den Ranzen auf dem Rücken und einen Knotenstock in der Hand; und nachdem die Christen ihn ausgeschlossen, ist er um so eifriger Cyniker. Mit dem Cynismus hat das Christenthum nach Lucian überhaupt ziemlich Aehnlichkeit; die christliche Verachtung der äußeren Güter hat auch der Cynismus und der Cyniker Peregrin stürzt sich zuletzt entschlossen, wie die Christen, in den Feuertod: nur sind die Motive nicht dieselben. Unläugbar hat das Christenthum schon tiefe Wurzeln geschlagen in's Heidenthum, wenn es nun schon, worauf bis jetzt von Andern nicht hingewiesen worden ist, selbst vom Spötter Lucian als eine Form philosophischer Denkweise anerkannt wurde. Das war ein starker Schritt zum Sieg. Und in solchem Sinn wollen wir mit Kestner an stille Lucian'sche Sympathien für die Kirche glauben.

Schließlich noch dieses. In mehrfacher Hinsicht zeigte sich die Frage wichtig, ob die Wanderung Peregrin's durch das Christenthum zum Cynismus und zum cynischen Feuertod eine faktische oder aber die Erfindung Lucian's gewesen. Sowenig diese Frage so in der Kürze zu lösen ist, muß man doch schon im Allgemeinen zugestehen, daß jene gährende suchende Zeit auch solche Uebergänge und solche Excentricitäten begünstigte, und daß die Uebertreibungen, die Lucian sichtlich aufmalt, namentlich in der Beschreibung der großen Rolle Peregrin's unter den Christen, eine faktische Grundlage keineswegs ausschließen. Und sofern speziell der Feuertod Peregrin's Manchen unzweifelhaft eine Fiction und als solche auf Verhöhnung des christlichen Märtyrerthums berechnet schien, so verräth sich gerade hier die ganze Gewaltthätigkeit, mit der die neuste Kritik die historische Persönlichkeit Peregrin's behandelt hat. Peregrin war ein vielfach bekannter Philosoph in den Zeiten des Antoninus Pius (vgl. Aulus Gellius); dennoch konnte Lucian die wichtigsten Punkte seines Lebens erst erfinden? Peregrin starb nach Lucian durchaus als Cyniker, nachdem er längst aufgehört, Christ zu seyn; dennoch soll ein fingirter Tod der Verhöhnung der christlichen Märtyrer gelten? Auch ist der ganze

Digitized by Google

Eindruck der Schrift Lucian's kein andrer, als daß es ihm ernstlich um Fakta und darum zu thun ist, den besonders noch durch den faktischen Feuertod berühmt gewordenen Philosophen gründlich zu entlarven und den seiner sichern Erwartung nach sich noch steigernden Cult des Feuermanns durch kaltes Wasser zu endigen (c. 2. 41. 45.). Wie will man es ferner erklären, daß Lucian noch in zwei andern Schriften so ganz tendenzlos von dem faktischen Feuertode des Cynikers redet, in der Schrift „an einen Ignoranten" insbesondere das lächerliche Antiquitätensammeln mit der großen Summe von 2600 fl. lächerlich macht, die einer für den Stock des durch's Feuer gegangenen Peregrin bezahlt habe (c. 14. Entlauf. c. 1 ff.), wenn Peregrin nicht wirklich, sondern nur in der christenfeindlichen Fiktion Lucian's durch's Feuer ging? Und endlich, wer unternimmt es, die Zeugnisse des Philostratus, Tatian, Athenagoras, Tertullian für den faktischen Feuertod des Cynikers zu entkräften? Planck, dem Baur zustimmte, hat angenommen, sie können alle ihre Nachrichten aus Lucian gezogen haben. Aber nicht bloß ist fraglich, ob ein Athenagoras und Tatian als Zeitgenossen Lucian's diesen schon benützt haben, nicht bloß ist unwahrscheinlich, daß sie als Zeitgenossen Peregrin's durch Lucian sich einfach haben prellen lassen, thatsächlich gibt Philostratus (im Beginn des 3. Jahrh.) aber auch schon Athenagoras, ja selbst Tatian, sehr spezielle besondre Nachrichten über Peregrin und seinen Tod, die sie nicht aus Lucian schöpfen konnten. Dem gegenüber ist die Läugnung des Feuertods, dieses merkwürdigen Karakteristikums einer merkwürdigen Zeit, vollkommene Willkür.

Quellen: neben Lucian: Tzschirner, Fall des Heidenthums I, 315 ff. Pauly, Encyclopädie; und Einl. in die Uebersetz. Lucian's. Planck: Lucian und das Christenthum in den Stud. und Krit. 1851. 4. 826 ff. Baur, die drei ersten Jahrh. S. 395 ff.

Theod. Keim.

Lucian der Märtyrer hatte nach Suidas, wie der „Blasphemist", seine Heimath im syrischen Samosata, wo er etwa 100 Jahre nach dem heidnischen Vorgänger geboren ist. Er stammte von angesehenen Eltern und erhielt seine Bildung in der Nachbarstadt Edessa, wo der gründliche Schriftkenner Makarius Schule hielt. In Lucian stritt das Interesse für wissenschaftliche und ascetische Thätigkeit. Eine Zeitlang scheint er in allen Tugenden eines ascetischen Sonderlings geglänzt zu haben (Suid. s. v. ed. Bernh. 1853. Tom. II, 607 sq.) Aber auch nachdem er in Antiochien Presbyter geworden, blieb er sein Lebenlang durch seine Enthaltsamkeit berühmt (Eus. 9, 6.). Eine größere Berühmtheit erlangte er noch durch seine wissenschaftliche Thätigkeit. Gründlich unterrichtet in weltlichen Wissenschaften, wie in den Sprachen, besonders im Hebräischen, das ihm schon seine Heimath nahe brachte, verwandte er lange Jahre auf die Arbeit, die Uebersetzung der 70, wenn schon nicht gleichmäßig, zu verbessern und noch bis in die Zeit des Hieronymus war sein Werk so anerkannt, daß die lucian'sche Recension in einem Drittel der römischen Welt, in Griechenland, Kleinasien, Syrien, die herrschende Auktorität war, während in Aegypten Hesychius, in Judäa die origenistischen Bearbeitungen gebraucht wurden (Hieron. adv. Ruf. II, 425. ed. Par. 1705. Catal. script. eccl. 77.). Weniger Werth und Verbreitung hatte die Lucian'sche Recension des N. T., da insbesondere viele ihrer Verbesserungen und Zusätze durch ältere Uebersetzungen der Schrift widerlegt wurden (Hieron. praef. in IV. Ev. ad Damas.) Gleichzeitig versammelte er in Antiochien eine große Anzahl Schüler um sich, die vom Ruf seiner Gelehrsamkeit, seiner Beredtsamkeit (disertissimus. Suid.) und seines edeln, musterhaften, von Eusebius hochbelobten Lebens angezogen wurden (Eus. 8, 13; 9, 6.). Zu diesen Schülern gehörten die nachher bedeutenden Kirchenmänner Arius, Eusebius von Nicomedien, Maris von Chalcedon, Theognis von Nicäa, Leontius von Antiochien, Antonius von Tarsus (Philost. 2, 14.); Arius nannte sich neben Eusebius „Mitlucianer". Von Lucian datirt sich recht eigentlich die antiochenische Schule (s. d. Art.), obschon Lucian's Richtung in der syrischen Kirche keine neue und originale war. Denn unabhängig von ihm vertrat schon der Bischof Paul von Antiochien die Grundlinien der antiochenischen Chri-

Digitized by Google

ſtologie, in demſelben Antiochien hatte Lucian den Presbyter Dorotheus († um 290) neben ſich als vielſeitig gelehrten Mann, insbeſondere Hebraiſten und Kenner der Schrift, die Dorotheus in der Kirche mit viel Beifall erklärte (Euſ. 7, 32.), und Lucian ſelbſt hatte ſeine Schriftkunde bei Makarius in Edeſſa begründet. Aber Lucian war nun doch zuerſt ein Mittelpunkt für Viele, und für uns iſt er zugleich der erſte, der gleichzeitig die gelehrte kritiſche und die freie dogmatiſche Richtung der antiocheniſchen Schule vertritt. Als Grundton der Schule erſcheint von Anfang das Streben, bei aller Anerkennung übernatürlicher Thatſachen die autonome menſchliche Freiheit mit ihren intellektuellen und moraliſchen Poſtulaten zu ihrem Recht zu bringen. Die verſtändige und kritiſche Behandlung des Schrifttextes erſcheint als ihr Ausgangspunkt; aber an die Uebung und Wahrung der intellektuellen Forderungen der menſchlichen Erkenntnißthätigkeit ſchloßen ſich untrennbar auch die ſittlichen Poſtulate der menſchlichen Natur, das Intereſſe für eine wahrhaft menſchlich entwickelte Perſönlichkeit Chriſti und das Intereſſe für die menſchliche Freiheit ſelbſt, wie es von der Schule in Verbindung mit der Pelagianiſchen Richtung bethätigt wurde. Gerade im Mittelpunkt antiocheniſcher Dogmatik war ſchon Lucian wirkſam. Wovon ſeine Schriften über Glaubensgegenſtände und ſeine Briefe gehandelt haben, von denen Hieronymus und noch Suidas reden, der ſie ungewöhnlich glaubig findet, wiſſen wir nicht, da nur von den Briefen ein ganz ſchwaches Fragment übrig iſt (Chron. Pasch. a. 303.); aber das wiſſen wir aus einem Brief Biſchofs Alexander von Alexandrien, daß Lucian im Weſentlichen Paul von Samoſata folgte und nach deſſen Abſetzung durch Concil und Kaiſer (272) lange Jahre mit den drei ihm ſuccedirenden antiocheniſchen Biſchöfen Domnus, Timäus, Cyrill keine kirchliche Gemeinſchaft hielt, bis er endlich, wohl beim Eintritt des Biſchofs Tyrannus, in deſſen Zeiten die große Verfolgung fiel, das kirchliche Band wieder anknüpfte (um 290—300). (Theodoret h. e. 1, 4.) Im J. 303, im Beginn der Verfolgung, ſteht er wieder mitten in der Kirche (fragm.). Mit Rückſicht auf die ſpäteren arianiſchen Streitigkeiten, in denen Lucian's Bekenntniß zum *ἄτρεπτος εἰκὼν θεοῦ*, zum *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* behauptet und aufgefriſcht werden wollte, wird man es übrigens unentſchieden laſſen müſſen, ob Lucian die durch ſittliche Arbeit erſtrittene höhere Würde Chriſti — der ganze Unterſchied zwiſchen Paul und Arius — mit Paul von Samoſata als Reſultat an's Ende oder mit und vor Arius als anticipirtes Reſultat an den Lebensanfang Chriſti geſtellt hat. Sicher iſt ſoviel, daß der große Unruhſtifter der Kirche, Arius, ſich offen als Schüler Lucian's bekannte (ep. ad. Eus. Nic.), daß Biſchof Alexander den Arius den geheimen Nachſproß Lucian's nennt (Theod. 1, 4.) und vollends Epiphanius den Lucian als Arianer bezeichnet (haer. 43.). Andrerſeits wurde der angeſehene Kirchenmann, den auch Athanaſius den heiligen und großen Asceten und Märtyrer nannte (synops. s. script. fin.) noch nach ſeinem Tode von den milderen Arianern, die ſich unter den Auſpicien des Euſebius von Nikomedien, Biſchofs von Conſtantinopel auf dem Concil zu Antiochien (341) wider das Nicänum verſammelten, als Mittelsmann gegenüber den Homouſiaſten gebraucht; denn das zweite von den fünf Glaubensbekenntniſſen, die man hier allmählig entwarf, in denen man ſich dem Nicänum nähern und doch das fatale Wörtchen *ὁμοούσιος* vermeiden wollte, hatte man ausdrücklich, wie man ſagte, aus den Papieren Lucian's geſchöpft; nur durfte ſich ſchon Sozomenus die Frage erlauben, ob dieſes thatſächlich mit trinitariſch-chriſtologiſchen Phraſen geſpickte Bekenntniß dem Lucian ſelbſt oder den Euſebianern angehört habe, die mit der Auktorität des allgemein verehrten Mannes ſich ſelber durchſetzen wollten (3, 5. vgl. Socr. 2, 10. und Athanas. l. de syn. Arim. et Seleuc.).

Lucian ſtarb als Märtyrer unter dem Wüthrich Maximin, der als Cäſar neben dem Auguſtus Galerius ſeit Abdankung Diocletian's (305) in Syrien und Aegypten herrſchte und die überall einſchlummernde Verfolgung künſtlich aufrecht hielt. Auch als er im Frühjahr 311 mit Galerius zu einem Toleranzedikt für das Chriſtenthum ſich bequemen mußte, ſo fing er doch gleich nach dem Tod des Galerius als unabhängig gewordener Regent im Herbſt 311 die alte Thätigkeit wieder an, indem er insbeſondre

Digitized by Google

die Städte Scheingesandtschaften wider die Christen an sein Hoflager schicken ließ. Eine solche kam vorzugsweise von Antiochien auf Betrieb des Curators Theoteknus (Euſ. 9, 2.); man verlangte hier geradezu die Austreibung der Christen aus der Stadt, und ein den Theoteknus aufgerichtetes Jupiterbild unterſtützte die Bitte (9, 3.). Von Neuem begann Verfolgung und Flucht. Die Verfolger ſuchten diesmal beſonders bedeutende Verkündiger des Evangeliums auf, ſo neben Biſchof Petrus von Alexandrien und dem dortigen Schriftkritiker Heſychius den Presbyter Lucian (9, 6.). Er wurde von Antiochien, in welchem fremde Biſchöfe und Presbyter aus Tyrus und Sidon bluteten, nach Nikomedien geſchleppt, wo der Kaiſer ſelbſt reſidirte (ib.), ohne Zweifel noch im J. 311, ſpäteſtens im Frühjahr 312 (Theol. Jahrbb. 1852, S. 220). Ein offenes muthiges Zeugniß, das Rufin theilweis aufbewahrt (zu Euſ. 9, 6.), legte Lucian vor ſeinem Richter ab; ſelbſt auf die Zuhörer machte es Eindruck, und nicht Ofengluth, nicht Rad, nicht die Sclavenfolter, nicht Sturz in die Tiefe, nicht Vorwerfung vor die wilden Thiere vermochte ihn zum Widerruf zu bringen (Chrysost. Homil. in Luc. Mart. in Chrys. opp. tom. 2, p. 524 sqq. ed. Montfaucon Par. 1718, auch in Ruin. act. Mart. p. 503 sqq. vgl. Ruf.). Und als teufliſcher Erfindungseifer und die Aengſtlichkeit gegenüber der Lucian nur günſtigen Oeffentlichkeit ſich darauf beſann, ihn in der Stille des Gefängniſſes hungern und verhungern zu laſſen, aber auch den Verhungernden durch eine reiche vorgeſetzte Tafel von Opferfleiſch zu reizen, kam man doch nicht zum Ziel; Lucian ſtärkte ſich am Vorbild der jüdiſchen Jünglinge am babyloniſchen Königshof. Von Neuem wurde er jetzt vor das Tribunal geſchleppt und von Neuem gefoltert; aber auf alle Fragen, die man ihm ſtellte, antwortete er nur noch mit dem Wort: „ich bin ein Chriſt“, als dem Wort, das alle Teufel in die Flucht ſchlage, und unter dieſen Worten brach ſein gequälter Leib. Seinen Leichnam führten die Chriſten über die Bucht der Propontis nach der ſchräg gegenüberliegenden bithyniſchen Stadt Drepanum. Den großen Todten ehrte Kaiſer Conſtantin ſelber, indem er (im J. 327) ihm zu Ehren die hinfort nach ſeiner Mutter Helenopolis benannte Stadt neu aufbaute und ihr Steuerfreiheit gab; kurz vor ſeinem Tod war er ſelbſt dort und betete oftmals in der Märtyrerskirche (Chron. Pasch. ad 327. Socr. 1, 26. vgl. Ruin. act. Mart. p. 505). In Antiochien feierte man das Feſt Lucian's am Nachtag der Taufe Chriſti als die Bluttaufe des großen Knechtes Chriſti; am 7. Januar 387 hielt ihm daſelbſt der beredte Mund des Chryſoſtomus die noch vorhandene Lobrede. **Theodor Kein.**

Lucidus, der Presbyter, war ein hervorragendes Glied der kirchlichen Partei, welche in Gallien im 5. Jahrh. bei dem fortgeſetzten Kampf des Auguſtinismus und Semipelagianismus die Lehrmeinung Auguſtin's vertrat oder doch zu vertreten meinte. In der zweiten Hälfte des Jahrhunderts erhielt der Semipelagianismus entſchiedenes Uebergewicht, nicht nur in Anzahl ſeiner Vertheidiger, ſondern als geſetzlich anerkannte Glaubensnorm der Kirche ſelbſt. Einer ſeiner Vorkämpfer, Fauſtus von Riez, iſt derjenige, welcher den Lucidus zum Widerruf nöthigte (vgl. Art. Fauſtus). Aus der Schrift des erſtern (Fausti Rejensis epistola ad Lucidum) und dem Widerruf des letztern (Lucidi errorem emendantis libellus ad episcopos) kennen wir des Lucidus Lehr-Meinung, ſoweit angenommen werden darf, daß Fauſtus den Gegner richtig verſtand oder verſtehen und wiedergeben wollte, und daß die von Lucidus widerrufenen Sätze wirklich identiſch mit den von ihm gelehrten ſind. In dieſem Fall ging ſeine Anſicht freilich, indem ſie auch eine unbedingte Prädeſtination zum Verderben annahm, zu einer Conſequenzmacherei aus auguſtiniſchen Begriffen fort, die jenſeits der wirklichen Abſicht des großen Meiſters lag. Der Widerruf erfolgte, wahrſcheinlich nach der Synode zu Arles um 475, was ſchon in den Worten zu liegen ſcheint iuxta praedicandi recentis statuta concilii damno vobiscum sensum illum etc. Seine Meinung mußte namentlich wegen ihrer moraliſchen Folgerungen bedenklich erſcheinen, und der erſte ſeiner von ihm ſelbſt verdammten Sätze war humanae obedientiae laborem divinae gratiae non esse jungendum. Jedenfalls aber traten dieſe Anſichten in dem guten Glauben auf, nichts andres zu ſeyn als auguſtiniſch.

Digitized by Google

Für auguſtiniſch wurden ſie theilweiſe auch von den Semipalagianern gehalten und ihre Polemik gegen die übertreibenden Nachfolger mußte ſich dann gegen Auguſtin ſelbſt richten; theilweiſe aber ergriff man, um dies zu vermeiden, den Ausweg, die Gegner als eine beſondere Sekte der Prädeſtinatianer zu bezeichnen, welche nun nichts mehr mit dem gefeierten Lehrer gemein haben ſollte. Dazu diente beſonders das damals in Umlauf geſetzte Buch Praedestinatus, deſſen 2. Theil die Lehre dieſer Sekte geben wollte, das zwar dem bloßen Inhalte nach von einem Manne wie Lucidus herrühren könnte, ohne Zweifel aber die trügeriſche Fiktion des gegneriſchen Semipelagianers iſt, von dem auch die beiden andern Theile her kommen und der eben in dem letzten derſelben die Widerlegung der neuen Sekte ausgehen ließ. Man hat im 17. Jahrh. darüber geſtritten, ob eine ſolche beſondre Sekte der Prädeſtinatianer wirklich beſtanden habe. Die Jeſuiten und ältere Lutheraner haben es angenommen, die Janſeniſten Dominikaner und Reformirten haben es verworfen. Die neuere Wiſſenſchaft hat den letztern Recht gegeben: die Exiſtenz einer eigentlichen Sekte der Prädeſtinatianer im 5. Jahrh. war eine Finte der Zeitpolemik.

Die genannte Schrift des Fauſtus und den Widerruf des Lucidus bei *Mansi* VII. 1008 sqq. vgl. die ältere (Pariſer) Biblioth. PP. edit. II. T. IV. 875. Canisii Lectt. antiqq. I, 352 sqq. Rösler, Bibliyth. der Kirchenvät. X. 326 u. 330. Gieſeler, 3. Ausg. I. 648 ff. Wiggers Aug. u. Pelag. II. 225. 329. 346. Dr. **Julius Weizſäcker.**

Lucifer, Biſchof von Cagliari in Sardinien, gehört der Zeit der arianiſchen Streitigkeiten an. Im 17. Jahrh. ſind zwei Grabſchriften mit ſeinem Namen aufgefunden, ſie verrathen aber durch ihre Schriftweiſe ihr ſpäteres Zeitalter. Von dem früheren Leben des Biſchofs wiſſen wir nichts, da die Tradition von ſeiner vornehmen Abkunft aus einem alten römiſchen Geſchlecht, ſeiner Erziehung in Rom u. ſ. w. wenig beglaubigt iſt. Lucifer tritt nicht eher in der Geſchichte auf, als im Jahr 353, wo er durch Liberius, den Biſchof von Rom, an den Kaiſer Conſtantius nach Gallien geſandt wurde, um dieſen zu bewegen, in Bezug auf die Synode zu Arles, auf der Athanaſius verurtheilt worden war, eine neue Synode in Italien zu veranſtalten. Lucifer erreichte ſeinen Wunſch, es wurde 355 eine Synode zu Mailand gehalten, aber auch hier wurden die Biſchöfe gezwungen, die Verurtheilung des Athanaſius zu unterſchreiben. Lucifer, ein eifriger Anhänger des Nicäniſchen Concils weigerte ſich und ward deshalb nach Germanicien in Syrien verbannt, wo der Arianer Eudoxius Biſchof war, von hier kam Lucifer nach Eleutheropolis in Paläſtina. Durch den Tod des Kaiſers erhielt er unter Julian ſeine Freiheit wieder, begab ſich in die Provinz Thebais in Aegypten, von hier nach Antiochia. An dieſem Orte war unter den Orthodoxen eine Spaltung, indem der dortige Biſchof Meletius durch die Arianer ernannt worden war und deshalb von der ſtrengeren, euſthatianiſchen Partei, obgleich er rechtgläubig war, nicht anerkannt wurde. Ueber dieſe Spaltung wurde auf der im Jahr 362 zu Alexandria gehaltenen Synode eine Commiſſion niedergeſetzt, beſtehend aus Euſebius von Vercelli, Aſterius und Lucifer. Die alexandriniſche Synode hatte für das ganze Römiſche Reich den milden Beſchluß gefaßt, alle diejenigen, welche bisher mit den Arianern in Kirchengemeinſchaft geſtanden hätten, ja auch die arianiſchen Biſchöfe ſelbſt, wenn ſie das Nicäniſche Glaubensbekenntniß annehmen würden, in ihre Kirchengemeinſchaft aufzunehmen und in ihren Aemtern anzuerkennen; in Bezug auf die Spaltung zu Antiochia verlangten ſie ebenfalls nur, daß die Meletianer das Nicäniſche Glaubensbekenntniß bekennen ſollten. Dieſe Beſchlüſſe hatte der von Lucifer nach Alexandria geſandte Diakonus, der von Lucifer uneingeſchränkte Vollmacht hatte, alle dortigen Beſchlüſſe zu genehmigen, unterſchrieben. Dennoch wartete Lucifer in Antiochia auf dieſe Entſcheidung nicht, ſondern weihte vorher den zu der ſtrengen Partei gehörigen Presbyter Paullinus zum Biſchof, wodurch die dortige Spaltung eine Dauer bis in's folgende Jahrhundert erhielt. Als Euſebius von Vercelli nach Antiochia kam und dies vernahm, war er ſehr unzufrieden damit und verließ die Stadt ſehr bald wieder. Lucifer aber verwarf jetzt auch den allgemeinen Beſchluß der alexandriniſchen Synode und hob die Kirchengemeinſchaft mit denen auf, die dieſen Beſchluß

Digitized by Google

angenommen hatten, dadurch trennte er sich von der Kirche und bildete eine eigene Spaltung. Von Antiochia reiste Lucifer über Neapel und Rom nach Cagliari und starb hier, nachdem er noch neun Jahre sein Amt verwaltet hatte, im Jahr 371. Von den Schriften des Lucifer nennt Hieronymus de viris illustr. nur das eine Werk: Libri duo pro Athanasio ad Constantium imperatorem. In Luciferi 1568 zu Paris erschienenen Werken befinden sich außerdem noch: De regibus apostaticis. De non conveniendo cum haereticis. De non parcendo delinquentibus in Deum. Quod moriendum sit pro filio Dei. Die Brüder Joh. Dominicus und Isaak Coletus haben Lucifers Werke von Neuem herausgegeben zu Venedig 1778 fol.; sie haben dieser Ausgabe eine mit großer Sorgfalt geschriebene Lebensbeschreibung Lucifers beigefügt. Lucifers Schriften zeigen, daß er ein stolzer, eigensinniger, in Bezug auf die Gegner, besonders den Kaiser Constantius jedes Maß überschreitender Mann gewesen ist, beschränkten Geistes; er hatte aber gute Bibelkenntniß. Unter seinen Anhängern soll auch der Lehrsatz Bedeutung erlangt haben, daß die Seelen durch die Zeugung (ex transfusione) hervorgebracht würden. Anhänger hatte Lucifer, in Sardinien, Afrika, Spanien, zu Trier, Rom, Antiochia und in Aegypten. Da sie überall heftigen Verfolgungen ausgesetzt waren, so verfaßten zwei Presbyter dieser Partei, Marcellinus und Faustinus, zu Constantinopel ein libellus precum, an den Kaiser Theodosius gerichtet, in dem sie um kaiserlichen Schutz baten, worauf auch der Kaiser befahl, sie in Ruhe zu lassen. Ungeachtet dieses durch ihn veranlaßten Schisma's wurde Lucifer von den Einwohnern in Sardinien hoch verehrt, ja später als ein Heiliger angesehen. Die Gunst des Volkes nahm besonders zu, als man 1623 mit seiner Grabschrift auch seinen Leichnam wieder aufgefunden haben wollte. Es erschien 1630 von Ambrosius Machin eine defensio sanctitatis Luciferi, allein Urban VIII. verbot 1641 jede Unterhandlung über die Heiligkeit Lucifers und jede Verehrung desselben bis auf die Entscheidung des römischen Stuhls, diese ist dann endlich 1803 unter Pius VII. erfolgt, und durch diese Lucifer als Heiliger anerkannt worden. Vgl. C. W. F. Walch Entwurf einer Geschichte der Ketzereien Thl. 3. (Lpz. 1766) S. 338 ff. Acta Sanctorum T. V. Maji p. 210. **Klose.**

Luciferianer. 1) Name der Anhänger des Lucifer von Cagliari. S. den vorstehenden Artikel. 2) Uebername einiger Häretiker des Mittelalters, denen man eine Anbetung des Teufels (Lucifer) Schuld gab, so besonders jene 14 Häretiker, welche ein Guardian der Franziskaner 1336 zu Tangermünde in der Mark Brandenburg durch den Vogt des Markgrafen verbrennen ließ. Vielleicht waren es Fratricellen. S. d. Art.

Lucilla, s. Donatisten.

Lucius I.–III., Päbste. Lucius I. folgte dem im Sept. 252 gestorbenen Cornelius im römischen Bisthum. Er lenkte nur kurze Zeit die römische Kirche; denn wenige Wochen nach seiner Erhebung verbannt, dann wieder durch einen nicht näher bekannten Zufall nach Rom zurückgekommen, wurde er schon im März 253 als Märtyrer hingerichtet. Uebrigens wird die Dauer seines Pontificats verschieden angegeben: Nicephorus (H. E. VI. 7.) bestimmt sie auf 6; Eusebius (H. E. VII, 2.) auf 8 Monate, während der liber pontific. sie sicher falsch auf 3 Jahre und 8 Monate ausdehnt. Letzteres Buch schreibt ihm die Verordnung zu, daß die Diener des Altars nur aus den sittenreinsten und tugendhaftesten Menschen gewählt werden sollten und nie allein die Wohnung einer Frau betreten dürften; ebenso daß der Pabst und die Bischöfe beständig von zwei Priestern und drei Diakonen begleitet würden, welche fortwährend Zeugen ihres Lebens seyn sollten. Ein falscher Decretalbrief wird ihm zugeschrieben. Cyprian schrieb ihm nach seiner Rückkehr aus der Verbannung ein Glückwünschungsschreiben (Ep. 61. ad Luc.). Nach Cyprian (ep. 67.) scheint Lucius mehrere nicht auf uns gekommene Briefe über die Behandlung der Gefallenen geschrieben zu haben. — Lucius II., aus Bologna, mit seinem Familiennamen Gerhard Caccianamici, war regulirter Augustiner Chorherr bei St. Johann vom Lateran und wurde von Honorius II. zum Cardinalpriester von Santa Croce in Jerusalem und von Innocenz II. zum Vicekanzler

Digitized by Google

und Bibliothekar der römischen Kirche ernannt. Nach dem Tode Cölestins II. wurde er den 12. März 1144 zum Pabste erwählt. Bald lehnten sich die Römer als Anhänger Arnolds von Brescia gegen die päbstliche Gewalt auf, führten die alte Senatorenwürde und den Ritterstand wieder ein; auch wollten sie auf dem Kapitol wieder einen Patricius einsetzen und sich diesem als ihrem Fürsten unterwerfen. Mit dieser Würde wurde Jordan, der Sohn Peter Leo's, bekleidet und ihm alle Einkünfte in und außerhalb der Stadt angewiesen, unter dem Vorwande, der Pabst solle nach der Sitte der alten Priester an den Zehnten und Oblationen genug haben. Der Pabst wollte die Bewegung unterdrücken und drang mit einem Haufen Bewaffneter gegen das Kapitol vor, wurde aber bei dem Angriff durch einen Steinwurf verwundet und starb den 25. Febr. 1145 an seiner Wunde. — Lucius III., der früher Ubaldo Allucingoli hieß, gehörte einer angesehenen Familie aus Lucca an. Im J. 1140 hatte ihn Innocenz II. zum Cardinalpriester von St. Praxedas und 1158 Hadrian IV. zum Cardinalbischof von Ostia und Velletri ernannt. Nachdem er als Dekan des hl. Collegiums sich durch gewandte Unterhandlungen mit Frankreich, Sicilien und Kaiser Friedrich ausgezeichnet hatte, wurde er am 2. Sept. 1181 zum Pabste erwählt. In Rom angekommen, konnte er nicht lange daselbst verweilen, da bald zwischen ihm und den Römern Streit ausbrach, der Lucius nöthigte, aus Rom zu fliehen. Um ihn zu schützen, rückte Christian, Erzbischof von Mainz und Kanzler des Kaisers, gegen Rom mit großem Heere, starb aber bald darauf. Zu Anfang des J. 1183 befand sich der Pabst zu Velletri, wo er das Bisthum Montreal in Sicilien zum Erzbisthum erhob. In diesem Jahr kehrte Lucius nochmals nach Rom zurück, da er aber mit seinen Anhängern neuen Mißhandlungen ausgesetzt war, verließ er für immer die Stadt und begab sich nach Verona, wo er dem kaiserlichen Schutze näher war. Kaiser Friedrich fand sich bald nach der Ankunft des Pabstes gleichfalls in der Stadt ein, und beide hielten nun gemeinschaftlich eine Versammlung, welche die Besprechung der damaligen kirchlichen Verhältnisse zum Gegenstand hatte. Die Römer wurden als Feinde der Kirche erklärt und den im Morgenlande bedrängten Christen sollte Hülfe gebracht werden. In Betreff der mathildischen Güter konnten sich Kaiser und Pabst nicht einigen. Zugleich zählte dieses Concil auch die Waldenser unter die vom Pabste nicht privilegirten Vereine und sprach den Bann über sie aus. Während Lucius die Könige von England und Frankreich beschwor, den Kreuzfahrern Hülfe zu senden, fiel er in eine Krankheit und starb den 24. Nov. 1185 zu Verona. Er wurde in der dortigen Kathedrale beigesetzt. **Th. Pressel.**

Lucius, der Heilige, 1) ein Römer, war nach Eusebius 8 Monate Pabst 252—53, als Nachfolger von Cornelius. Cyprian beruft sich auf ihn, daß auch er gegen die Novatianer entschieden habe, daß denen, welche während der Verfolgung „gefallen" wären, aber dafür Buße gethan hätten, die Kommunion nicht zu versagen sey. Er erfuhr eine kurze Verbannung, wofür Cyprian ihm die Höflichkeit bezeugt, ihn als Märtyrer dem Willen nach zu begrüßen, und verwerthet es sofort polemisch: „Daran hat Gott gezeigt, wo die wahre Kirche ist. Nie hat man Novatianer leiden gesehen; der Feind Christi fällt nur dessen Diener an. Er schont der Ketzer, weil sie ihm ohnehin angehören; nur jene, die gegen ihn sind, bekämpft er." — Cyprian schreibt ihm weiter recht karakteristisch für die Zeit unmittelbar nach der Decius'schen Verfolgung: „Wir bitten Gott, daß Du die ruhmvolle Krone deines Bekenntnisses vollends erringest. Du bist vielleicht nur darum nach Rom zurückberufen, damit dein Ruhm nicht verborgen bleibe; denn das Opfer(-lamm), welches den Brüdern das Beispiel des Muths und Glaubens schuldig ist, muß auch in ihrer Mitte geschlachtet werden." — Indeß scheint es, daß Lucius eines natürlichen Todes starb. Ueber seinen Todes- und Gedächtnißtag, wie über den Ort seiner Beerdigung ist Differenz. Das diario Romano erwähnt keiner Feier für ihn.

Lucius, der Heilige 2) in England. Beda Venerabilis in seinen hist. eccles. Angl. berichtet: Lucius, König in Britannien, habe unter der Regierung des Marc

Digitized by Google

Anton Verus und seines Bruders Aurius Commodus (ist ein Durcheinander, deutet aber auf die Jahre 161 bis 193) an den Pabst Eleutherius geschickt, um von ihm Missionare zu bekommen. Dieser habe auch seiner Bitte entsprochen. Auch über die Zeit des Eleutherius ist keine Uebereinstimmung, doch fällt sie zwischen 171 und 192. Ussr belegt die Existenz eines unter römischer Hoheit regierenden Lucius. Er soll in der Landessprache Lever Maur, d. h. das große Licht, geheißen haben. In der Chronik des Gaufried von Monmuth heißt Lucius Sohn des Fürsten Coilus, des Vaters der h. Helena. Das führt also um ein starkes Jahrhundert weiter herab. Gelehrte Protestanten (z. B. Basnage) haben sich dieser Ansicht bemächtigt. Nun kam 1852 nach Chur (warum dahin? siehe Lucius Nr. 3.) ein Dokument auf Pergament, das zur Zeit Elisabeths in einer von St. Lucius erbauten Kirche aufgefunden wurde; darin wird Lucius auch Sohn des den Römern zinsbaren Coilus genannt, sein Regierungs-Antritt aber auf 156 gesetzt. Er habe den Götzendienst abgestellt, christliche Kirchen, namentlich 161 im Castellum Durense, gebaut und fortificirt. Des Pabsts wird darin keine Erwähnung gethan. Aber nach dieser Urkunde hätte er ohne Nachkommen sterbend sein Land den Römern, zunächst Severus, 197 vermacht. — Die Jahrszahlen post Chr. nat., besonders die Wappen des Lucius und Severus weisen auf Abfassung dieser Urkunde im Mittelalter. Sie ist jetzt in der Sakristei der Kathedrale in Chur unter Glas und Rahmen.

Die Martyrologien nennen St. Lucius den ersten christlichen Potentaten in Europa. Die republikanischen Schweizer legen nun einen besonderen Werth darauf, daß nicht St. Lucius, welcher in Bayern und Graubündten das Christenthum pflanzte, jener englische Lucius sey.

Die früheste Erwähnung eines rhätischen Lucius (Nr. 3.) geschieht in einer Beschwerdeschrift des Bischofs von Chur an Kaiser Ludwig den Frommen im Jahr 821. Wenigstens im 16. Jahrh. versichert der Pfarrer der Churer Domkirche den Badian, daß sich in Chur keine Dokumente über Lucius finden. Die Namen Luciensteig, Luciensteinlein in Rhätien zielen auf ihn; hier soll er sich verborgen haben, als er verfolgt wurde, wie er denn schließlich soll enthauptet worden seyn.

Notker balbulus von St. Gallen (um 900) sagt in seinem Martyrologium von dem rhätischen Lucius „cujus sepulchrum (id est, qui in Rhaetia requiescit, sive rex quondam ille, sive quicunque servus Dei fuerit) celeberrimis virtutibus illustratur.“ Offenbar wurde diese bloß auf dem Namen beruhende Hypothese sofort von den Churern adoptirt und man hat hier sogar das: sine prole discesserat der obigen Pergament-Urkunde auf eine Auswanderung des britischen mediatisirten Fürsten, um in Rhätien zu missioniren, bezogen.

Da der Name Lucius sehr verbreitet war, so kann eine Namensgleichheit gar nichts beweisen. — Im Uebrigen kam das Christenthum nach England von Vienne und Lyon, nach Graubünden aus Oberitalien. **Reuchlin.**

Lud לוד nach der Völkertafel 1 Mos. 10, 22. (1 Chron. 1, 17.) Sohn Sems; Ludim לודים V. 13. (לודיים 1 Chron. 1, 11.) Abkömmling Aegyptens. Dazu kommt die Erwähnung von לוד als Bogenschützen Jes. 66, 19. Jerem. 46, 9. im Heere der Aegypter, und als Hülfsvolk der Tyrier Hesek. 27, 10, der Aegypter 30, 5. In allen diesen Stellen der Propheten wird es mit פוט (s. d. Art. Libyen) verbunden, denn das לט in der Stelle des Jesaja ist am Ende doch weiter nichts als פוט. Ebenso werden Judith 2, 28. (gr.) Phud u. Lud miteinander verbunden. Daneben steht noch Jerem. a. a. O. u. Hesek. 30, 5. כוש Aethiopien, während Hesek. 27, 10. פרס Persien an die Stelle jenes כוש tritt. Diese Umgebung führt auf eine afrikanische, specieller äthiopische, mit Aegypten in Verbindung stehende Völkerschaft, von deren Virtuosität im Bogenschießen die Alten (die Stellen derselben hat *Bochart*, Phaleg IV, c. 26. gesammelt) berichten; mithin würden in den Aussprüchen der Propheten die 1 Mos. 10, 13. aufgeführten לודים zu verstehen seyn. Den V. 22. von Sem abgeleiteten Lud deutet schon Joseph.

Digitized by Google

Ant. I, 6, 4. (οὓς δὲ Λυδοὺς νῦν καλοῦσι, Λούδους δὲ τότε, Λύδας ἔκτισε) auf die Lydier, und ihm folgen Euseb., Hieron., von den Neueren *Bochart*, Phaleg. II, c. 12. und nach ihm viele Andere. Diese Lydier wollen Manche auch in den oben angeführten Stellen der Propheten verstehen, unter den Neueren namentlich *Michael.*, Supplem. p. 1418. *Gesen.*, Thesaur. p. 746, weil nach *Herod.* II, 152. 154. 163. III, 11. die Aegypter Kleinasiatische Miethstruppen gehabt hätten. Dies will aber wenig sagen, da in den erwähnten Stellen nur von Joniern (Griechen) und Karern die Rede ist. Einen eigenthümlichen Weg der Erklärung schlägt Knobel, Völkertafel §. 22. 30. S. 198—215. 279—282 ein, dem man scharfsinnige Combination nicht absprechen kann und wodurch noch der Vortheil erreicht wird, daß Gleichheit des Namens und verschiedene genealogische Ableitung hinlänglich erklärt wird. Nach ihm ist Lud derjenige Semitenstamm, welcher in den geschichtlich einigermaßen bekannten Zeiten südlich von den syrischen Aramäern (wobei wir natürlich von den Hebräern absehen) in Palästina und dem peträischen Arabien sich findet, von welchem Amalekiter und Amoriter einzelne Zweige sind, und der sich als Hykfos Aegypten auf eine Zeitlang unterwarf. Die ägyptischen Ludim sind dagegen ein arabisch-ägyptischer Mischstamm oder der ägyptisirte Theil des semitischen Lud, welcher vielleicht durch Vereinigung von Hykfos mit Aegyptern entstanden war, der auf der Ostseite des Nil im untern Aegypten und zum Theil auch im Delta (daher die Uebersetzung des Targ. Jonath. zu 1 Mos. 10, 13. und des Targ. zu 1 Chron. 1, 11. נמוסאי Nëutäer, d. i. des Ptolemäus (IV, 5, 52.) Nomos Νεούτ im nordöstlichen Theile des Delta, sowie die des Saadia نميسيون Tinnisiten, von تِنِّيس Insel und Stadt im Menzaleh-See) zu suchen ist und der sich vielleicht noch jetzt im Stamme der Falascha in Habessinien wieder findet. Viel weniger begründet ist Hitzig's Ansicht (zu Jesaj. und Jerem. a. a. O.; Begriff der Krit. S. 129), daß לוד Libyen und לוב Nubien sey, wogegen vgl. *Gesen.* Thes. p. 746. *Tuch*, Genesis. p. 242. **Arnold.**

Ludgardis (Ludgaris, Lutgardis), geboren 1182 zu Tongern von angesehenem Geschlechte, trat schon im zwölften Lebensjahre in das Katharinenkloster der Benediktinerinnen bei der Stadt des hl. Trudo ein, wo sich schon frühe in ihr der Zug zur Mystik ausbildete. Sie wollte in fortwährendem Rapport mit ihrem Heilande stehen, der ihr oft erschienen seyn soll. Ebenso rühmte sie sich eines vertraulichen Verkehrs mit Maria, den Engeln, dem Johannes dem Täufer und Apostel, mit der hl. Katharina und vielen andern Heiligen. Einst soll ihr der Evangelist Johannes erschienen seyn, in Gestalt eines leuchtenden Adlers, der mit dem Schnabel ihren Mund öffnend ihre Seele mit überirdischer Weisheit erfüllte. Am öftesten stellte sich in ihren Ekstasen Christus gar mit der offenen blutenden Seitenwunde, aus welcher sie himmlische Süße und Kraft einsaugte. Auf das Naivste verkehrte sie mit Christus; als sie einst durch ein Geschäft von dem Gebet abgerufen wurde, sprach sie: „Warte, mein Herr, bis ich wiederkomme!" Einst soll sich bei ihrem Gebet die Gnade Gottes so über sie ausgegossen haben, daß es sogar von ihren Fingern wie Oel floß. Einst erschien ihr der Herr, zeigte ihr seine Wunden und sprach: „Betrachte, wie meine Wunden zu Dir rufen, daß ich nicht umsonst Blut vergossen und den Tod gelitten habe." Ludgardis fragte erstaunt und erschrocken, was das Rufen der Wunden Christi bedeute? Da bekam sie zur Antwort: „Durch Deine Uebungen und Gebete wirst Du den Zorn des Vaters besänftigen, daß er die Sünder nicht in den Tod verwerfe, sondern daß sie durch die Barmherzigkeit Gottes bekehrt und gerettet werden." Nachdem sie gegen 1200 die Klosterprofeß abgelegt, ward sie 1205 zur Priorin des Klosters gewählt. Im folgenden Jahre trat sie auf den Rath des Predigers Johann de Lirot und unter Zuthun der heiligen Christina der Wunderbaren in das Cistercienserkloster zu Aquiric unweit Brüssel. Während dieses Aufenthalts wurden die ihr zu Theil werdenden Gnadenheimsuchungen immer häufiger und wunderbarer: bei Betrachtung des Leidens Christi erschien sie am ganzen Leib mit Blut übergossen; im brennendsten Verlangen nach dem Martyrium sprang

ihr eine Herzader, wobei sie viel Blut verlor und von Christus die Versicherung erhielt, er nehme dieses Blut als Märtyrerblut auf. Auf göttliches Geheiß übernahm sie dreimal ein siebenjähriges strenges Fasten, das erste Mal wegen der Albigenser, hierauf für die Bekehrung der Sünder, und zuletzt zur Abwehr einer der Kirche bevorstehenden Verfolgung. Eine Menge Wunder, die sie verrichtet haben soll, werden erzählt; z. B. soll sie einer adeligen Dame, die in Folge von Altersschwäche das Gehör verloren hatte, ihre mit Speichel benetzten Finger in die tauben Ohren gelegt haben, worauf die Frau plötzlich fühlte, daß mit einem Knall das Hinderniß in den Ohren zerriß, und dieselbe den vollen Gebrauch des Gehörs wieder bekam. Die schwer erkrankte Herzogin von Brabant, eine Tochter des Königs Philipp von Frankreich, bat sie um ihre Fürbitte angehen; Ludgardis ließ ihr antworten, sie werde nicht mehr vom Bett aufstehen; als die Herzogin gestorben war, erkannte Ludgardis durch eine Erscheinung, daß die Herzogin etwas viel Besseres als leibliche Genesung erlangt habe! Ein Jahr vor ihrem Tode wurde sie blind. Ein Jahr vor ihrem Tode hatte sie eine Erscheinung, wo ihr Christus offenbarte: „Nun kommt bald das Ende Deiner Arbeit; Du sollst nicht mehr lange von mir getrennt seyn. Nur drei Dinge verlange ich von Dir in diesem Jahr. Erstens, daß Du Dank sagest für die schon empfangenen Gnaden; zweitens daß Du für die Sünder Dich ganz im Gebet zu meinem Vater ergießest; drittens daß Du ohne alle andere Sorge nur noch verlangst zu mir zu kommen.“ Sie starb am 16. Juni 1246. Ihre Biographie ist von dem Dominikaner Thomas Cantipratanus verfaßt. Vgl. Legenden von Alban Stolz. Freib. 1856. 2. Bd. **Th. Preßel.**

Ludwig, der Fromme. Durch den Tod Pippin's 8. Juli 810, und Karl's 4. Dec. 811, wurde der Diedenhofener Theilungsakt von 806 in seiner Wirkung vereitelt. Der einzige legitime Erbe Karl's d. Gr. war Ludwig, den die Geschichte unter dem Beinamen des Frommen kennt (Louis le Débonnaire bei den Franzosen). Sein Vater hatte ihn frühe für Aquitanien bestimmt: damit die Aquitanier in Geduld das fränkische Joch trügen, sollten sie an ihm einen eignen König haben, der ihre Sitten kannte, in ihrer Kleidung einherging. Seine Erziehung war sorgfältig, sogar mit kriegerischer Färbung. Aber was Ermoldus Nigellus von seinem Namen rühmt (Nempe sonat Hluto praeclarum, Wigh quoque Mars est, Unde suum nomen compositum patet), das erfüllte seine Person nicht. Er war der Mönch auf dem Throne, geistliche Studien und Uebungen waren ihm das liebste, seine Freunde waren Welt- und Klostergeistliche, von ihnen nahm er Rath, vor allen von dem strengen Benedikt von Aniane, der von ihm die Oberaufsicht über alle Klöster Aquitaniens erhielt und sie auf die alte Regel Benedikts verpflichtete. Ludwig war ein Karakter ohne alle Thatkraft, nichts als Unschlüssigkeit, Schwäche und Ohnmacht, und nur in diesem Sinn hat er seinen Wahlspruch Ne quid nimis aufgefaßt. So war er jedem fremden Einflusse bloßgestellt, dessen Eingebung er dann so hitzig verfocht, als ob es das beste Werk des eigenen Genius wäre, ein Opfer subjektiver Stimmungen, deren Ergebnisse er aber so hartnäckig festhielt als ob das höchste Interesse der Christenheit daran hinge, unempfindlich für die Schmach vor der Welt, weil er sich einbildete, rein zu seyn vor Gott, weder so durchtrieben schlau wie ihn Funck, noch so boshaft wie ihn Guérard schildert (Polypt. Irmin. I. p. IV.), aber nicht ohne den Anstrich von Pfiffigkeit, wie ihn Schwächere oft haben und zu bedürfen glauben, mit einer gewissen Zähigkeit, die nur für große Zwecke erlaubt ist und selbst den bloßen Zuschauer ärgert, wenn sie sich an das Verkehrte und Beschränkte heftet und nach reinem Zufall mit geist- und farbloser Passivität wechselt.

In der That zeigte der junge Ludwig in seinen kriegerischen Leistungen gegen Basconen und Araber wenig Geschick. Gelobt wird seine aquitanische Verwaltung, wenn dem Bericht zu trauen ist. Jedenfalls scheint seine Unfähigkeit auch am Hofe bekannt gewesen zu seyn, namentlich bei Wala, dem Sprößling eines karolingischen Nebenzweigs, hoch in der Gunst Karl's d. Gr., einem der ersten Staatsmänner in Verwaltung und Diplomatie, zugleich einem der besten Feldherrn der Monarchie, den zweiten Mann im

Digitized by Google

Reich, der erste im Rathe des Kaisers. Es scheint an Ränken bei Hof nicht gefehlt zu haben, Wala und die Seinen waren ohne Zweifel stark dabei betheiligt. Niemand konnte neben Ludwig in Betracht kommen als Bernhard, Pippin's Sohn von einer Beischläferin. Aber die Idee der Legitimität siegte, der bekannte Einhard war der Anwalt der Rechte Ludwig's im Rathe des großen Karl, er hat es später oft genug bereut. Auf dem großen Placitum zu Aachen (Sommer 813) wurde Ludwig zum Mitkaiser erklärt und gekrönt, ob durch eigne Hand oder die seines Vaters, darüber sind die Quellen uneins, keine nennt die Mitwirkung eines Geistlichen. Bernhard behielt nur Italien. Trotz dem Vorangegangenen war es nach Karl's des Gr. Tode hauptsächlich Wala's Beispiel, was die zuwartenden Großen zur sofortigen Unterwerfung unter den neuen Kaiser bestimmte.

Neue Zustände begannen im Reich sich zu entwickeln. Nicht nur wurde der Palast zu Aachen mit mehr Oeffentlichkeit und Härte, als das Andenken an den eben entschlafenen Kaiser zuließ, von seiner unsittlichen Wirthschaft gereinigt: nach Nithard ließ Ludwig die unehlichen Kinder seines Vaters (gegen dessen Testament, worin ein solcher Unterschied nicht gemacht war) leer ausgehen, Wala und die Seinen wurden gestürzt, es herrschten nun die Günstlinge Ludwig's, die ihn schon in Aquitanien gelenkt hatten, Graf Bigo und der h. Benedikt, der nur seinen weiten Rockärmel zu schütteln brauchte, um gewiß zu seyn, daß die Bittschriften, die er enthielt, nicht nur angenommen, sondern auch genehmigt wurden. Wie weit die beabsichtigte Reorganisation der Verwaltung durchgeführt werden konnte, wissen wir nicht. Am meisten Erfolg hatte Ludwig wenigstens für seine Person von der Amnestie der Sachsen und Friesen, welche von da an immer seine treuen Vertheidiger waren.

Es war zu erwarten, daß die neue Verwaltung eine vorzugsweis kirchliche Richtung nehmen würde. Der neue Kaiser wurde Ecclesiae tutor, monachorum regula concors, De cujus meritis omnia mundus habet (Ermold. Nigell. Eleg. II. V. 19.). Gleich nach Karls d. Gr. Tode ward der h. Benedikt nun über alle Klöster der ganzen Monarchie gesetzt. Schon 817 wurde auf dem Concil zu Aachen für den Klerus des Reichs das kanonische Leben festgestellt. Zugleich legte der heil. Benedikt seine Revision der Benediktiner-Regel auf der Versammlung vor, sie ward als förmliches Capitulare im Reich verkündigt, er selbst erhielt den Auftrag, die Vollstreckung zu überwachen. Dem Klerus wurde friedliches und einfaches Leben zur Pflicht gemacht, Auszüge aus beiden Testamenten und den Aussprüchen bedeutender Väter in die Hand gegeben. Um den ganzen Stand zu heben, wurde jedes Mitglied für persönlich frei erklärt, das Patronatrecht geordnet, jede Pfarrei sollte eine angemessene Ausstattung bekommen, zum Vortheil der Klöster wurden die Leistungen fixirt, welche die Krone anzusprechen hatte, freie Wahl der Bischöfe und Aebte genehmigt, u. A.

Die Bevorzugung der geistlichen Elemente des Reichs war aber zugeich eine Hebung der romanischen Bestandtheile der Bevölkerung, und dies war von dem unheilvollsten Einflusse auf die Einheit der Monarchie. Ludwig war in Aquitanien ein Romane geworden. Unverholen legte er seine Verachtung des deutschen Wesens an den Tag. Zwar soll der Dichter des Heljand von ihm beauftragt gewesen seyn und der Krist Otfrid's von Weißenburg ist ihm gewidmet. Aber es war wohl nur der geistliche Inhalt, was diese Dichtungen empfahl, und ausdrücklicher Zweck der letztgenannten unter beiden war ja, der Volkspoesie entgegen zu wirken. Speciell erwähnt Thegan c. 19.: Poetica carmina gentilia quae in juventute didicerat, respuit nec legere nec audire nec docere voluit. Zwar war der Kaiser selbst, wenn man diesem Schriftsteller glauben darf, sehr gebildet, aber die Sorge für Schulen und die Pflege der Wissenschaft war nicht seine Sache. Wenn trotzdem die schon bestehenden Schulen hier und dort einen Aufschwung nahmen, besonders in den diesseits des Rheins gelegenen Orten wie in Fulda und auf Reichenau, so ist dies mehr nur Nachwirkung der vorhergehenden Periode. Die Zeitgenossen klagen über den Verfall der Studien, man liebte die Leute nicht mehr, welche

Digitized by Google

der Gelehrsamkeit nachstrebten, und das draußen stehende Publikum fing an, wie das bei'm Aufkommen frömmelnder Richtungen so gerne geschieht, alle Männer der Wissenschaft zu bekriteln und die an ihnen entdeckten Fehler der Natur ihrer Studien zuzuschreiben. Zwar gab es noch Männer wie Claudius von Turin, der am Hofe lehrte, Aldricus, Amalarius, Alkuin's Schüler Fredegisus, auch Benedikt selbst, Adalhard, Wala, Agobard, Lupus, Thegan, Nithard, Ermoldus Nigellus, Walafrid Strabo, Hrabanus Maurus u. A., und wir sehen, daß die Karlische Bildung in den höhern Ständen Wurzel gefaßt hatte. Aber die Hofschule selbst scheint gleichwohl unter Ludwig dem Frommen herabgekommen zu seyn, oder doch von ihrem Ansehn verloren zu haben. Man mußte ihn erst daran erinnern öffentliche Schulen zur Bildung von Geistlichen anzulegen.

Weit eifriger war seine Sorge für die Gründung von Kirchen und Klöstern, Stiftern und Bischofsitzen. Und eigentlich nur in diesem Sinn hat er den deutschen Ländern seine Aufmerksamkeit zugewendet. Das Bisthum Hildesheim wurde für das östliche Sachsen, das Bisthum Hamburg für den überelbischen Theil des Landes (auch für die Nordslaven) gegründet, letzteres zugleich zum Erzbisthum erhoben und demselben die Mission für den ganzen Norden vom Pabst übertragen. Auch die Gründung der ersten Klöster in Sachsen geschah hauptsächlich durch Ludwig's Einfluß, das westphälische Kloster erhob sich 822, von hier besonders ging die dänische und schwedische Mission aus.

Ueber solchen Sorgen und Beschäftigungen hat man dann im Verhältniß zum Reich das Beste vergessen. Wohl mehr aus Schwäche als aus Grundsatz ließ Ludwig seit den ersten Jahren seiner Regierung sich Eingriffe des röm. Stuhls gefallen, welche mit der Zeit äußerst verderblich für ihn und das Reich werden sollten. Im Juni 816 starb Leo III und Stephan IV. ließ sich in aller Eile consekriren, ohne die kaiserliche Bestätigung abzuwarten. Unter dem Vorwand, sich entschuldigen zu wollen, kündigte er dem Kaiser seine Ankunft in Gallien an, mit dem weitern Zweck, denselben zu krönen. Daß dies bereits geschehen war und wie es geschehen war, haben wir gesehen. Um so deutlicher sollte jetzt noch nachträglich ausgesprochen werden, daß die kaiserliche Krönung eigentlich nur vom Pabst ausgehn könne. Und wenn Ludwig auch später seine kaiserliche Regierung nie von diesem Akt aus datirte, so ließ er doch zu, daß der Pabst ihm zu Rheims die Krone aufsetzte, die dieser aus Vorsicht schon mitgebracht hatte, und der Kanzler Ebroschar mußte eine Urkunde verfassen, welche der römischen Kirche feierlich ihre Rechte und ihren Primat verbürgte. Einen neuen Ton schlug die fränkische Diplomatie in Rom erst wieder an, als Wala später zu den politischen Geschäften zurückkehrte. Sein Werk ist die Regelung der Verhältnisse zum Pabst in den Jahren 823 und 24, bei welcher die Würde des Kaiserthums auf das Beste gewahrt blieb. Unabhängig von Rom zeigte man sich auch in dem Streite des Bischofs Claudius von Turin gegen Verehrung der Bilder und Heiligen, den der Kaiser nur deshalb nicht vollständiger zu unterstützen vermochte, weil derselbe sogar über die alte Tradition der fränkischen Kirche ziemlich hinausging (s. d. Art.). In dem Streite zwischen Rom und Constantinopel wegen der Bilderverehrer fiel dem fränkischen Klerus die Vermittler-Rolle zu.

Besonders schwach zeigte sich der Kaiser darin, daß er so bald schon nach seinem neuen Regierungsantritte an die Regelung der Nachfolge dachte. Es standen sich aber in dieser Frage zwei Mächte gegenüber: bei vielen vornehmen Franken die Idee des germanischen nationalen Herkommens welches die Theilung verlangte, und das Dringen der Geistlichkeit auf Einheit des Reichs. Die letztere Ansicht schlug durch, sie war von Karl her noch zu mächtig, der geistliche Einfluß überwiegend, — zugleich wollte der Klerus das fast vergessene Wahlrecht des Volks in Erinnerung bringen. Der Kaiser ging auf alle seine Vorstellungen ein wie immer. Die Häupter der Geistlichkeit erklärten offen, daß alle Unterthanen des Reichs, vereinigt durch Einen Glauben, Eine Hoffnung, Einen Gott, es auch seyn sollten durch Ein Gesetz; und um desto eher wünschten sie auch Einen Herrscher sich zu erhalten. Davon hing ihre ganze Stellung, wie sie ihnen seit Karl d. Gr. angewiesen war, und namentlich die der Metropoliten ab. Nach der man

Digitized by Google

erlassenen Erbfolge-Ordnung von 817 wurde Lothar schon jetzt Mitkaiser, die väterliche Herrschaft war ihm ungemindert gesichert, er selbst für immer stark genug gemacht, beiden jüngern Brüdern zu widerstehn, die man mit kleineren Herrschaften abfand. Diese Theilung zeigt gegenüber von der des Jahres 806 einen entschiedenen Fortschritt des Einheitsgedankens; selbst das Wahlrecht des Volks war wieder in gewissen Grenzen zur Anerkennung gebracht. Aber der fränkische Adel und die unterworfnen deutschen Stämme waren mit dieser Ordnung der Dinge unzufrieden, bei ihnen galt das nationale Herkommen mehr als die Idee des geistlichen Kaiserthums, die ihnen nicht zusagte. Des Kaisers Neffe Bernhard schritt zur offenen Empörung. Er büßte mit Blendung und in Folge davon mit Tod. Jeder andre Widerstand wurde dann mit leichter Mühe gebrochen.

Als aber später dem Kaiser aus zweiter Ehe ein Sohn geboren wurde, welchem um der reizenden Mutter Judith willen die Vorliebe des schwachen Vaters sich zuwandte, da stieß dieser die Erbfolgeordnung von 817 um, wünschenswerther schien es jetzt der Theorie der Theilung zu folgen. Als die Geistlichkeit sah, daß der Kaiser ihre Ideen verließ, verließ auch sie den Kaiser; sie hielt es mit Lothar und seinen Brüdern gegen den Vater. Alles galt am Hofe der Günstling Judith's und Ludwig's, der Herzog Bernhard von Septimanien. Alle wurden verjagt, die bis dahin unter den Franken für die Ersten gegolten hatten. Vergeblich legte Einhard sein warnendes letztes Wort an den Kaiser dem Erzengel Gabriel in den Mund. Durch einfaches kais. Edikt ohne Mitwirkung des Placitums wurde dem jungen Karl Alemannien angewiesen, 829. (Die annal. Weiszemburg. ad 829. Mon. Germ. I, 111 nennen auch Alsatiam et Riciam.) Der unseligste Streit zwischen den Söhnen erster Ehe einerseits und dem Vater und seinem Benjamin aus der zweiten Ehe andrerseits erhob sich in Folge dessen. Mehrmals ergriffen die erstern die Waffen. Zwar gelang es dem Kaiser noch einmal durch den Adel der deutschen Stämme, der ihm persönlich zugethan war, der Bewegung Herr zu werden. Aber durch ihren geistlichen Einfluß war die Einheitspartei die stärkere, merkwürdigerweise wurde selbst der Pabst für sie gewonnen, nicht ohne Gefahr für seine Stellung schloß sich Gregor IV. den Söhnen gegen den Vater an. Man hat in den Schriftstücken, die man ihm damals zu seiner Vertheidigung in die Hand gab, nicht ohne Wahrscheinlichkeit Spuren pseudoisidorischer Fabrikation entdecken wollen (vgl. dagegen *Knust*, De fontibus et consilio Ps.—Js. collect. p. 10). Auf dem Lügenfelde, von daher so genannt, im Elsaß, treffen die beiden Armeen zusammen am Johannistag 833. Da verläßt den Kaiser sein ganzes Heer, vermöge eines göttlichen Wunders wie Paschas. Radbertus im Namen seiner Partei ausprengte, in der That aber in Folge der sehr menschlichen Mittel der Ueberredungen, Versprechungen, Geschenke und Drohungen wie Nithard, die Annal. Bertin., und Astronomus besser wissen. Aber nicht mehr das Gesetz von 817 war jetzt das Ziel Lothar's, sondern der unmittelbare Besitz der Krone. Darum mußte (wozu die Geistlichkeit schon einmal, zu Attigny 822, gewirkt hatte) eine zweite Demüthigung des Kaisers erfolgen, und zwar eine solche, die ihm die Fortführung der Gewalt unmöglich machen sollte. Die Geistlichkeit gab sich dazu her, in der Kirche des h. Medardus zu Soissons wurde die Scene von Attigny wiederholt 833. Erst jetzt erkannten die beiden jüngern Brüder, welche Gefahr ihnen durch den Ehrgeiz Lothar's drohte, diese Erkenntniß erst brachte sie zum Bewußtseyn der Pflicht gegen ihren Vater und Kaiser zurück. Es erfolgte eine Reaktion Germaniens und Ludwigs des Deutschen, es gelang den Kaiser dem Kerker zu entreißen, und wieder auf den Thron zu erheben. Hier scheiden sich die germanischen und romanischen Länder; nur in den letzteren ist die Geistlichkeit allmächtig.

Die Schmach, die dem Kaiser geschehen war, hatte das Kaiserthum selbst getroffen. Die späteren Bemühungen Lothars und der Einheitspartei für ihre Zwecke, die sie mit Ludwigs Plänen für seinen Karl zu vereinigen suchten, waren zwar nicht ohne Erfolg, reizten aber Ludwig den Deutschen zum Widerstand. Der Streit war noch unentschie-

Digitized by Google

den, da starb der alte Kaiser 20. Juni 840, von Gram gebeugt, auf einer Rheininsel bei Ingelheim. Wenn gleich ihn noch die Zukunft seines jüngsten Sohns vor seinem Tod beschäftigte, so zeigt doch vielleicht die Vision des Teufels, welche seine letzten Augenblicke beunruhigte, daß sein Gewissen nicht frei war, nicht ohne die Ahnung der schweren Verantwortung, welche er während seines Lebens so wenig erkannt hatte. Denn alles hinterließ Ludwig ungeordnet. Die Krongüter waren verschleudert, besonders an die Geistlichkeit, und seine Nachfolger mußten dies fortsetzen, um sich Anhänger zu verschaffen. Unter ihm fing die Gauverfassung an durchbrochen zu werden durch Ertheilung der Grafenrechte an Bisthümer (Immunitäten). Schon unter ihm wird Gewohnheit, was dann unter Karl dem Kahlen gesetzlich wird: daß die Lehnsgüter von ihren Trägern als erblich betrachtet wurden; man war genöthigt, Partei zu machen, auch um diesen schweren Preis. Mit den Lehen wurden dann auch die Aemter erblich. Die Macht der Geistlichkeit war maßlos gestiegen. Und was für eine Geistlichkeit! Die meisten Aebte Kriegsleute, Bischöfe, die etwa noch lesen konnten, aber von dem gelesenen evangelischen Texte nichts verstanden. Die Machtlosigkeit der Krone zeigte sich besonders in der Vergeblichkeit der Versuche, die Lasten des Volks zu mindern. Die Zahl der kleinen Eigenthümer verringerte sich immer mehr. Die kaiserlichen Beamten waren bestechlich, die Räubereien nahmen überhand und knüpften sich an vornehme Namen. Dadurch und durch die innern Kriege erklärt sich das öffentliche Elend. Die Hauptfrage aber, um die Einheit des Reichs, blieb ungelöst und war den erbenden Söhnen zur Entscheidung aufbehalten. Die Schlacht bei Fontanetum entschied für die germanische Idee der Gleichberechtigung, die Einheit des Reichs war dahin, die Blüthe seiner edelsten Bevölkerung gebrochen. Nur der Hader im Innern blieb und die schon unter Ludwig hervorgetretene Ohnmacht gegen außen offenbarte sich immer schrecklicher.

Man sehe: neben den fränkischen Annalisten die Monographieen Thegan's, Astronomus, die Gedichte des Ermoldus Nigellus, Nithard's erstes Buch, die Vitae Adalhard's und Wala's von Paschas. Radbertus, fast alle nach irgend einer Seite parteiisch, gesammelt in den Monumenten Th. II. (vgl. die Geschichtschr. deutsch. Vorzeit). Neueres: J. H. Hegewisch, Gesch. d. fränk. Monarchie v. Tode Karl d. Gr. 1779. Fr. Fund. Ludw. d. Fromme, Frkft. a. M. 1832. *Aug. Himly*, Wala et Louis le Débonnaire. Paris 1849. Bähr, Gesch. der röm. Liter. Supplem. III. Gfrörer, K.Gesch. III. 2. I. Abth. Giesebrecht, Kaiserth. I. Leo, Vorles. I. Bd. Dr. **Julius Weizsäcker.**

Ludwig von (Luis de) Granada. Er wurde im Jahr 1504 in Granada geboren, woselbst sein Vater sich niedergelassen hatte. Nachdem er früh verwaist unter der Fürsorge des Grafen von Tendilla seine erste Erziehung in der Vaterstadt genossen, fühlte er einen unwiderstehlichen Zug zum ascetischen Leben, und trat mit 19 Jahren in den Orden der Dominikaner, indem er sich in das Kloster Santa Cruz zu Granada begab. Im Jahre 1529 wurde er wegen seiner hervorragenden Talente in das Collegium des h. Gregorius zu Valladolid versetzt. Hier bildete er sich durch eifrige Studien und geistliche Uebungen zu einem großen Prediger aus. Mit vieler Auszeichnung wurde er nach Granada zurückberufen, und beauftragt mit der Reform des Klosters Scala coeli in der Sierra von Cordova. In der Einsamkeit dieses Klosters verfaßte er geistliche Reden und Betrachtungen. Von jenem Kloster aus trat er zu Cordova als Prediger auf und der Ruf seiner Erkenntniß und Tugend gewann ihm den Schutz der Grafen von Priego. Durch sie wurde er mit dem gefeierten Juan von Avila (s. d. Art.) befreundet, den das dankbare Volk den Apostel von Andalusien nannte, und der auf die reifere Ausbildung seiner Predigtweise einen entschiedenen Einfluß ausübte. So erlangte er bei seinen großen Gaben allmählig den Ruf des größten Predigers der damaligen katholischen Welt und wurde als der spanische Chrysostomus gepriesen. Seinem Meister d'Avila hat er in der Biographie desselben ein Denkmal der Dankbarkeit gestiftet. Nach achtjährigem Aufenthalt in dem genannten Kloster gründete er das Kloster zu Badajoz. Der Cardinal Heinrich, Infant von Spanien, Erzbischof von Ebora, wollte die Kräfte

Digitized by Google

des gefeierten Predigers benützen, und zog ihn in seine Umgebung. Die Königin von Portugal bot ihm vergebens das Episkopat von Viseu und später die Metropolitenstelle von Braga an. Nachdem er einige Jahre das Provinzialat seines Ordens in Portugal verwaltet, zog er sich in das Kloster Santa Domingo in Lissabon zurück, in dem er sein ganzes Leben dem religiösen Unterricht des Volks, der Predigt und der Abfassung geistlicher Schriften widmete, unter andern el Memorial de la vida cristiana und el Simbolo de la Fé. Von seinen Predigten waren allmählig sechs Theile erschienen, welche er im Kloster zu Lissabon in's Lateinische übersetzte. Sie enthielten Predigten über die Sonntagsperikopen, auf die Heiligenfeste, Fastenpredigten u. s. w. Außerdem gab er eine Retorica ecclesiastica heraus.

In seiner einsamen Klosterzelle zu Lissabon wurden dem Bruder Luis die höchsten Ehren zu Theil. Er wurde zu Rathe gezogen von den angesehensten kirchlichen Prälaten, verehrt vom Hofe, vergöttert vom Volk, besucht von fürstlichen Personen und von den angesehensten Feldherrn zur See und zu Lande, Andreas Doria und Großherzog von Alva. Durch die Glaubensverdächtigung seiner Feinde und Neider ging er siegreich hindurch. Er vollendete seine segensreiche Laufbahn am 31. Dec. 1588. Sein Leben war vorzugsweise mit den Tugenden der Demuth, der Liebe, der Sittenreinheit und des Berufseifers geschmückt. Eines seiner Hauptwerke, welches er im Alter von 49 Jahren zu Badajoz geschrieben, ist betitelt la Guia (die Lenkerin) de Pecadores. Noch bedeutender aber durch ihren belebten schwungvollen Styl sind seine Recitationes für die einzelnen Wochentage. Die Einleitung al Simbolo de la Fé zeichnet sich durch gelehrte Studien aus. Unter seinen geistlichen Reden werden die Reden vom verlorenen Sohn, von der Auferstehung, auf Allerheiligen und auf die Geburt Christi besonders geschätzt. Die Grundzüge seiner Diktion sind geniale Originalität und ein leichter, natürlicher und schöner Fluß der Rede; diese aber nimmt nach der Verschiedenheit des Gegenstandes bald einen ruhigen, bald einen gewaltig bewegten, bald einen schlichten, bald einen starken, gehobenen Ausdruck an. Frai Luis Beredtsamkeit beruhte übrigens nach der formalen Seite hin auf dem Studium der Alten; ihre Seele aber war das fromme begeisterte Herz und aus den confessionellen Befangenheiten des Redners treten die großen christlichen Grundgedanken, Sünde, Gnade, Weltentsagung und Hoffnung der zukünftigen Herrlichkeit bestimmt hervor. Seine meisten Schriften sind einzeln in vielen Auflagen erschienen, in der Originalsprache wie in französischen, italienischen und deutschen Uebersetzungen. So namentlich seine Betrachtung über das Leben Jesu Christi und die Fastenpredigten deutsch von Silbert. Wien 1825 und 30. Die Lenkerin der Sünder, Aachen 1832. Die vollständigste Sammlung seiner Werke mit seiner Biographie gab Munnos heraus zu Madrid 1786—89. Neue Aufl. 1800. 6 Bde. in Folio od. 19 Bde. in 8. Probestücke seines Styls finden sich in dem Tesoro de los Prosadores Españoles herausgegeben von Ochoa. Paris 1841. Lange.

Ludwig IX. oder der Heilige, König von Frankreich (1226—1270), Sohn Ludwigs VIII. und der Königin Blanca einer Prinzessin von Castilien, wurde am 25. April 1214 nach Anderen 1215 zu Poissy geboren. Als der Tod seines Vaters am 3. Nov. 1226 ihn in den Besitz des Thrones von Frankreich brachte, führte zunächst bis zu seiner Mündigkeitserklärung seine Mutter Blanca, die durch das Testament ihres Gemahls zur Vormünderin eingesetzt war, die Regentschaft. Sie war als eine Frau von großer Klugheit und Willensstärke und zugleich ansnehmender Schönheit ihrer schwierigen Aufgabe in hohem Grade gewachsen und erwarb sich sowohl durch die Regententhätigkeit, als durch die sorgfältige Erziehung ihres Sohnes große Verdienste um Frankreich. Als sogleich im Beginn ihrer Reichsverwaltung eine Anzahl Vasallen die Vormundschaft einer Frau zur Erweiterung ihrer Macht zu benützen suchten und im Vertrauen auf die Unterstützung des Königs Heinrich III. von England einen Aufstand gegen die Regierung erhoben, mußten sie alsbald der eben so klugen, als muthigen Weise, mit der Blanca die Rechte des Königthums vertheidigte, weichen und den Kampf auf-

Digitized by Google

geben, der 1231 durch den Vertrag von Saint-Aubin du Cormier mit einem vollständigen Sieg des Königthums über die widerspenstige Aristokratie endigte. Gleichzeitig wurde auch der von Ludwig VIII. unvollendet hinterlassene Kampf gegen die Albigenser wieder aufgenommen und beendigt. Graf Raymund VII. von Toulouse mußte sich unterwerfen und in einem am 12. April 1229 zu Paris abgeschlossenen Friedensvertrag dem Besitz von Languedoc entsagen, seine Tochter Johanna mit einem jüngern Bruder des Königs, Alfons, verloben und ihr die Grafschaft Toulouse als Mitgift geben und zuletzt wegen seiner im Kriege begangenen Grausamkeiten einer demüthigenden Buße in der Kirche Notre Dame sich unterziehen. Um die kirchliche Unterwerfung des Languedoc zu vollenden, wurde auf einem Concil zu Toulouse im November 1229 die Einrichtung der schon früher eingeführten Inquisition genauer festgestellt und in den nächstfolgenden Jahren mit solcher Strenge gehandhabt, daß man wohl nicht mit Unrecht den Mangel einer freieren geistigen Entwicklung, durch welche sich das südliche Frankreich vor anderen Theilen des Reiches unterscheidet, daher erklären zu müssen glaubt. Dies Alles fällt noch in die Zeit der vormundschaftlichen Regierung der Königin Blanca. Diese ging im Jahr 1236 zu Ende, da Ludwig jetzt 21 Jahre alt war. Doch übte die Königin auch noch forthin großen Einfluß auf die Regierung aus, um so mehr da Ludwig in strenger Unterordnung unter die mütterliche und kirchliche Autorität erzogen worden war. Er entwickelte sich unter Leitung seiner Mutter und der sorgfältigen Erziehung geistlicher Lehrer zu einem sehr frommen, aber dabei verständigen und einsichtigen Fürsten, dem das zeitliche und geistliche Wohl seiner Unterthanen eine rechte Herzensangelegenheit war. Zugleich repräsentirt er so recht das Bild mittelalterlicher Frömmigkeit und kirchlicher Lebensanschauung. Er war von feinen einnehmenden Gesichtszügen, schlankem Wuchs, etwas schwächlichem Körperbau und engelhaftem, auf's Himmlische gerichteten Gesichtsausdruck. Seine Mutter hatte ihn gelehrt, wenn er zu sprechen beginne, sich mit dem Kreuze zu bezeichnen und den Namen Gottes und den Beistand des heiligen Geistes anzurufen. Vor jugendlichen Ausschweifungen pflegte sie ihn eindringlich zu warnen, und sagte einst, sie würde lieber sehen, daß er stürbe, als daß er eine solche Todsünde beginge. Um ihn der Verführung zu entreißen, verheirathete ihn seine Mutter frühe, schon zwei Jahre vor seiner Mündigkeitserklärung mit Margaretha, der ältesten Tochter des Grafen Raymund Berengar von der Provence, von der gleichzeitige Schriftsteller rühmen, sie sey ausgezeichnet gewesen sowohl durch Schönheit der Gestalt als durch Frömmigkeit und gute Sitten. Die kirchlich angeordneten Gebetszeiten beobachtete Ludwig mit peinlicher Strenge. Er hörte nicht nur täglich mehrere Messen, sondern pflegte auch um Mitternacht aufzustehen, um der Matutina und den Laudes beizuwohnen, die er in seiner Kapelle singen ließ und verweilte nachher noch lange betend am Altare. Ebenso beobachtete er auch sorgfältig die Fastenzeiten, und enthielt sich nicht nur der Fleischspeisen und des Weines, sondern beschränkte sich an gewissen Tagen ganz auf Brod und Wasser. Jeden Freitag beichtete er regelmäßig und ließ sich von seinem Beichtvater mit kleinen eisernen Ketten geißeln, die er in einer Büchse von Elfenbein bei sich trug. Wenigstens sechsmal des Jahres empfing er das heil. Abendmahl und rutschte dabei auf den Knieen zum Altar. In Ausübung guter Werke, Almosengeben und Krankenpflege zeigte er immer den größten Eifer. Häufig besuchte er die Spitäler und verrichtete nicht nur die üblichen Fußwaschungen, sondern leistete den Leidenden auch gerne noch andere persönliche Dienste. Er erlangte sogar den Ruf der Wunderthätigkeit, besonders in Heilung der Drüsenkrankheiten. Häufig besuchte er auch die Predigten, las gerne in der heiligen Schrift, die er in einer lateinischen Uebersetzung bei sich zu führen pflegte. Nach der Mittags- und Abendmahlzeit unterhielt er sich in der Regel mit seinen Geistlichen oder anderen Personen seiner Umgebung über religiöse Angelegenheiten. Dieser fromme König verwendete aber übrigens seine Zeit nicht bloß auf Andachtsübungen, sondern beschäftigte sich ernstlich mit Regierungsgeschäften, und war eifrig bemüht, seine königliche Gewalt zu befestigen und zu erweitern. Bald nach dem Antritt seiner Selbstregie-

Digitized by Google

rung mußte er einen Kampf mit aufrühreriſchen Vaſallen beginnen, nämlich mit dem Grafen La Marche, Hugo v. Luſignan, dem Gemahl der Mutter des Königs Heinrich III. von England. Der Graf La Marche hatte dem Bruder des Königs, dem Prinzen Alfons, welcher mit der Grafſchaft Poitou belehnt war, die bereits geleiſtete Huldigung aufgekündigt, der König von England machte Anſprüche auf Poitou und ſchickte Truppen gegen Ludwig IX., auch der Graf Raymund von Toulouſe, der beſiegte Albigenſerführer, welcher die Hoffung auf Wiedererlangung der verlorenen Länder nicht aufgegeben hatte, betheiligte ſich am Krieg. Aber der König Ludwig, um den ſich bald ein anſehnliches Heer tapferer Ritter ſammelte, vertheidigte ſeine Rechte mit ſolchem Erfolge, daß Graf La Marche bald ſeine Empörung bereute und den Frieden und die Verzeihung des Königs ſuchte. Im Auguſt 1242 leiſtete er den geforderten Lehnseid und König Heinrich von England beeilte ſich einen Waffenſtillſtand mit Ludwig IX. abzuſchließen. Dieſen aber hatten die Strapazen des Feldzugs ſo angegriffen, daß er längere Zeit hernach kränkelte. Im December 1244 wurde er von einer heftigen mit Fieber begleiteten Ruhr befallen, und ſo ſchwach, daß man ihn einige Stunden lang bereits für todt hielt. Er kam jedoch wieder zum Bewußtſeyn und ſein Erſtes war nun, daß er der dringendſten Abmahnung ſeiner Umgebung ohngeachtet das Gelübde eines Kreuzzugs that. Als er ſich wieder erholt hatte, drang ſeine Mutter und der Biſchof von Paris noch einmal in ihn, er möge doch von ſeinem Vorhaben abſtehen und vom Pabſte ſich Dispenſation von einem Gelübde geben laſſen, das er in einem Zuſtande gethan habe, in welchem er einer freien Ueberlegung nicht mächtig geweſen. Er beſtand aber auf ſeinem Entſchluß um ſo mehr, da er Nachrichten aus dem Orient erhielt, die ihm die von den türkiſchen Horden bedrängten Chriſten des Beiſtandes ſehr bedürftig erſcheinen ließen. Er erließ Aufrufe zur Rüſtung, die aber nur langſam und ungenügend zur Ausführung kamen, ſo daß er erſt im Auguſt 1248 mit einem mäßigen Heere nach dem heiligen Lande ſich einſchiffen konnte. Das ganze Unternehmen ſcheiterte, Ludwig ſelbſt gerieth in Aegypten, auf das man zunächſt den Angriff gerichtet hatte, im April 1250 in Gefangenſchaft der Saracenen, und als er in Folge der tapferen Vertheidigung Damiettes durch den Herzog von Burgund um hohes Löſegeld wieder frei geworden war, mußte er nach mehreren vergeblichen Unternehmungen, auf die Nachricht von dem Tode ſeiner Mutter Blanca, welche indeſſen die Reichsverweſung geführt hatte, eilends nach Frankreich zurückkehren, wo er im Frühjahr 1254 wieder anlangte. Nach ſeiner Rückkehr war er ernſtlich bemüht in ſeinem Reiche durch Erlaſſung weiſer Geſetze und ſtrenger Handhabung der Gerechtigkeit einen befriedigten Zuſtand zu begründen und den Frieden mit den benachbarten Staaten zu ſichern, mitunter auch dadurch, daß er geſchehenes Unrecht zu vergüten ſuchte. So ließ er dem Grafen von Toulouſe in den abgetretenen Gebieten diejenigen Beſitzungen zurückgeben, welche während ſeiner Abweſenheit ungerechterweiſe den Kronländern einverleibt worden waren. Der Waffenſtillſtand mit England wurde in einen feſten Frieden verwandelt zum Theil durch die großmüthige Zurückgabe der Gebiete, welche einſt dem Vater des Königs Heinrich III. von England entriſſen worden waren. Ludwig IX. verzichtete nämlich in einem Vergleich vom 28. Mai 1259 auf alle Anſprüche an das Perigord, das Gebiet von Limoges, auf den einen Theil von Quercy, die Saintonage und Agenois, dagegen trat der König von England alle ſeine Beſitzungen und Lehen in der Normandie, Maine, Poitou, Touraine an Frankreich ab und nahm alle die Länder, welche ihm in dieſem Vertrage abgetreten waren, Sevres, Bordeaux, Bayonne und die Gascogne, und alles Land, welches er als Pair von Frankreich in dieſem Reiche beſaß, von Ludwig zu Lehen, kam auch bald darauf ſelbſt nach Paris, um den Huldigungseid zu leiſten. Bei ſeiner ſtrengen Gerechtigkeitsliebe war es Ludwig IX. eine wichtige Angelegenheit, für Verbeſſerung der Rechtspflege zu ſorgen und die königlichen Gerichte kamen dadurch in ſo guten Credit, daß die Appellationen von den Gerichten der Vaſallen an die des Oberlehnsherrn, des Königs ſich ſtark vermehrten, was der Ausdehnung und Befeſtigung der königlichen Gewalt wiederum ſehr zu gut

Digitized by Google

kam. Unter den von Ludwig eingeführten Verbesserungen der Rechtspflege verdient namentlich das Verbot des bisher als Beweismittels üblichen gerichtlichen Zweikampfes hervorgehoben zu werden. Auch in der Verwaltung der Krongüter, in den Städteverfassungen, im Münzwesen wurden unter Ludwig manche Mißbräuche abgestellt und namhafte Verbesserungen eingeführt. Die von Ludwig erlassenen Verordnungen und Gesetze sind in Verbindung mit dem seit Jahrhunderten bestehenden Gewohnheitsrecht einiger königlichen Landschaften und Städte unter dem Titel: Établissemens de Saint-Louis zusammengestellt, die übrigens, keineswegs, wie man schon geglaubt, ein neues allgemeines Gesetzbuch für ganz Frankreich sind. Die strenge Frömmigkeit und Ergebenheit gegen die Kirche hinderte Ludwig IX. nicht, mitunter den Uebergriffen der Geistlichkeit und des Pabstes kräftig entgegenzutreten. Als einst die französischen Prälaten sich darüber beklagten, daß sich Niemand mehr vor der Excommunication fürchte und ihn baten, seinen Beamten zu befehlen, daß sie diejenigen, welche Jahr und Tag im Bann gewesen waren, zwängen, der Kirche Genugthuung zu leisten, so erklärte er sich zwar bereit, ihrer Bitte zu willfahren, verlangte aber auch, daß man ihm gestatte, zu untersuchen, ob der Bann mit Recht ausgesprochen sey oder nicht. Er hob sogar einigemale den Bann auf, welchen der Erzbischof von Rheims und der Bischof von Paris über ihre Städte ausgesprochen hatten. Nachdrücklich wehrte er die Gelderpressungen ab, welche sich die päbstliche Curie gegen die französische Geistlichkeit erlaubte, indem sie willkürliche Verfügungen über geistliche Güter und Aemter traf und jede Noth zum Vorwand benützte, um Hülfsgelder von den Kirchengütern zu fordern. Er erließ in dieser Beziehung schon an Pabst Innocenz IV. eindringliche Vorstellungen und als er einst dennoch wieder Franziskaner und Dominikaner aussandte, um Gelder zu verlangen, so verbot Ludwig den Prälaten seines Reiches ausdrücklich, diese Forderungen zu erfüllen. Ein erneuter Ausspruch des Pabstes Clemens IV. (1265—1268), daß dem Pabst nicht nur die Besetzung der erledigten geistlichen Stellen, sondern auch der nicht erledigten zustehe, veranlaßte Ludwig zu einer unter dem Namen der pragmatischen Sanktion bekannten Verordnung vom Jahr 1269, welche den päbstlichen Eingriffen für die Zukunft Grenzen setzte. Er verordnete darin: 1) Die Patrone und Prälaten der Kirche und die Collatoren der päbstlichen Stellen sollen ihre Rechte vollständig behalten. 2) Die Kathedral- und andere Kirchen sollen freie Wahlen ohne Beeinträchtigung haben. 3) Das Verbrechen der Simonie soll aus dem ganzen Reiche völlig verbannt seyn. 4) Die Vergebung und Verleihung von Beneficien, geistlichen Würden und Aemtern soll nach den Anordnungen des gemeinen Rechtes der Concilien und der Satzungen der heiligen Väter geschehen. 5) Geldauflagen durch die römische Curie sollen nur in den dringendsten Fällen und nur mit ausdrücklicher freiwilliger Bewilligung des Königs und der Kirche des Reiches stattfinden. Diese pragmatische Sanktion wurde die Grundlage der Freiheiten der gallikanischen Kirche, und um so mehr eine mächtige Gegenwehr gegen die Ansprüche des römischen Hofes, als die französischen Rechtsgelehrten und Beamten den Bestimmungen des Gesetzes eine möglichst weite Auslegung gaben.

Am Abend seines Lebens entschloß sich Ludwig noch einmal zu einem Kreuzzug, weil er durch den mißlungenen ersten, seinem Gelübde noch nicht recht Genüge gethan und seinem Reiche mehr Schmach, als der Kirche Christi Nutzen gebracht zu haben glaubte. Dazu kam, daß die Nachrichten aus dem Morgenlande das Bedürfniß der Hülfe dringend erscheinen ließen. Am 1. Juli 1270 schiffte sich Ludwig nach Tunis ein, wo er am 18. landete, aber bald mit einem großen Theile seines Heeres der verderblichen Wirkung der Sommerhitze erlag. Er starb am 25. August 1270, nachdem er seinem ältesten Sohne Philipp seinen letzten Willen übergeben, worin er durch eine Reihe trefflicher Ermahnungen die frommen Gesinnungen, die ihn sein ganzes Leben hindurch beseelt hatten, auf's Entschiedenste und Rührendste aussprach. Im Jahre 1297 also schon 27 Jahre nach seinem Tode, wurde er vom Pabst Bonifacius VIII. wegen seiner großen

Digitized by Google

Verdienste um die Kirche und wegen der von ihm durch Heilung von Kranken verrichteten Wunder, unter die Heiligen der Kirche aufgenommen.

Quellen und Bearbeitungen von Ludwigs IX. Lebensgeschichte: *Jean de Joinville*, histoire et chronique de très-chrétien roy S. Louis publié par Charles du Fresne du Cange Paris 1668 fol. Auch in *Petitot*, collection compl. des mémoires relatifs à l'histoire de France T. II. Paris 1824 und Dissertations et réflexions sur l'histoire de S. Louis. Le Nain de *Tillemont*. Vie de Saint-Louis publ. par J. de Gaulle. 5 vol. Paris 1846. H. L. Scholten, Gesch. Ludwigs IX. des heil. Königs von Frankreich. 2 Bde. Münster 1850—1853. E. Alex. Schmidt, Gesch. von Frankreich Bd. I. S. 486—624. K. Rösen, die pragm. Sanktion, welche unter dem Namen Ludwigs IX. v. Frankreich auf uns gekommen ist. München 1853. Der Verfasser sucht nachzuweisen, daß der heil. Ludwig nicht der Urheber der pragmat. Sanktion und dieselbe erst zwischen dem Jahre 1406 und 1438 von einem Betrüger angefertigt sey; vielleicht von einem Bischofe von Lisieux. **Klüpfel.**

Ludwig XIV., s. Französische reformirte Kirche. Gallicanismus. Jansenismus. Regale.

Ludwig VI., Kurfürst von der Pfalz, geb. den 4. Juli 1539, folgte seinem Vater, Friedrich III., bereits 37 Jahre alt, 1576 in der Regierung der Rheinpfalz, nachdem er schon vorher 16 Jahre lang als Statthalter die Oberpfalz regiert hatte. So ähnlich er seinem Vater in wahrer Frömmigkeit, geistiger Bildung und erfreulichem Wohlwollen war, so bildete seine Regierung doch einen direkten Gegensatz gegen die seines Vaters. Wie sein Vater nämlich in dem Calvinismus die ihm zusagende Form des Protestantismus gefunden hatte, so war Ludwig mit ganzer Seele dem Lutherthum zugethan und seine Hauptsorge war, die kirchlichen Verhältnisse seines Landes in diesem Sinne umzugestalten. Er hatte seine Jugend am Hofe des eifrig lutherisch-gesinnten Markgrafen Philibert von Baden zugebracht, und fand später in der Oberpfalz, zu deren Regierung er gelangte, als sein Vater Kurfürst wurde, eifrig lutherische Unterthanen, deren Widerwillen gegen den Calvinismus er allmählig theilte. Auch seine Gemahlin Elisabeth, die Tochter Philipps des Großmüthigen von Hessen (geb. d. 13. Febr. 1539), mit welcher er sich den 8. Juli 1560 vermählte, trug wesentlich dazu bei, ihn in der lutherischen Lehre zu bestärken. Der Einwirkung seiner Umgebung war er um so zugänglicher, da er nicht die Festigkeit und Selbständigkeit des Karakters besaß, durch welche sich sein Vater auszeichnete. Daß er nicht geneigt war, das Werk seines Vaters fortzusetzen und zu erhalten, konnte man schon daraus abnehmen, daß er dessen Wunsch, ihn vor seinem Tode noch einmal zu sehen, nicht erfüllte, und sein Vater selbst, der seine religiöse Gesinnung wohl kannte, äußerte in Beziehung auf die nöthige Befestigung seiner kirchlichen Schöpfungen wehmüthig: „Lutz will's nicht thun, Fritz (sein Enkel) wird's thun.“ Die Veränderung, die Ludwig bald nach seinem Regierungsantritt in's Werk zu setzen begann, unterschied sich von der, welche sein Vater ausgeführt hatte, wesentlich darin, daß Friedrich den Wünschen einer vorherrschend calvinistisch-gesinnten Bevölkerung entgegenkam, Ludwig mit entschiedener Abneigung gegen die lutherische Richtung zu kämpfen hatte. Ludwig's und seiner Mutter lutherisches Bewußtseyn war kurz vor dem Tode Friedrich's III. empfindlich gereizt worden durch ein Ansinnen, welches kurfürstliche Bevollmächtigte in etwas zudringlicher Weise der lutherischen Gemeinde in Amberg gemacht hatten, daß sie in Lehre und Kirchenverfassung dem reformirten Systeme einige Zugeständnisse machen sollte. Dies hatte zunächst die Folge, daß Ludwig den kurfürstlichen Hofprediger Tossanius, welcher bei jener kirchlichen Commission eine Hauptrolle gespielt hatte, als Leichenredner des verstorbenen Kurfürsten nicht zuließ. Der Theologe Olevian (s. d. Art.), der bei Friedrich so viel gegolten hatte, und sich auch jetzt in entschiedener Weise aussprach, wurde aus dem Kirchenrathe ausgeschlossen und ihm Kanzel, Katheder, ja selbst schriftliche und theologische Wirksamkeit verboten. Bald darauf wurde eine Reihe reformirter Prediger abgesetzt, in Heidelberg die Kirchen zum heiligen Geist und

Digitized by Google

St. Petri den Reformirten genommen. Der frühere Oberhofmeister, Graf Wittgenstein, ein alter erprobter Diener Friedrichs III., der es gewagt hatte, den neuen Kurfürsten an das Testament seines Vaters zu erinnern, wurde entlassen, mit ihm noch mehrere andere Hofbeamte, selbst der Leibarzt und der Kanzler Ehem, ein Liebling des verstorbenen Kurfürsten. Der Kirchenrath wurde neu besetzt und mußte sogleich eine Kirchenordnung abfassen, welche die bisherigen Einrichtungen über den Haufen warf. Der lutherische Cultus wurde wieder eingeführt, Kelche, Oblaten und Taufsteine kehrten nach 18jähriger Verbannung zurück. Die reformirten Prediger und Lehrer wurden ihrer Stellen entsetzt, gegen 600 Familien verloren dadurch Wohnsitz und Unterhalt. Die Schulen, die Friedrich mit den eingezogenen Kirchenregistern und zum Theil mit seinen eigenen Einkünften ausgestattet hatte, mußten entweder lutherisch werden, oder wurden aufgehoben. Von den 30 Zöglingen des Collegium sapientiae forderte man Abschwörung des Calvinismus, nur 5 fanden sich dazu bereit, die übrigen wollten lieber ihren Unterhalt, als ihre Ueberzeugung aufgeben. Das Stift Neuhausen und die Ritterschule von Selz wurden geradezu aufgehoben. Die Universität, deren Mitglieder mit Energie und Ausdauer ihre Ansprüche auf kirchliche Duldung vertreten hatten, wurde noch am meisten geschont, doch wurden mehrere theologische Professoren, Boquinus, Zanchius, Tremellius, durch einen kurfürstlichen Befehl im Dezember 1577 ohne Weiteres entlassen. Mit Ende des Jahres 1577 trat in den kirchlichen Reaktionsmaßregeln einiger Stillstand ein und der Kurfürst ließ gegen die noch übrig gebliebenen reformirten Geistlichen und Beamten eine natürliche Gutmüthigkeit walten, aber die neuberufenen orthodoxen Theologen, besonders der neue Generalsuperintendent Peter Patiens ruhten nicht, ihn zu neuen gewaltsamen Schritten gegen den Rest des Calvinismus zu drängen. Es handelte sich nämlich darum, den Kurfürsten für den Beitritt zur Concordienformel zu gewinnen, welche die schwierige Aufgabe lösen sollte, die strengen Lutheraner mit den mehr melanchthonisch Gesinnten zu versöhnen. Es war den Theologen beider Parteien sehr viel daran gelegen, den Kurfürsten Ludwig, der als einer der mächtigsten Reichsfürsten und eifriger Lutheraner ein großes Gewicht in die Wagschale legen konnte, zum Beitritt zur Concordienformel zu bewegen, und man war sogar geneigt, ihm zu Gefallen einige Zugeständnisse zu machen. Es wurde der Concordienpartei schwer, die Formel zu seiner Zufriedenheit zu redigiren, da er mit größter Scrupulosität das neue Bekenntniß prüfte und bei dem leisesten Zweifel wieder unschlüssig wankte. Nach manchen Schwankungen sagte endlich Ludwig seine Unterschrift zu und unterzeichnete am 31. Juli 1579. Eine Folge davon war, daß die bisher geschonte Universität Heidelberg jetzt auch lutherisch reformirt und von den calvinischen Elementen gereinigt wurde. Man forderte von den Professoren die Beschwörung der Concordienformel; die meisten gaben zwar mündliche und schriftliche Erklärungen über ihre Rechtgläubigkeit und ihre Zustimmung zur augsburgischen Confession, weigerten sich aber, auf Worte und Dogmen, die von Luther und anderen Menschen herrührten, sich zu verpflichten. Der Kurfürst schlug nun mildere Bedingungen vor; er wolle ihnen ihr Gewissen frei lassen, so daß sie für ihre Person von dem Abendmahl denken könnten, wie sie es vor Gott zu verantworten getrauten, auch sollte ihnen freistehen, in der Heidelbergischen Kirche das Abendmahl zu empfangen oder nicht, nur wenn sie es dort feiern wollten, sollte es nicht auf calvinische Weise geschehen, im Uebrigen aber sollten sie den lutherischen Gottesdienst besuchen, ihre Kinder darin erziehen lassen und sich bei öffentlichen Gelegenheiten wie im Senat in Lectionen und Disputationen nicht wider das lutherische Glaubensbekenntniß äußern, vielmehr zur Förderung desselben mitwirken. Auch darauf wollten sie sich nicht einlassen, nur ein Mediciner blieb auf diese Bedingungen hin, die Andern verwarfen sie und ließen sich absetzen. Die Universität verlor auf diese Weise auf einmal eine Reihe sehr tüchtiger und berühmter Männer. Auch für die übrigen Landestheile erforderte die Consequenz der Annahme der Concordienformel, als Landessymbol, deren allgemeine Einführung und die extreme Partei drängte zu gewaltsamen Maßregeln, auf die aber doch Ludwig's wohl-

Digitized by Google

vollendes Gemüth nicht einging. Eine allgemeine Visitation, die vorgenommen wurde, zeigte, daß die große Mehrzahl der Bevölkerung noch calviniſtiſch geſinnt war, ſelbſt hochſtehende Beamte machten kein Hehl daraus, und vom Volk ging man, wie der Viſitationsbericht ſagt, karchvollweis fort, um anderswo zu communiciren. Die Viſitatoren trugen darauf an, in Zukunft „jeden Widerſpenſtigen mit ernſter Ungnade und Strafe unvergeßlich anzuſehen und Keines zu ſchonen.“ Aber der Kurfürſt war nicht geneigt, dem Drängen ſeiner Theologen zu folgen, die jetzt auch an der Kurfürſtin, die im J. 1582 ſtarb, eine mächtige Stütze verloren. Er lenkte ſichtlich ein, wollte von Gewaltmaßregeln nichts mehr wiſſen, verſchonte ſeine calviniſtiſch-geſinnten weltlichen Räthe mit der Unterſchrift der Concordienformel und äußerte ſich jetzt auch in vertraulicher Rede gegen den Markgrafen Ernſt von Baden, daß, wenn er das Concordienbuch nicht ſchon unterſchrieben hätte, er es jetzt nicht mehr thun würde.

Auch in Ludwig's Politik iſt eine veränderte Richtung bemerkbar. Während er, wie die meiſten lutheriſchen Fürſten, Anfangs zu Oeſterreich gehalten hatte, kam er davon zurück, vertrat auf dem Reichstag von 1582 im Namen der evangeliſchen Reichsſtände die Beſchwerden der Proteſtanten gegen die katholiſche Reaktion und war bereit, die Forderung einer ausgedehnteren Anwendung der Religionsfreiheit zu verfechten, wenn nicht Sachſen aus Furcht vor dem Umſichgreifen des Calvinismus ſich gegen weitere Schritte erklärt hätte.

Auch des Kurfürſten Gebhard von Köln, der von dem kirchlichen Rechte der Landesfürſten, ihre und ihres Landes Confeſſion zu ändern, Gebrauch machen wollte, nahm er ſich kräftig an und verwendete ſich angelegentlich für Anerkennung jenes von der Gegenpartei angefochtenen Rechtes, und als es in dieſer Sache ſogar zum Ausbruch eines Krieges kam, bemühte er ſich ſehr, zu vermitteln; er entwarf den Plan zu einem Congreß in Mühlhauſen, der eine friedliche Entſcheidung des kirchlichen Streites herbeiführen ſollte. Da aber ſtarb Ludwig am 12. Oktober 1583 an einem ſchon länger an ihm zehrenden Bruſtleiden in ſeinem 44. Lebensjahr.

Die Geſchichte der kirchlichen Veränderungen in der Pfalz unter Ludwig VI. finden wir ausführlich in Daniel Ludwig Wundt's Magazin für die Kirchen- und Gelehrtengeſchichte des Kurfürſtenthums Pfalz, 2. Theil, S. 71 ff., und in Häuſſer's Geſchichte der rheiniſchen Pfalz, Bd. II, S. 85—131. **Klüpfel.**

Ludwig von Leon (Luis Ponſe de), geboren im ſüdlichen Spanien in Belmonte 1527 (gewöhnlich und nach dem Tesoro de los Prosadores Españoles por Ochod, Paris 1841 in Granada, nach St. Antonio und Ticknor geb. 1528 in Belmonte) von einer angeſehenen Familie aus der Stadt Belmonte. Der Vater hieß Lope de Leon, die Mutter Donna Inis de Valera. Er ſtudirte in Salamanka und wählte hier den Mönchsſtand. Im Jahre 1543 trat er in den Auguſtiner-Orden zu Salamanka ein und heißt demnächſt Fray Luis de Leon. Im Jahr 1560 wurde er Licentiat der Theologie, ſpäter Doktor derſelben. Ein Jahr ſpäter erhielt er den Lehrſtuhl des heil. Thomas nach einer Concurrenz mit verſchiedenen Gelehrten, unter denen vier Profeſſoren waren. Sein tief religiöſer Ernſt, ſeine Vertrautheit mit den alten Sprachen, ſein Einfluß, ſeine Ehren, erweckten ihm Neider und Feinde. Die Dominikaner von Salamanka traten an die Spitze derſelben. Der erſte Vorwurf war, daß er das hohe Lied in's Kaſtiliſche überſetzt hatte, wohl nicht, wie Ticknor meint, weil er daſſelbe als Ekloge behandelt, ſondern weil die Ueberſetzung der Bibel in die Volksſprache von dem Sanctum Officium verboten war. Dazu ſollte er die Vulgata der Verbeſſerung fähig erklärt, und ſich des Lutherthums verdächtig gemacht haben. So kam er 1572 in die geheimen Gefängniſſe des höheren Gerichtshofes der Inquiſition zu Valladolid. Mehr als fünfzig Mal ſtand er vor dem Gerichtshofe. Seine Vertheidigungsreden, in ſeiner eignen Handſchrift abgefaßt, ſind noch vorhanden, und füllen mehr als 200 Seiten in der reinſten kaſtilianiſchen Sprache. Die Mehrheit ſeiner Richter in Valladolid verurtheilte ihn, trotzdem, daß man ihn keiner Schuld überführen konnte, zur Folter. Allein das Collegium

Digitized by Google

des Höchsten Rathes der Inquisition zu Madrid trat dazwischen und sprach ihn vollständig frei, unter Verwarnung und Ermahnung zur Vorsicht bei der Behandlung bedenklicher Fragen. Seine Uebersetzung des hohen Liedes ward unterdrückt. Die Universität war ihm treu geblieben. Luis, der nach seinem spätern Zeugnisse in der Kerkernacht (mit der Inquisition gespannt) eine Ruhe und eine Heiterkeit gefunden, wie er sie nachher (mit der Inquisition wieder ausgesöhnt) unter den Menschen am hellen Tage nicht wieder gefunden, konnte im Jahr 1578 in sein Kloster und in sein Amt wieder eintreten. Seitdem lebte er wieder ganz für seinen theologischen Beruf und die Pflichten seines Ordens. Doch hatte der Aufenthalt im Kerker seiner Gesundheit einen Stoß gegeben. Er starb als General- und Provinzial-Vikar des Ordens (dessen Constitutionen er redigirte) in der Provinz Salamanka, im Jahre 1591 im 64. Lebensjahre.

Seine Werke sind theils in lateinischer, theils in spanischer Sprache verfaßt. In Letztern sind durch ihre schöne Sprache besonders ausgezeichnet. Er ist als der correkteste aller spanischen Dichter anerkannt. Sämmtliche Schriften zerfallen in theologisch-erbauliche Abhandlungen, Predigten und geistliche Gedichte. Zu der ersten Gattung gehören außer der Erklärung des hohen Liedes eine Erklärung des 26. Psalms, eine Erklärung des Obadja, des Galater-Briefes, eine Abhandlung über die Namen Christi, eine andere über die vollkommne Hausfrau (la perfecta casada) in Gestalt einer Erläuterung zu einigen Theilen der Sprüche Salomo's für eine neuverheirathete Frau, und eine Erklärung des Hiob in 2 Bänden, die er nebst einer Uebersetzung in Versen im Gefängnisse zu seiner Tröstung begonnen, und in seinem Todesjahre beendigte, welche aber erst 1779 im Druck erschienen ist. „Beide letztgenannte Schriften zeigen den nämlichen demüthigen Glauben, die nämliche kräftige Begeisterung, und die nämliche blühende Beredtsamkeit die an vielen Stellen seines Werkes über die Namen Christi hervortreten, wenn auch vielleicht das letzterwähnte, das die sorgfältigen Verbesserungen des gereiften Geistes seines Verfassers empfing, eine ernstere und ruhigere Gewalt ausübt, als er irgendwo anders entwickelt hat“ (Ticknor). Auch seine Predigten (Oraciones) nehmen in der homiletischen Literatur der Spanier eine hohe Stelle ein. Er gehört zu den größten Meistern der Beredtsamkeit in der kastilianischen Sprache. Ganz besonders ausgezeichnet aber hat er sich durch seine Gedichte. „Luis de Leon selbst hat seine sämmtlichen poetischen Werke in die drei Bücher gebracht, in die sie abgetheilt sind. Das erste Buch enthält seine eigenen (geistlichen) Gedichte; das zweite metrische Uebersetzungen verschiedener Gedichte alter Klassiker; das dritte metrische Uebersetzungen einiger Psalmen und einiger Stellen aus dem Buche Hiob“. In der Correktheit der Form hatte er sich besonders nach Horaz gebildet. Doch war er kein äußerlicher Nachahmer, vielmehr athmen seine Gedichte in ungesuchtem Ausdruck ein inniges, eigenthümliches und reiches Gemüthsleben. Ticknor stellt seine geistlichen Lieder in ihrer schönen Vollendung über Klopstock und Filicaja.

Es macht einen wohlthuenden Eindruck, im Zeitalter der Reformation, das für Spanien zum Zeitalter der äußersten religiösen Verfinsterung gemacht wurde, vielleicht mehr noch durch die grenzenlose Eitelkeit des Weltsinns am Hofe und in der Poesie, als durch die dunkle Gluth des Fanatismus im katholischen Klerus, solchen Geistern wie dem Juan de Avila, Luis de Leon und Luis de Granada u. A. zu begegnen, Priestern, welche unter dem wildromantischen Gebüsch des religiösen Pomps und Scheinwesens den Quell der christlichen Innerlichkeit und Beschaulichkeit wiederfanden und in der schwülen Luft des Religionshasses die geheimnißvoll wehenden Lebenslüfte der Liebe und des Erbarmens athmeten, während selbst westliche Dichter sich vielfach jenem finstren Geiste dienstbar machten. Mit d'Avila, dem gefeierten Apostel der Andalusier, hat Luis de Leon die Züge der entschiedenen Weltentsagung, der Innerlichkeit und einer Geistesfreiheit gemein, welche ihn wie jenen durch die Kerker der Inquisition führte, wenn freilich beide nicht in das volle Morgenroth der Freiheit hervortraten. Luis de Granada dagegen theilt mit d'Avila die größere Thatkraft und volksthümliche Wirksamkeit. In dem Amte

Digitized by Google

er rettenden, tröstenden Liebe scheint der Apostel von Andalusien sie Beide zu über-
agen. Eine hübsche Sammlung der sämmtlichen Originalgedichte von Luis Ponse de
eon, spanisch und deutsch bearbeitet und herausgegeben von C. B. Schlüter und
B. Storck erschien zu Münster 1853 (Verlag von Theißing). Seine Abhandlung, die
ollkommne Gattin, erschien deutsch, Wien 1847. Der letztern Schrift selbst ist eine
urze Biographie des berühmten Dichters und Ascetikers beigegeben. Beide Schriften
erden am passendsten die erste Bekanntschaft mit Luis vermitteln; außerdem ist nament-
ch Ticknor (s. d. Art. Kalderon) zu vergleichen. Vierzig Jahre nach dem Tode des
Dichters gab Quevedo seine Gedichte heraus; Madrid 1631. Seine sämmtlichen Werke
rschienen Madrid 1804—16 in 6 Bänden. **Lange.**

Lübeck, Reformation in, kirchlich-statistisch, s. Hansestädte.

Lücke, Gottfried Christian Friedrich, einer unserer hervorragendsten Be-
gründer und Träger der neueren deutschen Theologie, ist laut des Kirchenbuches den
4. August 1791 (er selbst pflegte, der mütterlichen Tradition folgend, den 23. August
ls seinen Geburtstag zu feiern) zu Egeln bei Magdeburg geboren, wo sein Vater
kaufmann war. Seine erste Schulbildung erhielt er in Magdeburg, und wie sehr
chon in jener ersten Vorbereitungszeit sein Sinn auf das Edelste und Höchste gerichtet
ar, wie sehr ihm Bildung des Karakters am Herzen lag, zeigen Fragmente eines Tage-
uchs aus dem Jahre 1808. Im Mai des Jahres 1810 wurde er nach einem sehr
ohlbestandenen Schul-Examen als Theologie Studirender in die Matrikel der Univer-
ität Halle eingetragen, wo er besonders durch Knapp anregende Einflüsse erhielt,
em vornehmlich er auch noch die weitere Ausbildung seines so eleganten lateinischen
Styls zuschrieb. Nach zweijährigem Aufenthalte, in welchem er sich vorzugsweise exege-
tischen Studien gewidmet hatte, ging er, von der liebevollsten und theilnehmendsten Ach-
ung seiner Lehrer begleitet, nach Göttingen, wo er außer der Fortsetzung seiner exe-
getischen Studien und der Betreibung der übrigen theologischen Disziplinen, vorzugs-
weise kirchenhistorischen Studien unter der Leitung von Planck oblag. Auf beiden Uni-
versitäten, Halle und Göttingen, trug er im literarischen Wettkampf einen Sieg davon,
ort durch seine Preisschrift de usu librorum veteris testamenti apocryphorum in libris
ovi testamenti interpretandis, hier durch die Abhandlung de ecclesia christianorum
postolica. Aus der Studienzeit ging Lücke 1813 in das Göttinger Repetentencolle-
gium über; im Jahre 1814 erhielt er von Halle aus den Grad eines Doktors der
Philosophie und Magisters der freien Künste. Es waren lebensvolle, in frischer Begei-
sterung und freudigem Streben hingebrachte Jahre, die ihm damals in Göttingen zu
Theil wurden. Ein Kreis der begabtesten jungen Männer erkannte ihn freudig als
einen Gleichgesinnten. Die Mannigfaltigkeit der Richtungen und Studien, die Größe
der Zeit und ihrer wunderbaren Ereignisse bewahrte vor Einseitigkeit und träger Ge-
wohnheit. Ein Widerschein jener Tage erglänzte noch immer auf Lücke's Angesicht, auch
in den trübsten Stunden späteren Leides, wenn er diese Genossen seiner Jugend in sein
Gedächtniß zurückrief. Bunsen, Brandis, Lachmann, H. Ritter, Klenze, Reck
u. A., von welchen Manche ihm später auch örtlich nahe gestellt wurden, bildeten jenen Kreis,
der für sein ganzes Leben bedeutsam geworden ist. Aus dem Jahre 1815 ist noch ein
gedrucktes Blatt von Lücke übrig, eine Rede am Grabe von Karl v. Villers (des
bekannten Verfassers des „Geistes und Einflusses der Reformation Luthers"), worin
sich der innige und edle Sinn Lücke's bezeichnend ausspricht. Es erscheint als etwas
Natürliches, daß es Lücke'n, noch abgesehen von seinen patriotischen Gefühlen, nach der
Stätte hinzog, wo in jener Zeit der lebendigste Aufschwung wissenschaftlichen, namentlich
auch theologischen Strebens sich kund gab, wo die Bedeutung der Wissenschaft und ihrer
idealen Güter auch für das Leben der Nation und die Geschicke des Vaterlandes sich
so glänzend bewährt hatte. So ging Lücke im J. 1816 als Privatdocent nach Berlin,
woselbst er in demselben Jahre sich den Grad eines Licentiaten der Theologie erwarb.
Durch seine Vorlesungen, wie durch sein Buch: Grundriß der neutestamentlichen Her-

Digitized by Google

menentik und ihrer Geschichte, Göttingen 1817 (welcher 1816 seine Schrift: Ueber den neutestamentlichen Kanon des Eusebius von Cäsarea vorangegangen war) machte er sich alsobald so bemerklich, daß er bereits im J. 1817 als Aufmunterung für seinen bisherigen Eifer und Erfolg eine öffentliche Anerkennung von Seiten des vorgesetzten Ministeriums erhielt. Im März 1818 wurde er zum außerordentlichen Professor ernannt mit der Bestimmung, als solcher auf der Universität Bonn zu wirken, sobald dieselbe, deren Eröffnung damals in Aussicht stand, eingerichtet seyn würde; im August desselben Jahres erhielt er die Bestellung als jüngster ordentlicher Professor der Universität in Bonn, wo er mit dem Anfange des Wintersemesters seine Vorlesungen beginnen sollte. Zugleich wurde er zum einstweiligen Dekan der Fakultät ernannt in der ausgesprochenen Zuversicht, daß er an seinem Theile eifrigst bemüht seyn werde, die neugegründete Anstalt mit dem Geiste zu beleben, der ihrem hohen Zwecke und den Bestimmungen ihrer Stiftungsurkunde entspreche. Das Jahr 1819 war für Lücke ein bedeutungsvolles Jahr. Im April verheirathete er sich mit Johanne Henriette Müller aus Groß-Bodungen. Im August aber desselben Jahres wurde er von der Universität, der er nun angehörte, zum Doktor der Theologie ernannt.

Dem reichgesegneten Wirkungskreise in Bonn, in welchem Lücke'n vorzugsweise Exegese und Kirchengeschichte zu lehren verordnet war, wurde er im J. 1827 durch die Berufung nach Göttingen entrissen. Unter der ehrendsten Anerkennung seiner zahlreichen Schüler, Collegen und Freunde, sowie unter dem aufrichtigen Bedauern seiner Regierung über seinen Abgang von einer Universität, um die er sich durch seine treue und musterhafte Amtsführung so vielfache Verdienste erworben hatte, verließ er voll freudiger Hoffnung den durch so viel Liebe und Erfolge geschmückten Boden seines bisherigen Berufs. So schwer es ihm war, das freundliche, jugendlich aufblühende Bonn, den schönen Rhein, seine Bonner Freundschaft und gesegnete Wirksamkeit, sein liebes preußisches Vaterland und dessen edle Regierung, der er sich vielfach verpflichtet fühlte, zu verlassen, so hatten doch die eigenthümlichen und wesentlichen Vorzüge der Georgia Augusta zu viel Reiz für ihn, als daß er ihrem Rufe nicht hätte folgen sollen. Ihn zog nach Göttingen der größere und ruhigere Wirkungskreis, das befriedigende Gefühl, auf einer protestantischen Universität zu lehren und zu leben; es bewegten ihn die neuen Aufgaben des Lebens und der Wissenschaft, die ihn hier erwarteten. Was ihm aber die Hauptsache war, in der ganzen Art, wie der Ruf an ihn gelangte, fand er den Wink und den Willen Gottes.

In Göttingen war ihm die dritte theologische Professur angewiesen, mit dem Auftrage, hauptsächlich Dogmatik und Moral zu lehren, wobei natürlich auch auf die Fortsetzung seiner bewährten exegetischen Vorlesungen gerechnet wurde. Am 26. Okt. 1827 eröffnete er seine Vorlesungen mit der Erklärung der Synopsis der Evangelien. Er trat unter seine neue Zuhörer mit dem innigsten Wunsche und der lebhaftesten Hoffnung, daß es ihm mit Gottes Hülfe durch angestrengten Fleiß, ernste Forschung und Klarheit der Darstellung, sowie durch Offenheit und freundschaftlichen Rath im näheren Verkehr hier wie auf der Universität, die er eben verlassen hätte, gelingen werde, Vertrauen und Liebe zu gewinnen und zu behalten. — Göttingen gehört denn auch Lücke's ganze fernere Wirksamkeit bis an das Ende seiner Tage. Manche Berufungen suchten ihn von Göttingen wegzulocken, so 1832 nach Erlangen, wo er von der dortigen theologischen Fakultät primo loco vorgeschlagen wurde, 1838 ein Ruf nach Kiel, in demselben Jahr ein sehr dringender nach Halle, 1841 nach Tübingen, 1843 nach Jena, 1845 nach Leipzig; aber er fand in Göttingen, wo er seine erste volle Jugendzeit verlebte, auch die bleibende Heimath für das Alter, und es hat ihn die Hoffnung, hier einen ruhigen, streitlosen Wirkungskreis gefunden zu haben, im Wesentlichen nicht getäuscht, denn er fühlte tief, wie er weit mehr in heiterer Ruhe und Stille gedeihe, als im Streit und im Hader. Diese Berufungen gaben ihm Anlaß, nicht sowohl auf die Wahrung seiner persönlichen Stellung, als auf Vorschläge bedacht zu seyn, deren fast

Digitized by Google

auch immer genehmigte Ausführung der Universität zur Förderung gereichten. — Seine Vorlesungen erstreckten sich über die meisten Bücher des Neuen Testamentes, über Dogmatik und Moral, Kirchengeschichte von der Reformation an, Apologetik in verschiedenen Darstellungen und für verschiedene Bedürfnisse, namentlich auch als philosophische Theologie, Polemik und Statistik, kritische und hermeneutische Einleitung in's Neue Testament, Encyklopädie und Methodologie des theologischen Studiums. Dabei hielt er regelmäßig exegetische und dogmatische Societäten, die ihm besonders am Herzen lagen; hier suchte er die Theilnehmer in die schwere Kunst zu studiren und zu lernen einzuführen und Lust und Freude an der zetetischen und kritischen Methode zu wecken, mit den Studirenden selbst immer auf's Neue ein Studirender werdend und zuletzt den Meister zeigend. In der langen Reihe der Jahre, worin er in Göttingen wirkte, fehlte es ihm nicht an Anerkennung. Im Jahre 1832 wurde ihm der Rang eines Consistorialraths ertheilt; 1836 wurde er zum außerordentlichen Mitglied der wissenschaftlichen Prüfungs-Commission der (philologischen) Schulamts-Candidaten ernannt; 1838 ward er Mitglied der Göttinger Maturitäts-Prüfungs-Commission. Im Jahre 1838 ist ihm insbesondere von seinem Könige in Erwägung, wie er zu den ächt evangelischen Grundsätzen sich bekenne, der Werth bezeugt worden, den er, der König, auf seine Wirksamkeit an der Universität lege. 1839 trat er als wirkliches Mitglied des K. Consistoriums in Hannover in Funktion, 1843 wurde er zum Abt von Bursfelde und 1849 zum Mitglied des Staatsraths ernannt. Zu diesen Zeichen der Anerkennung von seinen Oberen trat, was seinem Herzen besonders wohl that, die Dankbarkeit so vieler unter seinen Zuhörern, die herzliche Achtung Aller, die in der Kirche und Theologie etwas galten und die bei der Kunde von seinem Abscheiden auch von denen, die seinen kirchlichen Standpunkt weit überschritten, öffentlich bezeugt wurde. Mitglied war er der historisch-theologischen Gesellschaft von Leipzig, der societas Christiana statistica von Berlin, der societas Hagana pro vindicanda religione christiana. Neben seiner Arbeit als Lehrer wirkte Lücke unablässig in schriftstellerischer Thätigkeit. Zu den früher angeführten Schriften trat die Erklärung der Johanneischen Schriften, deren neue Auflagen zum Theil immer neue Werke waren (Commentar zu den Schriften des Johannes Bd. I. 1820. Bd. II. 1824. Bd. III. 1825. Bd. IV. 1—409. 1832. Zweite umgearbeitete Ausg. Bd. I. 1833. Bd. II. 1834. Bd. III. 1836. Bd. IV. 1. Abth. 1852. Dritte verbess. Ausg. Bd. I. 1840. Bd. II. 1843. Bd. III. (besorgt durch E. Bertheau 1856). Für seine dogmatischen Vorlesungen, denen er zuerst den Hase'schen Hutter. rediviv. zu Grunde gelegt hatte, arbeitete er zum Gebrauch seiner Zuhörer ein dogmatisches Compendium aus (Grundriß der evang. Dogmatik, statt handschriftl. Mittheilung an die Zuhörer, Göttingen 1845), das er später umgearbeitet in öffentlichen Gebrauch zu geben sich entschlossen hatte; doch wurden nur ungefähr sieben Bogen davon gedruckt, und wiewohl vielfach zur Vollendung des Werkes aufgefordert, zog er seine Hand ab, durch zunehmende Kränklichkeit an weiterer Entschließung gehemmt. Zu diesen größeren schriftstellerischen Arbeiten kommen nicht allein viele Gelegenheitsschriften, von welchen keine ohne Bedeutung ist, manche im hervorragenden Sinne zur Beachtung auffordern, wie seine quaestiones ac vindiciae Didymianae, Götting. 1829. 1830. 1831. 1832. de invocatione Jesu Christi in precibus Christianorum accuratius definienda, 1843; seine narratio de Jo. Laur. Moshemio, 1827, seine epist. gratulatoria ad Gustav. Hugonem doctorem semisaecularem de eo, quod juris prudentiae cum theologia commune est. 1838, sondern vor Allem auch seine treue und sorgfältige Betheiligung an theologischen Zeitschriften, die an ihm theils Urheber, theils eifrige Förderer fanden. Jede seiner örtlichen Berufsstellungen ist durch eine solche Theilnahme an der periodischen Literatur bezeichnet, durch welche er vornehmlich auch seine Stellung zum kirchlichen Leben zu vertreten suchte. So war er in Berlin mit Schleiermacher und de Wette zur Herausgabe einer wissenschaftlichen Zeitschrift vereinigt; in Bonn gab er mit Gieseler die „Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben" heraus; in Göttingen mit Wieseler

Digitized by Google

die Vierteljahrsschrift für Theologie und Kirche, mit besonderer Berücksichtigung der hannöver'schen Landeskirche. Hierzu tritt seine eifrigste Förderung der „theologischen Studien und Kritiken", als deren Mitbegründer und Hauptträger er erscheint, sowie er auch ein fleißiger Mitarbeiter an den „Göttinger Gelehrten Anzeigen" war. Ueberhaupt überall, wo seinen offenen Sinn ein Gegenstand interessirte, ging er mit Liebe auf dem aus ihr geborenen prüfenden Verständniß gerne ein, und auch scheinbar wenige bedeutsamen Gegenständen wußte er dadurch ein anziehendes, auch für höhere wissenschaftliche Fragen ausgiebiges Gepräge zu verleihen. Hierher gehört namentlich seine schöne Untersuchung über das Alter, den Verfasser, die ursprüngliche Form und den wahren Sinn des kirchlichen Friedensspruches: in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas. Gött. 1850, seine Missionsstudien (1840. 1841), die sich auf äußere und innere Mission bezogen und deren Beziehung zur theologischen Wissenschaft erörterten. Die Denkmale, die er verehrten Männern, Lehrern und Freunden setzte, wie in der Biographie Planck's, 1835, in der Schrift zum Andenken an dessen Sohn Heinrich Ludwig Planck, 1831, in den Erinnerungen an Schleiermacher, an Karl Ottfried Müller, de Wette, waren ihm selbst Erquickung und oft ein Trost in eigenem schwerem Leide. So arbeitete er lehrend auf dem Katheder, wo er eine gewinnende, leutselige, nur schminkte und doch würdige, von der Bedeutung des Gegenstandes ganz durchdrungene Weise des Vortrags übte, wie durch Schriften eine lange Reihe von Jahren rüstig fort in kräftiger Frische und Fülle des Geistes, in ungeschwächter Stärke der Gesundheit durch manche schwere Heimsuchung, die ihm durch den Tod blühender Kinder erwachsen war, zwar erschüttert, aber nicht gebrochen. Aber freilich, als zu diesen wiederholten Schlägen, die sein Familienglück trafen, auch die vielfach veränderte und getrübte Gestalt der öffentlichen, namentlich der kirchlichen Verhältnisse hinzutrat; als der theologische Haß sich erneute, die Confessionsstreitigkeiten in den Vordergrund traten, der gedeihliche Gang der theologischen Wissenschaft durch so manche außerhalb liegende Momente gefährdet erschien, so nagte dies Alles an seinem tief fühlenden und leicht erregbaren Gemüthe. Das frische, im besten Sinne des Worts prächtige Bild seiner Erscheinung trübte sich; ein zwar Anfangs nur langsam fortschreitendes, aber nur um so zäheres Leberleiden untergrub den sonst so festen Bau seines Lebens. Ueber die Treue in seiner Berufserfüllung, über den Eifer seiner wissenschaftlichen Arbeiten vermochte die Krankheit nichts; ja es waren diese Arbeiten seines Berufs ihm wie ein Heil- und Linderungsmittel in den Angriffen seines Uebels; kaum 14 Tage vor seinem Ende vermochte er es über sich, der Fürbitte seiner Hörer sich empfehlend, und, wie er meinte, nur auf kurze Zeit seine Vorlesungen auszusetzen. Den 14. Februar 1855 starb er.

Lücke hat auf die Entwickelung unserer deutschen Theologie einen höchst bedeutsamen Einfluß ausgeübt. Wie ihm die Auslegung der heil. Schrift stets als die Grundlage unserer ganzen Theologie erschien, so war er einer der ersten, welche diese Auslegung aus den Banden dürrer rationalistischer Abstraktionen befreite und die strömende Lebensfülle des heil. Geistes in dem Worte anerkannte und sie zum Gehör und Verständniß der entfremdeten Zeit zu bringen verstand. In den heil. Büchern lag ihm nicht eine vergangene Geschichte, für deren Erkenntniß es nur linguistischen und archäologischen Wissens bedürfe; vielmehr ist ihm in ihnen das Wort Gottes, das stets gegenwärtige, lebendige, wirksame, enthalten. Nach seiner Ueberzeugung gehört allerdings, um die heil. Schrift zu erklären, nicht weniger dazu, als um jede andere nicht heil. Schrift zu verstehen; aber er hält es für einen Irrthum, zu meinen, die Schrift fordere nicht mehr, als jede Schrift des Alterthums. Das Geringste, was sie fordert, ist ihm Liebe. Jeder wahrhaftige Klassiker fordert diese, und ohne Liebe zu den Logois ist keine Philologie; aber sie fordert die höchste Liebe, sie fordert ungetheilte Liebe zu dem göttlichen Logos, der Fleisch geworden und sich in den Worten der heil. Schrift geoffenbaret hat. Dieses Eine göttliche Wort suchen und finden in der Schrift, erkennt Lücke als die Aufgabe des Exegeten. Nur wer Sehnsucht hat, sucht; nur wer Liebe hat, sucht mit

Digitized by Google

nur wer in der wachsenden Liebe Licht von oben hat, findet. Aber wie Gottes Wort n dem Worte menschlicher Rede und menschlichen Denkens sich geoffenbart, so kann ohne Gelehrsamkeit, Fleiß, Anstrengung Keiner das Verborgene aufschließen. Auch hier galt für Lücke der Spruch: bete und arbeite; das Eine ohne das Andere ist ihm nichts. Er hielt an der Regel fest: wer die Wahrheit Gottes bescheiden sucht, findet sie, der Unbescheidene nicht. Dieser nimmt menschlichen Irrthum mit sich und vergeht im Dünel des eigenen Wissens. Wer die Wahrheit Gottes tapfer sucht, unerschrockenen Muthes, m Kampf mit Zweifel, der einmal da ist in der Welt, findet. Wer feig ist, erliegt der Auktorität und nimmt menschliches Wort für göttliches, Auslegung für Text. Lücke rkennt es an, wie bald Stellen begegnen, wo Bescheidenheit und Demuth, bald solche, vo Muth und Tapferkeit allein den rechten Weg der Auslegung finden; überall aber gilt ihm, was Luther sagte: „zum Dollmetschen der heil. Schrift gehört ein recht fromm, reu, fleißig, geistlich gelehrtes, erfahren, geübt Herz“. So war Lücke, ausgehend von einer durch inneres Herzensbedürfniß und deutliche Erkenntniß begründeten Ueberzeugung von der wahren Göttlichkeit des Evangeliums, bestrebt, mit dem Festhalten dieses Grundes die freieste Unbefangenheit der wissenschaftlichen Forschung zu verbinden. Er haßt nichts mehr als Vernunft- und Wissenschaftshaß auf der einen Seite, und auf der anderen eitle Vergötterung der immer doch nur menschlichen, also beschränkten Vernunft und Wissenschaft. Ihm muß jedes Licht warm und jede erwärmende Kraft licht und heiter seyn. Zu jedem Kampf für die Wahrheit in Liebe ist er bereit, aber allem Parteikampfe im Herzen abgestorben. — Eine solche persönliche und karaktervolle Auffassung auch der wissenschaftlichen Aufgaben der Theologie war bei dem ersten Auftreten Lücke's, wenn auch schon zuvor in Schleiermacher in großartigster Weise ausgedrückt, doch der Menge der Theologen fremd und unheimlich; und man begreift, wie vielfach unverstanden in jenen Tagen Lücke's theologische Ueberzeugung und Richtung gewesen ist, wie vielfach er angefeindet und angegriffen werden mußte, und zwar in ungerechter und unbegründeter Weise, wiewohl er selbst zugab, daß er in dem ersten Aufbrausen jugendlicher Kraft sich zuweilen Blößen gegeben. Um so mehr aber war es sein Bestreben, zunächst in seinen exegetischen Arbeiten, in seiner Auslegung „des einzig zarten echten Hauptevangeliums“, woran ihn der ächt mystische Zug seiner edlen Natur fesselte, sich immer mehr von der theilweisen Dunkelheit und Jugendlichkeit in der Darstellung zu befreien, und die späteren Ausgaben seiner Commentare zeigen zur Genüge, in welch hohem Grade dies ihm gelungen ist. Die neutestamentliche Exegese, aber auch die Kirchengeschichte, in welcher er den Gang der Gemeinde Jesu auf Erden erblickte, doch noch mehr jene, ist ihm, wie Lücke sich einmal ausdrückte, die Braut seiner Jugend geblieben. Seine Freude daran konnte ihm nie ersterben; er hätte sich in Göttingen unglücklich gefühlt, wenn er um der systematischen Theologie willen jene Lieblingsfächer hätte ganz aufgeben müssen. So erfüllte es denn sein Leben mit hoher Befriedigung, daß es ihm vergönnt war, beide Hauptdisciplinen der Exegese und der systematischen Theologie in seiner Berufsstelle zu vereinigen. Schon als Exeget und Historiker hatte er Dogmatik und Moral nie aus den Augen verloren. Der Blick auf sie war ihm schon deßhalb Bedürfniß, um den organischen Gang seiner Studien nicht zu vernachlässigen und das System seiner Theologie für sich selbst zu vollenden. Fehlten ihm so nicht die historischen Prämissen der systematischen Studien ex professo, so fühlte er zugleich, daß ihm auch das erforderliche spekulative Element und Talent, wenn er es suchte und übte, sich nicht ganz entziehen würde. War ja doch von Anfang an seine Natur vor Allem auf den mystischen Zug gerichtet, der durch das christliche Leben und Bewußtseyn hindurchgeht; war es doch einer seiner frühesten Entwürfe, eine Geschichte der Mystik zu schreiben. Sein Blick war früh auf jene Region gerichtet, da alles Glauben und Erkennen mit seinem dunklen Worte und seinem Stückwerk in den Abgrund der ewigen einigen Liebe versinkt, die da allein schauet von Angesicht zu Angesicht das Eine und Ungetheilte. Wo konnte er eine tiefere und reinere Schule christlicher Spekulation fin-

Digitized by Google

den, als in der Ergründung johanneiſcher Myſtik? Hier war zugleich eine Reinigung geboten von den Gefahren der Verworrenheit, welche die Myſtik bietet; hier war das Unausſprechliche in's Wort gefaßt, und durch dieſes Wortes Natur, ſowohl durch ſein Licht, wie durch ſein Dunkel, eine Schranke gezogen, die das Blendwerk falſcher Unmittelbarkeit und eigener Einbildung ferne hielt.

Indeſſen iſt nicht zu verkennen, daß Lücke in der Behandlung der ſyſtematiſchen namentlich der dogmatiſchen Theologie den Anregungen der Myſtik und Spekulation die er empfangen hatte, nicht in dem Grade folgte, wie er ſie in dem begeiſterten Gefühle ſeiner Jugend auf ſich wirken ließ. Unſtreitig erhielt er abſtoßende Eindrücke von der Art und Weiſe, wie man die Hegel'ſchen Philoſopheme mit der Theologie zu vereinigen ſtrebte, und dies machte ihn mißtrauiſch gegen theologiſche Spekulation. Von ſeinen exegetiſchen und geſchichtlichen Studien an die wahre Zucht der Methode und hiſtoriſche Kritik gewöhnt, fand er in der vielfach unterſtützten Weiſe, wie man das ſpekulative Element einſeitig hervorhob, ſich nur um ſo mehr getrieben, das Maß und die Grenzen des Erkennens mit ſcharfem Blicke anzuſehen, und wie ja in der Myſtik überhaupt die zwei Elemente vorhanden ſind, das des Aufſchwunges der Seele zu dem Einen und Ungetheilten, aber auch das der Beſcheidung, ſo fühlte er ſich je länger je mehr zu dem letzteren geſtimmt. Dazu kömmt, daß er von Schleiermacher gelernt hatte, die Theologie mit der Kirche, mit dem praktiſchen Daſeyn der letzteren in die engſte Beziehung zu ſetzen. Die Theologie, auch die dogmatiſche, war ihm eine poſitive. Einer unter den Erſten legte er beſondern Nachdruck auf die kirchlichen Ausſagen der Bekenntniſſe, und geſchult in der heil. Schule der Schrift, entwickelte ſich nun immer mehr in ihm das Streben, nicht über das, was geſchrieben ſteht, hinauszugehen, vor abſchließender Feſtſetzung zu warnen, wo ihm eine ſolche entgegentrat, mehr zweifelnd als entgegenkommend zu prüfen. Liebte er auch keineswegs die ſogenannte Vielſeitigkeit, ſo trieb ihn doch vor Allem die entſchiedene Einſeitigkeit, ſey es der Hegel'ſchen, ſey es der orthodoxiſtiſchen Richtung, zurück. Die Wahrheit hatte für ihn ſo viel zarten heiligen Ernſt, daß er lieber unentſchieden ließ, als entſchied, wo er nicht ganz gewiß ſeyn konnte vor Gott und ſeinem Gewiſſen. An dieſem Grundſatz hielt er feſt, wie ſehr er auch empfand, wie man in ſolcher Stellung einer kräftigen Jugend gegenüber immer im Nachtheile ſey. Sah er dann nach dem Sturze der viel verbreiteten Hegel'ſchen Alleinherrſchaft Viele ganz unvermittelt zu einer äußerlichen Poſitivität zurückkehren und das Dogma unbeſehens hinnehmen, ſo reagirte dagegen ebenſo ſein wiſſenſchaftlicher Geiſt wie gegen die einſeitige Spekulation ſein kirchliches Gewiſſen. Und ſo war es ihm denn ein ebenſo herzliches, wie wiſſenſchaftliches Anliegen, zu ſcheiden, was der Gemeinde und der Schule angehörte, und dieſe Unterſcheidung durch ſeine Behandlung der überlieferten Dogmatik ſeinen Schülern deutlich zu machen. Dadurch aber mußte es kommen, daß jene urſprüngliche Gabe der Spekulation, die er in ſich fühlte und die er mit Luſt zu üben hoffte, nicht zu jener Ausbildung gedieh, die gerade bei ihm, dem Epoche machenden Exegeten des κατ' ἐξοχην theologiſchen Apoſtels, eine ſo große Ausſicht auf Erfolg hatte, und wo der Weg gezeigt ſchien, der Dogmatik nicht von den geliehenen Sätzen eines fremden philoſophiſchen Syſtems eine zweideutige Stütze zu geben, ihr vielmehr aus der Fülle göttlicher, im wahren Sinne des Wortes theoſophiſcher Gedanken reinigende, beſtätigende und fortbildende Kraft zu verleihen. Lücke's bekanntes Sendſchreiben an Nitzſch in den Studien und Kritiken über die Weſenstrinität iſt in dieſer Beziehung bezeichnend.

Was aber an Lücke's theologiſcher Erſcheinung von beſonderer Bedeutung iſt, das iſt die innige Verſchmelzung der theologiſchen und kirchlichen Intereſſen, auf die eben ſchon hingedeutet iſt. Der würde ſich ein falſches Bild von ihm machen, der in ihm nur den vielumfaſſenden, feinen, geſchmackvollen Gelehrten ſähe; die Angelegenheiten der Kirche bewegten nicht minder ſein hiefür gerade tiefempfindendes Gemüth. Er hatte in Bonn die Bildung einer evangeliſchen Gemeinde mit durchlebt, alle Sorgen und

Digitized by Google

Freuden einer solchen werdenden Gemeinde durchgekostet; er hatte aber auch Blick und Herz für die großen Verhältnisse der Kirche; äußere und innere Mission — der Name dieser letzteren führt sich ja auf ihn, als Urheber, zurück — der Gustav-Adolphs-Verein, der Kirchentag hatte an ihm einen eifrigen Förderer, einen aufmerksamen Theilnehmer und Beobachter. Die Entwickelung und Verwickelung der kirchlichen Verhältnisse in Preußen, seinem Vaterlande, waren ihm ein steter Gegenstand der Betrachtung, der Sorge, des Gesprächs. Wie gern hat er immer in die so stürmisch aufgeregten Wogen der kirchlichen Parteikämpfe ein zurückhaltendes Friedenswort hineingerufen! Jene scheinbar nur literär-historische Abhandlung über den Verfasser des Spruches in necessariis etc. ist im letzten Grunde aus der Sehnsucht nach Frieden, aus dem Mitgefühl mit jener anonymen und doch im Namen so Vieler ausgesprochenen Stimme hervorgegangen. Im J. 1845 warnte er vor jenen vielfach auftauchenden Erklärungen und Demonstrationen, die gegen das schwer mißkannte Eichhorn'sche Ministerium gerichtet waren und die er nur allzu treffend mit den Pronunciamentos des anarchischen Spaniens verglich. Damals hatte er freilich die Genugthuung, eine zustimmende schriftliche Adresse von einer Anzahl hannöver'scher Geistlicher zu empfangen.

Immer aber wird Lücke in der Geschichte der Theologie jene beneidenswerthe Stelle einnehmen, welche die Anfänge einer neuen, frischen, begeisterten Wendung bezeichnen, und die, wie auch die weitere Entwickelung des kirchlichen Lebens und Wissens sich gestalte, mit dem unvergänglichen Schimmer der ersten Liebe geschmückt ist. — Ueber Lücke vgl. Jul. Müller in der deutsch. Zeitschrift für christl. Wissenschaft und christl. Leben, 1855. Nr. 16. 17. Redepenning in der Protest. Kirchenzeitung v. J. 1855, u. meine Erinnerung an Fr. Lücke in d. Stud. u. Kritik. v. J. 1855. **Ehrenfeuchter.**

Lüge. Die Lüge tritt uns im Worte Gottes entgegen einerseits als eine das Menschenleben bestimmende Macht, die als solche ihre Geschichte hat, welche der Offenbarungsgeschichte parallel geht, andererseits als das darin wurzelnde und damit zusammenhängende Verhalten der menschlichen Subjekte, sowohl innerlich, als in Wort und That hervortretend. Wir betrachten sie demnach zuvörderst als principielle, in objektiver Entwicklung sich producirende, sodann als Haltung und Kundgebung menschlicher Subjektivität.

1) Die Lüge ist das Gegentheil der Wahrheit. Und wenn die Wahrheit aus Gott ist, ja Gott selbst lauter Wahrheit ist, vollkommene Harmonie in und mit sich selbst in seinem Leben und Walten, ewiges Sichselbstgleichseyn und -Bleiben, wenn der Sohn Gottes, das Ebenbild seines Wesens, sich selbst die Wahrheit nennt, weil seine ganze Persönlichkeit in ihrem innerlichen wie äußerlichen Thun (Reden, Handeln) lautere Uebereinstimmung mit Gottes Gedanken und Willen, und darum in sich selbst rein von Widerspruch, mit sich selbst durchaus einig ist; so ist die Lüge ein widergöttliches, sie ist aus dem Widersacher des wahrhaften Gottes, dem Teufel. Dieser ist der ursprüngliche Lügner, dem die Lüge zur andern Natur geworden, so daß er, indem er lügt, aus seinem Eigenen herausredet; er ist aller Lüge und derer, die die Lüge lieb haben, also aus Lust lügen, Vater, d. h. Prinzip ihres Lebens oder ihrer ganzen Lebensrichtung (ethisches Prinzip). Vgl. Joh. 8, 44. Des Teufels Art, das heißt durch Abwendung von Gott und Beharren darin gewordene habituelle Beschaffenheit oder Richtung, ist: die Wahrheit Gottes, sein wahrhaftes Wesen (seine Liebe) und die vollkommene Harmonie seines Lebens, die Einheit seiner Worte und Thaten mit seinem innersten Denken und Wollen anzuzweifeln und zu verneinen und die Harmonie zwischen Gott und dem zu seinem Bilde geschaffenen Menschen und damit die Wahrheit der göttlichen Schöpfung zu stören und zu vernichten. Zu dem Ende geht er darauf aus, vor allem die Wirklichkeit der Offenbarung des göttlichen Willens dem Menschen zweifelhaft zu machen (1 Mos. 3, 1.), worin schon die Hindeutung auf eine Unwahrheit ihres Inhalts, auf Zwiespalt zwischen dem als Gottes Willen Kundgegebenen und dem wahren Gotteswillen liegt; sodann den Ernst des göttlichen (drohenden) Ausspruchs zweifelhaft zu machen,

Digitized by Google

den Glauben an seine Wahrhaftigkeit, sein Sichgleichbleiben in dem, was er ausgesprochen, zu untergraben (V. 4.); endlich das Vertrauen zu seiner Liebe und Treue aufzuheben, als wäre er nicht der seiner ebenbildlichen Kreatur alles Gute gönnende Gott, und als wäre ein Widerspruch zwischen seinem Schaffen zur Ebenbildlichkeit und seiner eigentlichen Gesinnung, welche den Menschen das zur Verwirklichung derselben Führende und damit das höchste Gut versage (V. 8.). Durch diese Lüge ist, indem sie Eingang findet, die reine Gemeinschaft gestört, die Wahrheit des ursprünglichen sittlichen Verhältnisses aufgehoben; die Lüge scheint zu triumphiren. Aber dieser Schein wird durch die Macht der Wahrheit wieder zerstört. Indem Gott sich den Menschen naht und sie seine allen Schein und Trug durchleuchtende Gegenwart inne werden läßt, ihre aus der eingedrungenen Lüge hervorgehende Ausrede zunichte macht, sein Wissen des wahren Sachverhalts kund thut, sie zum Bewußtseyn des Betrogenseyns bringt, und dann vor allem durch ein Wort der Verheißung, eine Hindeutung auf Erlösung von der trügerischen Macht, der sie Gehör und in deren Gewalt sie sich dadurch gegeben, Hoffnung, Glauben, Vertrauen wieder weckt, dann aber auch ihnen zu erkennen gibt, wie die Uebertretung der heiligen Ordnung schmerzliche Uebel, Lebenshemmungen, Not und Tod zur Folge habe, und damit eine Sehnsucht nach der verheißenen Erlösung erregt, so ist die Störung des Verhältnisses wesentlich (principiell) aufgehoben. Das Werk der Lüge geht aber fort in dem Unglauben der gottlosen Welt vor der Sündflut und in der zunehmenden Gottentfremdung nach derselben, in dem entstehenden Heidenthum, in welchem es einerseits Unglaube ist, Verleugnung oder doch Zurückdrängung der Idee des einen wahren lebendigen Gottes, als des Schöpfers und Quells alles Guten, im Bewußtseyn, andererseits Bewirkung und Unterhaltung des Wahns unendlicher göttlicher Mächte als der Quellen des Heils oder Unheils, der Aberglaube in allem, was daran hängt (Zauberei, Wahrsagerei ꝛc.), der Götzendienst mit allen seinen Greueln (Lasterübung und Grausamkeit zu Ehren der Götter). — Aber auch in den Bereich der Offenbarung der Wahrheit und des dadurch gewirkten und gestärkten Glaubens, Vertrauens und Hoffens auf Gott drängt sich der Lügengeist immer wieder ein: er schwächt den Glauben durch Zweifel an Gottes Treue und Durchhülfe, verleitet so durch zu Abweichungen von der Wahrheit und zu unlauterem, unredlichem Verhalten (selbst bei den Erzvätern) und verursacht im Laufe der Geschichte des auserwählten Volks je und je Abfall, Unglauben, Aberglauben, götzendienerisches Treiben, ein immer wieder auftauchendes Heidenthum in Israel, welches nur durch Gottes heiliges und gnädiges Walten in prophetischen Bezeugungen und in Gerichts- und Rettungsthaten von Zeit zu Zeit überwunden wird. — Aber auch noch auf andere Weise, als im Gegensatz gegen die göttliche Führung dieses Volks und die Offenbarung der göttlichen Wahrheit in derselben, tritt uns in der h. Schrift die Satanslüge entgegen, als eingreifend in das Verhältniß Gottes zu den Menschen und dadurch in die Geschicke der Menschen — im Buch Hiob. Satan erscheint als Verleumder der Frommen bei Gott, als der die Wahrheit und Lauterkeit ihrer Frömmigkeit in Zweifel ziehende. Und weil der Erzlügner dadurch, daß Gott ihm Raum gewährt, um das zu erproben, was er bezweifelt, überwunden werden soll, so kommt Trübsal und Jammer über die Frommen, worunter ihre Frömmigkeit sich bewähren und durch Reinigung von anklebenden Mängeln (bei Hiob Selbstgerechtigkeit) vollendet werden soll, so daß der Verläumder beschämt wird und selbst dazu helfen muß, daß gerade das Gegentheil von dem, was er bezweckte, erreicht wird. Dies ist überhaupt die göttliche Strafe der Lüge, daß sie dazu dienen muß, die Wahrheit vollends an den Tag zu bringen.

Mit der höchsten Selbstoffenbarung der Wahrheit in Christo tritt auch die satanische Lüge in gesteigerter Macht hervor. Sie versucht sich an Christo selbst, sucht ihn mittelst der Wahrheit seines Selbstbewußtseyns (daß er Gottes Sohn sey), in Widerspruch mit dem göttlichen Gesetz seines Berufs zu bringen, mittelst der Schrift, auf die er hält, zu einem ihrem wahren Sinn widersprechenden Verhalten, ja durch eine Zusage satani-

Digitized by Google

ſcher Großſprecherei zum Abfall von Gott durch Anbetung Satans als des Gottes und Fürſten dieſer Welt. Und da ſie an der Lauterkeit ſeines Sinnes zu Schanden wird, ſo iſt ſie fort und fort geſchäftig, ſeinen Ruf anzutaſten, ihn als einen Uebertreter der göttlichen Ordnung darzuſtellen, ſein gottgeweihtes Wirken als ein ſündiges zu verdächtigen, ſeine dem Reich der Finſterniß Abbruch thuenden Thaten als mit Satanshülfe vollbracht zu bezeichnen und ſo die Gemüther gegen ihn einzunehmen. Sie ruht auch nicht, bis er als das gerade Gegentheil von dem, was er iſt, als Uebelthäter, Gottesläſterer, Aufrührer gerichtlich verdammt und hingerichtet wird. Seiner göttlichen Rechtfertigung aber durch ſeine Auferſtehung arbeitet ſie entgegen durch Zurückführung der Leerheit des Grabs auf Betrug. Gleichermaßen geht es fort gegen den Leib des Herrn, die Gemeinde. Mit allen Kunſtgriffen der Lüge wird ſie gehemmt, verdächtigt, verfolgt, ihr Heiligſtes als Greuel hingeſtellt (thyeſteiſche Mahle). Ja in den Bereich der Gemeinde ſelbſt dringt die Lügenmacht ein, ſie verfälſcht das Heiligſte, entſtellt und verdunkelt die Wahrheit, verdammt und verfolgt ihre Freunde und Vertheidiger als Ketzer ꝛc. Aber immer wieder wird ſie durch die Wahrheit gerichtet, die zu allen Zeiten ihre Zeugen hat und namentlich in der großen Reformation ſiegreich hervorgebrochen iſt, und auch hernach innerhalb der evangeliſchen Chriſtenheit wiederholt der Lügenmacht nicht geringe Niederlagen beigebracht hat. — Ihre äußerſte Anſtrengung und Concentration aber, von der alles Vorangehende nur Vorſpiel geweſen, ſteht noch bevor am Schluß dieſes Aeon, da in der perſönlich ſich zuſammenfaſſenden widerchriſtlichen Weltmacht und falſchen Prophetie der Lügenvater all ſeine Macht und Liſt aufbieten wird. Darauf folgt aber auch der höchſte Triumph der Wahrheit, da Er, der die Wahrheit ſelbſt iſt, in ſeiner alles bewältigenden und beherrſchenden Energie offenbar werden und ſeine wahre Gemeinde das Erdreich beſitzen wird.

2) In dieſer objektiv-geſchichtlichen Entfaltung der prinzipiellen Lüge iſt Grund und Weſen der Lüge in ihrer *ſubjektiven menſchlichen Erſcheinung* und Thätigkeit ſchon mitgeſetzt. Dieſe iſt im Allgemeinen die Beſchaffenheit und das Verhalten derjenigen, welche im Bereiche des ſataniſchen Lügenreichs irgendwie ſich befinden und bewegen. Sie iſt aber zunächſt innerliche Lüge, *Selbſtbelügung*. In dieſer will man ſich ſelbſt nicht erkennen und beurtheilen nach der im Gewiſſen (bei Chriſten in dem durch Gottes Offenbarung und Chriſti Geiſt erleuchteten Gewiſſen) ſich ausſprechenden Regel des Rechten und Guten, oder man beredet ſich ſelbſt, man ſey in ſeinem Zuſtand und Verhalten derſelben gemäß; man verfälſcht auch, bewußt oder unbewußt, die ewige Regel, ſtimmt die göttliche Forderung herab, verringert die göttlichen Rechte, in Anzweiflung und Verneinung wenigſtens ihrer Totalität und Vollkommenheit, und ſo kommt man in einen Tugenddünkel oder in eine Selbſtgerechtigkeit hinein, wodurch auch das Gottesbewußtſeyn verdunkelt und verfälſcht wird, ſo daß der Menſch wähnt, Gott müſſe mit ihm zufrieden ſeyn, alſo daß er göttliche Ungnade und Strafe nicht zu fürchten, vielmehr lauter Gutes von Gott zu erwarten habe. Solche Selbſtbelügung findet auch Statt in Bezug auf die göttliche Heilsökonomie, der Menſch täuſcht ſich ſelbſt hinſichtlich ſeiner innern Stellung zu derſelben, der Wahrheit und Wirklichkeit ſeiner Empfänglichkeit für das Heil, ſeiner Fähigkeit, den Frieden und die Hoffnung deſſelben ſich anzueignen, ſeines Eingehens in die göttliche Heilsordnung, da doch nur ein Schein davon bei ihm vorhanden iſt, keine wahrhafte Hingebung, kein ſich ſelbſt Ausleeren oder aus ſich ſelbſt Herausgehen, um in Chriſtum einzugehen, ihn anzuziehen, und alſo in ihm und damit im rechten Verhältniß zu Gott und im Beſitz der göttlichen Gnadenfülle zu ſeyn. Dieſe Selbſtbelügung iſt mitunter überaus fein und mit der Einbildung nicht nur des Anfangs, ſondern auch des weit Fortgeſchrittenſeyns im chriſtlichen Leben verbunden. — Aehnliches kommt auch vor im theoretiſchen Gebiete, daß man ohne wahrhaftes Wiſſen, aus Zu- oder Abneigung, oder aus irgend einem egoiſtiſchen Intereſſe ſich beredet, es ſey etwas wahr oder falſch, obwohl man ein mehr oder weniger klares Bewußtſeyn der Wahrheit hat.

Digitized by Google

Die innere Lüge gibt aber auch im äußern Verhalten sich kund. So in bewußter oder unbewußter Heuchelei, da der Mensch in frommen Reden, Gebärden und Handlungen aller Art sich ergeht, wodurch der Schein der Gottseligkeit, der Tugend und Rechtschaffenheit erweckt und unterhalten werden soll, ein Scheinenwollen bei den Menschen, wobei man entweder sich selbst für fromm hält und dann auch vor Gott dafür gelten will, oder aber sich selbst nicht verbergen kann, man sey in Wahrheit nicht so, wie man sich gibt. — In solcher Lüge erzeigt sich der Mensch als selbstsüchtig, zunächst Ehre, Ruhm, Beifall bei sich selbst (Selbstgefälligkeit), bei Gott, bei Mitmenschen, mitunter auch Gewinn und Genuß für sich suchend; und es ist darin eine Verneinung der wahren Selbstachtung, der wahren Ehrfurcht vor Gott und der wahren Achtung der Mitmenschen, somit eine Pflichtverletzung nach allen Seiten hin. Die Lüge gewinnt aber noch einen andern Charakter, den der Unredlichkeit, Schlechtigkeit, Bosheit, indem sie auf irgendwelche Beschädigung und Uebervortheilung der Mitmenschen ausgeht. Dahin gehört alle unwahre Antastung ihres guten Namens, sowohl in absichtlicher Andichtung des Schlechten und Absprechen des Guten, als in geflissentlichem Weitertragen übler Nachrede hinter ihrem Rücken (Afterreden), aus Uebelwollen und Schadenfreude. Ferner alles den wahren Sachverhalt wissentlich verleugnende oder verfälschende, verringernde oder übertreibende Gerede, wodurch man auf Kosten der Mitmenschen sich selbst einen Vortheil zu verschaffen sucht. So im Handel und Wandel in den mancherlei trügerischen Anpreisungen dessen, was man veräußern will. — Die Verwerflichkeit eines solchen Verfahrens ist in sich einleuchtend und es bedarf keiner weitern Erörterung desselben.

Aber es gibt auch Abweichungen von der Wahrheit, welche weder als selbstsüchtiges Erheucheln einer nicht vorhandenen oder der vorhandenen entgegengesetzten Gesinnung und Beschaffenheit anzusehen sind oder gelten sollen, noch irgendwie auf Benachtheiligung des Nächsten an Ehre oder Eigenthum, zum Theil vielmehr auf Erhaltung und Förderung seines Lebens und seiner Wohlfahrt zielen. Sind auch diese zur sittlich verwerflichen Lüge zu rechnen? Hieher gehört allerlei Anbequemung an Herkömmliches, Vorhandenes, Geltendes. Ob wohl auch die sogenannte Accommodation (s. diesen Art.)? Diese ist unläugbar sittlich verwerflich, insofern einer um seines eigenen Interesse willen oder aus eitlem Wohlgefallen an der von ihm angeeigneten oder selbstgeschaffenen Ansicht, der er auf alle Weise Eingang verschaffen möchte, oder von ihm für unwahr Gehaltenes als wahr hinstellt, sich scheinbar dazu bekennt, um allmählig von demselben hinweg zu seiner Meinung hinüberzuführen, was offenbare Zweideutigkeit und Trügerei ist; wogegen eine liebevolle Nachsicht mit Vorurtheilen und Irrthümern, ein schonendes Zurückhalten mit der vollen Wahrheit, insoweit diejenigen, an welche die Mittheilung ergeht, sie noch nicht tragen können (Joh. 16, 12.), also der Zweck der Mittheilung nur verfehlt würde, ein vorläufiges Stehenlassen des Irrthums und allmähliges Ueberführen von demselben durch Entwicklung der darin liegenden Wahrheit, oder des Wahren, woran er sich geheftet, keineswegs sittlichem Tadel unterliegt, vielmehr eine Bethätigung der Liebe und der Weisheit ist, welche ihr gutes Recht hat, insofern ja im Christenthum die Liebe das Prinzip alles Handelns ist, also auch die Pflicht des Wahrheitredens nur als eine Pflicht der Liebe anzusehen ist, und demnach nicht abstracte Richtigkeit, sondern das wahre Wohl des Nächsten, der Maßstab des Sittlichen ist. Dies gilt auch von Anderem, was in diese Sphäre gehört. So von manchen Aeußerungsweisen im täglichen Umgang und Verkehr der Menschen, sowohl unter Gleichstehenden als in gesellschaftlicher Hinsicht höher oder niedriger Gestellten. Im mündlichen wie schriftlichen Verkehr sind Formeln und Redensarten einheimisch geworden, welche als leer oder gar dem Sinn des Redenden und Schreibenden widersprechend erscheinen. Dies ist die sogenannte conventionelle Lüge. Man beruhigt sich über dieselbe damit, daß ja Jeder wisse, wie es zu nehmen sey, daß das Dawiderhandeln eine Verletzung der dem Verhältniß und der Stellung gebührenden Rücksicht, der Höflichkeit ꝛc. sey,

Digitized by Google

daß unnöthigerweise dadurch Kränkungen, Beleidigungen verursacht würden. Dies ist nicht zu bestreiten, aber jedenfalls sollen wir dem vielen Scheinwesen in diesem Gebiete der Weltförmigkeit auch hierin) entsagen, darauf bedacht seyn, Geradheit und Einfachheit in allem Verkehr zu beweisen, uns auf das Nothwendige in solchen Bezeugungen zu beschränken, und zwar so, daß wir darin subjektiv wahr sind, das heißt das, was wir ausdrücken in Rücksicht auf Stellung, Stand, Amt dessen, mit dem wir zu thun haben, auch innerlich denken und anerkennen, also z. B. in gewissen Fällen der Achtungsbezeugung Person und Amt unterscheiden und wie auch jene beschaffen seyn möge, diesem seine Ehre zu geben Willens sind.

Wie verhält es sich aber mit der sogenannten Scherzlüge, welche nur zur Erheiterung Einzelner oder einer Gesellschaft dienen soll? Dergleichen ist eigentlich keine Lüge, und nur dann dem Tadel verfallen, wenn die Person, die sich damit befaßt, damit ihrer Stellung und Würde Eintrag thut, oder wenn der Inhalt des Scherzes irgendwie unsittlich, zweideutig ist, oder wenn das Scherzhafte so verhüllt, der Schein des Ernstes so stark ist, daß ein verletzender Eindruck des Getäuschtseyns verursacht und so das Vertrauen gestört oder auch ein sonstiger Nachtheil dadurch verschuldet wird.

Schwieriger und verwickelter ist die Frage der Nothlüge. Hier stehen bedeutende Autoritäten alter und neuer Zeit gegen einander. Auf der Seite der unbedingten Verwerfung alles Unwahrredens aus angeblicher Noth: Augustinus, Kant, Fichte, Flatt, Hirscher, Krause (über die Wahrhaftigkeit) u. a.; diesen gegenüber: Reinhard, Schwarz, de Wette, Marheineke, Rothe, Harleß, gewissermaßen auch Schleiermacher u. a. — Darüber sind im Grunde alle einig, daß die Lüge nimmermehr zu rechtfertigen, daß sie durchaus verwerflich sey, auch darüber, daß es viel eingebildete Noth gebe, und daß bloße Verlegenheiten, Unannehmlichkeiten, Nachtheile und Beschädigung irgend einer Art, welche bloß eine Verletzung des eigenen Interesse wäre, also irgend egoistische Rücksichten von der Pflicht des Wahrredens nicht entbinden können. Auch das wird man mit Schleiermacher festhalten müssen, daß der sittliche Mensch oder der Christ sich also einrichten sollte, so viel an ihm ist, daß er nicht wohl in den Fall kommen kann, durch verfängliche Fragen zum Unwahrreden gedrängt zu werden. Und gewiß ist es die Aufgabe der christlichen Selbstzucht und Selbstbildung, zu einer solchen Geradheit und Einfalt, Karakterfestigkeit und Entschlossenheit, aber auch Milde und Weisheit, Selbstbeherrschung, Besonnenheit und stetigen Geistesgegenwart sich zu erheben, daß man nicht leicht in den Fall kommen kann, mit Fragen und Ausforschungen belästigt zu werden, die irgend eine Nöthigung zum Unwahrreden mit sich führen, daß man in Fällen angreifender Art, wie bei gefährlich oder tödtlich Kranken, wo man als Arzt, als Seelsorger, als Pfleger, als Verwandter Bescheid geben soll über die Möglichkeit des Aufkommens oder die Unvermeidlichkeit des Sterbens, das rechte, dem Zustand des Fragenden angemessene Wort finden wird: die Hoffnung nicht abschneidend, wo sie noch irgend vorhanden ist, der Schwierigkeit zuversichtlicher Behauptung nach der einen oder andern Seite hin eingedenk; auf Gott hinweisend, der es allein wisse und der helfen könne, so es ihm wohlgefalle, über unser Bitten und Verstehen; wo aber der innern Vorbereitung wegen Klarheit über das, was bevorsteht, erfordert wird, alle Weichlichkeit und Empfindsamkeit bei Seite setzend, und bei aller Schonung doch aufrichtig mit der Sprache herausgehend, also die Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit oder auch Gewißheit der nahen Entscheidung unumwunden aussprechend und zu dem, was noth thut, mahnend. Die Wahrhaftigkeit muß sich auch hier bewähren als die Liebe, welche in allem Gottes Verherrlichung, die Förderung seines heiligen Willens und Endzwecks und eben damit des Nächsten wahre Wohlfahrt im Auge hat, und durch nichts anderes im Reden, wie im Handeln sich bestimmen läßt. — So gibt es noch manche Fälle, wo das Wahrreden durch die Liebe bedingt ist, wie z. B. bei Gemüths- oder Geisteskranken, in Bezug auf welche übrigens die Sachkundigen es nicht mehr gelten lassen, daß zum Heilungsverfahren Anbequemung an die fixen Ideen, scheinbares Eingehen in dieselben gehöre;

Digitized by Google

oder bei Kindern, die z. B. nach geschlechtlichen Geheimnissen fragen, wo aber bei wohlerzogenen und frommen Kindern die Hinweisung auf Gottes Werk mit Uebergehung der menschlichen Vermittlung hinreicht, nöthigenfalls auch vorwitziges Fragen abzuschneiden ist, weil sie's noch nicht verstehen können. Dasselbe gilt von jenen Fällen, wo ein Mensch von Ausführung seiner Rache- und Mordgedanken oder anderer argen Anschläge auf des Nächsten Wohlfahrt und Sittlichkeit nur durch eine unwahre, das Gegentheil des Richtigen aussprechende Rede abgehalten werden mag; welche jedenfalls sittlich nicht mehr Tadel verdient, als eine unbestimmte, ausweichende, zweideutige Antwort. Es handelt sich um das Wohl des Bedrohten, dem ich Beistand schuldig bin und des Bedrohenden, den ich von der argen That, so viel an mir ist, abhalten soll. Und es ist dies um so weniger Lüge, da in Bezug auf das Wahrreden in solchen Fällen die sittliche Gemeinschaft nicht besteht, so daß das Wort Eph. 4, 25. nicht in Anwendung kommt, und die göttliche Drohung Apokal. 21, 27; 22, 15., wie auch Ps. 5, 7; 101, 7. hier nicht zutrifft.

Das Richtige hat in der Hauptsache Rothe getroffen, Theol. Ethik III, 545 ff. — — Vgl. auch die ethischen Werke der oben Angeführten. Marheineke S. 439. Schwarz II.; Reinhard III.; Fichte, Sittenlehre; Kant, Ueber ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen; Hirscher III.; Nitzsch, Syst. der christl. Lehre 329. 331; Flatt, S. 533; de Wette, III, 126 f.; Krause, über die Wahrhaftigkeit S. 9. Kling.

Lütkemann (Joachim), und der Streit über die Menschheit Christi im Tode. In der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, während der Uebermacht der Lehrkirche über das tiefere christliche Leben, hat derselbe durch seine Erbauungsschriften und seine Persönlichkeit, in welcher theologische Gelehrsamkeit mit dem innigen werkthätigen Glauben des Pietismus und populärer Macht der Rede verbunden war, im Geist Arndt's und Joh. Müller's weithin gewirkt; sein Streit mit den lutherischen Orthodoxen über die wahre Menschheit Christi im Tode machte zwar großes Aufsehen, ist aber ohne Bedeutung geblieben. — L. ist am 15. Dez. 1608 zu Demmin in Vorpommern geboren. Er war auf der Schule zu Stettin und besuchte dann zunächst die Universitäten Greifswald und Straßburg, wo er sich in Dannhauer's Unterricht und Umgang bildete. Darauf durchreiste er Frankreich und Italien und studirte nach seiner Rückkehr zu Rostock weiter. 1638 nahm ihn die philosophische Fakultät dort in die Zahl der magistri legentes auf, 1643 wurde er Professor metaphysices et physices und schrieb mehrere scholastisch-philosophische Schriften, z. B. lineamenta corporis physici, Rostock 1647. Schon vorher aber hatte er in Rostock zu predigen angefangen, und seine Thätigkeit als Prediger wurde für das christliche Leben in Rostock, das ja später neben Straßburg ein Hauptsitz einer innigeren christlichen Richtung ward, von großem Einfluß: Scriver und Heinr. Müller erhielten hier von ihm mächtige Anregung; Joh. Jak. Fabricius, der vergebens den andern Predigern der Stadt die Noth seiner Seele klagte, fand durch seine Predigten und sein Gespräch Frieden. Diese mannigfache Thätigkeit wurde nur durch einen Streit, in den er mit der streng orthodoxen Partei Mecklenburgs geriet, die der Herzog begünstigte, unterbrochen. Schon im Mittelalter war der Satz ausgesprochen worden und an frommen Männern, wie Meisner und Grauer, hatte man ihn auch damals ruhig ertragen: Christus sey während der Zeit seines Todes nicht wahrer Mensch gewesen. Trotz seiner scholastisch-subtilen Fassung ging der Satz bei diesen Männern aus einem religiösen Interesse hervor. Lütkemann sprach das so aus (VII. propositiones metaphysices et physices: disput. II. loco corrolariorum): zum Begriff des Menschen gehöre außer der Existenz von Seele und von Leib die Form ihres Zusammenseyns, ihre Einheit. Mit dieser Einheit war also im Tode auch die Menschheit Christi aufgehoben. Wer nun behauptet, sie sey geblieben, „entzieht, mag er wollen oder nicht, vieles der Wahrheit des Todes Christi. Wer aber bekennt, daß Christus nur scheinbar (putative) gestorben sey, kann sich auch nur für scheinbar erlöst

alten". Wie konnte man nun aber, indem man diese Consequenz der Erlösungslehre og, die Gottmenschheit Christi retten? Die göttliche Seite Christi sollte nicht bloß nit der Seele, auch mit dem Leib verbunden gedacht werden. „Es hat ja wohl", sagte r in seiner Charfreitagspredigt (S. 299) „die Seele diesen Leichnam verlassen, aber ie Gottheit hat ihn nicht abgelegt. Es wohnt dennoch in dem todten Leibe das wahre, oesentliche, ewige Leben". Doch trotz dieser Fassung blieb ein Widerspruch gegen die rthodoxe Lehre; diese faßte die Gottmenschheit Christi als eine immerwährende, nie ufgehobene. So entbrannte ein heftiger Streit. Lütkemann vertheidigte sich in der lissertatio physico-theologica de vero homine; ein alter Freund, Schragmüller, hatte u Marburg denselben Satz vertheidigt und fand dort bei seinen Collegen den heftigsten Widerspruch.

Die Consequenz der orthodoxen Lehre schien, daß der Leib Christi, da er mit dem Geiste noch die Einheit des Menschen ausgemacht habe, unverweslich gewesen sey. Hiegegen tellten nun zwei weimarische Hofprediger, Coller und Bartholomäi, in einer anonymen Schrift ihre Zweifel auf (zwo theologische Aufgaben u. s. w. in Coller's Sammlung IV, S. 553 ff.) und vertheidigten von diesem Punkte aus Lütkemann's Ansicht. In den ogmatischen Schriften dieser Jahre sehen wir überall diese Fragen behandelt. Zwar Bernd in seiner Einleitung in die christliche Sittenlehre (S. 299) sah, daß hier nur iber die logische Frage gestritten werde, ob Einheit von Seele und Leib als ein we- entliches Merkmal zum Begriff des Menschen gehöre; Pfaff erklärte das Ganze für ine λογομαχια. Auch Calov und Gerhardt wollten, daß man sich an das Schrift- wort halte und müßige Fragen vermeide. Anders eine große Menge der damaligen Streittheologen. Das Resultat faßte nun der seiner Zeit so berühmte Weismann in olgenden Sätzen zusammen. Sowohl das Mysterium der Einheit, als der wahrhaftige Tod müßten festgehaltem werden. Man müsse demnach zwischen der physikalischen Wahrheit, der gemeinen Schätzung und andrerseits der göttlichen Schätzung unterschei- den: Nach jener sey Christus nicht mehr Mensch gewesen, wohl aber nach dieser. Der Form nach (formaliter) sey er nicht mehr Mensch zu nennen gewesen; wohl aber dem Seyn nach (materialiter), da sowohl Körper als Geist noch wirkliches Seyn gehabt hätten. Hiermit endete der Streit. Denn die späteren Theologen verschmähten diese scholastischen Subtilitäten.

Kehren wir zu Lütkemann zurück. Kaum waren jene propositiones am schwarzen Brette angeschlagen, so verlangte der Rostocker Theologe Cothmann, der Lütkemann schon lange nicht wohlwollte, von dem Prorektor Untersagung der Disputation und Confiska- tion der Thesen. Da ihm das abgeschlagen wurde, erschien Cothmann bei der Disputa- tion und opponirte mit großer Heftigkeit. Man müsse zwischen dem natürlichen und übernatürlichen Menschen unterscheiden; der Letztere hätte nichts mit den Naturgesetzen zu thun. Lütkemann aber schlug ihn mit Hebr. 2, 17., daß der Christ in allen Dingen den Brüdern gleichgesetzt sey, aus dem Felde. Cothmann benutzt nun seine Verwandt- schaft mit dem Minister, er bringt die Sache an den lutherisch eifrigen Herzog Adolph Friedrich, und auf diesem Kampfplatz gelingt ihm das Streiten besser: Lütkemann wird vorläufig von Kanzel und Katheder entfernt. Aber das eingeforderte Gutachten der theologischen Fakultät bittet, ihn wegen einer so geringen Frage, die den Grund des Glaubens nicht betreffe, seinem Amt nicht länger zu entziehen; die Geistlichen des Lan- des und die Rostocker Gemeinde stehen auf seiner Seite. So wird er denn in einem neuen Reskript zu Katheder und Kanzel zugelassen, unter der Bedingung, daß er einen beigelegten Revers unterschreibe. Aber ebenso dieser als ein folgender milderer sind gegen sein Gewissen. Es erscheint vom Hof der Befehl, unterschreibe er nicht, so solle er binnen acht Tagen Stadt und Land ohne sichres Geleit räumen. Aber schon ehe ihn dies Urtheil traf, war ihm ein Asyl bereitet. Vierzehn Tage vorher hatte er näm- lich von Herzog August von Braunschweig durch Vermittlung der edlen Herzogin, einer Mecklenburgischen Prinzessin einen Ruf als Generalsuperintendent und Hofprediger er-

Digitized by Google

halten. Seine Gemeinde begleitete den Wagen des Wegziehenden noch eine lange Strecke unter Thränen; auf einer kleinen Anhöhe des Wegs hielt er jene Valetrede voll inniger christlicher Frömmigkeit und männlicher Zuversicht. In Braunschweig trat er nun in einen gesegneten Wirkungskreis. Es war wohl nicht ohne Ironie, daß Herzog August einen seiner Minister nach Mecklenburg sandte und für die „Ueberlassung" des Lütkemann danken ließ; „dafern des Herzogs Liebden mehr dergleichen geistreiche und gelehrte Männer übrig haben sollten, möchten sie nicht ermangeln, dieselben ihm zukommen zu lassen". Von ihm ging die treffliche Schulordnung Herzog August's aus (1651); ebenso arbeitete er die Kirchenordnung von 1657 aus. Es sind noch Handbriefe des Herzogs vorhanden, die zeigen, wie er auch in Privatverhältnissen Lütkemann's Rath gern hörte. Bereits in seinem 46. Jahre erlag er einer hitzigen Krankheit (1655).

Die Schriften Lütkemann's waren sehr mannichfaltigen Inhalts: viele sind scholastisch-philosophisch und dogmatisch, wie de baptismo, de deo naturaliter cognoscibili; selbst lateinische Epigramme hat der in den classischen Studien wohlbewanderte Mann gedichtet. Aber eine weitgreifende Wirkung hat er durch seine erbaulichen Schriften geübt. Er war der Erbe Arndt's; neben dessen wahrem Christenthum war das gelesenste Erbauungsbuch auf längerhin Lütkemann's Vorschmack der göttlichen Güte (1. Ausg. Wolfenbüttel 1643). In einer naiven Geschichte jener Zeit verbietet der Teufel einem Jüngling nur zwei Bücher außer der Bibel: Arndt's wahres Christenthum und dies Buch Lütkemann's. Sein Büchlein vom irdischen Paradies pflegte man Arndt's Buch als Anhang anzufügen. Seine: Harfe auf zehn Saiten, seine Predigten und seine geistlichen Oden dienten denselben erbaulichen Zwecken. Er hat freilich nicht den naiven, zum Herzen gehenden Bibelton, wie Arndt und Müller, in seiner Gewalt; doch schreibt er schlicht, in einem für jene Zeit bewundernswerthen Deutsch. Mitten in dem wohlgeordneten Gang seiner Betrachtung reißt ihn oft die Anschauung der Liebe Gottes zu hohem Schwunge hin.

Sein Leben ist beschrieben in Philipp Rethmeyer's Nachricht von den Schicksalen, Schriften und Gaben Lütkemann's, herausgegeben und vermehrt von Märtens, für sich und als Anhang zu Lütkemann's Vorschmack u. s. w. (Braunschweig) gedruckt. Eine Würdigung des Mannes gibt Tholuck, akad. Leben, 2. Abth., S. 109. **Dilthey.**

Luitprand, B. v. Cremona, s. Liudprand.

Lukaris, Cyrillus. Unter den wenigen hervorragenden Persönlichkeiten, welche die neuere griechische Kirche aufzuweisen hat, behauptet der genannte Mann unstreitig eine der ersten Stellen. Wir sind demselben in jeder Hinsicht unsere Aufmerksamkeit schuldig, nicht nur als einem aufrichtig frommen, wahrheitsuchenden und muthigen Karakter, und nicht nur als einem Vertreter evangelischer Gesinnungen in der Fremde, sondern schon aus rein historischem Interesse, weil er in dem Conflikt dreier Confessionen, zu welchem die Nachwirkungen der Reformation innerhalb der griechischen Kirche Anlaß gaben, eine so merkwürdige Stellung einnimmt. Denn er ist der Einzige, in welchem uns wenigstens die Möglichkeit einer Annäherung des griechischen Geistes an den protestantischen des Abendlandes vor Augen tritt, während die früheren Berührungen weit eher geeignet sind, den unendlichen Abstand beider Kirchen zu vergegenwärtigen. Leben und Schicksale dieses Mannes sind uns aus Briefen, Gesandtschaftsberichten und einigen allgemeineren Werken in Hauptzügen und gewissen Einzelnheiten bekannt; es ist nicht schwer, ihn unparteisch zu beurtheilen und gegen die Verunglimpfungen römischer Fanatiker, eines Neuhaus, Petau und Allatius, in Schutz zu nehmen, ungleich schwieriger, ein deutliches Bild seiner Wirksamkeit zu geben. Obgleich schon der gelehrte Engländer Th. Smith eine solide biographische Grundlage geliefert: so würde doch eine neue Bearbeitung dieses Stoffes höchlich der Mühe lohnen und nicht wenig zur Aufhellung der damaligen Zustände der orientalischen Kirche beitragen.

Cyrillus Lukaris (eigentlich Sohn des Lukaris, daher *Λουκάρεως*) war vor 1568 (Genaueres scheint nicht festzustehen, Mohnike nennt jedoch das Jahr 1572) zu Kandia

Digitized by Google

auf Kreta geboren. Diese Insel, unabhängig vom türkischen Joch, stand unter Oberhoheit Venedigs, und war damals der einzige noch übrige Sitz griechischer Gelehrsamkeit; Meletius, nachmaliger Patriarch von Alexandrien, soll dort sein Lehrer gewesen seyn. Nach 1583 begab sich der Jüngling zur Fortsetzung seiner Studien nach Venedig und Padua, wo er von dem Griechen Maximus Margunius unterrichtet wurde und neben der klassischen Gelehrsamkeit auch große Kenntniß und Fertigkeit in den neuern Sprachen erlangte. Aber der Wissensdrang und das Verlangen, fremde Kirchen kennen zu lernen, führte ihn weiter; er durchreiste mehrere, wir wissen nicht genau, welche europäische Länder, verweilte in Genf und der reformirten Schweiz, gelangte nach Litthauen, wo er als Rektor der Lehranstalt zu Ostrog eine Zeit lang beschäftigt wurde, und wandte sich dann in seine Heimath zurück. Schon dieser mehrjährige Aufenthalt im Abendland muß ihm protestantische Neigungen eingeflößt und in der Feindschaft gegen das Pabstthum ihn bestärkt haben. Es fehlte nicht an Gelegenheit, diese Eigenschaften zu bethätigen. In Polen und Litthauen war die griechische Kirche weit verbreitet, doch wurden damals zu Gunsten einer römisch-griechischen Kirchenunion von den Jesuiten gewaltige Anstrengungen gemacht. König Sigismund III. von Polen ging mit Eifer auf dieses Vorhaben ein und bewog wirklich mehrere griechisch gesinnte polnische Prälaten dadurch, daß er sie vom Senat ausschloß, sich Rom zu unterwerfen. Die zu diesen Zwecken 1595 (das Jahr steht nicht fest, von Anderen wird 1593 oder 1596 angegeben) zu Brzesc gehaltene Synode lieferte jedoch ein zwiespältiges Resultat. Die Bischöfe und Adeligen theilten sich in Unirte und Nichtunirte; Andere dagegen, wie namentlich der Woywode von Kiew, Constantin von Ostrog, suchten sogar auf dem Convent zu Wilna einen Anschluß der griechischen Confession an die evangelische vorzubereiten. Bei den Berathungen der Synode von Brzesc war auch unser Cyrillus zugegen und gehörte zur antirömischen Partei; doch steht dahin, ob er auch an dem Unternehmen des Constantin von Ostrog Theil nahm und vielleicht dazu die Hand bot, den Oberhäuptern seiner Kirche über diese Verhältnisse Aufschluß zu geben. Gewiß fand er in seine Heimath zurückkehrend daselbst die beste Aufnahme. Meletius, der inzwischen Patriarch von Alexandrien geworden, ertheilte ihm die Priesterwürde und machte ihn zum Archimandriten. Und da der König Sigismund den Meletius durch briefliche Vorstellungen für das zu Brzesc betriebene Unionsprojekt hatte gewinnen wollen: so erhielt Cyrillus als bischöflicher Exarch von seinem Patriarchen den Auftrag, dessen Antwort nach Polen zurückzubringen. Die Erklärung lautete entschieden ablehnend und erregte bei dem Könige großen Unwillen, so daß der Ueberbringer nur mit Noth persönlicher Gefahr durch die Flucht entging. Nach *Regenvolsk*, Hist. eccl. Slavon. p. 463 soll Cyrillus sogar durch den Drang der Umstände zu einem den Römlingen wohlgefälligen Bekenntniß sich haben hinreißen lassen; aber Smith bestreitet diese Nachricht als Fiction des Jesuiten Skarga und mit Berufung auf eine später von Cyrillus abgegebene eidliche Versicherung des Gegentheils. Geradezu verläumderisch ist, was Allatius einschaltet, daß derselbe auf seinen Reisen von der Wallachei aus nach Sachsen gekommen sey und sich dort um 500 Goldstücke für die Ketzerei habe erkaufen lassen.

Um 1600 muß Meletius gestorben seyn. Auf allgemeines Verlangen wurde Cyrillus 1602 sein Nachfolger und behielt diese Würde bis 1621. Aus dieser ganzen Zeit haben wir über seine Thätigkeit nur spärliche Nachrichten. Er erlebte in Aegypten eine furchtbare Pest (1619). Seine literarischen Bestrebungen setzte er eifrig fort, klagt aber in Briefen vielfach über Schwierigkeiten des Amts, Ränke der Jesuiten und sonstige Hindernisse, die sich der Erfüllung seiner Wünsche entgegenstellten. Aber von welcher Art waren diese Wünsche, und wie haben wir uns die Entwicklung seines Standpunkts zu denken? Darüber geben einigen Aufschluß die durch Aymons Verdienst bekannt gewordenen, in verschiedenen Sprachen abgefaßten Briefe, welche seinen ausgebreiteten Verkehr mit dem Abendland beweisen. Sie sind gerichtet an David le Leu de Wilhelm, welcher sich 1617—19 im Orient aufhielt, an Abbot, Erzbischof von Canterbury, an Anton Leger,

Digitized by Google

Prediger und Professor zu Genf, an den Remonstranten Uytenbogart, an die Republik Venedig, den König Gustav Adolph und den Staatskanzler Axel Oxenstierna. Der Inhalt betrifft vielfach die religiösen und kirchlichen Fragen. Den Standpunkt seiner Kirche verleugnet Cyrillus nicht. Er dringt auf genaue Festhaltung des altkirchlichen Glaubens und bestreitet den lateinischen Zusatz im Symbol. Ebenso in der Verfassung verweist er auf das Vorbild des Alterthums, welches immer nur ein wohlthätig gemischtes, niemals monarchisches Kirchenregiment in sich geduldet. Auch habe das Patriarchat von Constantinopel nur dem freiwilligen Nachgeben des Alexandrinischen sein Ehrenvorrecht zu verdanken, welches gegenwärtig ohnehin durch die schmählichste Abhängigkeit von der türkischen Pforte geschwächt werde. Liturgische und ceremonielle Unterschiede der Kirchen achtete Cyrillus gering und er war andrerseits kein Freund von philosophischen Neuerungen und spitzfindigen Untersuchungen. Wenn er also zu den Ansichten der Reformation und besonders der Calvinischen allmählig übertrat: so kann er in dieser nur gereinigte Fassung und Wiederherstellung des altchristlichen Glaubens auf biblischer Grundlage und zugleich Bestätigung seines antipäbstlichen Prinzips gesucht haben. Mit dieser religiösen Gesinnung verband sich in ihm ein unermüdlicher Wissenstrieb. Ueberzeugt von der geistigen Bedürftigkeit und wissenschaftlichen Mangelhaftigkeit der griechischen Kirche, trachtete er vor Allem darnach, sich und den griechischen Lehrstand aus den Quellen der abendländischen Wissenschaft zu nähren und mit den Einsichten der neueren Theologie zu bereichern. Zu diesem Zweck ließ er sich zahlreiche Bücher, reformirte und anderweitige, Tractate des Bellarmin und Hutters Glaubenslehre zusenden. In gleichem Interesse wurde 1616 von ihm der junge Grieche Metrophanes Kritopulos aus Macedonien zu wissenschaftlicher Ausbildung an den Erzbischof Abbot nach Canterbury geschickt; dieser ließ ihn zu Oxford inscribiren, er blieb mehrere Jahre in England und trat dann in Deutschland mit mehreren Gelehrten wie Calixt in Verbindung, obwohl er den auf ihn gesetzten Hoffnungen nicht entsprochen zu haben scheint. Die bedeutendste Folge dieses mit dem Abendland unterhaltenen literarischen Verkehrs war aber die, daß Cyrillus noch von Alexandrien aus den berühmten Codex A. (Alexandrinus), durch welchen auch der Brief des Clemens Romanus zuerst bekannt geworden ist, dem König Jakob I. von England zum Geschenk machte. Aus Allem dürfen wir schließen, daß Cyrillus theils die Nothwendigkeit intellectueller Verjüngung seiner Kirche erkannte, theils den Bestrebungen eines christlich-reformatorischen Lehrers mit wachsender Entschiedenheit sich zugewendet hat. Unwillkürlich denkt man daran, unseren Cyrillus mit dem Griechen Leo Allatius, dem bekannten Bibliothekar zu Rom, der über jenen einen äußerst gehässigen Bericht geliefert hat, zu vergleichen. Vom Standpunkte der griechischen Orthodoxie waren Beide Apostaten, der Eine nach der römischen, der Andere nach der protestantischen Seite hin. Wir dürfen aber mit Genugthuung hinzufügen, daß Cyrillus, wenn gleich weit weniger vielwissend und gelehrt, doch als ein ganz anderer Mann und edlerer Karakter erscheint.

Mit Constantinopel stand Cyrillus von Alexandrien aus in häufigem Verkehr und wurde seit 1612 von Vielen ebenso sehr herbeigewünscht wie von Anderen bekämpft: schon zu dieser Zeit widerstand er den Machinationen der Jesuiten. In Folge der Verbannung des Patriarchen Timotheus (1613) fiel ihm das Vicariat zu, und nach dessen Tode würde ihm die Nachfolge nicht entgangen seyn, wenn er die von den Türken bedingte Kaufsumme hätte zahlen wollen. Er überließ die höchste Stelle einem anderen Timotheus, Bischof von Patras, begab sich von Constantinopel auf einige Zeit nach der Wallachei und sodann nach Alexandrien zurück. Erst 1621 starb Timotheus, und nun ward Lukaris durch einstimmigen Beschluß der Synode auf den Patriarchenstuhl von Constantinopel berufen. Wir dürfen glauben, daß er auf redlichem Wege dazu gelangt. — Zwar flicht Leo Allatius auch hier wieder eine häßliche Anekdote ein, der Vorgänger Timotheus sey an doppelter Vergiftung gestorben und Cyrillus habe den Thäter mit dem Erzbisthum von Chalcedon belohnt, dieser aber nachher das Verbrechen selbst ein-

Digitized by Google

gestanden: aber statt aller Beweise weiß er nur hinzuzufügen: ut fama fuit, weshalb schon Smith, Hottinger und Rivetus mit Recht Anstand nehmen, ihm zu glauben.

So hatte Cyrillus die höchste Würde in seiner Kirche erreicht, aber unter welchen Umständen! Jetzt folgt der unruhvollste Theil seines Lebens. Die Stellung der Parteien in der Hauptstadt konnte nicht gefährlicher seyn. Die türkische Verwaltung zwar unbekümmert um die Religion, aber desto geldgieriger, lieh jedem Emporkömmling ihr Ohr, der von der zum System gewordenen Simonie Gebrauch machen wollte. Ihr gegenüber lauerte die Herrschsucht der Jesuiten, die zur Unterstützung ihrer λατινόφρονες immer neue Listen ersannen und von den französischen Legaten Graf von Marcheville und Olivier de Nointel eifrig unterstützt wurden. In protestantischer Selbständigkeit hielten sich Thomas Rowe, der englische, und Cornelius de Haga, der holländische Gesandte. Die Griechen selbst haben wir uns uneinig und wankelmüthig zu denken, und selbst die den Jesuiten abgünstige Partei blickte mit Eifersucht auf einen Mann, der an Wissenschaft alle Glaubensgenossen überragte. Cyrillus war also zwischen standhafte Feinde und schwankende Anhänger gestellt, Freundschaft und dauernden Schutz fand er nur bei dem erwähnten englischen und holländischen Gesandten; man darf sich weniger über sein trauriges Geschick als darüber wundern, daß er demselben erst so spät erlegen ist. — Nicht lange nach seinem Amtsantritt suchte ein Bischof Gregorius von Amasia ihn zu stürzen; er selbst des Hochverraths angeklagt, weil angeblich eine Insel des ägeischen Meeres auf sein Anstiften von den Türken abgefallen sey, wurde von dem Vezier entsetzt und nach Rhodus geschleppt (1622), und der Bischof Anthimus trat mit Beihülfe der Jesuiten an seine Stelle. Schon triumphirte Rom über den Sturz des filius tenebrarum et inferni athleta. Aber der englische Gesandte Rowe wußte bei dem Sultan die Rückberufung des Cyrillus auszuwirken. Anthimus unterwarf sich trotz der Gegenvorstellungen seines Anhangs und suchte Zuflucht in dem Lauraкloster des Berges Athos. Zwei Jahre später (1624) erschienen zwei römische Emissäre aus dem Collegium Gregorianum, Berillus und Rossi, mit Friedensbedingungen. Der Patriarch solle den evangelischen Sympathieen entsagen, keine Schüler mehr zur Ausbildung in protestantische Anstalten senden und das Concil von Florenz annehmen: dann biete der Pabst die Hand zur Versöhnung. Der Gefragte wies das Anerbieten beharrlich, obgleich ohne lauten Widerspruch zurück. Nicht besseren Erfolg hatte ein Gegenpatriarch, den die Jesuiten unter dem Titel eines apostolischen Suffragans bestellt hatten. Diesen ließ zwar der französische Legat 1626 schon auf Naxos mit höchsten Ehren empfangen, aber zu Constantinopel betrug er sich so trotzig und siegesgewiß, daß die griechische Partei seine Entfernung durchsetzte. Neue Unruhen veranlaßte ein merkwürdiger Umstand. Die Griechen der Hauptstadt besaßen noch keine eigene Druckerei, das wichtigste Mittel zur Verbreitung von Unterrichtsschriften fehlte ihnen. Im Einverständniß mit dem Patriarchen beschloß Nikodemus Metaxas, ein griechischer Priester aus Cephalonia, diesem Mangel abzuhelfen. Nach gründlichen Vorbereitungen gelang es ihm 1627, eine vollständige Officin aus England auf Schiffen herbeizuschaffen, welche nun von Cyrillus sofort zur Veröffentlichung seines Glaubensbekenntnisses und einiger Katechismen in Thätigkeit gesetzt wurde. Allein die Jesuiten ergriffen sofort ihre Gegenmaßregeln, da sie literarische Waffen in den Händen ihrer Gegner als Abbruch von der eigenen Macht ansehen durften. Zuerst wurde Metaxas verwarnt und bedroht, dann acquirirte man eine früher von Cyrillus in England herausgegebene Glaubensschrift, in welcher er die Trinität und Gottheit Christi gegen Juden und Muhammedaner vertheidigt hatte. Solche polemische Stellen wurden dem Vezier vor Augen gebracht mit der Vorstellung, daß hier eine politisch-religiöse Agitation im Werke sey und sogar beabsichtigt werde, die Kosacken durch Verbreitung von Druckschriften zur Rebellion aufzureizen. Die Trügerei that ihre Wirkung; fünfzig bestellte Janitscharen konnten zwar des Metaxas, der sich in Galata befand, nicht habhaft werden, aber die Druckerei hoben sie auf und zerstörten sie gänzlich. Allein das Blatt sollte sich nochmals wenden. Gleich darauf hatte ein türkischer

Digitized by Google

Prieſter die Billigkeit zu erklären, daß die Darlegung gewiſſer Streitſätze gegen den Islam noch nicht als Schmähung deſſelben zu betrachten und den Chriſten ebenſowohl zuſtehen müſſe, durch den Druck ihre Ueberzeugung auszuſprechen, wie ihnen dies mündlich und in Predigten geſtattet werde. Auf die Fürſprache des engliſchen Legaten, der ſich in der ganzen Angelegenheit ſehr hülfreich gezeigt hatte, ließ ſich ſelbſt die türkiſche Regierung zur Gerechtigkeit umſtimmen; der Patriarch blieb unangefochten, ja es kam dahin, daß diesmal die Jeſuiten büßen und bis auf zwei Kapläne die Stadt verlaſſen mußten. Wiederum befand ſich Cyrillus in einer geſicherten Lage. Der Preſſe beraubt gab er doch ſein Unternehmen keineswegs auf, ſondern ſchickte ſein Glaubensbekenntniß nach Genf, wo es unter ſeinem Namen und mit der Dedication an Cornelius de Haga in lateiniſcher Sprache 1629 gedruckt wurde. Alle Welt erſtaunte, eine entſchieden proteſtantiſche Glaubenserklärung von der Hand des erſten griechiſchen Kirchenfürſten an's Licht treten zu ſehen. Viele, wie Daniel Tilenus, beſtritten die Echtheit ſchon der lateiniſchen Sprache wegen und weil es unmöglich ſey, ſolche Sätze im Namen der orientaliſchen Kirche hinzuſtellen. Dem Hugo Grotius mißfiel die Confeſſion aus zwei Gründen, weil ſie theils den Remonſtranten widerſprach, theils gegen das Pabſtthum ſtark proteſtirte. Bald folgten auch Widerlegungen, z. B. die des Griechen Karyophilus Syrigus (Censura conf. fid. etc. Rom. 1631, graece 1632), der das Werk gleichfalls wie ein untergeſchobenes behandelt. Die öffentlichen Zweifel über die Autorſchaft dauerten einige Zeit, aber Cyrillus zerſtreute ſie durch muthige Zeugniſſe. Dem von Genf nach Conſtantinopel geſchickten Prediger Leger händigte er den griechiſchen Text deſſelben Bekenntniſſes ein, der dann 1633 zu Genf gedruckt wurde, und durch denſelben Leger erklärte er 1636 in einem Schreiben an die Genfer Profeſſoren offen ſeine Zuſtimmung zu der reformirten Lehre. Er nahm alſo alle Verantwortung auf ſich, ohne ſich irgend auf eine Genehmigung von Seiten ſeiner Kirche — denn eine Synode hat wenigſtens in größerem Umfange gewiß nicht ſtattgefunden — zu ſtützen. Durch dieſe Schritte hatte ſich Cyrillus in die Mitte des öffentlichen Schauplatzes geſtellt. Alle Kirchen blickten auf ihn, ſey es mit Haß oder Mißtrauen, ſey es mit Bewunderung; ſein Anhang wuchs, aber auch die Anſtrengungen einer nie raſtenden unverſöhnlichen Feindſchaft. In den letzten fünf Jahren ſeines Patriarchats drängt daher eine Gefahr die andere. Zunächſt 1633 erſchienen neue römiſche Sendlinge und ſuchten die Cyrilliſche Partei zu terroriſiren unter dem Vorgeben, daß Rom das Patriarchat von den Türken zu kaufen beabſichtige. Der Biſchof von Berrhöa Cyrillus Contari, erbittert gegen Lukaris, weil dieſer ihm das Erzbisthum von Theſſalonich verweigert hatte, gab ſich zum Werkzeug her. Ein Auftrag des Patriarchen ermächtigte ihn umher zu reiſen und Almoſen zu ſammeln; nun benutzte er den Erlös zur Beſtechung der Türken. Wie immer ſo wirkte das Mittel auch diesmal; Lukaris wurde abgeſetzt, ſein Gegner aber, unvermögend die bedungene Summe Geldes ſofort zu bezahlen, behauptete ſich nur ſieben Tage und war dann gezwungen, dem rechtmäßigen Patriarchen mit eigener Demüthigung zu weichen. Daſſelbe Spiel wiederholte ſich 1634, wo ein neuer Uſurpator, Athanaſius von Theſſalonich auftrat, ſich aber gleichfalls nur kurze Zeit halten konnte. Im nächſten Jahre erfolgte die vierte Abſetzung, veranlaßt durch den ſchon genannten heftigſten Feind, den Biſchof Cyrillus Contari. Lukaris wurde nach Rhodus verwieſen, entging mit Mühe einer Abführung nach Rom, erlebte aber 1636 dennoch die Freude, auf's Neue beſchützt und in ſein Amt zurückberufen zu werden. Allein nur kurze Zeit ſollte er denſelben noch erhalten bleiben. Die Gegner wählten zu einem neuen Angriff den Zeitpunkt, als der Sultan Murad 1638 zum Kriege gegen Perſien aufbrechen wollte, und ließen ihm durch den Bairam Paſcha beibringen, daß Lukaris ein gefährlicher Mann ſey, der die Koſacken aufwiegele, alſo bei der Abweſenheit des Heeres den Staat ernſtlich bedrohen könne. Der Sultan hörte diesmal auf dieſe Einflüſterungen und erließ den Todesbefehl. Die Janitſcharen überfielen den Greis und brachten ihn auf ein Boot, wo ſie ihn erwürgten und den Körper in's Meer warfen. Freunde fanden den Leich-

Digitized by Google

nam und begruben ihn auf einer Insel. Zehn Jahre später, nachdem der nächste Nachfolger, Cyrillus Contari, ebenfalls längst verbannt und erdrosselt worden, wurde durch den Patriarchen Parthenius nach feierlichen Exequien ein Ehrenbegräbniß in Constantinopel veranstaltet.

Nach dem Tode des Cyrillus Lukaris ergab sich bald, daß er völlig allein gestanden ohne Schüler oder Genossen von Fähigkeit und gleicher Gesinnung. Von beiden Seiten suchte man Alles auf den früheren Stand zurückzubringen. Die Jesuiten gewannen wieder Boden, römische Missionäre, unter Anderen Jakob Goar, der Herausgeber des griechischen Euchologium, reisten umher und trieben ihr latinisirendes Geschäft. Die Griechen ihrerseits wollten sich reinigen von dem fremden Element Calvinischer Meinungen. Nicht nur erließ der Patriarch Parthenius ein Rundschreiben, in welchem er gegen die Cyrillischen Neuerungen in allen Punkten Verwahrung einlegte: sondern auch das bekannte 1642 von Petrus Mogilas zu Kiew entworfene und nachher in Constantinopel revidirte und genehmigte Glaubensbekenntniß hatte wesentlich den Zweck, das gestörte und uneinig gewordene confessionelle Bewußtseyn der Griechen auf's Neue zu befestigen und über sich aufzuklären. Eben damit stehen die Synoden zu Constantinopel (1638) und zu Jassy (1642) in Zusammenhang. Auch jetzt waren diese Unruhen noch nicht beschwichtigt. Die weit spätere Synode von Jerusalem (1672) unter Dositheus war ebenfalls genöthigt, ihr Urtheil über den Calvinismus und die Cyrillische Confession abzugeben; sie that es durchaus verwerfend. Um aber ihren Patriarchen nicht selber zu verketzern, ergriff sie mit Geschicklichkeit aber in äußerster moralischer Schwäche (denn wer hätte damals noch daran glauben sollen!) die alte Auskunft, die Authentie der Schrift zu bezweifeln (s. d. A. Jerusalem, Synoden), indem sie zugleich deren häretischem Inhalt andere handschriftlich vorliegende Erklärungen des Cyrillus entgegenstellte. Dieser ganze Verlauf mag von der Sprödigkeit des griechischen Confessionalismus einen Beweis geben, zugleich aber auch davon, daß Cyrillus Lukaris einen bedeutenden Eindruck in der kirchlichen Erinnerung zurückgelassen hatte. Die Schicksale des Mannes und seiner Bestrebungen bezeichnen eine historische Episode, deren Ausgang gegeben war, sie konnte nicht anders endigen. Versetzen wir uns dagegen auf den Standpunkt der Gegenwart: so dürfen wir den Gedanken nicht zurückhalten, daß die göttliche Vorsicht Macht habe, den damals abgebrochenen Faden in anderer Weise wieder aufzunehmen.

Werfen wir noch einen Blick in das Bekenntniß des Cyrillus (Libri symb. eccl. or. ed. Kimmel, p. 24): so beginnt dasselbe von der Trinität, in welcher der Ausgang des Geistes mit der vermittelnden Formel ἐκ τοῦ πατρὸς διὶ υἱοῦ bezeichnet ist. Dann folgt der Artikel von der unbedingten Gnadenwahl, die ohne die Feinheiten der protestantischen Doctrin einfach auf das freie Erbarmen, das verwerfende Strafrecht und den absoluten Willen Gottes zurückgeführt wird. Die Dunkelheiten der Vorsicht werden einer gläubigen Anerkennung empfohlen. Der Sündenfall und die Erbsünde lassen dem Menschen vor der Wiedergeburt keine sittliche Freiheit übrig. In dem Erlösungswerke Christi tritt die mittlerische und hohenpriesterliche Würde hervor. Die Erklärung der Kirche führt zur Ablehnung des Pabstthums. Sehr bemerkenswerth ist der 13. Artikel von der Rechtfertigung durch den Glauben, nicht durch die Werke; aber auch dieser ist kurz und einfach gehalten, und das πίστει δικαιοῦσθαι scheint nicht im declaratorischen Sinne, sondern von der unmittelbaren Aneignung der Gerechtigkeit Christi verstanden zu seyn. Der Anschluß der Werke an den Glauben gilt als nothwendig und selbstverständlich. Als Sakramente werden nur Taufe und Abendmahl zugelassen, und ihre Erklärung ist von der Art, daß Wesen und Wirkung in's Geistige der Gemeinschaft mit Christus, der Sündenvergebung und Heiligung gezogen werden. Zum Schluß folgen noch einige Fragartikel, in denen der Verfasser allen Gläubigen das Recht und die Pflicht eigner Lesung der Bibel zuspricht, die Deutlichkeit der hl. Schrift behauptet, die kanonischen Bücher von den Apokryphen unterscheidet und endlich den Bilderdienst verwirft. Das Eigenthümliche der ganzen Schrift finden wir darin, daß sie die wichtigsten evangeli-

Digitized by Google

schen und reformirten Bestimmungen in sich aufnimmt, ohne die überlieferte griechische Simplicität der Darlegung aufzugeben und daß sie in gewissen Punkten und Wendungen an dem Karakter der eigenen Kirche festhält. Fragt man nun, ob diese Confession als Privatbekenntniß gemeint war, oder den Glauben der ἀνατολικὴ ἐκκλησία dem Eingange gemäß unmittelbar aussprechen sollte: so können wir uns für das Erstere nicht entscheiden, weil der Patriarch als bloße Privatperson in solchem Falle nicht auftreten konnte, und für das Andere nicht, weil dazu noch jede allgemeinere Bürgschaft fehlte. Vielmehr glaube ich, daß Cyrillus seiner Kirche vorangehen wollte mit der Aufstellung eines Bekenntnisses, welchem diese beizustimmen durch keinen Grundsatz gehindert sey, und das er daher, um sie zu gewinnen, in dieser kühn anticipirenden Form als das seinige und als ein griechisch-kirchliches zugleich geltend machte. Es würde nicht schwer seyn, diese Auffassung mit einigen Stellen zu begründen.

Hülfsmittel: *J. H. Hottinger*, Analecta histor. theol. Dissert. VIII, Appendix. Tigur. 1653. — Unhistorisch und feindselig: *L. Allatius*, De eccl. occ. et. or. consensione, lib. III, cp. 11. Col. 1648. — *Thom. Smith*, Collectanea de Cyrillo Lucari, Lond. 1707, Ejusd. Narratio de vita studiis gestis et martyrio C. L. in ejus Miscellaneis. — F. Spanhemii Opp. II, p. 510 sqq. — Monuments authentiques de la religion des Grecs par *J. Aymon*, à la Haye 1708, von demselben Lettres anecdotes de Cyrille Lucaris, Amst. 1718. — *Colomesius*, Clarorum virorum epist. singulares, in Colom. Opp. Hamb. 1709, p. 556. — *Bohnstedt*, De Cyrillo Lucari, Hal. 1724. — *Kimmel*, Libr. symb. eccl. or. Prolegg. p. 22 sqq. — Mohnike in den Stud. u. Krit. 1832. S. 560. — Twesten in der deutschen Zeitschr. für christl. Wissenschaft, 1850, N. 39, S. 305. Gaß.

Lukas, der Evangelist. 1) Der Name *Λουκᾶς* begegnet uns nur drei Mal im Umfange des N. T., und zwar in Briefen, welche der allgemeinsten, wenn auch nicht zuverläßigsten Annahme zufolge vom Apostel Paulus in Rom geschrieben worden sind. Philem. 24 nämlich wird Lukas neben dem Mitgefangenen Epaphras, und in Gemeinschaft mit Markus, Aristarchus und Demas, unter den Mitarbeitern des Paulus aufgeführt. Kol. 4, 14., sodann heißt er *ὁ ἰατρὸς ὁ ἀγαπητὸς*; und an der Identität mit dem eben Erwähnten kann um so weniger gezweifelt werden, als die beiden Briefe an Philemon und an die Kolosser nicht nur die Selbigkeit der historischen Situation voraussetzen, sondern noch überdem der Arzt Lukas hier 4, 9. 10. 12. 14., wieder ausdrücklich mit den nämlichen Männern zusammengestellt erscheint wie oben. (Euseb. 3, 4. *Hieron.*, de script. eccl. 7 u. in ep. ad Philem. l. c. Dazu *Winkler*, Diss. de Luca medico, 1736; *Clauswitz*, de Luc. Ev. med., 1740.) Dagegen darf aus der Stelle für sich allein schwerlich mit zureichendem Grunde geschlossen werden, er sey kein geborner Jude gewesen, obwohl sie ihn von den *ὄντες ἐκ περιτομῆς* V. 11. zu unterscheiden scheint, und dies auch sonst nicht unwahrscheinlich ist. Endlich finden wir nach 2 Tim. 4, 11. später den Lukas mit Paulus allein, wo übrigens seiner frühern Gesellschaft theilweise abermals gedacht wird.

Ist nun die kirchlich recipirte Nachricht begründet, daß dieser Lukas der Verfasser unserer Apostelgeschichte sey, und erweist es sich als zuläßig, die communicative Redeweise des Referenten auf dessen persönliche Betheiligung bei dem von ihm Berichteten zu beziehen, so erhalten wir noch ein paar weitere biographische Notizen von großer Wichtigkeit. Denn in diesem Falle ist Lukas schon auf der zweiten Missionsreise, also um's Jahr 52, in Troas mit Paulus zusammengewesen, und hat ihn von da aus bis Philippi begleitet, Apg. 16, 10 ff. Hier muß er zurückgeblieben seyn, bis Paulus ihn am Schlusse seiner dritten Missionsreise auf der Rückkehr durch Macedonien im Jahr 58 über Troas, Milet, Tyrus und Cäsarea mit nach Jerusalem nahm, Apg. 20, 5 — 21, 18. Ob er während dessen Verwahrung zu Cäsarea sich in seiner unmittelbarsten Nähe (Apg. 24, 23.), oder vielleicht in Jerusalem aufgehalten habe, läßt sich nicht mit Bestimmtheit ermitteln, es sey denn, daß wirklich überwiegende Gründe die Abfassung der Briefe an

Digitized by Google

Philemon und die Koloſſer in Cäſarea erheiſchen ſollten. Genug, Lukas folgte dem Paulus auch noch auf ſeiner Fahrt in die Gefangenſchaft nach Rom, Apg. 27, 1—28; 2 Tim. 4, 11.

Hiemit iſt jedenfalls der Kreis der geſchichtlich verbürgten Nachrichten erſchöpft. Noch Irenaeus, Haer. 3, 14, 1 hat ihnen nichts beizuſetzen gehabt. Anders verhält es ſich mit der Sage, die ſich aber durchweg als unzuverläſſig herausſtellt, zum Theil auch in Widerſprüchen verläuft. Schon die Angabe des Euſebius, Hieronymus, ll. cc. Theophylakt, Euthymius Zigabenus, Nicephorus, H. E. 2, 43 u. A. Lukas habe aus Antiochien in Syrien geſtammt, mag auf einer Namensverwechslung mit dem Cyrenäer Lucius Apg. 13, 1. beruhen*). Mit der Notiz, er habe zur Zahl der ſiebenzig Jünger gehört (*Epiphan.*, haer. 51, 11; *Pseudo-Origenes*, de la Rue 1, 807; Hippolyt, Theophylakt, Euth. Zig. u. M.; Lange, Leben Jeſu 1, 252), über die er allein berichtet, und mit der andern, er ſey einer der beiden Emmaus-Jünger Luk. 24. geweſen, ſtreitet das Vorwort zum Evangelium. Ueberhaupt iſt es ebenſo unmöglich, etwas über die Verumſtändungen und die Zeit ſeines Anſchluſſes an das Chriſtenthum zu beſtimmen, als es dahingeſtellt bleiben muß, ob er ſich ihm aus dem helleniſtiſchen Judenthum, oder aus dem Heidenthum, der aber als jüdiſcher Proſelyt zugewandt habe (Eichhorn, 631). Vollends keinerlei Inhaltspunkt bietet die Angabe, daß er in Dalmatien, Italien, Macedonien, vorzugsweiſe jedoch in Gallien gewirkt (Epiphanius), oder von Rom aus ſich evangeliſirend nach Afrika begeben habe (Oekumenius), ſowie die ſehr ſpäte Sage bei Nicephorus und Simeon Metaphraſtus, welche ihn zum Maler macht. *Schlichter*, ecloga hist. qua fabula pontif. de Luca pictore exploditur, 1734). Endlich wäre er nach Hieronymus in einem Alter von 84 Jahren (doch ſ. Credner 1, 129) zu Conſtantinopel, nach Hudentius von Brescia zu Peträ in Achaja, nach Iſidor von Sevilla in Bithynien u. ſ. w. geſtorben, während Gregor von Nazianz, Orat. 3 adv. Jul. 1, 73 und Spätere den Märtyrerkranz um ſein Haupt winden. S. *J. A. Köhler*, diss de Luca Evang. 1695.

2) Dieſen Lukas bezeichnet nun das chriſtliche Alterthum einſtimmig als Verfaſſer des dritten kanoniſchen Evangeliums und der Apoſtelgeſchichte. Anlangend das erſtere, ſo referirt *Irenaeus*, Haer. 3, 1 vgl. 10, 1 u. 14, 1—4, derſelbe habe als Begleiter Pauli das von dieſem verkündigte Evangelium in Schrift verfaßt. Gleicherweiſe geben Origenes (bei Euseb. 6, 25; in Genes. hom. 13; in libr. Jesu nave, hom. 8; in Joh. Opp. 4, 4 sq.; in Luc. Opp. 3, 932 sq.; ep. ad. Rom. zu 16, 21) und Euſebius 3, 4. der Tradition Zeugniß, welche das Evangelium allgemein dem Lukas zuſchreibt. Euſebius hebt noch beſonders die Meinung hervor, daß Paulus unter der ihm eigenthümlichen Wendung: *κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου*, geradezu dasjenige des Lukas verſtanden wiſſen wolle. Nichts Neues fügt *Epiphanius*, Haer. 51, hinzu, während Hieronymus (in Iſaj. 6; ep. Damaso 145; ep. 2 ad Paulinum; Catal. 7) die reinere Schreibart und griechiſche Bildung mit ſeinem Berufe als Arzt in Zuſammenhang bringt. Dazu kommt noch das Fragment bei Muratori, welches mit Lukas be-

*) Es finden ſich keine Spuren vor, iſt auch an ſich nicht wahrſcheinlich, daß für den doch ſo gebräuchlichen Namen Lucius eine Contraction üblich geweſen ſey, wiewohl ſie von Origenes, ep. ad Rom., unter den Neuern von Baronius und Heumann befürwortet worden iſt. Eichhorn, Einl. 626 ff. Unſern Lukas mit dem Röm. 16, 21. genannten Lucius, dem Verwandten des Paulus, für Eine Perſon zu halten, iſt übrigens ſchon deshalb unthunlich, weil er zur Zeit der Abfaſſung des Römerbriefs ſeinen Aufenthalt nicht bei Paulus zu Korinth, ſondern in Philippi gehabt haben wird, abgeſehen davon, daß nicht zu vermuthen ſteht, er habe ihn das eine Mal Lucius, ſonſt aber Lukas geheißen. Am meiſten empfiehlt ſich die Annahme, Lukas ſey eine Verkürzung von Lukanus (Winer, Gramm. 113 Sturz, Dial. Mac. 135), womit zuſammentrifft, daß einige Handſchriften, wie Cod. Vercell. u. Corbej. das dritte Evangelium secundum Lucanum überſchreiben. Mabillon, museum ital. I, 111.

Digitized by Google

ginnt, und die Mittheilung Tertullians adv. Marcion 4, 2. 3. 4 und Anderer, der zufolge Marcion sich das, schon von seinem Lehrer Cerdo besessene Evangelium des Lukas ausersah, um es mit seinen dogmatischen Anschauungen in Einklang zu setzen, und sich auf dem Wege der verstümmelnden Verkürzung und Verfälschung ein eigenes Evangelium zurechtzulegen. Wie es sich auch im Einzelnen um die Richtigkeit dieser Beschuldigung halten mag, — die von Hahn (s. Tüb. theol. Quartalschr. 1825) im Sinne der Kirchenväter einseitig ausgeführt, dann nach dem Vorgange Früherer (Semler, Corrodi, Eichhorn, Semler, Schmidt, Bertholdt, Gieseler) von Schwegler (Nachapostolisches Ztalt. 1, 260 f.) bezweifelt, — von Ritschl (das Ev. Marcions u. d. kanon. Ev. des Luk. 1846) und Baur (die kanon. Ev. S. 397 ff.) in einen Angriff auf die Ursprünglichkeit unsers Evangeliums, das seinen deutlich erkennbaren Grundstamm oder seine eigentlich vorkanonische Gestalt eben in dem marcionitischen haben soll, verwandelt, — aber unter theilweiser Zustimmung von Ritschl und Baur nachgerade durch Hilgenfeld (d. Ev. Just. u. s. w. 1850; Theol. Jahrb. XII, 192) und namentlich durch Volkmar (d. Ev. Marcions, 1852; auch Köstlin) wieder zu Ehren gebracht worden ist: so viel bleibt gewiß, daß es zur Zeit des Irenäus und Tertullian, und zwar in seiner gegenwärtigen Gestalt, in unbestrittener Anerkennung gestanden hat, und nicht weniger, daß es bei Justin und in den Clementinischen Homilien benutzt erscheint (Zeller, Apostelgesch. 26 ff.). Daß Papias (bei Euseb. 3, 39) Johannes und Lukas nicht anführt, kann bei der ganzen Haltung seines Zeugnisses, zumal nur ein Fragment seiner Schrift erhalten ist, unmöglich gegen die Aechtheit sprechen (s. Credner, 1, 202). In keinem Fall aber darf eine unbefangene Kritik der gesuchten Hypothese Beifall schenken, daß mit dem von Papias erwähnten Aristion der Evangelist Lukas gemeint sey (Lange 1, 153. 168; lucere = ἀριστεύειν).

Eine ähnliche Bewandtniß hat es mit der Beglaubigung der Apostelgeschichte, welche hinwieder derjenigen des Evangeliums zur Stütze dient, sowie umgekehrt. Das älteste Citat aus derselben steht im Briefe der Gemeinde zu Vienne und Lyon, bei Euseb. 4, 33. Denn Polykarp, ad Phil. 1, läßt sich nicht einmal sicher als Reminiscenz, geschweige als direkte Benutzung betrachten. Noch geringere Gewähr bietet Ignatius, ad Smyrn. 3, vgl. Apg. 10, 41. Die Allegation von Apg. 1, 23. 24. in dem Auszug aus den συγγράμματα des Papias will eben so wenig bedeuten, da sie füglich von Eusebius beigesetzt seyn kann. Das Nämliche gilt von Dionysius von Korinth, bei Euseb. 4, 23; und auch auf Justin (ad Graec. cohort 10; Dial. 87 u. s. w.), sowie auf die Auslassung Lucians gegen den ἄγνωστος ἐν Ἀθήναις ist nicht Gewicht zu legen. Dagegen finden sich ausdrückliche Beziehungen auf Lukas als Verfasser der Apostelgeschichte von Irenäus an (Haer. 3, 14. 1 u. 2, 15. 1) bei Clemens von Alexandrien (Strom. 5, 12; Adumbr. in 1 Petr.), Tertullian (De praescript. haeret. 22; De jejunio, 11; Adv. Marcion. 5, 2. 3; De baptismo 10), Origenes (c. Cels. 6, 12 und bei Euseb. 6, 25), ferner bei Eusebius, der sie unter die Homologumena zählt (3, 25. auch 3, 4 u. 2, 17), bei Hieronymus (Cat. 7), und im muratorischen Kanon. Der Grund dieser unwidersprochenen und verhältnißmäßig frühzeitigen Anerkennung der Kanonicität einer Schrift, welcher sich der Natur der Sache nach nicht das gleiche Interesse zuwandte wie den Evangelien und Episteln (Chrysost. hom. 1 in Acta), kann nur darin liegen, daß sie gleich von Anfang an als ein Werk des Lukas galt und insoweit zusammt dem Evangelium unter das apostolische Patrocinium des Paulus zu stehen kam. Wenn dagegen die häretischen Parteien der judaistischen Ebioniten (Epiphan. Haer. 30, 16), der streng ascetischen Severianer (Euseb. 4, 29), der hyperpaulinischen, dualistischen Marcioniten (Tertull. c. Marc. 5. 2; de praescr. 22) und der so wunderlichen, orientalisch-theosophischen Manichäer (Augustin, de utilit. credendi 2, 7; epist. 237) die Schrift verwarfen; so bewogen sie hiezu nicht kritische, sondern ihre vorgefaßten dogmatischen Motive. Ganz isolirt steht die, zudem sehr späte Nachricht des Patriarchen *Photius*, Quaest. Amphiloch. 145, daß Einige in Clemens von Rom, Einige

Digitized by Google

n Barnabas, noch Andere in Lukas den Verfasser der Apostelgeschichte erblicken. Da Photius seinerseits die kirchliche Ansicht vertritt, auch nichts davon sagt, daß die Betreffenden das Evangelium ebenfalls für ein Werk des Clemens oder des Barnabas ausgegeben hätten, so muß die Meinung wohl nur in äußerst kleinen Kreisen heimisch gewesen seyn, sowie sie auch nur aus Unbekanntschaft mit der orthodoxen Tradition hervorgegangen seyn kann.

3) Bevor wir auf die kritischen Bedenken eingehen, welche gegen diese altkirchliche Bezeugung erhoben worden sind, müssen wir den Karakter der Schriften selbst n's Auge fassen, die uns unter dem Namen des Lukas im N. T. aufbehalten sind. Wir eginnen mit der Frage nach ihrer nächsten Veranlassung und der Erörterung über hren Zweck.

Da sich der Verfasser darüber in Eingange zu seinem Evangelienbuch 1, 1—4. elber ausspricht, auch keinerlei Grund vorliegt, seiner Angabe zu mißtrauen, so kann insichtlich desselben im Allgemeinen kein Zweifel walten. Ohne seinen Stoff anders ls rein formal zu umschreiben (*τὰ πεπληροφορημένα ἐν ἡμῖν πράγματα* und *περὶ ὧν κατηχήθης λόγοι*), und somit den christlichen Standpunkt beim Leser voraussetzend, egt er die Absicht, durch seine Darlegung einem gewissen Theophilus, dem er auch ie Apostelgeschichte zuschreibt, die wünschbare Einsicht in die Zuverläßigkeit es empfangenen Unterrichts zu gewähren. Wer dieser Theophilus gewesen ey, läßt sich nicht ermitteln. Mit etwelcher Wahrscheinlichkeit darf nach Apg. 23, 26; 4, 3. 26, 25. aus der Anrede *κράτιστε* auf vornehmen Stand geschlossen werden. Ebenso st die pauliniſche Färbung des ganzen Schriftwerks der Vermuthung, er für seine Person sey ein Pauliner gewesen, wenigstens nicht ungünstig, sowie die Gesammtanlage her auf heidnische als jüdische Abstammung deutet. Ferner ermangelt auch die Vermuthung des Patriarchen Eutychius (Annal. Alex. ed. Selden et Pocock 1. 334), er ey aus Italien gewesen, oder müsse doch in Italien gelebt haben (Eichhorn, 1, 637. Hug, 2, 135 u. Manche), nicht jeden Anhalts, indem gerade die auf der Reise Pauli ach Rom berührten Ortschaften Siciliens und Italiens im Unterschiede von den übrien Partieen der beiden Bücher (vgl. Ev. 1, 26; 4, 31; 8, 26; 24, 13; Apg. 1, 12; 16, 2; 27, 8. 12.) aller Andeutungen über ihre geographische Lage baar gehen. Wobei ineß nicht zu übersehen ist, daß das Nämliche auch für die kleinasiatischen Lokalitäten zutrifft (Apg. 13, 4—14; 13, 51—14, 25; 15, 41—16, 11.). Damit steht nicht nothwendig n Widerspruch, wenn ihn die Recognitt. Clem. 10, 71 für einen vornehmen Antiocheer, der syrische Lexikograph Bar Bahlul bei Castell, Lex. heptagl. col. 3859 für einen Alexandriner ausgeben. Ihn dagegen mit dem von Josephus 18, 5, 3 und 19, 6, 2 enannten Hohenpriester Theophilus (Th. Hase, Biblioth. Brem. 4, 506 ff. Michaelis, Einl. 2, 1088 f.), oder mit Theophilus von Athen (Tacit. Ann. 2, 55, 2) zusammenuwerfen, hat geschichtlich gerade so viel für sich, als wenn Epiphanius Haer. 2, 1, 51 uf den Gedanken verfällt, das nomen proprium Theophilus dürfte tropisch auf *πᾶς ἄνθρωπος θεὸν ἀγαπῶν* zu beziehen seyn. S. Winer, R.W. 2, 705. Credner, 1, 144. Darum jedoch hat Epiphanius in der Sache selbst nicht Unrecht. Denn die an die Spitze estellte Widmung ist sicherlich nicht anders als im Sinne einer gewöhnlichen Zueignung u fassen, so daß also das Werk zwar auch jenem Theophilus, aber in vorwiegendem Maße und von vornherein der Christengemeinde oder einem größern Kreise derselben überhaupt zugedacht war.

Ob nun der Prolog des Evangeliums nach der Intention des Verf. die Apostelgeschichte mitumfaße? Ob somit der Verf. schon von Anbeginn eine Darstellung sowohl der Begründung des Erlösungswerks durch Christum, als der frühsten Einführung und Ausbreitung desselben unter Juden und Heiden in einer zweitheiigen Schrift in Aussicht gehabt habe? Oder hat er sich erst im Verlaufe, vielleicht unter veränderten Zeitverhältnissen, und mit anderer Zweckbeziehung, zu der Abfassung der Apostelgeschichte entschlossen? Die erstere Ansicht unterliegt bei genauerer Betrach-

Digitized by Google

tung Schwierigkeiten, über die sich Manche zu leicht hinwegsetzen. Wenn daher der Zweck der Apostelgeschichte neuerlich wieder Gegenstand vielfältiger Verhandlung geworden ist, so hat man damit die Lösung einer Aufgabe in Angriff genommen, deren wir durch den Verfasser allerdings nicht überhoben sind, nur daß man sich dabei gar zu sehr von dem unsern biblischen Autoren fremden Zweckbegriff moderner Schriftstellerei und ihrem dialectischen Apparat hat leiten lassen. Bereits Luther WW. XIV., 106 meinte, die fürnemste Meinung und Ursache, dieses Buch zu schreiben, sey gewesen, der ganzen Christenheit bis an's Ende der Welt das rechte Hauptstück christlicher Lehre vorzuhalten, nämlich wie wir müssen alle gerecht werden allein durch den Glauben an Jesum Christum, ohne alles Zuthun des Gesetzes oder Hülfe unserer Werke. Gegen Ende des vorigen Jahrhunderts sodann versuchte zunächst Griesbach, ihm die apologetische Tendenz einer Rechtfertigung des Paulus gegenüber den Angriffen der Judaisten zu vindiciren. Diese Auffassung ist mit gewohntem Scharfsinn, wenn auch nicht mit rücksichtsloser Folgerichtigkeit von Schneckenburger (Ueber den Zweck der Apg. 1841) ausgeführt worden. Nach Baur und seiner Schule dagegen soll die Schrift einem conciliatorischen, den geschichtlichen Thatbestand je nach Bedürfniß umbildenden Interesse ihre Entstehung verdanken. Sie soll ein auf gegenseitige Zugeständnisse sich basirender Vergleichsvorschlag eines Pauliners an die Judaisten seyn, und es mit der Anbahnung dieser Ausgleichung zwischen Paulinismus und Judaismus in erster Linie auf die so wichtige Gemeinde zu Rom abgesehen haben (Zeller).

Wie ungünstig sich indeß der unmittelbare Eindruck, den bei unvorgefaßter Meinung die Erwägung des Einzelnen hervorbringt, für den angeblichen Tendenzkarakter gestaltet, wie gewaltthätig es auf den ihm aufgedrungenen Zweck bezogen werden muß, ist von wieder in eingehender Weise von Lekebusch (Die Comp. und Entst. der Apg.), mit vielem Fleiß auch von Meyer im Commentar an den betreffenden Stellen dargethan worden. Vor Allem könnte man sich in diesem Falle den Schluß des Buches 28, 25 ff., der mit einer ungewöhnlich scharfen Erklärung Pauli wider die Verstocktheit der Juden den Vorhang fallen läßt, schlechterdings nicht zurechtlegen. Und in welch zweideutigem Lichte der Verfasser dastünde, wenn wir ihm auch nicht „den Prolog im Sommernachtstraum“ zumuthen wollen, darf nicht erst gesagt werden. So wenig Sinn für wahres Verständniß und so viel absichtliche Unbelehrbarkeit es Angesichts der bestehenden Auseinandersetzungen über die klug berechnete Composition zu verrathen scheint, können wir deshalb doch nicht umhin, uns zu der einfachen, obwohl ältern Ansicht zu bekennen, welcher gemäß der Schrift ein geschichtliches Motiv zu Grunde liegt. Ohne bereits in dem literarischen Vorworte zum Evangelium eine Berücksichtigung der Apostelgeschichte finden zu können, bezieht sich gleichwohl die letztere so bestimmt auf jenes als seinen πρῶτος λόγος zurück, daß ihr, zumal bei der Gleichheit der Person, welcher beide Schriften adressirt sind, so lange kein heterogener Zweck unterlegt werden darf, als ein solcher nicht klar zu Tage tritt. Der Verfasser beabsichtigt den Zug des Evangeliums von den Juden zu den Heiden, oder wie wir auch sagen können, eine Geschichte der Ausbreitung des Christenthums von Jerusalem bis Rom zu schreiben. Er hat es gethan von dem ihm eigenthümlichen, gemäßigt paulinischen Gesichtspunkt aus, wie es nach dem Umfang seiner Kenntniß von den thatsächlichen Verhältnissen einem mehrjährigen Gefährten des Paulus zukam, nicht in absoluter Vollständigkeit, wohl aber so, daß das von ihm Gebotene, die Neben- und Gegeneinanderstellung der beiden großen Apostel für die Beschnittenen und Unbeschnittenen (Gal. 2, 7 f.) miteinbegriffen, im Ganzen und Großen ein treues Bild der Wirklichkeit gewährt. Daß übrigens eine solche Diegese sich geeignet habe, die aus dem Evangelienbuche zu gewinnende ἀσφάλεια zu erhöhen, wird man nicht in Abrede stellen können. Denn man gestehe sich nur, wie viel uns abginge, sowohl für Kirche als für Wissenschaft, wenn die neutestamentliche Literatur um den Inhalt dieser ersten Erweiterung der evangelischen Geschichtschreibung ärmer wäre. Wir wollen gegenüber den abschätzigen Urtheilen, die im Bunde mit einer lan-

Digitized by Google

gen Reihe von kritischen Durchforschungen über die Apostelgeschichte ergangen sind, nicht läugnen, daß die Episteln einen tiefern Einblick in die concrete Lebensgestaltung der ältesten Christengemeinden ermöglichen. Wir können sogar zugeben, daß nicht alle einzelnen Theile die gleiche geschichtliche Verläßlichkeit ansprechen dürfen, daß die vom Verfasser schriftlich fixirte Tradition einen ausschmückenden Einfluß auf manche der berichteten Thatsachen ausgeübt haben möge, sowie auch, daß sie uns nicht in derjenigen Vollständigkeit vorgeführt seyen, welche zu einem allseitigen Verständniß erforderlich wären. Nichtsdestoweniger läßt sich erst mit Hülfe der Apostelgeschichte ein abgerundetes Bild von der Urgestalt der Kirche und den Verhältnissen der apostolischen Zeit gewinnen. Indem sie mit den Mitteln und in der Manier ihrer Zeit die geschichtliche Ueberleitung der Erlösung in Christo aus dem Schooße der Apostel in die Weltensphäre des allgemeinen Völkerlebens zur Anschauung bringt, füllt sie eine Lücke aus, bei deren Vorhandenseyn die Kirche ihres eigenen Ursprungs nie wahrhaft froh werden könnte. Wir glauben uns aber nicht zu täuschen, wenn wir behaupten, das Bedürfniß nach Bewährung des Evangeliums durch Hinweis auf seine Wirkungen in der Welt, und somit das Bedürfniß nach einer Darstellung von dem äußern und innern Entwicklungsgang des Christenthums habe sich, zumal in den gebildeteren Kreisen der Urgemeinden, eben so sehr fühlbar gemacht, als dies unter relativ günstigern Umständen bei uns noch fortwährend der Fall ist.

4) Wie über seine Absicht, so hat sich der Verfasser in dem vielbesprochenen Vorwort auch über die Entstehung des Evangeliums, über dessen Stellung zur evangelischen Geschichte und sein Verfahren dabei ausgesprochen. Danach hatten sich, als er schrieb, bereits Viele in der Anfertigung von Aufzeichnungen der evangelischen Geschichte versucht. Diese müssen ihm nicht allein bekannt geworden seyn, sondern seiner Versicherung gemäß, er habe Alles von Anbeginn genau erforscht, darf angenommen werden, sie seyen von ihm auch berücksichtigt worden. Wobei zu behaupten ist, er würde sich nicht zur Abfassung des Werks entschlossen, oder sich doch auf dessen zweite Abtheilung beschränkt haben, wenn ihm eine nach seinem Dafürhalten dem obwaltenden Bedürfniß entsprechende Evangelienschrift zur Hand gewesen wäre. Ueberdem hat er in unmittelbarer Verbindung gestanden mit den Augenzeugen selbst — (*καθως παρέδοσαν ἡμῖν οἱ ἀπ ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου*, vgl. Apg. 1, 21 f. Joh. 15, 27.). Somit weist er für seine Darstellung, bei der er kritisch-pragmatisch zu Werke gehen will (*παρηκολουθηκὼς ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς, καθεξῆς σοι γράψαι*), auf eine doppelte Art von Quellen zurück: 1) auf eine größere Anzahl von schriftlichen Versuchen zweiten Ranges, geflossen aus der apostolischen Tradition; und 2) auf die mündliche Urüberlieferung, wie sie von den Aposteln geboten war.

Fragen wir nach den Aufzeichnungen, deren er gedenkt, so nennen für das Evangelium die Einen den Markus, den ursprünglichen Matthäus und allfällig noch das s. g. Hebräerevangelium (Hug, de Wette; nach dem Vorgange von Ewald jetzt zum Theil auch Meyer und Weiße, welche letztern dem Markus den Vorrang zuerkennen). Oder es machen Andere (Bleek, Baur und die Tübinger) geltend, es müsse sich unter denselben zum wenigsten das Evangelium Matthäi gefunden haben. Gesetzt daß eine dieser Annahmen aus dem weitern Verlaufe der Untersuchung sich als richtig erweist, so ist es jedenfalls unmöglich, bei den *πολλοί* an die genannten allein zu denken, als welche eben keine *πολλοί* sind. Vielmehr müßten dem Verfasser noch eine Anzahl sonstiger Quellen zu Gebote gestanden haben. Sofern dieselben indeß aus der ursprünglichen Tadition der Apostel, der Augenzeugen und Diener des Worts von Anfang an (*ἐπεχείρησαν-καθώς*), geflossen waren, können auch die Evangelien Johannes und Matthäus nicht füglich mitgemeint seyn, wenn sie anders apostolischen Ursprungs sind. Aus dem Proömium erhalten wir also keine bestimmtern Aufschlüsse, welche nicht andersher erst ihre Bestätigung empfangen müßten. Aber auch sonst gehen uns die nöthigen Daten ab, um über die Art und den Umfang der benützten Quellen etwas Sicheres fixiren zu

Digitized by Google

können. Selbst die Frage nach dem Verhältniß der Synoptiker untereinander ist von einer irgend befriedigenden Beantwortung noch sehr weit entfernt. Jedoch lassen sich die Ergebnisse der neuern Forschung mehr und mehr an, die kirchliche Tradition zu bestätigen, welche das Lukas-Evangelium als das jüngste unter den dreien bezeichnet. Wird nämlich auf der einen Seite eine Abhängigkeit desselben entweder vom kanonischen Matthäus oder von dessen sg. Grundschrift statuirt, und beruft man sich für diese im Einzelnen sehr verschieden modificirte Hypothese auf den im Wesentlichen gleichen Erzählungskreis und Plan, der nur von unserm Verfasser nicht gehörig erkannt und festgehalten worden sey, auf die Zusätze, die theils glücklichen theils weniger glücklichen Berichtigungen, die Entstellungen und Verstümmelungen in unserm Evangelium, auf die Abweichungen, welche eine spätere Abfassungszeit anzuzeigen scheinen u. s. w.; so läßt sich andererseits wohl mit noch besserem Rechte eine Benützung des Markus wahrscheinlich machen: Denn der Text des dritten Evangeliums stimmt ungleich mehr mit Markus als mit Matthäus. Nahezu der ganze Markus findet sich hier aufgenommen, und zwar so zu sagen in fast unveränderter Abfolge der Erzählungen. Bei ausführlichern Relationen des Matth. treffen Luk. und Mark. in der kürzern Recension, und ebenso beide in manchen Stücken zusammen, die Matth. nicht hat; während umgekehrt, in Abschnitten, welche Mark. gegenüber dem Matth. und Luk. gemeinsam sind, sich die Recension als eine verschiedene herausstellt. S. Reuß, 190, Ewald, Hilgenfeld; dagegen Köstlin. Dem Lukas eigenthümlich sind hauptsächlich die Vorgeschichte, ferner die Stücke 4, 14—30; 5, 1—11; 7, 11—17. u. 36—50; 19, 1—10., sowie der weitaus größte Theil des unter dem Rahmen des Reiseberichts 9, 51—18, 14 zusammengestellten Stoffs. Ebenso bietet die Leidens- und Auferstehungsgeschichte sehr viel Originelles. Hiefür also müssen dem Verfasser eigene Quellen zu Gebote gestanden haben, seyen es nun mündliche oder schriftliche gewesen. Die Schleiermacher'sche Ansicht, der Evangelist habe die vorhandenen historischen Fragmente bloß gesammelt und geordnet, und sie im Uebrigen unverändert durch seine Hand gehen lassen, kann sich schon seinem Selbstzeugniß, noch weniger seiner schriftstellerischen Eigenthümlichkeit gegenüber behaupten, welche sich leicht erkennbar sowohl durch das Evangelium als durch die Apostelgeschichte zieht. (*Planck*, obss. de Luc. evang. analysi crit. a Schleierm. prop. 1829; *Rödiger*, Symbolae 1829; Neudecker, Credner, Einl.; Lekebusch, 37).

Indem die Apostelgeschichte in ihrer Art einzig dasteht, somit jede Möglichkeit einer Controllirung aus parallelen Texten bei ihr wegfällt, gestaltet sich die Untersuchung über ihre Quellen in gewissem Betracht fast noch schwieriger. Vorausgesetzt, sie habe den Lukas zum Verfasser, darf dessen ungeachtet als sicher betrachtet werden, 1) daß er auch hier zunächst auf mündliche Ueberlieferungen angewiesen gewesen sey, welche geeignet waren, ihm bei seinen Verbindungen mit Paulus, mit Markus (Kol. 4, 10. 14.) und Andern (21, 17 ff.) einen ebenso umfassenden als im Ganzen zuverläßigen Stoff an die Hand zu geben. 2) Für einige der spätern Theile der Schrift kann ihm, auch abgesehen von der Ansicht über den Wir-Referenten, die Augenzeugenschaft nicht bestritten werden. 3) Dazu müssen noch schriftliche Aufzeichnungen genommen, und vom Verfasser bald freier bald weniger frei bearbeitet und verwendet worden seyn. Dem Fleiß und Scharfsinn, der auf die Ermittlung dieser Aufzeichnungen nach Ursprung und Umfang verwendet wird, soll Niemand seine Anerkennung versagen. Allein wenn nun als Resultat solchen Bestrebens Biographieen des Petrus und des Barnabas, Skizzen über das Ende des Stephanus, Missionsberichte des Silas und Anderer genannt werden (namentlich Schwanbeck); so legt sich darin ein eben so bedenklicher Mangel an kritischem Takt bloß, als es von kritischer Eingenommenheit zeugt, wenn im geraden Gegensatze dazu, und mit ebenbürtiger Gründlichkeit die Benützung schriftlicher Vorarbeiten in Abrede gestellt wird (Lekebusch). Im Weitern sollte nicht ferner geleugnet werden, daß die eingestreuten Reden und Briefe ihre nunmehrige Redaktion, allfällig nach vorhandenen Daten, durch den Verfasser auf dem Wege der Reproduktion erhalten haben, und sie demnach nicht als förmliche Akten-

Digitized by Google

tücke oder diplomatisch genaue Referate zu nehmen seyen. Allein es sollte dieser augenscheinliche Thatbestand gleichfalls nicht sofort in extremer Weise zur Stütze der Behauptung gemacht werden, daß somit jenen zahlreichen Bestandtheilen, welche sprachliche Besonderheit, äußere Form und theologischen Inhalt mit dem ganzen Werke theilen, der Karakter der Geschichtlichkeit abgehe, und daß sie nur der Tendenz des Verfassers zur Folie dienen müssen. Für die Beurtheilung dessen, was über die Wirksamkeit des Paulus mitgetheilt wird, wollen dessen correspondirende Relationen in seinen Briefen zu Rathe gezogen seyn. S. 9, 21 — 30. u. Gal. 1, 17 — 24; c. 2. u. 1 Kor. 14 u. s. f.; dann 1 Kor. 11, 25 ff. Ueber c. 15. u. Gal. 2. der Artikel Apostel-Convent I, 435, und außer den Neuern, namentlich Ritschl, Entstehung d. altkathol. Kirche, 1857, S. 127 ff., auch Riehm, de fontib. A. A. Traj. 1821.

5) Wie über den Zweck und die Quellen, so gehen die Meinungen auch über die Abfassungszeit beider Schriften weit auseinander. Die Apostelgeschichte berichtet am Schlusse, Paulus habe in seiner Gefangenschaft zu Rom während zwei Jahren ungehindert gelehrt. Sie kann folglich nicht vor diesem Zeitpunkt, für den wir annähernd das Jahr 64 annehmen dürfen, geschrieben seyn. Hinwieder setzt sie 1, 1. 2. das Evangelium als den πρῶτος λόγος voraus, wobei jedoch unausgemacht bleibt, wie bald jene auf dieses gefolgt sey. Besteht hinsichtlich der Zeitbestimmung der Himmelfahrt eine unauflösliche Differenz zwischen den Berichten Ev. 24, bes. V. 50., und Apg. 1, bes. V. 4., dann muß wohl ein ziemlicher Zeitraum die Beendigung des ersten und den Beginn des zweiten Buchs auseinander gehalten haben. Allein ohne zu bestreiten, daß man die Verschiedenheit finden kann, sobald man sie finden will, so wird abgesehen von andern Momenten (Ebrard, Krit. 594, Lange, ap. Zt. 1, 85) die Annahme derselben gleichwohl ausgeschlossen 1) durch die unmittelbare Anknüpfung der Erzählung von der Himmelfahrt in der Apg. an die Relation im Evangelium, wie sie für diesen Fall selbst bei einem ganz unkritischen Bearbeiter nicht denkbar erscheint; 2) durch die anderseitig verbürgte apostolische Angabe (Matth. u. Joh. vgl. 1 Kor. 15.), welcher gemäß Auferstehung und Himmelfahrt ebenfalls durch einen, allerdings nicht näher bestimmten Zeitabschnitt getrennt sind. Daß die Anreihung von 24, 50. durch δέ den voraufgehenden Verfluß von 40 Tagen unmöglich mache, läßt sich Angesichts des Gebrauchs von jener Partikel im Evangelium, z. B. 1, 57; 9, 7; 18, 15; 20, 27. nicht beweisen. Hat der Evangelist bei Niederschreibung des V. 50. zudem die Weiterführung seines Berichts in Aussicht gehabt, wie er in der Apostelgeschichte vorliegt, so muß zugestanden werden, daß er sich der von ihm gewählten Wendung bedienen konnte, ohne darum befürchten zu müssen, einem unbefangenen Leserkreis gegenüber in den Schein eines Widerspruchs mit sich selbst zu gerathen. Auch erhellt schon aus der Zeitangabe V. 29., πρὸς ἑσπέραν, worauf hin die Zwei nach dem sechzig Stadien entfernten Jerusalem zurückkehrten, und noch später Jesus den Eilfen erschien, daß der Verf. sich den Gang nach Bethanien V. 50., sowie die abermalige Rückkehr nach Jerusalem V. 52. nicht als am Tage der Auferstehung gedacht haben kann, mag es sich nun mit den Reden V. 44 ff. so oder anders verhalten. Sogar Mark. 16, 19. darf nicht anders aufgefaßt werden, es sey denn, man wolle die Verkündigung des Evangeliums durch die Apostel V. 20. gleichfalls noch auf den Auferstehungstag verlegen.

Das Verhältniß von Ev. 24. und Apg. 1. bietet hiemit für die Zeitbestimmung der beiden Schriften kein Moment. Ebensowenig kann der Aufeinanderfolge der Synoptiker und der Benützung des einen durch den andern ein Argument enthoben werden, da in dieser Richtung einstweilen kein festes Gesammtresultat vorliegt. Hingegen ging man bis auf Kaiser, de Wette und Credner darin beinahe allgemein einig, daß die Abfassung noch vor die Zerstörung Jerusalems zu stehen komme. Indeß ist gegenwärtig auch diese Annahme im Weichen begriffen. Denn während man sich zu ihrer Begründung sonst auf Luk. 21. zu berufen pflegte, wird nunmehr von Bleek, Reuß, Lekebusch, Köstlin, Meyer u. A. umgekehrt aus dem ganzen Gepräge der Schil-

Digitized by Google

derung Luk. 21, 24 f. (vgl. Matth. 24, 29.), — zusammengehalten mit sonstigen Indicien im Evangelium, welche eine gedrückte Lage der Christen zu verrathen scheinen, auf eine, erst durch die vollendete, und darum auch von der Wiederkunft Christi (ἄχρι πληρωθῶσι καιροὶ ἐθνῶν) bestimmt auseinandergehaltene Thatsache veranlaßte Präcisirung der Worte Jesu geschlossen. Die Erklärung von Apg. 8, 26. ist zu streitig, um als Anhaltspunkt gelten zu dürfen. Desgleichen paßt die Bemerkung, es beurkunde die Darstellungsweise der Apostelgeschichte durch theilweisen Mangel an Schärfe in den Umrissen eine späte Bearbeitung der mitgetheilten Vorgänge, wenigstens nicht auf den zweiten Theil derselben, und hat zu ihrer Gewähr nur das subjektive Gefühl des Kritikers. Vollends hängt die Tübinger Geschichtsconstruktion, welche die Lukanischen Schriften im schwer vereinbaren Widerspruch mit Luk. 21, 32. in die Jahre 110 bis 130 n. Chr. einreiht, ungeachtet ihrer breit geschlagenen Unterlagen in der Luft. Da Johannes später geschrieben hat, auch die Verweisung des vierten Evangeliums in das zweite Jahrh. doch über kurz nur noch als Curiosum in der isagogischen Literatur registrirt werden wird, so liegt kein Grund vor, die Abfassung von Evangelium und Apostelgeschichte über die siebenziger Jahre herunterzurücken. Während sich die Wahrnehmung, daß in der Apostelgeschichte nicht die mindeste Berücksichtigung der pauliniſchen Briefe durchblickt, bei der Tübinger Ansicht sehr räthselhaft ausnimmt, stimmt sie dagegen mit der vorstehenden ganz wohl überein. — Ueber den Ort der Abfassung ist nichts Sicheres zu ermitteln. Hieronymus nennt für das Evangelium im Allgemeinen Achaja und Böotien, der Syrer Groß-Alexandrien. Mehrere unter den Neuern rathen auf Cäsarea oder Rom. In Betreff der Apostelgeschichte weisen einige Nachschriften von Manuscripten und Versionen des Evangeliums ebenfalls nach Alexandrien. Von Hieronymus bis auf Zeller und Lekebusch verlegen sie jedoch die Meisten nach Rom. Köstlin nimmt für beide Bücher Kleinasien an.

6) Im Bisherigen ist uns nichts entgegengetreten, was die kirchliche Ueberlieferung zu erschüttern vermöchte, daß Lukas der Verfasser des dritten unter den kanonischen Evangelien und der Apostelgeschichte sey. Daß sie unter allen Bedingungen einem gemeinsamen Verfasser oder Bearbeiter angehören, liegt außerhalb des Streits. Dies beweist das innere Verhältniß der beiden Schriften, vorab ihre Sprache. Denn wenn auch die Gebundenheit durch die Tradition und die Abhängigkeit von den benützten Quellen bei'm Evangelium die stylistische Eigenthümlichkeit des Verf. nicht so klar hervortreten läßt; so zeigen doch beide zuvörderst den nämlichen, von den übrigen Autoren des N. T. verschiedenen Wortvorrath auf. Sie haben in Wortformen, Construction und Phraseologie die bemerkenswerthesten Besonderheiten gemein, und legen auch in ihrer Satzbildung oft eine auffallende Verwandtschaft an den Tag (Ev. 24, 4. u. Apg. 1, 10; 10, 30. Ev. 1, 9. u. Apg. 12, 7. Ev. 1, 39; 23, 1. u. Apg. 1, 15; 5, 17. Ev. 20, 1. u. Apg. 4, 1. Ev. 24, 27. u. Apg. 8, 35. Ev. 23, 5. u. Apg. 10, 37. Ev. 21, 35. u. Apg. 17, 26. Ev. 2, 36. u. Apg. 9, 36. Ev. 2, 39 u. Apg. 13, 29. Ev. 1, 1—4. u. Apg. 15, 24 f.; Ev. 23, 2. u. Apg. 24, 2. 5.). Dasselbe gilt in Ansehung des Inhalts (z. B. Ev. 24, 47. 49. 52. 53. u. Apg. 1, 4. 8. 12. 14. Ev. 6, 14 ff. u. Apg. 1, 13. vgl. mit Matth. 10, 2 ff. u. Mark. 3, 16 ff. Ev. 23, 24. 46. u. Apg. 7, 58. 60. Ev. 23, 14 f. u. Apg. 26, 31. Ev. 6, 19; 8, 46. u. Apg. 5, 15 f.; 19, 12. Ev. 3, 2. u. Apg. 4, 6. Ev. 24, 19. u. Apg. 2, 22. Ev. 24, 25 f. 44. u. Apg. 26, 22; 10, 43.) und der Einheit des dogmatischen Karakters. Credner, §. 96. Zeller, 414 ff. Lekebusch, 37 ff. 82 ff.

Damit indeß, daß beide Bücher auf die nämliche schriftstellerische Individualität weisen, ist für die Autorschaft gerade des Lukas natürlich noch nichts gewonnen, und sie eben ist es, die in neuerer Zeit vielfach beanstandet worden ist. Zuerst hat Schleiermacher die, nachher von Bleek (Stud. u. Krit. 1836), Ulrich (ebendas. 1837) und de Wette vertheidigte Hypothese aufgestellt, es seyen die in communicativer Redeform gehaltenen Stücke Apg. 16, 10—17; 20, 5—15; 21, 1—18; 27, 1.—28, 16. einer

Digitized by Google

Denkschrift des Timotheus enthoben, so daß also Lukas das »Wir« in unbedachtsamer Eilfertigkeit hätte stehen lassen. Consequenter ist hierauf von Mayerhoff (Zweck, Quellen u. Verf. d. Apg.), der die Identität des Verfassers dieser Fragmente und der übrigen Theile des Buchs aus der Sprache erwies, die Apostelgeschichte, und darum auch das Evangelium, dem Lukas ab-, und dem Timotheus zugesprochen worden, während dagegen Schwanbeck mit Hülfe einiger possierlichen Griffe auf Silas zu rathen empfahl, welchem Luk. von 15, 1. hinweg ziemlich Alles einfach nachgeschrieben haben soll. Die Gründe, vermittelst deren man diese Einfälle plausibel zu machen versuchte, sind eigentlich der Erwähnung nicht werth, jedenfalls aber von Schneckenburger, Zeller, Ebrard, Lekebusch, Meyer u. A. in ihrer ganzen Schwäche bloßgelegt worden. Denn daß der Wir-Referent nicht Timotheus seyn könne, ergibt sich schon aus 20, 4. f., daß wir in ihm den Silas ebensowenig zu finden haben, aus dem Umstande, daß der ἡμεῖς 16, 10. zuerst erscheint, 16, 17. in Philippi zurückbleibt und 20, 5. dort wieder eintritt, während ja doch Timotheus und Silas die ganze Zeit über, vorher und nachher, mit Paulus zusammen sind. Und was ist damit gegen Lukas bewiesen, daß sein eigener Name sich neben denjenigen der übrigen Begleiter nicht mit aufgezählt findet? Bietet nicht das Johannesevangelium eine ähnliche Erscheinung dar? Mußte nicht gleichwohl dem Theophilus und der nächsten Umgebung des Lukas, in deren Hände er sein Buch legte, bekannt seyn, auf wen das ἡμεῖς zu beziehen sey? Was hat es ferner zu bedeuten, wenn in den Briefen an die Thessalonicher und die Philipper Paulus keine Grüße von Lukas bestellt? Seiner in den erstern zu erwähnen, lag nicht einmal eine Veranlassung vor. Im Philipperbriefe aber, den Epaphroditus persönlich zu überbringen hatte, faßt Paulus 4, 21 f. die Grüßenden überhaupt summarisch zusammen, und zudem bleibt es fraglich, ob Lukas zur Zeit der Abfassung desselben gerade in Rom anwesend gewesen sey. Vgl. 2, 20 f. Sonach besitzen wir an jenen mit ἡμεῖς eingeführten Abschnitten nicht nur ein unverwerfliches Selbstzeugniß, es sey die Apostelgeschichte von einem Gefährten des Paulus geschrieben worden, sondern es ist damit auch die Ueberlieferung sehr wohl verträglich, die den Lukas als diesen Gefährten bezeichnet.

Doch, noch ein weiterer Zug von Bedenken tritt uns entgegen. Die neuste kritische Schule glaubt aus innern Merkmalen auch dieses Selbstzeugniß verwerfen zu müssen. Denn die ungeschichtliche Haltung einzelner Partieen eben des zweiten Theils (16, 22. 26—39; 28, 7—10. 17 ff.), die mit den Anschauungen und dem sonstigen Verhalten des Paulus streitenden, folglich aus unzureichender Bekanntschaft ihm beigelegten Anbequemungen in Wort und That (21, 20 ff.; 23, 6 ff.; Kap. 22. u. 26.), die Uebergehungen und Lücken, die Ungenauigkeiten und falschen Angaben, welche zum Theil durch die paulinischen Briefe aufgedeckt werden, zum Theil aus dem fernern Verlaufe der Geschichte sich ergeben (1 Kor. 15, 32. 2 Kor. 1, 8—10; 11, 24 ff. Röm. 15, 19; 16, 3 f. — Apg. 16, 6; 28, 30 f. — Apg. 9, 19. 23—28., vgl. mit Gal. 1, 17—19. u. 2, 1. Apg. 17, 16 f.; 18, 5. vgl. mit 1 Thess. 3, 1. f.), die Incongruenz zwischen Kap. 15. und 21, 25., endlich die ganze Stellung, welche die Apostelgeschichte den Paulus den Juden und Judenchristen gegenüber einhalten läßt, sollen zum Beweise dienen, daß sie unmöglich von einem Vertrauten des Paulus herrühren könne. Noch mehr: die Auffassung der Glossolalie als eines Redens in fremden Sprachen Kap. 2., die Meinung, es habe Petrus und nicht Paulus zum frühsten das Princip der Heidenmission in Anwendung gebracht Kap. 10., dann die im Buche sich kundgebende Sagenbildung, so wie die bereits vorhandenen Ansätze zu hierarchischer Verfassung — wird gesagt — nöthigen zu der Annahme eines erst spätern, der Zeit, mit welcher das Buch sich befaßt, schon fernstehenden Verfassers, es sey denn, daß man es vorziehe, diese Ungeschichtlichkeiten auf Rechnung planmäßiger Fiction zu setzen. Das vorhin besprochene ἡμεῖς sey demnach mit Absicht, zur Erhöhung seiner Glaubwürdigkeit, vom Verfasser herübergenommen.

Allein man gestehe sich aufrichtig, was mit all' diesen Wahrnehmungen und

Digitized by Google

Ausstellungen gegenüber dem ausdrücklichen Zeugniß des Alterthums von Irenäus an nun auch wirklich bewiesen sey, sobald man nicht mit einer fixen, aber sehr prekären Anschauung von den Zuständen der ersten christlichen Zeiten an das Buch herantritt, und es, indem man solchergestalt nach bald achtzehn Jahrhunderten selber Geschichte macht, in dieselben hineinconstruirt. Also, manche Stücke sind ungeschichtlich; und warum denn? Nun, die meisten weil sie wunderbare Ereignisse und auf dem Wege des Wunders erfolgte Heilungen enthalten! oder weil ja doch Paulus nicht selber die wunderbare Erscheinung von Damaskus erzählen kann! oder weil er sich unmöglich zur Uebernahme eines Nasiräergelübdes bequemen konnte, — obschon er es als Princip seines Verhaltens erklärt, den Juden als ein Jude zu seyn (1 Kor. 9, 20.) und sich insoweit dem Gesetze zu fügen, sich nach 1 Kor. 8. unter Umständen auch aus dem Essen von Götzenopfer kein Gewissen gemacht haben würde! oder weil es nicht angeht, daß er sich für einen Pharisäer ausgebe, ungeachtet er es Phil. 3, 15. ebenfalls thut! u. s. w. Angenommen indeß, die Kritik lasse diese Instanzen wieder fallen, so stimmt nun einmal die Relation der Apostelgeschichte nicht durchgängig mit den authentischen Angaben der paulinischen Briefe, bietet zudem keine lückenlose Vollständigkeit in der Geschichte des Paulus. Gerade als ob ein zeitweiliger Gefährte und befreundeter Bekannter eines Mannes deshalb nothwendig um alle einzelnen Vorkommenheiten seines Lebens wissen müßte! als ob er sodann auch alles von ihm in Erfahrung Gebrachte in der von ihm entworfenen Skizze des Lebensgangs unterbringen müßte! als ob sich ihm, wenn einige Jahre über das Berichtete gegangen, nicht etwelche Ungenauigkeiten einschleichen könnten! Man denke an hunderte von analogen Wahrnehmungen in der Gegenwart. Wenn das Sprechen in fremden Zungen am Tage der Pfingsten, die Taufe des Cornelius durch Petrus u. a. m. einen Verfasser verrathen soll, der selbst nicht mehr Zeitgenosse der von ihm geschilderten Zeit gewesen sey: so müßte zuvor überzeugend dargethan werden können, daß wir es dabei mit puren Mythen und tendenziöser Geschichtsfabrikation zu thun haben. Es müßte unter Anderm auch eine haltbare Erklärung sich bieten, warum der spät. Vers. sich auf den so auffallend abrupten Schluß der Schrift beschränkt habe, da ihm die Tradition sehr wahrscheinlich einen für seine Zwecke weit angemessenern an die Hand gegeben hätte.

7) Hienach halten wir uns zu dem Schlusse berechtigt, daß für die Abfassung der Apostelgeschichte, und somit eben auch des Evangeliums durch Lukas immer noch ungleich mehr spricht, als für irgend eine der heutigen Vermuthungen, ja daß gerade die Ausführung derselben bis dahin nur geeignet erscheint, der kirchlichen Ueberlieferung zur negativen Bestätigung zu gereichen. Mit diesem Resultat verbindet sich ungezwungen der theologische Karakter der beiden Bücher, der nicht übersehen werden darf. Bekanntlich war man im Alterthum geneigt, einen namhaften Antheil am Evangelium dem Paulus beizumessen. Schon Irenäus, Haer. 3, 1. vgl. 3, 14. bei Euseb. 5, 8. äußert sich kurzweg: *Λουκᾶς ὁ ἀκολουθὸς Παύλου τὸ ὑπ ἐκείνου κηρυσσόμενον ἐυαγγέλιον ἐν βιβλίῳ κατέθετο.* Dazu Origenes, bei Euseb. 6, 25., welcher das Evangelium durch Paulus empfohlen seyn läßt, und Eusebius selbst in der oben notirten Stelle 3, 4. Daran ist nach Mitgabe des Augenscheins so viel richtig, daß Paulus unstreitig einen bestimmenden Einfluß auf den theologischen Standpunkt und die Auffassungsweise des Lukas gehabt hat, was sich dann hinwieder in der Composition, der Auswahl des Stoffs und der allgemeinen Richtung des Evangeliums reflektiren mußte. Unter unsern kanonischen Evangelien trägt es allein das unverkennbare Gepräge des paulinischen Geistes an sich. Nicht nur gibt sich eine beachtenswerthe Uebereinstimmung in vereinzelten Stellen, wie Luk. 22, 19. 20. und 1 Kor. 11, 23 ff. zu erkennen, und treten uns Aussprüche Jesu entgegen, welche den Keim zur paulinischen Rechtfertigungstheorie bergen (18, 14; 17, 10; 15, 11 ff.), sondern es ist überhaupt die volle Freiheit der göttlichen Erbarmung und in Verbindung damit der Universalismus des Heils in Christo, was den eigenthümlichen Hauch bildet, der

Digitized by Google

ſich hier durch die evangeliſche Geſchichtserzählung zieht. (S. Luk. 3, 23—38., Zurückführung des Geſchlechtsregiſters Jeſu über Abraham hinaus auf Adam und Gott; ferner 2, 31. 32; 4, 25—27; 9, 1 ff., wo Matth. 10, 5. 6. weggefallen iſt; 9, 52—56; 10, 1—24., die Ausſendung der Siebenzig: 10, 30—37; 17, 11—19; vgl. auch 7, 36 ff.; 19, 1 ff.; dann wieder das Fehlen von Matth. 15, 24; 24, 20. u. a.) Wenn jedoch aus dieſen pauliniſchen Karakterzügen ſofort wieder gegen die der ſubjektiven Tendenz zum Opfer gebrachte Objektivität der Geſchichtsdarſtellung argumentirt wird: ſo läßt ſich nicht abſehen, weßhalb doch der Verf. andrerſeits ſo viele Beſtandtheile („eine kleinere Maſſe von Ebionitiſchem") beibehalten mag, welche dem zu überwindenden, ebioniſirenden Judaismus nicht weniger Anknüpfungspunkte darboten (K. 1 u. 2; 6, 20 ff.; 16, 19 ff.; 22, 30.), als jene frühern dem bevorzugten Paulinismus. Denn entweder muß man zugeben, daß Darſtellungen des ſelbigen Gegenſtandes von einem etwas divergirenden Geſichtspunkt aus noch in etwas Anderem, als nur in Parteiſtellungen und Parteibeſtrebungen ihren Grund haben können, oder aber, — wenn man ſich entſchließt, in dieſen Dingen mehr zu wiſſen, als ſich wiſſen läßt, — man wird den Bemerkungen Zeller's zum Trotz der Anſicht Baur's den Preis zuerkennen müſſen, der zufolge unſer kanoniſches Evangelium aus einer rein pauliniſchen Grundſchrift, welche ſelbſt wieder ein pauliniſch bearbeiteter Matthäus war, durch wohlberechnete, tendenziöſe Aufnahme von theils judaiſtiſchen, theils anderswie gefärbten Stücken erwachſen iſt.

Wie dies die Verſchiedenheit des Stoffs bedingt, tritt bei allem Einklang mit dem Evangelium der dogmatiſche Grundtypus der Apoſtelgeſchichte im Einzelnen weniger ſcharf hervor. Ohne daß er ſich in die geläufigen Parteibezeichnungen von Judaismus oder Paulinismus einreihen ließe, ſcheint er vielmehr zunächſt der gemeinchriſtliche zu ſeyn. Verhältnißmäßig nur wenige Hauptzüge werden aus der reichen Fülle des chriſtlichen Ideengehalts herausgehoben, und auch dieſe nicht ſowohl materiell ausgeführt, als bloß formell umſchrieben. Die immer wiederkehrenden Grundgedanken der mitgetheilten Reden reduciren ſich ſo ziemlich auf Buße thun, glauben an den Herrn Jeſum Chriſtum, den nach Gottes Rath Gekreuzigten und Auferſtandenen, und ſich taufen laſſen auf ſeinen Namen, als in welchem allein Vergebung der Sünden und ewiges Heil zu finden ſteht. Insbeſondere ſtoßen wir nirgends auf eine direkte Bekämpfung der judaiſtiſchen Richtung nach Art der pauliniſchen Briefe. Nur um ſo beſtimmter erſcheint die Schrift als eine thatſächliche Commentation des pauliniſchen Grundſatzes von der Beſtimmung des Evangeliums für die Juden zuerſt, aber nicht minder für die Heiden. Ueberhaupt gewährt der Cyklus von Thatſachen, den ſie vorführt, durch ſich ſelbſt eine vollſtändige Widerlegung der judaiſtiſchen Angriffe auf Paulus.

8) Zum Schluſſe ein Blick auf die Anordnung oder den Gang, den Lukas befolgt hat. Das καθεξῆς γράψαι 1, 3. erweckt die Vermuthung, er habe es auf eine chronologiſch geordnete Erzählungsweiſe abgeſehen. Wirklich ermangelt er nicht, gleich zu Anfang 2, 2. und 3, 1. chronologiſche Daten zu geben, die freilich, ſowie auch Apg. 5, 36, an ſehr bedeutenden Schwierigkeiten leiden. Im Weitern aber wird jene Vermuthung durch die Ausführung nicht beſtätigt. Lukas ſchickt nämlich die ſogenannte Vorgeſchichte voraus, in der er das Leben des göttlichen Menſchenſohns durch ſeine Geneſis bis auf die Zeit des öffentlichen Auftretens verfolgt. Hierauf zerlegt ſich ihm der geſammte Stoff der heilsthätigen Wirkſamkeit Jeſu in drei Theile. 1) K. 4, 14—9, 50. zeichnet mit Bezugnahme auf unterſchiedliche Wanderungen und den damit verbundenen Wechſel des Aufenthalts (4, 14 ff.; 4, 31; 7, 1 u. 11; 8, 22; 9, 10.) ſeine Wirkſamkeit in Galiläa. 2) K. 9, 51—19, 28. reiht ſich der ſogenannte Reiſebericht, oder wie er noch weniger zutreffend etwa auch genannt wird, die Sprüchеſammlung an, — eine ſehr reichhaltige, weder nach einem chronologiſchen, noch nach einem geographiſchen Prinzip geordnete Zuſammenſtellung von evangeliſchem Material, das durch den Rahmen der Reiſe durch Samarien nach Jeruſalem zuſammengehalten wird, und Angeſichts der ſich nahenden Kataſtrophe im Allgemeinen die Er-

Digitized by Google

weiterung der Lehrthätigkeit Jesu über die Grenzen Galiläa's hinaus darstellt. Mit geringen Ausnahmen ist dieser ganze Theil dem Lukas eigenthümlich, und trifft erst von 18, 15. an wieder mit den andern Synoptikern zusammen. 3) K. 19, 29 bis Ende. Ankunft, Kampf und Zeugniß in Jerusalem, 19, 29—21, 38; Leiden und Tod, K. 22 u. 23; Auferstehung und Himmelfahrt, K. 24.

Der Gang der Apostelgeschichte bietet in gewissem Betracht eine Aehnlichkeit dar. Im ersten Haupttheil, K. 1—12, steht Petrus, auf welchen der Herr seine Gemeinde gründet, im zweiten, K. 13—28, noch ausführlicher Paulus in der Weise im Vordergrund, daß der Paulus des zweiten eine vollständige Parallele zum Petrus des ersten bildet. Ohne daß die Gebiete scharf abzugrenzen gewesen wären, ist es daher dort vorzugsweise die von Jerusalem ausgehende Begründung der christlichen Kirche unter den Juden, hier mehr ihre Ausbreitung unter den Heiden in Syrien, Vorderasien, Macedonien und Griechenland, die zur Darstellung gelangt. Das Chronologische hat auch hier mit zum Theil unüberwindlichen Schwierigkeiten zu kämpfen, was jedoch nicht in der eingehaltenen Abfolge der berichteten Thatsachen, sondern in der Unzulänglichkeit der anderweitigen Nachrichten seinen Grund hat, die für die zuweilen sehr unbestimmten Zeitangaben der Apostelgeschichte die wünschbaren Anknüpfungspunkte vermissen lassen.

9) Die Integrität ist allgemein zugestanden. Einzig die Aechtheit der zwei ersten Kapitel des Evangeliums, der Prolog ausgenommen, wurde im Widerspruche mit allen äußern Zeugnissen, aus Gründen, welche theils dem Inhalt, theils der Sprache entnommen sind, zuerst von J. Bodin, dann namentlich von Evanson, und selbst noch von Eichhorn bestritten. Allein schon Gersdorf, Beitr. z. Sprachkarakteristik 1, 160 ff. hat den Nachweis geleistet, daß der angegriffene Abschnitt die sprachlichen Eigenthümlichkeiten der übrigen Theile der lukanischen Schriften vollkommen theile, während das hebräische Colorit sich aus der Beschaffenheit des Erzählten und aus den Quellen, die dafür zur Verfügung standen, genügend erklärt. Will man aber die wunderbaren Züge der Kindheitsgeschichte Jesu zum Kriterium der Unächtheit machen, so mag man zusehen, zu welcher bodenlosen Willkür dieser kritische Kanon führt. Der Text der Apostelgeschichte ist verdorbener als derjenige irgend eines andern Buches des Neuen Testaments. **Güder.**

Lukas von Tuy (Tudensis), geboren zu Leon in Spanien, Kanonicus des Isidorusstifts daselbst, dann Diakonus zu Tuy in Galicien, macht 1227 eine Reise nach Jerusalem, besucht in Italien Pabst Gregor IX. und Bruder Helias, den General des Franziskanerordens, wird 1239 Bischof zu Tuy und stirbt 1250. Er schrieb eine Chronik von Spanien, von 670 bis 1236 (herausgeg. von Schott, Hisp. ill., Francf. 1603. fol. Bd. IV.), und eine Vita et historia translationis S. Isidori, wovon der dem Heiligen gewidmete Theil in die Acta Sanctorum aufgenommen ist, 4. April. Der zweite, von der Geschichte Isidor's ganz unabhängige Theil, ist eine ebenso leidenschaftliche als oberflächliche Widerlegung der Katharer, indessen nicht unwichtig für die Kenntniß einzelner Gebräuche dieser Sekte in Südfrankreich und in Spanien; auch enthält er interessante, noch wenig beachtete Nachrichten zur Geschichte der christlichen Kunst. Lukas verwirft nämlich als ketzerisch die später allgemein gewordene Darstellung der Trinität unter der Gestalt dreier Personen von verschiedenem Alter; auch behauptet er, der damals schon gewöhnlichen Ansicht zuwider, die orthodoxe Tradition verlange, daß auf den Crucifixen die Füße des Gekreuzigten nicht über, sondern neben einander stehen sollen, jeder mit einem besondern Nagel befestigt. Dieser Theil von des Lukas Werk wurde herausgegeben von Mariana, unter dem ziemlich unpassenden Titel: Libri tres de altera vita fideique controversiis contra Albigensium errores, Ingolstadt 1613, 4.; er ging von da über in die Biblioth. Patrum maxima, T. XXV, p. 188, und in die Kölner Biblioth. Patrum, T. XIII, p. 228). **C. Schmidt.**

Lullus war ein geborner Angelsachse wie Bonifacius. Eine Verwandtschaft mit

Digitized by Google

dieſem iſt aber nicht zu erweiſen. Durch fleißigen Briefwechſel mit dortigen Aebten, Aebtiſſinnen, Biſchöfen und Fürſten, der auch politiſchen und literariſchen Inhalt zeigt, hat er auch ſpäter die Verbindung mit England unterhalten. Erzogen war er von Abt Eaba im Kloſter Meldun (Malmesbury). Wahrſcheinlich hat ihn Bonifacius nach Deutſchland eingeladen. Daß ſeine Sendung durch Bonifacius an Zacharias (s. 751, vgl. Bonif. ep. LXXXVI. S. 246) die Krönung Pippin's betraf, iſt nur eine Vermuthung Gfrörer's. Erſt ſpät kann er von ſeinem Gönner zum Nachfolger ernannt worden ſeyn, wohl 754 kurz vor deſſen Abgang nach Friesland. Bonifacius nahm ihn von Mainz mit nach Thüringen und ſtellte ihn dort den geiſtlichen und weltlichen Großen vor. Auch iſt nach des Bonifacius Tode ſeine Einwirkung nur für Thüringen und Heſſen zu erweiſen, während von einem Primat über Deutſchland nicht mehr, ſelbſt von der Regierung des Mainzer Sprengels kaum die Rede iſt.

Lullus iſt ſtreng in ſeinem Amt, wie es nöthig war, um die neue Ordnung des Bonifacius gegen die alte Unbändigkeit des fränkiſchen Klerus zu wahren. So gegen Prieſter wie gegen Klöſter. Sogar den Pabſt ruft er dabei zur Hülfe auf. Anfangs im Anſehn, hat er doch im Ganzen nicht Glück gehabt. Vor allem der alte Plan der fränkiſchen Biſchöfe, die allgemeine Einführung des Zehnten, gelang doch erſt unter Karl d. Gr.; an einem Verſuche oder der Vorbereitung dieſer Einrichtung ſcheint Lullus unter Pippin 764 Antheil gehabt zu haben; ſie zum Reichsgeſetz zu erheben, wagte man aber noch nicht. Dann das Verhältniß zu Fulda. Gleich in der erſten Zeit ſeiner Amtsführung hat er Streit mit dem Abt Sturm. Es handelt ſich um das biſchöfliche Aufſichtsrecht. Zwar wird Lullus anfangs von Pippin unterſtützt, aber am Ende unterliegt er doch 767. Auch dann war er, wenigſtens nach Sturm's Tode, der ihm ſterbend verziehen hatte, für das Kloſter durch Schenkungen bedacht, und da er Fulda ſelbſt nicht haben konnte, ſo gründete er ſich dafür das Kloſter Hersfeld an der Fulda (nach 768), um doch ähnlich wie Bonifacius eine Ruheſtätte zu beſchaulicher Zurückgezogenheit zu haben. Ein kaum minder harter Verluſt war ihm nach einer andern Seite hin vorbehalten. Er hat es wohl noch erlebt, daß es dem Stuhle von Köln gelang, das Bisthum Utrecht an ſich zu ziehen. 748 erſt hatte Pabſt Zacharias daſſelbe unter die Metropolitangewalt von Mainz geſtellt, noch Bonifacius hatte den letzten Biſchof dort eingeſetzt, nach deſſen Tode blieb der erledigte Sitz erledigt, nur als Abt und Presbyter leitete Gregor die frieſiſche Kirche, und als endlich in Alberich wieder ein wirklicher Biſchof ernannt wurde, erhielt dieſer ſeine Ordination in Köln, das ſchon an der Ausbildung ſeiner erzbiſchöflichen Rechte arbeitete. Endlich die harte Behandlung, die der Nachfolger des Bonifacius von Rom erfuhr. Es iſt nicht unglaublich, daß man überhaupt davon ausging, das Erbe des Bonifacius zu beſchneiden. Hadrian I. bekam, durch Zuträgerei, Zweifel an der Ordination des Lullus, er ſetzt darauf eine eigne Unterſuchungscommiſſion ein, um über ſeine ganze Haltung, die Umſtände der Ordination, über Glauben, Lehre, Wandel, Sitte und Leben deſſelben zu berichten. Nur erſt das Zeugniß dieſer Commiſſion und das noch erhaltene Glaubensbekenntniß des Angefochtenen konnte ihm das Pallium vermitteln, nachdem er faſt ein Viertel-Jahrhundert darauf gewartet hatte. Endlich als im März 779 das Capitulare Karl's d. Gr. über die Einſetzung von Metropolitanen erſchienen war, ſcheint die Sache gereift zu ſeyn; ſchon 780 hatte Lullus das Pallium und die erzbiſchöfliche Würde.

In ſeiner letzten Zeit häufig krank, ſtirbt er 786 (nicht 787), nach 32jähriger Amtsführung, zu Hersfeld, 16. Okt. Es iſt nicht leicht über die Tüchtigkeit ſeiner Perſon ein Urtheil zu fällen. Daß ſein Streben beſſer als ſeine Erfolge, daß es ernſt und ehrenwerth geweſen, hat die folgende Zeit richtig gefühlt, indem ſie ihn nach ſeinem Tode die Wunder verrichten ließ, die man bei Lebzeiten nicht an ihm kannte.

Man ſehe: die Briefe des Lullus in der Sammlung der Briefe des Bonifacius von Steph. Alex. Würdtwein (Epp. S. Bonifacii ordine chronol. dispositae), Magont. 1789. fol., künftig verbeſſert in den Monumenten. Eine ziemlich ſpäte Biographie bei

Digitized by Google

Surius 16. Okt. V. S. 926. Handschriftliche Nachrichten aus dem 11. Jahrh., die Mabillon benützt hat, von einem Anonymus Gemmelacensis, Act. S. B. III. 2. p. 392. Theilweise auch die Quellen für die Gesch. des Bonif. (vgl. Rettberg I, 330 ff.) und Fulda's (ibid. S. 605). Rettberg, K.G. Deutschl. I. 392. 573 ff. 609. Gfrörer, allgemeine Kirchengeschichte III. 1, 500. 535. 544. 550. III. 2, 610. 693—695.

Dr. Julius Weizsäcker.

Lullus, Raymundus, ein strebsamer Geist von vielseitiger Thätigkeit, ist insgemein mehr bekannt von Seiten seiner wissenschaftlichen Betriebsamkeit, welche an sich betrachtet, wohl am wenigsten geeignet ist, seinen wahren Werth, seine Bedeutung für das Reich Gottes erkennen zu lassen und vielmehr als seine schwache Seite erscheint; obwohl er selbst, in begreiflicher Selbsttäuschung, ein großes Gewicht darauf legt.

Geboren um's J. 1236 auf der Insel Majorka aus edlem begütertem Geschlecht und bis in sein 30. Jahr Seneschall am königlichen Hofe, hat er einen bedeutenden Theil seines Lebens im Dienste der Welt und der Fleischeslust hingebracht, so daß er selbst die eheliche Treue nicht bewahrte, und sinnliche Liebe auch der Inhalt seiner poetischen Ergießungen war. Aber so sollte es nicht bleiben: sein Gott hatte Gedanken des Friedens über ihn. Der durch christliche Erziehung in seine Seele gelegte Same der Frömmigkeit lebte auf; er erwachte aus dem Sündenschlaf. In einer Nacht, da er auf seinem Lager mit Liebespoesieen umgeht, steht ihm auf einmal das Bild des Gekreuzigten vor Augen und läßt ihn nicht mehr an dergleichen denken. Und das wiederholt sich, und er kann das Bild und den Eindruck desselben nicht wieder los werden. Es ist ihm eine Mahnung, der Welt zu entsagen und dem Dienste Christi sich zu weihen; und die Milde, Barmherzigkeit und Geduld des Sünderfreundes läßt ihn hoffen, daß er ihn nicht zurückweisen werde. Bei weiterer Erwägung erschien ihm die Verkündigung Christi unter den Sarazenen, die durch's Schwert nicht hätten können unterworfen werden, als das Gott wohlgefälligste Werk. Aber wie sollte ein Laie solches ausführen? Als er darüber nachsann, kam ihm der Gedanke, eine Apologie des Christenthums und weiterhin eine allgemeine Wissenschaftslehre zu schreiben, und es war ihm dies wie eine göttliche Eingebung und er flehte den Herrn inbrünstig um seinen Beistand zur Ausführung an. Damit aber seine Arbeit den Sarazenen zu gut komme, so wollte er den Papst und die Fürsten auffordern, in Klöstern Anstalten zur Erlernung der Sprachen zu gründen, von denen dann Glaubensboten ausgehen könnten. — Dieser erste Eifer erschlaffte zwar wieder, aber eine Predigt, die er am Gedächtnißtage des h. Franziskus hörte, belebte ihn auf's Neue, und dem Beispiel des Heiligen folgend, verkaufte er seine Habe bis auf das für den Unterhalt seiner Familie Nothwendige, und verließ seine Heimath. Nachdem er noch verschiedene Wallfahrten zur Erflehung göttlichen Segens gemacht, ließ er sich zunächst durch einen erkauften Sarazenen im Arabischen unterrichten, dann zog er sich auf einen Berg zurück, wo er dem Gebet und der Betrachtung lebte. Hier ging ihm nun, wie er glaubte, durch göttliche Eingebung, die Idee der allgemeinen Wissenschaft (ars generalis oder major) auf, welche eine Vorschule seyn sollte für die strenge, eine Nöthigung für jede Vernunft enthaltende Erweisung der Wahrheit des Christenthums, und damit ein sicheres Mittel für die Bekehrung, insbesondere der in der arabischen Philosophie befangenen Sarazenen, „zur Erleuchtung der Finsterniß dieser Welt und zur Förderung der Kirche Christi.“ Er entwarf nun sein Buch, worüber er hernach in Montpellier und Paris Vorlesungen hielt, und welches er in's Arabische übersetzte. Auch bewog er den König von Majorka, ein Kloster zu gründen zur Unterweisung von Franziskanermönchen, welche hernach als Missionare unter die Sarazenen ausgehen sollten, im Arabischen. Da er Weiteres nicht erreichte, entschloß er sich, selbst nach dem nördlichen Afrika zu gehen. Zuerst bebte er vor der Reise, als er sie antreten sollte, zurück, erkrankte dann in Folge großer Gewissensnoth und schiffte sich endlich noch krank in Genua ein, genas aber unterwegs, und kam Ende des Jahrs 1291 nach Tunis. Der Ruf seines Eifers und seiner neuen Methode war ihm vorangegangen. Er ver-

Digitized by Google

ſammelte die Gelehrten zu einem Religionsgeſpräch, wobei er ſich bereit erklärte, zu ihrer Religion überzutreten, wenn ſie überwiegende Gründe dafür beibringen könnten. Er widerlegte ihre Gründe und zeigte, wie allein die chriſtliche Religion mit ihrer Lehre von der Dreieinigkeit und Menſchwerdung Gottes die höchſte Vollkommenheit Gottes und die vollkommene Harmonie ſeiner Eigenſchaften in's Licht ſetze, und damit als die wahre Religion ſich bewähre. — Auf Betrieb eines fanatiſchen Gelehrten in's Gefängniß geworfen und zum Tode verdammt, wurde er auf Verwendung eines andern, eines milden und billigen Mannes, der das Achtungswerthe ſeines Eifers geltend machte, entlaſſen, aber vom Volke mißhandelt und mit der Weiſung, ſich nicht wieder ſehen zu laſſen auf Gefahr der Steinigung hin, fortgeſchickt. Nachdem er noch einige Zeit ſich verborgen gehalten, ſchiffte er ſich, da er erkannte, daß ſeine Hoffnung, noch etwas für das Seelenheil der ſarazeniſchen Gelehrten zu wirken, eitel ſey, nach Neapel ein, wo er Vorleſungen über ſein Syſtem hielt. Von da ging er nach Rom, konnte aber den Pabſt nicht beſtimmen, ſeine weitergehenden Plane in's Werk zu ſetzen. Hier verfaßte er ſeine „necessaria demonstratio articulorum fidei", womit, wie er wünſchte und hoffte, der Herr der Welt ein neues Licht anzünden möchte, zur Bekehrung auch der Ungläubigen. — Nachdem er hierauf an verſchiedenen Orten für ſeinen Lebenszweck zu wirken verſucht hatte, theils durch Ueberzeugung der Sarazenen und Juden auf Majorka, theils durch Gewinnung der ſchismatiſchen Parteien des Morgenlandes für den rechten Glauben, theils durch Vorleſungen und durch Abfaſſung neuer Schriften; ſo fuhr er a. 1306 zum zweitenmal nach dem nördlichen Afrika, und kam nach Bugia, wo er vor einer großen Verſammlung behauptete, das Chriſtenthum ſey die allein wahre Religion. Der Mufti entriß ihn der Menge, die ihn ſteinigen wollte, und ließ ihn ſeine Gründe vortragen, welche darauf hinausliefen, daß ohne die Dreieinigkeit die göttliche Selbſtgenugſamkeit, Güte und Liebe nicht recht verſtanden und ſeine Vollkommenheit von der Schöpfung abhängig gemacht werde, und daß nur in ihr die Selbſtvermittlung Gottes, die zu ſeinem Weſen gehöre, als ewige Vollkommenheit denkbar ſey. Halbjährige, anfangs harte Gefangenſchaft war ſein Loos; man machte ihm hohe Verſprechungen für den Fall ſeines Uebertritts, die er aber muthig ablehnte; endlich ſchleppte man ihn an's Schiff und verwies ihn des Landes. Das Schiff ſtrandete, wobei er ſeine Bücher und alle ſeine Habe verlor. Er kam nun nach Piſa, ſetzte mit jugendlichem Feuer ſeine ſchriftſtelleriſche Thätigkeit fort, entſchloſſen, bei ſeinem Vorſatz zu beharren bis in den Tod. Zunächſt dachte er darauf, einen neuen geiſtlichen Ritterorden oder eine Vereinigung der bisherigen zur Bekämpfung der Sarazenen und Eroberung des h. Landes zu gründen. Dieſen Plan, der viel Theilnahme fand, nur nicht bei Clemens V., ſo wie anderes, wie die Anlegung von Miſſionsſchulen und die Anwendung kräftigerer Mittel gegen die Verbreitung der Grundſätze des Averroes, hoffte er bei der allgemeinen Synode zu Vienne (1311) durchzuſetzen. Aber er erlangte vom Pabſte nur ein Dekret zur Gründung orientaliſcher Sprachcollegien am Aufenthaltsorte des päbſtlichen Hofs und an einigen Univerſitäten, zur Beförderung der Bekehrung der Juden und Sarazenen. Sein höchſtes Verlangen aber war, nicht aus Abnahme der Lebenswärme zu ſterben, ſondern aus Gluth der Liebe, wie der Herr in Liebe ſein Leben für uns hingegeben. So reiste er denn zum drittenmal nach Afrika, a. 1314. Zuerſt arbeitete er im Stillen an der Stärkung derer, die er früher in Bugia gewonnen, trat aber dann öffentlich auf als der früher aus dem Lande gewieſene, und ermahnte dringend zum Aufgeben des Islam. Aber er wurde ergriffen und geſteinigt (30. Jun. 1315). Seinen Leichnam brachten Kaufleute aus Majorka in ihre Heimath zurück.

So hat der fromme Mann gethan, was er konnte. Seine Sehnſucht nach dem herrlichen Tage, da der heilige Eifer der Apoſtel wiederkehre, da fromme Mönche, bewandert in der Sprache der fremden Völker, aus Liebe zu Chriſto unter die Ungläubigen ſich begeben würden, bereit, für die Verkündigung des Evangeliums ihr Leben aufzuopfern, iſt ihm nicht erfüllt worden. Daß äußere Gewalt das dem Herrn nicht

Digitized by Google

Wohlgefällige sey, daß das wahrhaft Christliche und Heilbringende das sey, daß durch Liebe, Gebet, Thränen und Hingebung des eigenen Lebens nach Christi und der Märtyrer Beispiel die Ungläubigen überwunden und das heilige Land und Grab erworben werde, das war ihm gegen das Ende klar geworden.

Von seiner Lebensgeschichte, welche den Schlüssel für seine schriftstellerische Thätigkeit darbietet, richten wir nun den Blick auf seine wissenschaftlichen Leistungen, philosophische wie theologische. In ersterer Hinsicht ist er bekannt geworden durch seine ars generalis. Er wollte die Gestalt der Wissenschaft erneuern, die verwickelte und durch Streitigkeiten verwirrte Beweisführung vereinfachen durch eine Methode, vermöge deren man über alle Fragen Auskunft geben könnte. Alle besondern Wissenschaften sollten dadurch auf eine Grundwissenschaft zurückgeführt und ihre ganze reiche Mannigfaltigkeit bewältigt werden. Die ars generalis bewegt sich ohne logische Ableitung durch eine Reihe von Abtheilungen und Unterabtheilungen, welche durch Buchstaben bezeichnet das auswendig zu lernende Alphabet der großen Kunst bilden. Durch Verbindung eines Begriffs aus der einen Abtheilung mit einem aus der andern sollen die Sätze der Wissenschaften sich ergeben. Die Begriffe, ein Gemisch aristotelisch-arabischer Philosophie und christlicher Lehrweise, werden erklärt in gleichfalls auswendig zu lernenden Definitionen, welche sich im Zirkel bewegen. Diese so willkürliche Methode fand dennoch wiederholt Eingang, wohl darum, weil sie einem vorhandenen Bedürfniß der Vereinfachung der Wissenschaft in Bezug auf die Zahl der allgemeinen Begriffe und die Methode der Verknüpfung derselben entgegenkam. Längere Zeit hindurch gab es Lulliſten, durch welche freilich theilweise das Fehlerhafte noch gesteigert wurde.

Sehen wir aber von dieser methodologischen Betriebsamkeit, deren Werth wenigstens zweideutig ist, ab, so finden sich in seinen Schriften manche helle Blicke nach verschiedenen Seiten hin. Was ihn, den von vorneherein von wissenschaftlicher Bildung entblößten, zur Wissenschaft trieb und trotz seiner vorwaltenden Phantasie und seines feurigen Gemüths ihren Werth erkennen ließ, war der höchste Drang seines neuen Lebens, der Sache seines Herrn zu dienen. Demgemäß stellte er, der in der christlichen Wahrheit feststand, sich eben so den „Unwissenden“ entgegen, welche die Wissenschaft als dem Glauben gefährlich, das Beweisen und Begreifen als das Verdienst des Glaubens beeinträchtigend, verwarfen, als auch denjenigen, welche durch die arabische Philosophie in Unglauben gerathen, durch die Unterscheidung zwischen theologischer und philosophischer Wahrheit sich zu helfen suchten, indem sie den Glaubenssätzen sich scheinbar unterwarfen, zugleich aber damit streitende Lehren als philosophische Wahrheit behaupteten. Die ersteren weist er damit zurück, daß wenn die Erkennbarkeit der Glaubensartikel darum unstatthaft wäre, weil dadurch jenes Verdienst verloren ginge, der letzte Zweck große Herrlichkeit des Menschen seyn würde, nicht daß Gott recht erkannt und geliebt werde. — Glauben und Wissen ist ihm unzertrennlich verbunden und dieses ist durch jenen bedingt schon insofern, als das Verständniß der Glaubenswahrheiten davon abhängt, daß das Eingenommenseyn dagegen aufhört und ihr Inhalt als etwas Mögliches gesetzt wird; aber auch insofern als der Glaube etwas Ethisches, von der Richtung auf das Göttliche ausgegangenes ist, eine Kraft des Gemüths, wodurch der Wille gestärkt wird und der Geist tüchtig, zur Erkenntniß der nothwendigen Gründe, der Grundlagen des Glaubens sich aufzuschwingen. Beides gehört ihm zusammen. In der Entgegensetzung beider sieht er eine Hemmung der Ausbreitung des Christenthums und etwas, was sich mit der Liebe zu Gott nicht verträgt. Denn zu dem Gegenstand derselben, der ihm das Allergewisseste ist, will er auch mit allen Kräften seines Geistes sich erheben; für die Liebe eines heiligen Menschen ist nichts zu hoch; das Aufstreben zum Höchsten kann ja nicht vergeblich seyn und mit dem Erkennen steigt auch die Liebe höher. — Gott ist Gegenstand von beidem, und die Erhöhung der Erkenntniß ist keine Verringerung des Glaubens. Beides stimmt zusammen, weil beides Acte des Geistes sind, der, indem in dem einen, auch in dem andern

Digitized by Google

sich erhält. — Seinem Wesen und Begriff nach kommt dem Geiste nur das Erkennen zu, dessen Stelle aber, wenn er sich gewisser Hindernisse wegen nicht dazu erheben kann, der Glaube vertritt, dadurch er die Wahrheit sich aneignet. Daher ist die Theologie im eigentlichen Sinn Wissenschaft. — Gott, der im höchsten Sinn groß und gut ist, theilt sich dem erschaffenen Verstande so mit, wie dieser fähig ist, sein Bild und seine Vollkommenheit in sich aufzunehmen. Sich mit allen seinen Kräften auf Gott zu beziehen, ist die Bestimmung des erschaffenen Geistes. Wie sollte nun irgend' eine Kraft desselben viel mehr Anderes, für dessen Erkenntniß er nicht eigentlich geschaffen ist, als dieses Höchste sich aneignen können? Diese Erkenntniß ist aber keine absolute (welche nicht einmal in Bezug auf das Wesen der Seele stattfindet), kein Begreifen des Unendlichen durch das Endliche, sondern die ihm genügende; und unter dem Streben darnach soll er, je mehr er die überschwengliche Herrlichkeit des göttlichen Wesens anbeten lernt, desto mehr seiner Schranken sich bewußt werden. — Das Verhältniß des Glaubens und Erkennens ist aber näher folgendes. Durch den Glauben gelangt der Geist zur rechten Fassung, um zu hohen Dingen sich emporzuschwingen. Der Glaubenshabitus geht in den des Erkennens über, so daß der Glaube im Erkennen ist und umgekehrt. Erhebt sich der Verstand (intellectus) erkennend auf die Glaubensstufe, so steigt der Glaube über ihn hinauf zu einer noch höheren Stufe; denn er hat eine größere Kraft sich emporzuschwingen, weil es ihm keine Mühe macht, wie dem arbeitenden Verstand. Durch seinen Schwung wird die Vernunft geadelt und gekräftigt, daß sie versuchen mag, erkennend zu dem zu gelangen, was der Glaube schon erreicht hat; wodurch sie die hohen Dinge herabsteigen läßt, während der Glaube, darin stehend, sich nicht zu Vernunftgründen herabläßt. Kann aber die Vernunft jene Höhe nicht erreichen, so wird, je mehr sie sich dazu anstrengt, desto mehr der Glaube erhöht. Beide steigen durch einander empor. Daher ist Einklang unter ihnen und eines wird durch das andere gekräftigt. Der Glaube kann aber höher aufsteigen, weil seine Thätigkeit etwas einfaches, über der äußersten Spitze des erkannten Intellectuellen stehendes, nicht, wie die Vernunft, aus Sinnlichem und Intellectuellem zusammengesetzt ist. — Ein Gegensatz zwischen beiden kann aber nicht stattfinden. Gegenstand des Glaubens kann nichts seyn, wovon die Vernunft nachweisen kann, daß es mit dem Begriff der göttlichen Vollkommenheit streite. Ja das eine führt das andere aus der Potenz zur Actualität, der Glaube die Vernunft, indem er auf vernunftgemäße Weise das Religionsgesetz mit Liebe umfaßt; diese den Glauben, indem sie die Vernunftmäßigkeit des Glaubens an die durch sie nicht erkennbaren Artikel beweist. — Während aber sie den Verstand (intellectus) in gewissen durch die Natur ihm gesteckten Grenzen festhält, so macht der wahre Glaube, indem er ihn nicht darin eingeschlossen bleiben läßt, frei und groß. — Durch das Eingehen der Vernunft in die Seele (durch ihr actuellwerden) wird diese vom Glauben ausgeleert und mit Wissen und Erkenntniß erfüllt. In diesem Leben vertritt der Glaube die Stelle der Vernunft, weil sie wegen des vom Leibe herrührenden Mangels nicht immer thätig seyn kann; im ewigen Leben wird sie stets in Thätigkeit seyn, als verklärt im göttlichen Wesen. — Durch Erziehung und Gewohnheit kann der falsche Glaube alle Kräfte der Seele in seine Gewalt bekommen; weil aber die Vernunft eine höhere Gewalt über die Seele hat, als Erziehung und Gewohnheit, so kann er durch die Macht der nothwendigen Vernunftgründe überwunden werden. — Insofern es durch göttliche Mittheilung geschieht, daß der Mensch durch Glauben zu der durch's Wissen nicht erreichbaren göttlichen Wahrheit gelangt, ist derselbe fides *formata*, seine Informität ist eine dem Göttlichen zufällig (weil der Christ sündhaft) sich anheftende Privation, wovon das Hinzukommen der Gnade befreit.

Von den allgemeinen Fragen, in welchen sich Lullus mit wenigstens ziemlicher Klarheit und Sicherheit bewegt, wenden wir uns zu den specielle Dogmen betreffenden, zuerst die Dreieinigkeitslehre (vgl. oben). Die Unterschiede in Gott findet Lullus im Allgemeinen darin begründet, daß kein Daseyn ohne solche ist. Gott aber hat von

Digitized by Google

seinem Wesen verschiedene Personen, weil er Gott ist ebensowohl durch Handeln als durch Seyn. Die Dreieinigkeit nun ist die erschöpfende Bezeichnung der göttlichen Vollkommenheit. Nur in ihr kann die zum Wesen des höchsten Guts gehörige Selbstmittheilung als vollkommen gedacht werden. Die Personen aber ergeben sich folgendermaßen: der Vater, sich als Vater erkennend, zeugt den Sohn, beide, durch die Liebe sich betrachtend, den h. Geist. Beim Vater beginnend, findet die göttliche Produktivität ihr Ziel im h. Geist. Als das eine Ziel, worauf beide durch die Liebe sich beziehen, und worin alles seine Ruhe findet, erzeugt er keine andere Person. Die drei verhalten sich wie Prinzip, Mittel und Ziel. Das Lieben in Gott ist, inwiefern etwas Hervorgebrachtes, Person, inwiefern nicht, sein Wesen. — Die Schöpfung als Werk der freien Liebe Gottes vorausgesetzt, ist die Menschwerdung nothwendig: sonst würde Gott nicht erfüllen, was er sich und seiner Vollkommenheit schuldig ist. Nach eingetretener Sünde mußte sie erfolgen, damit dem Zwecke der Schöpfung, der Störung ungeachtet, Genüge geschehe. Eine Folge derselben aber ist die Richtung der Gedanken der Menschen mehr auf die übernatürlichen Werke Gottes, als auf die Werke der Natur. Die Erkenntniß beider aber vermittelt sich gegenseitig. Daß der Mensch das Uebernatürliche nicht alles zu erkennen vermag, darüber darf man sich nicht wundern, da er auch so viele und große Geheimnisse der Natur nicht begreift, zumal, wenn er jenes innerhalb des Naturlaufs erforscht. Ganz widersinnig aber ist der Unglaube an das Wunder, da ja die Schöpfung selbst und die Menschwerdung die höchsten Wunder sind. — Viel Mühe gibt sich Lullus, die göttliche Prädestination mit der menschlichen Freiheit zu vereinigen. Da er die göttliche Vorherbestimmung unbedingt auf Alles sich erstrecken läßt, so kann er die Freiheit nur behaupten mittelst der zweifachen Betrachtungsweise, wie Alles einerseits auf ewige Weise in Gott oder in der Idee besteht, andererseits in der zeitlichen Entwicklung sich darstellt, also Unterscheidung der unmittelbaren und der vermittelten göttlichen Wirksamkeit. Wie so manche, auch scharfsinnigere Geister, vermochte er die Schwierigkeit nicht zu lösen. Er selbst bekennt, daß die Sache in Wort und Schrift nicht so gut ausgedrückt werden könne, wie sie im Verstande sey.

Wie Lullus auch in praktisch-kirchlichen Dingen richtig geschaut und vorhandene Mängel wohl erkannt hat, erhellt aus der Art, wie er über die Wallfahrten sich äußert. Zuvörderst rügt er die bequeme, vom Einzug des Herrn in Jerusalem so verschiedene Art, wie die Wallfahrer einherziehen, und dann, wie sie, die Christum so nahe haben könnten, ihn unnützerweise in der Ferne suchen und anstatt in den Herzen heiliger Menschen, in Büsten und Gemälden der Kirchen; endlich, wie sie vielfach an der Seele Schaden leiden, mit Sünden beladen, böse Geister mit nach Hause bringen, so daß sie viel schlimmer, denn zuvor sich erzeigen.

Vgl. Ritter, Gesch. der christl. Philosophie, IV. 486 ff. und besonders Neander, Kirchengesch. V. 1. 2. (an verschiedenen Stellen). **Kling.**

Luna, Peter de, s. Benedikt XIII.

Lupus, Servatus. Jene Zeit des auflebenden Ritterthums unter Karl d. Gr. war auch die Zeit eines mächtigen geistigen Strebens, eines Ringens nach Wissenschaft und Gelehrsamkeit, und der große Kaiser gab hierzu kräftige Anregung und Förderung, eifrig darauf bedacht, die Mittel einer gesunden Bildung zu beschaffen durch Gründung von Lehranstalten u. a. Dieses Streben wirkte auch noch in die nächstfolgende Zeit hinein fort, so daß im Laufe des 9. Jahrhunderts Männer von tüchtiger theologischer Gelehrsamkeit und Bildung hervortreten, wie dies insbesondere in den theologischen Controversen über die Prädestination und das h. Abendmahl zu erkennen ist. Unter diesen nimmt eine bedeutende Stelle ein Servatus Lupus, Abt des Klosters Ferrieres (in Gatinois, Isle de France), ausgezeichnet unter seinen Zeitgenossen durch Kenntniß der römischen Autoren und Fertigkeit in der lateinischen Sprache, wie auch durch das Bemühen, Handschriften sowohl der Klassiker als der lateinischen Kirchenväter aus Rom und aus der Abtei Fulda herbeizuschaffen. Bereits hatte der Eifer für die Wis-

Digitized by Google

senschaft in weiteren Kreisen ziemlich nachgelassen, so daß er große Klage erhebt über die Unwissenheit der Lehrer wie über den Mangel an Büchern und den Mangel an Muße. — In diesen stürmischen Zeiten wurden in Folge der Lehensverhältnisse auch die Klöster auf allerlei Weise für die Kriegführung in Anspruch genommen; und er hatte nicht nur Ursache, über Verarmung seines Klosters durch Leistungen für die Kriegsbedürfnisse sich zu beschweren, sondern konnte auch nur mit Mühe die Befreiung vom persönlichen Kriegsdienst erlangen, obwohl derselbe den Geistlichen durch die Kirchengesetze verboten und sie früher auch weltlicherseits davon freigesprochen waren. Trotz aller Hemmungen aber durch mancherlei seinen Neigungen widerstreitende Verwaltungsgeschäfte erscheint Lupus als ein Mann, der die schwierigsten theologischen Fragen mit Geschick zu behandeln weiß. So finden wir ihn in dem Gottschalkischen Streit über die Prädestinationslehre, in welchem er auf Gottschalks Seite sich stellte und in seiner Schrift de tribus quaestionibus (von den 3 Streitpunkten) die Streitfrage mit vieler Klarheit und Hervorhebung des Hauptsächlichen darzulegen weiß. — Die erste Frage: vom Verhältniß des freien Willens und der Gnade beantwortet er in der Weise, daß er der Selbstgenugsamkeit und dem Selbstvertrauen des heidnischen Alterthums, welches er mit Cicero's und Virgils Worten ausdrückt, entgegenstellt das christliche sich ganz abhängig wissen von dem wahren Gott, von dem alles Gute komme und der die wahre Hoffnung der Frommen sey, und ihm allen Ruhm zuweist, von dem wir durch Bitten, Suchen und Anklopfen die Befriedigung unseres Bedürfnisses erlangen. Uebrigens könne auch abgesehen vom Fall der Mensch das Gute nur kraft des göttlichen Beistands vollbringen, weil Gott das Leben seiner Seele sey, wie diese das Leben des Leibs. — Bei der zweiten Frage, der Prädestination, sucht er unter sorgfältiger Rücksichtnahme auf den neutestamentlichen Sprachgebrauch die universalistischen Stellen zu beseitigen; was ihm freilich mit aller Kunst nicht gelingen mochte. Daß die Prädestination auch in Ansehung der Erwählten im göttlichen Vorherwissen ihrer Frömmigkeit und ihres Beharrens beruhe, gesteht er nicht zu, da hiedurch die Gnade von der menschlichen Würdigkeit abhängig gemacht, somit aufgehoben würde. Dem Anstoß an der „zweifachen Prädestination" sucht er durch die Wendung zu begegnen, daß Gott die aus dem freien Willen des Urmenschen hervorgegangene Sünde vorher gewußt, deren Folgen aber vorherbestimmt habe; so daß keine Rede seyn könne von göttlichem Erschaffen aus Lust zu strafen und von ungerechter Verdammniß bei Unvermeidlichkeit der Sünde. Was aber die praktischen Folgerungen betreffe, so könne nur ein unverbesserlich gottloser Mensch, voll unersättlicher Lust zur Sünde, denken, er wolle sich den Lüsten hingeben, da er ja doch einmal verloren gehen müsse. Ein Christ wisse, daß er durch Christum erlöst, durch die Taufe Gott geweiht sey und der Weg des Heils ihm stets offen stehe. Und so lange er lebe, dürfe er auf Gottes Güte vertrauen, daß er ihn am Leben bleiben lasse, um sich zu bessern. — Endlich das Schriftzeugniß vom Gestorbenseyn Christi für alle (dritter Punkt) sucht er, wie das vom allgemeinen Gnadenwillen Gottes, zu limitiren. Gott habe alle, die er wollte, durch Christi Blut erlöst. Doch will er es dahingestellt lassen, ob nicht das Blut Christi auch den Verdammten zur Linderung ihrer Strafen zu gute komme, obwohl Gal. 3, 2. auf das Gegentheil hinweise, und hienach Christus denen, die nach der Taufe in Sünden gefallen und sich nicht gebessert und im Unglauben gestorben seyen, nichts nützen werde.

Servatus Lupus erscheint in dieser Streitverhandlung als ein Mann, der, bei aller Entschiedenheit seiner Ueberzeugung im Wesentlichen, vermöge wahrhafter Bildung aller leidenschaftlichen Polemik fremd bleibt, wie er denn zuletzt Jedem anheimgibt, nach scharfer Erwägung des Gesagten zu wählen, was ihm Gott als das Beste in verborgener Inspiration eingegeben, oder was er nach Anleitung der h. Schrift mit einleuchtenden Gründen als das Beste zu Tage gebracht. Auch will er bei hoher Achtung vor Augustinus doch nur auf den „einen himmlischen Meister" zurückgehen, der wahrhaftig und

Digitized by Google

die Wahrheit iſt, von dem man alle Wahrheit empfängt und auf den man ſie zurückzuführen hat.

Vgl. Neander, K.-Geſch. IV. S. 189. 266. 300 ff. (geringe Ausg.). Kling.

Lupus, der Heilige, aus Toul in Lothringen, abſtammend von vornehmer Familie, gebildeter Rechtsanwalt um's Jahr 400, heirathete die Schweſter des St. Hilarius von Arles. Nach ſechsjähriger Ehe trennten ſie ſich behufs eines vollkommneren Lebens; ſpäter gab er ſich alle Mühe, die wohl einſeitig, faktiſch gelöste Ehe von Beichtkindern wieder zu vereinigen. Auf einer Geſchäftsreiſe, welche er unternommen hatte, um ſich noch mehr vom zeitlichen Beſitze loszulöſen, wurde ihm 426 ſeine Erwählung zum Bisthum von Troyes in der Champagne mitgetheilt; eine treffliche geiſtliche Vorbereitung hatte er in dem berühmten Kloſter Lerinum (ſ. d. A.) erhalten, und er wurde von den Biſchöfen Galliens den engliſchen im Kampf gegen den Pelagianismus zu Hülfe geſchickt. Er führte ein ſehr aſcetiſches Leben und ſoll nur jede andere Nacht geſchlafen haben. Räthſelhaft iſt ſein Verhältniß zu Attila. Er ſoll dieſem entgegengezogen ſeyn und ihn gefragt haben: wer biſt du? — worauf der Hunnenkönig natürlich geantwortet habe: ich bin die Geißel Gottes! — Der Heilige erwiderte: Wir nehmen Alles an, was uns von Gottes Hand geſchickt wird; biſt du aber die Geißel, womit uns der Himmel züchtigt, ſo ſey wohl darauf bedacht, daß du nichts Anderes thueſt, als was dir durch die Hand des Allmächtigen, der dich bewegt und leitet, erlaubt iſt. — Attila habe Troyes verſchont und ihn nach ſeiner Beſiegung durch Aetius, gebeten (?), ihn bis an den Rhein zu begleiten und zu beſchützen, was Aetius übel aufgenommen habe. Verband er wohl nicht mit ſeiner ſtrengen Frömmigkeit diplomatiſches Genie? — An überſchwänglichen Höflichkeits-Bezeugungen ließen es auch damals die Heiligen gegenſeitig nicht fehlen. Der Heil. Sidonius, Biſchof zu Clermont, nennt ihn „den Vater der Väter, den Biſchof der Biſchöfe, das Haupt der Oberhirten Galliens, den Freund Gottes, den Vermittler der Menſchen bei Gott“. Er ſtarb 478; ſein Gedächtnißtag iſt der 29. Juli. Reuchlin.

Luſt, Lüſternheit. Der Begriff der Luſt iſt nach ſeiner allgemeinſten Faſſung ein phyſiologiſcher. Doch findet er erſt in der Anthropologie und Pſychologie ſeine volle Beſtimmtheit. Von hier aus geht er einerſeits über in die Philoſophie und Aeſthetik, andrerſeits in die Dogmatik und Moral. — Die Luſt im allgemeinſten Sinne beginnt und vollendet ſich mit dem Leben, ſie iſt eine beſondre Dispoſition, ein Wohlgefühl des Lebens. Daher tritt der ſymboliſche Vorſchein der Luſt mit dem ſymboliſchen Vorſchein des Lebens zuerſt in der Pflanzenwelt beſtimmter hervor; beſonders in den Anſcheinen der Senſibilität der Pflanze, in gewiſſen geſchlechtlichen Bewegungen der Blüthen. Auf dieſer Vorſtufe des Empfindungslebens iſt die Luſt und der Trieb noch ganz in einheitlicher Keimgeſtalt vorhanden. Im thieriſchen Organismus aber erſcheint mit der beſtimmten Ausprägung des animaliſchen Lebens, oder der Selbſtbewegung in dem Selbſtgefühle, und ſeinem Träger, dem Nerv, zugleich der beſtimmte Gegenſatz der Empfindungsnerven und der Bewegungsnerven, und damit ebenfalls der Gegenſatz der Luſt und des Triebs. Die Luſt iſt als das gereizte Selbſtgefühl der Ausgangspunkt, als das befriedigte Selbſtgefühl der Zielpunkt des Triebes, von dem Triebe ſelbſt aber polariſch verſchieden, wie die Irritabilität und Senſibilität von der Spontaneität. Das Thier iſt im beſtimmteſten Sinne ein zweifaltiges Weſen, es hat thieriſches Gefühl und thieriſches Wollen oder Begehren, aber Beides eben nur als thieriſches, weil es keine Intelligenz hat, kein Vermögen, den fremden Reiz in ein eignes Motiv, den Gegenſtand des Triebes in einen bewußten Zweck zu verwandeln. Im Menſchen aber erſcheint mit dem Selbſtbewußtſeyn das Vermögen der Intelligenz, und damit iſt zugleich das Gefühl und der Trieb über die thieriſche Sphäre emporgehoben in die Dreifaltigkeit der immer noch unerſchütterlichen drei Grundformen des Seelenlebens, Empfindung, Wille, Intelligenz. Und hier finden wir uns denn auch beſtimmt veranlaßt, die Luſt auf die Seite des receptiven Vermögens des Menſchen, alſo ſeines Empfindungs-

Digitized by Google

lebens, zu ſtellen. Ja die Empfindung ſelbſt ſteht immer in Beziehung zu der Luſt; ſie iſt entweder Luſt als harmoniſches Selbſtgefühl, oder Unluſt als geſtörtes, mag nun dies Selbſtgefühl das eine Mal mehr zuſtändlich, das andre Mal mehr gegenſtändlich ſich verhalten, d. h. mehr in ſich beruhen, oder mehr an den Eindrücken haften. Wie wir jedoch am Menſchen verſchiedene Seiten des Daſeyns unterſcheiden müſſen, eine animaliſche und eine geiſtige, ſo erſchließen ſich auch hier zwei verſchiedene, oft einander entgegengeſetzte Sphären der Luſt. Die Luſt der leiblichen Sinne kann daher zur Unluſt des geiſtigen Sinnes werden, und umgekehrt. Nun aber ſteht die Luſt in der lebendigſten, ſchnellſten und feinſten Wechſelwirkung mit dem Lebenstriebe, und das iſt es, was ihren Begriff ſehr verdunkelt und erſchwert. Das gereizte Lebensgefühl begleitet den erwachten Trieb, und wird in der Verbindung mit ihm zum Gelüſten, die befriedigte Luſt erwacht als Reminiscenz des Wohlſeyns, und weckt den Trieb zu neuem Luſtſtreben auf. Vielleicht iſt die Luſtempfindung in dieſem concreten Verhalten, der Vermiſchung mit dem Triebe ſchon mit dem Worte Luſt ſelbſt bezeichnet, wenn nämlich Luſt von dem altnordiſchen liosta, ſtoßen, kommt, wie Gier von geiſen, ſtoßen, und den lüſternen Anlauf auf das begehrte Objekt bezeichnet. Daher kann die Luſt ebenſowohl appetitus und studium heißen, wie voluptas und oblectatio; ebenſo ἐπιθυμία wie ἡδονή. Man darf ſich jedoch durch dieſe Simultaneität der Luſt und des Triebes (oder auch der Unluſt und des Abſcheu's) in der pſychologiſchen Begriffsbeſtimmung nicht beirren laſſen. Selbſt die ἐπιθυμία oder die erregte Luſt trägt doch noch den urſprünglichen Grundkarakter der Receptivität oder der Weiblichkeit unverkennbar an ſich, wie dies auch das Wort des Jakobus bezeugt: ἡ ἐπιθυμία συλλαβοῦσα τίκτει ἁμαρτίαν (K. I, 15.). Sokrates führte auf den Weg der Reflexion über die Luſt. Er hatte die Identität des wahren Wiſſens, der wahren Tugend und der wahren Luſt ausgeſprochen. In dieſe Elemente theilten ſich bekanntlich die megariſche, die kyniſche, die cyrenäiſche Schule, und ſo entſtand mit der letzteren zuerſt eine Philoſophie der Luſt, ἡδονή. In der Pſychologie Platon's finden wir den Begriff der Luſt mit dem Begriff der Begierde verſchmolzen, indem er im Menſchen ein vernünftiges Element (τὸ λογιστικὸν), ein begierliches (ἐπιθυμητικὸν) und ein mittleres, was namentlich das niedere begierliche niederzuhalten beſtimmt iſt (θυμικὸν) unterſcheidet (Politia IV). Heidniſche Weltanſchauung muß ihrer Natur nach die Momente: Materialität, Leiblichkeit, Sinnlichkeit, niedere Lüſternheit vermengen. Indeſſen kennt Plato auch einen höheren Begriff der geiſtigen Luſt, der Liebe, des Eros, wie dies ſein Sympoſion beweiſt. Bei Ariſtoteles treten die Begriffe des rein leidentlichen Empfindens, der αἰσθησις, und der ἡδονή wie der εὐδαιμονία, welche durch ἐπιθυμία und βούλησις vermittelt werden, beſtimmter hervor (de anima III.; Ethic. I.) In dem Gegenſatz der Stoiſchen und der Epikureiſchen Schule vollendet ſich die antike Vorausſetzung, daß Vernunft und Luſt, Geiſt und Sinnlichkeit in einem unverſöhnlichen Gegenſatz ſtehen: auf der einen Seite ſteht die Luſt der Vernunft, auf der andern die Vernunft der Luſt. Der Neuplatonismus aber ſucht den Quell des vollen Wohlſeyns auch noch jenſeits des vernünftigen Bewußtſeyns im Zuſtande der Ekſtaſe. Carteſius hat den Thieren mit dem Seelenleben auch das Empfindungsleben abgeſprochen (de Passionibus I.); alle ihre mechaniſchen Bewegungen beruhen auf der treibenden Lebenswärme (Dampfmaſchinen). Für die Wechſelwirkung zwiſchen Seele und Körper im Menſchen bezeichnet er ein zweifaches Band, die Wirbeldrüſe im Gehirn und — Gott; dabei kann es nicht zu einem richtigen Begriff der Luſt kommen, welche bei ihm als Leidenſchaft durch die Vorſtellung geweckt wird. Kant hat die ſinnliche Luſt richtig als Vergnügen beſchrieben (Anthropologie S. 180). Er unterſcheidet die ſinnliche Luſt, und zwar a) durch den Sinn (Vergnügen); b) durch die Einbildungskraft (Geſchmack) und die intellektuelle Luſt, entweder a) durch darſtellbare Begriffe, oder b) durch Ideen. Er bezeichnet das Vergnügen als Gefühl der Förderung des Lebens, eine Beſtimmung, welche ſich auch auf die äſthetiſche und intellektuelle Luſt anwenden läßt. Roſenkranz findet (Pſychologie 318), wenn das Subjekt die Negation des Bedürf-

Digitized by Google

niſſes negire, ſo ſey das ſo vermittelte affirmirte Selbſtgefühl der Zuſtand der Luſt. Das Gefühl der Unluſt dagegen entſteht, wo die Realiſirung des Gefühls (?) ein ſubjektives Poſtulat bleibt. Hier gehen die Vorſtellungen des Triebes und des Gefühls etwas durcheinander. Herbart hat die dritte Form des Seelenlebens zur erſten gemacht, bei ihm werden die Vorſtellungen Begierden, und die befriedigten Begierden Gefühl der Luſt, welchem die Nichtbefriedigung als Unluſt gegenübertritt (Pſychologie II, S. 88*). George dagegen will (Pſych. S. 111) die Affekte der Luſt und Unluſt, der Freude und des Schmerzes u.ſ.w. nach ihrem eigentlichen Weſen von den Vorſtellungen rein unterſchieden wiſſen; ja er will überhaupt das Bewußtſeyn als ein die Affekte nur Begleitendes betrachten, worin er offenbar viel zu weit geht. Auch Waitz (Pſych. 68) betont die Urſprünglichkeit der Empfindungen, der Luſt und der Schmerzempfindungen; dagegen läßt er die Gefühle auch aus dem Zuſammentreffen von Vorſtellungen und Vorſtellungsreihen hervorgehen (417). Wir könnten uns nur dazu verſtehen, das Gefühl als die in der Vorſtellung reflektirte, als die im Bewußtſeyn verarbeitete Empfindung zu bezeichnen. Volkmann läßt die Stärke des Gefühls, der Luſt und Unluſt nicht ſowohl von der Stärke der Vorſtellungen allein, als vielmehr von deren Menge und dem Verhältniß ihrer Gegenſatz- und Verſchmelzungsgrade abhangen (309). Das Unmittelbarſte zum Mittelbarſten gemacht! Dieſe Herbartiſche Anſchauung ſcheint nur die grandioſen einfachen Grundverhältniſſe des Seelenlebens auf's Aeußerſte zu verwirren. Mit der Vorſtellung beginnt die Thätigkeit der Intelligenz, welche zwiſchen den unmittelbaren Empfindungen und den reflektirten Empfindungen, den Gefühlen, und den mit ihnen correſpondirenden Trieben zu vermitteln hat. — In der heil. Schrift tritt das Gefühl der Luſt freilich ſofort unter den religiös-ethiſchen Geſichtspunkt, wie es mit dem Begehrungsvermögen und der Vorſtellung zuſammenwirkt. Die Luſt erſcheint hier vorzugsweiſe als unreine im Zuſtande der Aktivität oder der Leidenſchaftlichkeit als Gelüſten (Geneſ. 3; 2 Moſ. 20, 17.). Auch der Ausdruck חָמַד, welcher uns hier begegnet, drückt einerſeits das Begehren, andrerſeits das Ergötztſeyn aus, und ſo das Subſtantiv חֶמְדָּה. Die geiſtige Luſt, als perſönliches Wohlgefallen, iſt mit חָפֵץ und dem Subſtantiv חֵפֶץ bezeichnet. Ueberhaupt iſt die hebräiſche Sprache reich an Bezeichnungen für die Gefühle der Luſt und Unluſt. Und ſie kennt ebenſo gut die reine Luſt, ja die Luſt Gottes, wie die unreine Luſt. Daß aber die Gefühle der Luſt und Unluſt auch rein für ſich in der Schrift vorkommen, dies beweiſt überall der Begriff der Anfechtung, der Verſuchung. In ſeinem reinen Wonnegefühl wird der Herr verſucht in der Wüſte, in ſeinem reinen Schmerzgefühl in Gethſemane. Doch wir wenden uns hier dem bibliſchen Keime des dogmatiſchen Begriffs der Luſt zu; es iſt die ἐπιθυμία. Auch dieſer Ausdruck kommt nicht nur im neutralen, ſondern ſelbſt im guten Sinne vor (vgl. Luk. 22, 15.). Vorwaltend jedoch iſt im N. T. die ἐπιθυμία eine vitiöſe, und mit der Lüſternheit identiſch. Röm. 6, 12; 7, 7; 13, 14. Koloſſ. 3, 5. Tit. 3, 3. Die ἐπιθυμία iſt vorzugsweiſe dem Fleiſche eigen, die ἐπιθυμίαι ſind σαρκικαί, κοσμικαί (Tit. 2, 12.). — Indeſſen bleibt zu beachten, daß der Plural zweideutiger iſt als der Singular, welcher am erſten eines Zuſatzes bedarf (κακή Koloſſ. 3, 5.) und daß nach der angeführten Stelle aus Jakobus die ἐπιθυμία erſt empfangen haben muß, bevor ſie die Sünde (als Thatſünde) gebären kann. Sie iſt aber ſchon ſündig als Luſt des Fleiſches. Daß indeſſen der Apoſtel Paulus nicht die σάρξ als Quelle der Sünde, zunächſt der ſündlichen Luſt betrachtet, wie Viele wollen, hat Müller nachgewieſen (Lehre von der Sünde I, 434.). Und wenn Paulus ſie als den eigentlichen Sitz oder als das Organ der Sünde betrachtet (Röm. 7, 18.), ſo iſt ſehr zu betonen, daß er dann nicht lediglich die Sinnlichkeit, ſondern überhaupt die Weltlichkeit meint, nach welcher der menſchliche Geiſt ſelbſt in die Sinnlichkeit und Endlichkeit verſchlungen, und demzufolge in ihr er-

*) Aehnliche Auffaſſungsweiſen finden ſich in der früheren Zeit bei Mendelsſohn, Eberhard, Platner u. A. ſ. Reinhard, Moral I, S. 166.

Digitized by Google

ſtarrt iſt. Daher nennt er auch die äußere falſche ascetiſche Geiſtlichkeit (Koloſſ. 2, 23.) und die dämoniſchen, geiſterhaften Leidenſchaften Werke des Fleiſches (Gal. 6, 20.). Johannes bringt dieſe Lehre von der weltlichen Luſt unter ein beſtimmtes Schema (1 Joh. 2, 16.); die Welt iſt *ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς καὶ ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν, καὶ ἡ ἀλαζονεία τοῦ βίου* (das mit der niederen Fleiſchesluſt, und mit der geiſtigeren Augenluſt correſpondirende Objekt gaukelnder trügeriſcher Weltpracht). Als Luſt des Fleiſches widerſpricht die Luſt der Liebe zum Vater, oder auch dem Geſetz des Geiſtes, und es iſt kein Zweifel, daß ſie als ſolche ſündig iſt, namentlich als Luſt, die dem Geſetz gegenüber zum Bewußtſeyn ihrer ſelbſt gekommen (Röm. 7, 8.). Und doch vollzieht ſich die Luſt nie als bloße ſinnliche Begierde, ſondern nur als Gedanke des Herzens, der nach außen zur That ſtrebt (Matth. 15, 19.). Die Schrift unterſcheidet alſo die ſündige Luſt ſelbſt als geiſtverſtrickende Weltlichkeit, Luſt des Fleiſches, als das Empfangenhaben dieſer Luſt oder den böſen Rathſchlag, die *διολογισμοὶ πονηροί* des Herzens, und die Werke des Fleiſches, welche in den Tod führen (Jakobus) oder auch ſchon der Tod ſind (Joh.). Daß die ſündliche Luſt den apoſtoliſchen Vätern für Sünde galt, zeigt der Hirt des Hermas Visio I, 1. u. 2. — Alle Gnoſtiker und Manichäer fanden den Quell der Luſt, und zwar als böſer Luſt in der Materie. Ihnen treten die griechiſchen Väter mit energiſcher Behauptung der Willensfreiheit gegenüber; die natürliche Sündhaftigkeit aber fand Origines nicht in der Fortpflanzung der Sünde, ſondern theilweiſe in der Natur des menſchlichen Körpers, theilweiſe und vorab in dem vorzeitlichen Sündenfall gegründet (ſ. Münſcher, Lehrbuch I, S. 350); das erſtre Moment findet ſich in der mittelalterlichen Theologie, wie ſie Bellarmin repetirt hat (vgl. Müller I, 383.), und bei den Reformatoren, namentlich bei Zwingli wieder (de Providentia). Während Clemens von Alexandrien (Stromat. III.) die Geneſis des Menſchen nach ſeinem Ausdrucke „nicht verläumdet“ wiſſen wollte, finden die abendländiſchen Väter die Fortpflanzung der böſen Luſt mit der Fortpflanzung ſelbſt geſetzt (Münſcher I, 353.) Auguſtin machte die concupiscentia carnis namentlich als geſchlechtliche zur filia peccati, und auch wieder, ſofern ſie in die Sünde willige, zur mater vieler Sünden: ex carnis concupiscentia quaecunque nascitur proles originali est obligata peccato (de Nupt. et Concup. 1, 27.). Von der Auguſtiniſchen Anſicht wich die Anſelmiſche ab, indem ſie die Erbſünde nicht in der concupiscentia fand, ſondern nur in der Entblößung von der ſchuldigen Gerechtigkeit (justitiae debitae nuditas). Bonaventura und Thomas von Aquino vereinigten beide Anſichten (Münſcher II, 127.). So bilden ſich drei Beſtimmungen über das Verhältniß der concupiscentia zur Erbſünde: nach der erſten trägt ſie die ganze Laſt, nach der andern gar keine, nach der dritten die halbe. Doch unterſcheidet auch Thomas zwiſchen der concupiscentia als einer reinen Naturerſcheinung, welche auch in den Thieren ſich findet und der ſündlichen Luſt, ja er ſtellt ſogar concupiscentiae bonae den pravae gegenüber (Prima Sec. Quaest. 30—34.). Der wichtigſte dogmatiſche Punkt iſt der Streit der proteſtantiſchen und katholiſchen Symbolik über das Verhältniß der concupiscentia zur Erbſünde. Außer der Beſtimmung der Erbſünde ſelbſt, welche auf katholiſcher Seite vorwaltend negativ als Verluſt der außerordentlichen Gnadengaben, und als damit geſetzte Verwundung oder Verderbniß der Natur (als Zwieſpalt des Geiſtes und des Fleiſches) erſcheint, auf proteſtantiſcher Seite dagegen mehr poſitiv als Abkehr von Gott (neben dem Verluſt anerſchaffner Gaben als ignoratio dei, contemtus dei) gefaßt wird, nicht bloß als Verrückung, oder Zwieſpalt in der Natur, ſondern vielmehr als auf das Böſe gerichtete Begierde (prava concupiscentia), handelt es ſich noch beſonders darum, ob die concupiscentia ſelbſt wirklich Sünde ſey oder nicht. Der Katholik verneint die Frage, jedoch nicht unbedingt (*Bellarmin* amiss. grat. 5, 5.). Der Proteſtant bejaht ſie; aber ebenfalls nicht unbedingt (Aug. C. II, 2. Conf. Helv. 8. Apol. Conf. I, 35.). Der Katholik behauptet nur, die concupiscentia an ſich ſey nicht *propria* peccatum originale *qualis* invenitur etiam in baptizatis et renatis, der Proteſtant, ſie ſey zwar Sünde und verdammlich, doch werde ſie den Getauften und Gläubigen

Digitized by Google

nicht imputirt. Es bleibt somit die mehr dynamische Differenz, daß das evangelische Bekenntniß die Sünde ernster, tiefer und schwerer nimmt, wobei diesseits nicht genug unterschieden seyn möchte zwischen der unwillkürlichen bösen Lust, und dem bösen Rathschlage des Herzens, während die katholische Lehre das dunkle Aufkeimen der Schuld im dämmerigen halbbewußten Zustande der Begehrlichkeit vor der Entscheidung des Bewußtseyns gar nicht gehörig gewürdigt hat. Der Gegensatz zielt dahin, daß die katholische Lehre den Schwerpunkt der Sünde möglichst nach Außen, die evang. Lehre denselben möglichst nach Innen verlegen will. Die Dogmatik wird jedoch wieder im Wege des Thomas von Aquino auf den allgemeineren Begriff der Lust zurückzugehen haben. Freilich ist dies besonders eine Aufgabe der Moral, und Reinhard hat ihr (I, S. 166ff.) in anerkennenswerther Weise entsprochen. Die Bedeutung, welche Schleiermacher dem Gegensatz der Lust und Unlust in der Moral gegeben hat, beruht auf der Gefühlstheorie seiner Dogmatik. Hier ist die Lust des sinnlichen Selbstbewußtseyns die Unlust (oder Unkräftigkeit) des Gottesbewußtseyns; dagegen hat die Lust des höheren Selbstbewußtseyns ein partielles Aufheben der Lust, d. h. Unlust, nach der andern Seite zur Folge (I, 361.). Nur im Zustande der Unsündlichkeit fällt dieser Conflikt weg. Nach Schleiermacher bethätigt sich das religiöse Gefühl sittlich im Handeln: das als Unlust bestimmte religiöse Gefühl zeigt sich im reinigenden Handeln, das als Lust bestimmte im verbreitenden, dagegen soll das darstellende Handeln als Ausdruck der Freude an dem Herrn über den Gegensatz von Lust und Unlust hinaus seyn (die christl. Sitte, herausgeg. von Jonas, Beilage A, S. 16.). Dies ist offenbar erstlich keine Theorie des reinen Gefühls, und zweitens eine andre Fassung des Gegensatzes von Lust und Unlust, wie in der Dogmatik. Dort ist die Unlust als negative gefaßt, hier als positive. Es bedarf kaum noch einer Bemerkung, daß die Lust als vitiöse ἐπιθυμία mit der Lüsternheit Eins und dasselbe ist, ein Umspielen des Objektes der Lust mit begehrlichen Vorstellungen. Rothe gibt der Lüsternheit eine engere Fassung, nach welcher sie zwischen der Schamlosigkeit und der Unkeuschheit eine besondere Stellung einnehmen kann; er bestimmt sie als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseyns, als Unreinheit des Sinnes, näher des Verstandessinnes (II, 414.). Es fragt sich dabei 1) ob die Lüsternheit als solche treten kann auf die Seite des Selbstbewußtseyns, gegenüber der Selbstthätigkeit; 2) ob sie sich als universell bestimmtes Selbstbewußtseyn behaupten will in einer »spezifischen Relation zum wissenschaftlichen Leben«. Die Lüsternheit scheint vielmehr ihrer Natur gemäß nach allen Seiten auszuschweifen. J. P. Lange.

Luther, Martin, wurde am 10. November 1483 zu Eisleben geboren. Sein Vater, Hans, war als Bergmann von Möhra, wo er vorher gelebt hatte, dorthin gezogen. Ursprünglich war derselbe, ebenso wie auch der Vater und Großvater desselben, nach Luthers eigener Angabe ein „rechter Bauer“ gewesen; der Name ist offenbar eins mit Lothar, Chlothachar (= Kleostratos)*). Die Mutter, Margarethe, eine geb. Lindemann, stammte aus einem Eisenacher bürgerlichen Geschlechte. Der angegebene Geburtstag steht fest; aber auch das Jahr darf als sicher angesehen werden (nicht 1484, obgleich so auch in der neuen Mittheilung Erl. Ausg. d. deutschen Werke Luthers Bd. 63. S. 257; hiegegen Jürgens, Luthers Leben bis 1517, Bd. I. S. 11). Von Eisleben zogen die Eltern bald wieder weg, nach Mansfeld, wo der Vater in den Rath kam.

Vater und Mutter zeigten in der Kinderzucht eine Strenge, unter welcher Martin schon Etwas von den ihn hernach so schwer bedrängenden Schrecken des Gesetzes verschmecken mochte. Dazu kam von Seiten beider der Eindruck biederen, rechtschaffenen Wesens. Des Vaters gerades sittliches Urtheil richtete sich auch gegen den verderbten Karakter des geistlichen Standes: er argwöhnte hinter demselben »Gleisnerei und Büberei.« An der Mutter wird von Melanchthon (Vita M. Luth. in Vitae quat. reform. Berl. 1841. S. 3) vornehmlich gerühmt pudicitia, timor Dei et invocatio. Ueber den

*) Vgl. Abel, die deutschen Personennamen 1853. S. 41.

Digitized by Google

Vater sagt Luther nach dem Tode desselben (Briefe u. s. w. herausg. von de Wette B. 4. S. 33): dignum est — lugere me talem parentem; — Pater misericordiae — me — per ejus sudores aluit et finxit qualis, qualis sum.

Der Ertrag von des Vaters Arbeit reichte hin, den Sohn die lateinische Schule besuchen zu lassen, zuerst in Mansfeld, 1497 in Magdeburg bei den Franziskanern, seit 1498 in Eisenach, wo die Mutter noch ihre Verwandten hatte. Luther hat indessen daselbst mit anderen ärmeren Schülern auch „vor der Thür panem propter Deum sagen und den Brodreigen singen" müssen. Zu Eisenach war einer der tüchtigeren Grammatiklehrer, J. Trebonius; bei Luther zeigte sich bereits „vis ingenii acerrima et inprimis ad eloquentiam idonea" (Melanchth. 4), und es zog ihn auf eine hohe Schule. So ließen ihn die Eltern 1501 auf die Erfurter Universität gehen. Sein Studium führte ihn daselbst in die herrschende spinosa dialectica hinein, zugleich jedoch in die Kenntniß der römischen Classiker; die scholastischen Studien schloßen sich dort hauptsächlich an die hieher gehörigen Schriften Johannes von Wesel an, während die reformatorische Richtung dieses berühmten Erfurters scheint's ganz der Vergessenheit anheimgegeben war. Luther wurde 1503 Baccalaureus, 1505 Magister. Im Vertrauen auf seine schönen Gaben hofften Vater und Verwandte, er werde in weltlichen Aemtern sein Glück machen können; sie bestimmten ihn deßhalb zum Juristen.

Von Luthers religiöser Entwicklung wird uns bis dahin nichts weiter berichtet, als daß er bei der ernsten sittlich-religösen Richtung, die er ohne Zweifel aus dem elterlichen Hause mitbrachte, durchaus in den unevangelischen, die damalige Kirche beherrschenden Ansichten vom Heilswege befangen war, ohne von irgend wem in Bekanntschaft mit der h. Schrift eingeführt zu werden. Jetzt hören wir von furchtbaren, überwältigenden Schrecken, welche anhaltendes Nachdenken über Gottes Zorn über seinen ernsten Sinn brachte; dazu erschütterte ihn das rasche, wahrscheinlich durch Todschlag erfolgte Ende eines Freundes (über die hieran sich hängende Sage vgl. Jürgens u. Meurer's Biograph.); innere Angst, die den wahren Trost nicht zu finden wußte, trieb ihn in rascher Entscheidung zum heiligen Mönchsleben: er wurde, wohl noch zu Ende des Jahrs 1505, Augustiner zu Erfurt, — unerwartet für die Seinigen, zum tiefen Schmerz für seinen Vater, — selber ohne klares Bewußtseyn, magis raptus quam tractus (Br. 2, 47); 1507 empfing er die Priesterweihe. — Mit aufrichtigem Eifer gab sich Luther in die tiefste Mönchsdemuth dahin. Nicht minder eifrig studirte er seine Theologie; die Schriften Gabriels v. Biel und d'Ailly's lernte er beinahe auswendig, las fleißig die Occam's, auch Gerson's, endlich die sämmtlichen Augustin's. Aber die innern Kämpfe und Qualen, die Anfechtungen durch Zweifel an der eigenen Seligkeit, erreichten, anstatt durch fromme Uebungen gelindert zu werden, jetzt erst den höchsten Grad. Begierig und tief erfaßte er den Zuspruch eines einfachen alten Klosterbruders, der ihn auf den Artikel von der Sündenvergebung verwies und viel vom Glauben mit ihm redete, ferner Trost und Belehrung von Staupitz, dem Provinzialen des Ordens. Da wurden ihm als Zeugen der Gnade unter den Kirchenlehrern Bernhard und Augustin theuer; das Entscheidende aber war, daß er vor Allem in die heil. Schrift selbst sich versenkte.

Auf den Geist und die Kenntnisse des bescheidenen Mönchs durch Staupitz aufmerksam gemacht, berief ihn Kurfürst Friedrich 1508 auf einen philosophischen Lehrstuhl an seiner neuen Universität Wittenberg. Er las da Dialektik und Physik nach Aristoteles. 1509 aber wurde er baccalaureus ad biblia, 1512 Doktor der Theologie. Auf einer Reise, welche er 1510 in Klosterangelegenheiten nach Rom zu machen hatte, empfing er Eindrücke vom Verderben des römischen Kirchenwesens, welche später seinen Eifer wider Rom steigerten; doch damals thaten sie seinem völlig hingebenden Glauben an die Kirche noch keinen Abbruch. 1516 wurde ihm auch das Ordensvikariat für Meißen und Thüringen anvertraut.

Indessen erfolgte, im engsten Zusammenhang mit dem Gange seines inneren Lebens, diejenige Umgestaltung seiner Anschauungen, Ueberzeugungen und Bestrebungen, kraft

Digitized by Google

deren er schon 1517 in den ihm von oben zugewiesenen Beruf eintreten konnte. Ueber den gewöhnlichen Aristotelismus hatte er in den ersten Jahren seiner Professur sich noch nicht erhoben; es war auch anerkannt, daß er gründlich in demselben bewandert sey; derselbe tritt auch in einer der ältesten von den uns erhaltenen Predigten Luthers noch stark hervor (an Weihn. 1515, Löscher, Ref.-Akten B. I. S. 231 ff. S. 241: vide, quam apte serviat Arist. etc.). Aber zunächst hatte er sich, wie es sein inneres Bedürfniß mit sich brachte, überhaupt von der Philosophie weggesehnt zu derjenigen Theologie, welche — nucleum nucis, medullam ossium scrutatur (Br. 1, 6). Den Kern der heilbringenden Wahrheit suchte er für sich und seine Zuhörer wie in der Schrift überhaupt, so vor Allem im Römerbriefe und, was das A. T. anbelangt, in den Psalmen: in seinen Vorträgen über diese beiden Bücher leuchtete zum ersten Mal (Mel. 6.) das evangelische Licht wieder auf; und wie er den Schriftinhalt vom Katheder aus als solchen vortrug, der ihm selbst eine Speise für's Leben war, so war er nicht minder darauf bedacht, ihn als solche Speise in praktisch populärer, möglichst schlichter Weise auch der Gemeine im Ganzen darzureichen: vgl. die Predigten von 1515—1517 bei Löscher, Ref.-Akten, darunter eine Reihenfolge von Predigten über die 10 Gebote, und ferner die Auslegung der Bußpsalmen (gedruckt 1517) und die Auslegung des Vaterunsers (Fastenzeit 1517, gedr. 1518). Unter den menschlichen Schriftstellern blieb ihm Augustin besonders werth. Vom größten Einflusse aber war jetzt (vgl. Predigten, Briefe u. s. w. seit Ende d. J. 1515) nächst dem Bibelstudium das für ihn, daß er mit Tauler und der deutschen Theologie bekannt wurde; wir sehen, daß diese Mystik damals noch weit gewaltiger als Augustins Theologie seinen ganzen Sinn ergriff; ihm schien darin das tiefste menschliche Zeugniß für diejenige Wahrheit sich zu erschließen, welche er bereits aus Gottes Wort für sich errungen hatte (vergl. über Taulers Predigten Br. 1, 46, Löscher 1, 794; über die deutsche Theol., in deren Inhalt er die Art Taulers fand, die Vorreden zu ihr E. A. 63, 235 ff. „kein Buch näher der Bibel und Augustin"). — Auf die Bibel sich stützend und seiner Uebereinstimmung mit dieser Mystik sich freuend, brach er sofort vollständig mit der aristotelischen Theologie und mit der Scholastik überhaupt, obwohl darum keineswegs schon mit der Kirche. Entschlossen schleudert er „Blasphemieen" gegen Aristoteles, Porphyr, die Sententiarier (Br. 1, 15 v. 8. Febr. 1516; ebend. 1, 59; Thesen 1517 bei Löscher 1, 543); und er durfte sich freuen, dieselbe Richtung auf der Universität obsiegen zu sehen (Br. 1, 57). Hiebei war an die Stelle des Vertrauens, das die scholastische Theologie auf den Gebrauch ihrer Logik setzte, für ihn das Gegentheil getreten (nulla forma syllogistica tonet in terminis divinis Löscher a. a. O.). Aus den philosophischen Thesen, welche bei Luthers Heidelberger Disputation 1518 auf seine theologischen folgen, läßt sich, obgleich sie ohne Zweifel nicht auch von ihm selbst herstammen, doch schließen, daß auch er für den Platonismus wenigstens weit mehr Achtung als für den Aristotelismus hegte (Löscher 2, 45). — Neben seiner vorherrschend mystischen Richtung auf dem religiösen Gebiete hegte er übrigens auch Theilnahme für den emporstrebenden Humanismus; so für Reuchlin den von ihm selbst verachteten und verhöhnten Kölnern gegenüber (Br. 1, 9 im J. 1512; ebend. 13 f. im J. 1514).

Seine religiöse Anschauung wußte sich noch so wenig im Gegensatz gegen die Kirche als während seines Klosterlebens, wo er zwar schon Predigten von Hus zu Gesicht bekommen und an der nachher erfolgten Verdammniß eines so gewaltigen Lehrers der Schrift sich entsetzt, aber, ohne an der Gerechtigkeit des verdammenden Urtheils zu zweifeln, das Buch des Ketzers wieder zugeschlagen hatte. Allein in merkwürdiger Tiefe und Festigkeit hatte unter der Schale römischer Anschauungen bereits der vollständige Kern des evangelischen, und d. h. nicht bloß des bisherigen mystischen, sondern des eigentlich reformatorischen Glaubens sich ausgebildet (vgl. Dieckhoff, Luthers Lehrgedanken in ihrer ersten Gestalt, deutsche Zeitschr. u. s. w. 1852 Nr. 17 ff.). Die Grundlage des Heiles', zum Glauben an welches er aus seinen innern Kämpfen sich erhoben hatte, war die unbedingte göttliche Gnade. Und in der Lehre von dieser an und für

Digitized by Google

ſich ſchloß er ſich eng an die auguſtiniſche Lehrform an: von Natur trachtet der Menſch ſchlechthin nur nach Fleiſchlichem (deſſen Begriff Luther ſchon jetzt nicht bloß auf die sensualis concupiscentia, ſondern auf das Weſen des ganzen noch nicht wiedergeborenen Menſchen ausdehnt), und alle ſeine guten Werke ſind, ehe er den Glauben hat, Sünde; Gott muß den Baum erſt durch einen Gnadenakt gut machen, ehe er gute Früchte bringt; und zum Empfang der Gnade kann der Menſch auf keine Weiſe ſich ſelbſt vorbereiten: unica dispositio ad gratiam est aeterna Dei electio et praedestinatio, — von Seiten des Menſchen bloße rebellio (Löſcher 1, 329 ff. 541 ff. Theſen von 1516 u. 1517). Und Luther ſchließt allen Eigenruhm auch aus dem Wirken der Wiedergeborenen als ſolcher aus: omnis justus vel in bene agendo peccat; zur wirklichen Erfüllung der Gebote kommt es auch da nur inſofern als — quidquid non fit, ignoscitur (ebend. 345). — Luthers Auffaſſung vom Heilswege ſelbſt führt uns zunächſt ganz in den Kreis jener Myſtik ein. Den Grundzug bildet die nur durch's Wort vermittelte perſönliche Beziehung des einzelnen Subjekts zu Chriſtus im Glauben. Und zwar iſt der Glaube, ganz im Sinne jener Myſtik, mit reiner, uneigennütziger, demüthiger, auf alles Eigene verzichtender Hingebung eins: die ächte Gottesfurcht des Glaubigen iſt diejenige, welche — pure propter Deum timet Deum (Löſcher 1, 259); Gott gegenüber muß er dann — sese in purum nihilum resignare (782), — aufgeben den Eigenwillen, der als die Grundſünde vom Teufel kommt (Ausl. d. Vat. Unſ. E. A. 21, 188), — aufgeben, keineswegs nothwendig auch äußerlich, wohl aber innerlich, alles Kreatürliche (Löſcher 1, 785), — omnia habere indifferentia (ebend.); das, was Gott vor Allem und einzig fordert und wodurch wir allein von ſeiner reinen Güte einen Preis erlangen, iſt humilitas (790 f.). Aber ſchon wird das ganze Weſen des Glaubens auch poſitiver gefaßt; allgemein iſt er: substantia rerum non apparentium, qua mens abstrahatur ab omnibus his quae videntur et quibus cupiditates irritantur; in ea quae non videntur projicitur (Löſcher 1, 230. 758); in ſeiner Richtung auf Chriſtus führt er, in jener vollkommenen Hingabe alles Eigenen, zur vollkommenen Ehe mit Chriſtus ſelbſt (761). Vom Wege der Myſtik nun ſcheidet ſich der Luthers, ganz entſprechend den vorherrſchenden Erfahrungen ſeines innern Lebens, im Hervortreten des Schuldbewußtſeyns ſtatt allgemeinen Bewußtſeyns von Nichtigkeit des Endlichen; die Auffaſſung von der Gnade wird zur evangeliſchen, ja überhaupt erſt zur ächt religiöſen. Jene Reſignation iſt ihm vor Allem Verzicht auf die eigene Gerechtigkeit, Verzweiflung an der eigenen Seligkeit abgeſehen von der in Chriſtus erſchienenen Gerechtigkeit; der Glaube als Glaube an's Unſichtbare iſt weſentlich auch Gegenſatz gegen das Vertrauen auf eine eigene, in Werken ſichtbare Gerechtigkeit (289); die justitiarii, die ſtolzen Heiligen, ſind es, gegen welche Luther in ſeinen Predigten am meiſten eifert. Und er findet, wie wir ſahen, den Mangel an eigener Gerechtigkeit und die Verſchuldung fortwährend auch im Leben der Wiedergeborenen (249). Da richtet ſich denn Glauben und Hoffnung allein auf Chriſtus: er allein hat das Geſetz erfüllt und implotionem suam nobis impertit (ebend.); auf ihn ferner richtet ſich der Glaube als auf den Gekreuzigten und ſpricht: es justitia mea, ego autem sum peccatum tuum; tu assumsisti meum et dedisti mihi tuum (Br. 1, 17. Apr. 1516); — ſo: sufficit Christus per fidem ut sis justus (Löſcher 1, 761); und zwar muß ſo Chriſtus allein unſere Gerechtigkeit bleiben unſer ganzes Leben hindurch, ſofern unſere eigene auch im Gnadenſtande nie genügen könnte. Hiemit ergibt ſich, daß wir wahrhaft gerecht ſind ex sola imputatione Dei, ſofern er die Sünde nicht zurechnet (335. 288 i. J. 1516), ja daß man ſagen kann: omnis sanctus peccator revera, justus vero per reputationem Dei miserentis (335). Innerlich bezeugt ſich dieſe Erbarmung Gottes in „heimlichem Einrünen: „„deine Sünden ſind dir vergeben““ (Ausl. d. 7 Bußpſ. E. A. 37, 393); aber ſchon warnt Luther auch vor der Meinung, daß Schuldvergebung nur ſtattfinde, wo Empfindung jenes Zeugniſſes (Ausl. d. Vat. Unſ. E. A. 21, 211). — Noch fließt bei Luther der Glaube als rechtfertigender und die Selbſtentſagung und Selbſtkreuzigung, ſo wie auch die Hoffnung, manchfach in einander (vgl. z. B. Löſcher 1, 759. 288); an-

Digitized by Google

fänglich (258, z. Ende d. J. 1515) hatte er auch den Namen eines Gerechten noch einfach auf die eigene, durch die Gnade hergestellte Qualität bezogen und deshalb ein fortwährendes justificari gelehrt; und fernerhin wird (vgl. z. B. 778) die Herstellung dieser Qualität, — sanctificatio, purgatio, — wenigstens ohne begriffliche Unterscheidung von der justificatio als der Sündenvergebung einfach unter die justificatio mitbefaßt. Aber schon sehen wir doch, wie vollständig hiemit seine Grundlehre noch vor dem Ablaßstreit in ihrer Eigenthümlichkeit, auch gegenüber von Augustinismus und Mystik feststeht. Jene ihm eigene Glaubenszuversicht auf die Gnade in Christo als eine die Schuld vergebende und hiedurch gerecht machende ist es denn auch, woraus ihm Trieb und Freudigkeit zum Wirken in derselben Welt entspringt, von welcher der Glaube erst ganz ab, allein auf Gott hin, sich wenden sollte. Man wird nicht gerecht durch Werke, aber die Gerechtigkeit selbst (in jenem umfassenden Sinne) schafft die Werke (761. 778); der Glaube in seiner Abkehr vom Sichtbaren, und d. h. von Allem was nicht Gott ist (245. 250), zu Gott hin läßt alle Neigung zum Anderen erlöschen (230; X praec., in Opp. exeg. E. A. 12, 5); aus dem vertrauenden Glauben geht süße Liebe hervor (X praec. ib.); der durch den Glauben innewohnende Christus selbst schafft Alles und überwindet Alles (Löscher 1, 230), und so alsdann wird er dem Glaubigen auch als Beispiel vorleuchten (755 f.). Was der Glaubige jetzt wirkt, das thut er nicht zu eigener Gerechtigkeit: nulla operatio confert justo aliquid justitiae, sed Deo per eam et hominibus servitur (778). Und in solcher Weise vollbracht sind auch weltliche Arbeiten, die Werke eines Fürsten oder auch eines gemeinen Handwerkers, Gott so wohlgefällig als Gebet, Fasten, Vigilien (252, i. J. 1515). — Zugetheilt wird all jene Gnade durch das Wort, in welchem nichts Anderes ist denn Christus selbst, das Brod des Lebens; es wird dieses Brod gegeben äußerlich mittelst des Dienstes von Priestern und Lehrern durchs Wort sowie durch's Sakrament des Altars, innerlich durch „Gottes selbst Lehren," indem Gott immer bei seinem Worte ist (Ausl. d. Vat. Unf. E. A. 21, 203). Bestimmter wird sie zugetheilt durch's Evangelium, nachdem zuvor das Gesetz sein Werk gethan, d. h. strafend und demüthigend zur Gnade uns hingetrieben hat (X praec. E. A. 12, 123 f. Löscher 1, 762. 770); da kündigt dann das Evangelium Frieden und Vergebung an. Auch jenes Amt des Gesetzes aber stellte Luther damals unter den Begriff des Evangeliums, indem dieser ihm so den ganzen Inhalt der neutestamentlichen Schriften umfaßt; aber nur die Gnadenverkündigung ist opus evangelii proprium, jenes (daß es latificat mandatum, magnificat peccatum) vielmehr ein op. evang. alienum (Löscher ebend. vgl. auch 785).

Allein dessen, daß die herrschenden kirchlichen Anschauungen denen, welche Mittelpunkt seines Glaubens und Lebens geworden waren, widerstreiten, war Luther sich nicht bewußt, noch auch hatte er aufgehört, solche Elemente der kirchlichen Lehre, welche mit jenem Mittelpunkte nicht auf die Dauer sich vertragen konnten, ausdrücklich selbst noch anzuerkennen. Er fordert im Gegensatz zur herrschenden Sitte, daß die Bischöfe als ihr erstes Amt das Predigen ansehen sollen (Löscher 1, 757. 225); von lügenhaften Geschichten, von falschen Legenden, von Menschenmeinungen und Menschensatzungen soll die Predigt frei bleiben (Lösch. 1, 225. Opp. ex. E. A. 12, 29 f. 197. 198); und es soll auch nicht (wie leider fast überall geschehe) bloß über mores et opera, sondern insbesondere de fide et justitia (Löscher 1, 778) gepredigt werden. Solches, meint Luther, sollte der erste Gegenstand reformatorischer Bemühungen seyn, der zweite dann Maßregeln gegen die innere Demoralisation des Klerus, in dessen eigenem Innern die Welt sollte überwunden werden (Löscher 1, 229, Pred. für den Abt von Leitzkau, auf's pisanische Concil bestimmt, 1517). Bei all dem aber steht er in der besten Meinung von der Uebereinstimmung der kirchlichen Grundlehren mit seinen eigenen, welche nur in der Praxis hintangesetzt seyen. Seine eigene katholische Anschauung zeigt sich noch deutlich z. B. in seinem Verhältniß zum Heiligencult: er predigt eifrig gegen denjenigen Glauben, der einzelne äußerliche Hülfsleistungen bei bestimmten einzelnen Patronen sucht, als ob nicht alle Alles vermöchten und als ob nicht Höheres zu erbitten wäre, und setzt ihre

Digitized by Google

wahre Verehrung darein, daß man Gott in ihnen preise, — vertheidigt indessen die Anbetung der Heiligen, unserer Fürbitter bei Gott, an sich gegen die Pikarden (X praec. E. A. 12, 28—30. 40—43. Löscher 1, 337). Namentlich aber regt sich in Luther, so sehr er am Leben von Priestern und Päbsten Aergerniß nimmt (Löscher 1, 792), noch keine Spur von Zweifel an der Autorität und Vollgewalt der äußern Kirche als solcher; Gehorsam gegen sie, die untrügliche, ist ihm eins mit Gehorsam gegen Christus (X praec. E. A. 12, 83); von Petri Schlüsselgewalt gilt: nisi Christus *omnem* potestatem suam dedisset homini, nulla fuisset ecclesia perfecta (Löscher 1, 280 i. J. 1516). Man sieht jedoch nicht, daß Luther über die Art dieser Gewalt irgend schon weiter reflektirt hätte; gerade vermöge seiner eigenthümlichen innerlichen Richtung war er, ähnlich wie die deutschen Mystiker, gar nicht auf solche Reflexionen gekommen, bis der Kampf für das ihm innerlich Theuerste und Heiligste ihn dann dazu zwang. — Nichts ist mehr als der gänzliche Mangel an Bewußtseyn über seinen bereits eingetretenen Gegensatz gegen die Kirche, ja auch gegen seinen Meister Augustin und gegen die Mystik, ein klarer und merkwürdiger Beweis dafür, wie der Geist, aus welchem seine Anschauungen sich erzeugten, so ganz ein positiver, innerlich unvermerkt zeugender und treibender, so gar nicht ein Geist der Negation, des Umsturzes, oder auch nur der kritischen Reflexion gewesen ist.

In seinem persönlichen Verhalten und Wirken zeigt sich besonders die bezeichnendste Eigenschaft dessen, der selbst im eigenen Elend die Erbarmung wahrhaft erfahren hat, nämlich milde Hingebung an andere Schwache (Br. 1, 17. 18. 37. 51). Nichts weist er so streng, ja hart ab, als die ihm aus Freundesmund ertheilten Lobsprüche (Br. 1, 50); was er von den Freunden haben möchte, ist vielmehr Fürbitte wegen eigener Schwäche (Br. 1, 58 f.). Als er sodann als Kämpfer für seinen Glauben auftreten mußte, gab ihm gerade auch das ein Ansehen, daß mores congruerent cum oratione docentis videreturque oratio non in labris nasci sed in pectore (Mel. 6). Auch die Spürkraft der boshaftesten Feinde wußte nichts Anstößiges in seinem ganzen bisherigen Wandel aufzuspüren.

Der Ablaßhandel, welchen der mit Auftrag vom Mainzer Erzbischof versehene Dominikaner Tetzel in der Nähe von Wittenberg trieb, veranlaßte Luther zum ersten kämpfenden Auftreten, — aber, wie er selbst meinte, nicht gegen die Kirche, sondern für ihre eigene Ehre und nach ihrem eigenen wahren Sinn und Willen. Er begann, vor dem Mißbrauche des Ablasses im Beichstuhl und auf der Kanzel zu warnen, während seine dogmatische Ansicht von demselben auf Grund seines Glaubensmittelpunktes consequent, wenn auch nur allmählig, erst mit theilweiser, von ihm selbst offen ausgesprochener Unsicherheit sich gestaltete. Vom Worte „μετανοια" aus war er zur Einsicht gelangt, wie verkehrt es sey, die Buße fast nur in frigidas quasdam satisfactiones et laboriosissimam confessionem zu verlegen; er selbst erzählt: haec mea cum sic ferveret meditatio, ecce subito coeperunt circum nos strepere — nova indulgentiarum classica (Br. 1, 117). Jetzt galt es zu bestimmen, was wirklich zur Buße gehörige satisfactio sey und wie zu ihr der Ablaß sich verhalte. Sogleich lehrt er: es handle sich um Erlassung derjenigen zeitlichen Strafe, welche der Priester auflege und deren Rest im Fegfeuer zu lösen sey; der Pabst nun könne nur lösen quoad poenitentiam a se injunctam vel injungibilem; in's Reich Gottes aber könne man aus dem Fegfeuer überhaupt noch nicht durch jene Straferlassung kommen, sondern nur durch innere contritio und Reinigung und Zunahme innerer, durch die Gnade mitgetheilter Tugend, und in dieser Hinsicht könne der Pabst nicht lösen vermöge seiner Schlüsselgewalt, sondern nur durch Zutheilung der Fürbitte der ganzen Kirche; wie weit man aber der Erhörung dieser Fürsprache durch Gott gewiß seyn dürfe, darüber wagt Luther keine Entscheidung, obgleich er allerdings für solche Erhörung die dem christlichen Gebet ertheilte Verheißung anführen zu dürfen glaubt und mit Rücksicht hierauf den Ablaß, soferne die Empfänger desselben vor falscher Sicherheit sich hüten, als nützlich gelten lassen will (Pred. X Trin.

Digitized by Google

1516. Löſcher 1, 729 ff.). Sodann (Pred. prid. dedicat. 1517. 1, 734) unterſcheidet er mit Beſtimmtheit in der Buße 1) die innere, im Herzen und von Herzen, 2) die äußere, häufig bloß erdichtete, beſtehend aus confessio et satisfactio, in Betreff welcher man zwiſchen öffentlicher und privater zu unterſcheiden habe. Auf die priv. satisfact. bezieht Luther den Ablaß, ſpricht jetzt aber geradezu die Befürchtung aus, derſelbe möge der wahren, einen Nachlaß gar nicht begehrenden innern Buße entgegenwirken, und ferner das Geſtändniß, daß er nur die öffentliche, durch's ganze Leben ſich erſtreckende satisfact., nirgends aber auch die priv. confess. und satisf. gelehrt und vorgeſchrieben finde.

Weiter ſuchte Luther dem Unfug entgegenzuwirken (vergl. Luthers eigene Berichte Br. 1, 119 ff. 186. E. A. 26, 50) durch Briefe, welche er an Magnates ecclesias, jedenfalls an den Brandenburger Biſchof und Mainzer Erzbiſchof richtete. Dem letzterwähnten Briefe legte er bereits die 95 Theſen bei, mit welchen auch öffentlich der Kampf gegen Tetzel unternommen werden ſollte. Er ſchlug dieſe ſofort am 31. Oktober 1517 an der Schloßkirche zu Wittenberg an. Einen entſcheidenden Hauptangriff aber meinte er noch nicht einmal mit ihnen zu unternehmen: als er dem Erzbiſchof die Theſen ſchickte, drohte er mit Streitſchriften, welche erſt künftig noch erſcheinen möchten (Br. 1, 69). Er hatte die Theſen ſelbſt nicht ſchon zu allgemeiner Verbreitung beſtimmt (Br. 1, 95), wollte in denſelben auch, wie es dem Karakter ſolcher Theſen entſprach, nicht lauter ſchon feſtſtehende Behauptungen, ſondern theilweiſe nur erſt einen Gegenſtand des Diſputes aufſtellen (Löſcher 2, 195, 202). Ihr Inhalt iſt dem gemäß, was er ſchon in Predigten vorgetragen hatte: Jeſu Bußgebot wolle, daß das ganze Leben eine Buße ſey, und ſey nicht von der prieſterlichen confess. und satisf. zu verſtehen; und zwar fordere es mit der innern Buße auch äußere Ertödtung des Fleiſches; und es beſtehe daher mit jener, d. h. bis zum Eintritt in's Himmelreich, immer auch die poena fort (Theſ. 1—4). Nicht in Betreff dieſer ſelbſt, ſondern nur in Betreff der von ihm auferlegten Pönen wolle der Pabſt Erlaß eintreten laſſen, der päbſtliche Ablaß ſey daher nicht Verſöhnung mit Gott ſelbſt, könne vielmehr nicht einmal die eigentliche Schuld der geringſten täglichen Sünde hinwegnehmen (6. 33. 76). Die wirkliche Schuld werde vielmehr vom Pabſt nur inſofern erlaſſen, als er die von Seiten Gottes erfolgende Erlaſſung derſelben ankündige und beſtätige; und ſolche päbſtliche Vergebung, d. h. Ankündigung ſey zwar mit nichten zu verachten, es trete aber auch ohne des Pabſtes Ablaß auf bloße wahre compunctio hin völlige Vergebung für den Chriſten ein, und das Verdienſt Chriſti und der Heiligen wirke auch ohne des Pabſtes Zuthun Gnade des innern und Kreuz, Tod und Hölle des äußern Menſchen (6. 36 — 38. 58); der wahre Schatz der Kirche ſey das Evangelium von der Gnade Gottes, und dieſes, nicht etwa der Ablaß, ſey auch die höchſte, dem Pabſt anvertraute Gnade (62, 78). Indeſſen unterwerfe Gott Jeden, welchem er die Schuld vergebe, in allen Stücken gedemüthigt auch dem Prieſter als ſeinem Stellvertreter (7; wie weit dem ſchon Begnadigten gegenüber die wirklichen Befugniſſe des Prieſters ſich ausdehnen, beſtimmen die Theſen noch nicht). Man ſieht, wie Luther, ſo wenig er den Chriſten von den Thätigkeiten und Befugniſſen der Kirche ihm gegenüber entbinden will, denſelben doch in Hinſicht auf die Hauptſache, die Erlangung der Gnade ſelbſt, in unmittelbare Beziehung zu Gott ſetzt. — Dabei will Luther überall Nichts als den wahren Sinn des Pabſtes ſelbſt ausſprechen, der von dem getriebenen Mißbrauch wohl ſelber gar Nichts wiſſe (20. 42. 50. 74). — Zugleich ließ Luther einen „Sermon von Ablaß und Gnade“ erſcheinen; er mahnt darin wie in jener früheren Predigt vom Gebrauche des Ablaſſes ab, weil vielmehr das Leiden und Gutesthun ſelbſt für den Chriſten erſprießlich ſey. — Auffallend könnte ſcheinen, daß Luther die Bedeutung des ſonſt ſchon überall von ihm vorangeſtellten Glaubens hier nicht hervorhob; er befaßt ihn ohne Zweifel unter der „innern Buße“, „compunctio“ und „Bekehrung;“ in Betreff des Ablaſſes ſelbſt kommt ihm weniger der Glaube an ſich und ſeine Stelle in der innern Buße in Betracht, als vielmehr das Verhältniß des Ablaſſes zur innern Buße überhaupt, mit welcher der Ablaß gar Nichts zu thun habe, und ſodann das Verhältniß

Digitized by Google

desselben zur satisfactio, an deren Statt derselbe treten wollte und deren Wahrheit Luther selbst nicht im Glauben, sondern in dem aus diesem hervorgehenden Leben fand.

Was Luther aus reinem, selbständigem innern Antrieb gesprochen, fand alsbald durch Deutschland hin einen Wiederhall, den sein äußerlich keineswegs weitstrebender noch auch nur weitschauender Sinn nicht geahnt hatte. Die Thesen „liefen schier in 14 Tagen durch ganz Deutschland; denn alle Welt klagte über den Ablaß; und weil alle Bischöfe und Doktores stillschwiegen und Niemand der Katze die Schellen anbinden wollte, ward der Luther ein Doktor gerühmt, daß doch einmal Einer kommen wäre, der drein griffe“ (Luther E. A. 26, 53). Wie wenig er während seines innerlichen Heranreifens das Wesen und Treiben des ihn umgebenden Weltkirchenthums kritisch beobachtet hatte, das zeigte er in der redlichen, naiven Zuversicht, auf den Pabst selbst als auf einen Patron seiner Bestrebungen rechnen zu dürfen (Opp. Jen. I. praef.); aber ein höheres Vertrauen war es, das in der durch ihn angeregten gewaltigen Bewegung und gegen die ebenso unerwartet heftigen Befeindungen von Anbeginn ihn beruhigte und kräftigte: „si fuerit opus ex Deo, quis prohibebit“ u. s. w. (Br. 1, 73 v. 11. Nov. 1517). — Die nächste Veranlassung zu fernerem Auftreten in der angeregten großen Sache gab ein Convent seines Ordens in Heidelberg; dort disputirte er am 26. April 1518 unter großem Zulauf auch von fremden Theologen (darunter Bucer, Brenz, Schnepf). Sodann verfaßte er resolutiones oder probationes seiner 95 Thesen, die er auch dem Pabste zusandte. Weiter trieben ihn die Angriffe der Gegner: Tetzels, — des Dominikaners Prierias, des päbstlichen Magister palatii, — des Ingolstädter Prokanzlers Joh. Eck, des bedeutendsten unter ihnen (s. Enc. 3, 626 ff.); er antwortet dem ersten in der „Freiheit des Sermons vom Ablaß“ (E. A. 27, 8 f.), dem Eck in den Asterisci adv. obelisc. Eccii (Löscher 2, 333 f.), dem Prierias in der Respons. ad Sylv. Prior. dial. (Löscher 2, 389 f.); Hoogstraten (Enc. 6, 257), der auch gegen ihn den kürzesten Weg der Ketzergerichte empfohlen hatte, wurde mit einer kurzen Scheda (Löscher 2, 323) abgefertigt. Von jenen allen sah sich Luther unbedingt als Ketzer gebrandmarkt; nur auf Unterdrückung seiner Lehre als einer ketzerischen richtete sich auch von Anfang an das Bestreben des Pabstes, wie denn auch die von ihm eingesetzten Richter sogleich die Verurtheilung derselben ausgesprochen hatten; Luther selbst wurde vor diese nach Rom citirt. Aber Kurfürst Friedrich war nicht Willens, seinen berühmten Wittenberger Theologen ohne Weiteres preiszugeben; und der Pabst, ein gutes Einvernehmen mit dem hochgestellten Reichsfürsten höher anschlagend als den Untergang des von ihm gering geschätzten Mönches, eilte nicht zu den äußersten Schritten. Der Cardinallegat Cajetan sollte erst versuchen, denselben in persönlicher, zu Augsburg gepflogener Verhandlung (Okt. 1518) zur Unterwerfung zu bringen. Luther erschien daselbst unter kaiserlichem Geleite, ohne durch Warnungen vor der Untreue der Welschen sich abschrecken zu lassen; er stellte sich dar als unterthänigsten Sohn der heiligen römischen Kirche, bestand aber gegen den Bevollmächtigten des Pabstes keck und fest, durch Zureden und Drohungen unbewegt, auf dem Worte der Schrift, und appellirte dann a papa non bene informato ad melius informandum. Eine hierauf erfolgte Bulle sprach noch nicht gegen ihn persönlich, sondern nur gegen die „von Einigen“ über den Ablaß verbreiteten Sätze das Urtheil. Da brach Luther entscheidend mit dem Pabstthum, indem er am 28. Nov. 1518 vom Pabst an ein allgemeines Concil appellirte.

Indessen hatte der Gang des Streites Luther bereits zu einer reichen Entfaltung seiner gesammten positiven Anschauung geführt; zuvor schon von ihm gepredigt, schreitet sie jetzt zu größerer Bestimmtheit fort und mit dem Widerspruch gegen die erfolgten Aussprüche der römischen Kirche gelangt sie zum Bewußtseyn ihres principiellen Gegensatzes gegen dieses gesammte Kirchenthum. Von der einzelnen Streitfrage über den Ablaß auf die Grundlehre vom Heilsweg überhaupt zurückgehend, wiederholen die Schriften Luthers jene grundlegenden Sätze von der Sündhaftigkeit aller, auch der besten menschlichen Werke (Löscher 2, 43, 47 f., Heidelberg. Disput.), — vom Gerechtwerden allein in

Digitized by Google

Christo durch den Glauben, — von Christus, sofern er durch den Glauben der Unsrige wird und in uns dann lehrt und treibt, auch in uns die Gebote Gottes erfüllt und die Werke, die, soweit es auf uns ankommt, sündhaft sind, Gott wohlgefällig macht (Heidelb. Disp., u. Resolut.). Lichtvoll faßt er jetzt (sermones de tripl. just. u. de dupl. just. Jen. I, 168 sq.) seine Lehre unter dem Begriffe der justitia zusammen: 1) eine falsche justitia ist die bloß legale; 2) die eigentliche justitia ist eine doppelte: a) die Christi, mitgetheilt in der justificatio, durch den Glauben; der Glaubige wird in Christo als gerecht angesehen — und es erfolgt in ihm eine infusio, eine Mittheilung von Christus selbst und seinen Gaben (dasselbe Zusammensein beider Momente wie oben); b) die just. eines gerechten Wandels, eine Folge jener just. Christi, den Thatsünden entgegengesetzt wie jene der Erbsünde — dem Wechsel unterworfen, während nur jene eine „wesentliche und ewige" ist. Und diese Lehre von der Gnade ist jetzt (eine Frucht des Ablaßstreites) zur Lehre von den Schlüsseln und der Absolution in bestimmte Beziehung gesetzt — und zwar so, daß schon in den ersten Versuchen einer solchen Bestimmung sehr klar die von Luther dann beständig festgehaltene Anschauung sich vor uns gestaltet. Vgl. besonders die Resol. über die 7. These Löscher 1, 196 f. (Luther selbst S. 196: in ejus intelligentia adhuc laboro). Vorangehen muß, wenn der Mensch Absolution genießen soll, die göttliche Vergebung an sich; denn ohne sie kommt es zu gar keinem Wunsch nach Erlangung derselben; allein indem Gott zu rechtfertigen anfängt, ist das Erste, daß er die Verdammniß erfahren läßt; da weist er dann, damit wir den Frieden erlangen, uns an ihn bei der Kirche zu suchen (vgl. auch 261 — 263) und, ob auch das eigene Gewissen noch unruhig ist, zu stehen auf dem Urtheil des Anderen, des Priesters, — nicht jedoch von wegen des Prälaten oder der Gewalt desselben, sondern von wegen des Wortes Christi Joh. 20, 23, das nicht trügen kann. Hiemit ist bereits der Uebergang zur eigenthümlich lutherischen Lehre von der Absolution im Unterschiede von der römischen vollzogen: dieselbe soll volle Objektivität behalten, und zwar damit in ihr das geängstigte Gewissen des Subjektes ruhen könne; schon jetzt kann daher Luther, während er in den Thesen nur von Ankündigung der Sündenvergebung durch den Pabst geredet hatte, es auch wieder annehmbar finden, daß er in eigentlichem Sinne Sünde vergebe (Resol. Löscher 2, 202, 199). Aber ihre Objektivität ist nicht mehr gestellt auf menschliches Urtheil, sondern nur auf's Wort Christi, und vermöge dieses Wortes besteht sie auch trotz der Leichtfertigkeit und des Irrthums absolvirender Priester (201, 264); und ferner ist es nicht menschliches Urtheil, welches die zugetheilte Vergebung wirklich dem Absolvirten zu eigen macht, sondern diese wirkliche Aneignung erfolgt nur mittelst des Glaubens des Letzteren (198, 263); endlich soll der die Schlüssel verwaltende Pabst hiebei nicht wie ein Tyrann verehrt, sondern vielmehr als Knecht und Diener der Christen, welchen dieselben zu ihrem Troste geschenkt sind, angesehen werden, und wo er ungerecht bindet, also die Absolution verweigert, soll der Gläubige hierin doch keinen Schaden für sich sehen (265, 291). Einfach und klar sagt vollends der Sermon vom Sakrament der Buße (E. A. 20, 179 ff., Nov. 1518): „die Vergebung der Schuld stehet nicht — in irgend eines Menschen Gewalt — sondern allein auf dem Worte Christi und deinem eigenen Glauben;" und mit demselben zweifellosen Glauben wie aus dem Munde des Priesters soll dieses Wort nun auch aus dem eines frommen Laien aufgenommen werden: auch dieser übt so die Gewalt, Sünden zu vergeben; und vom Priester soll es zugetheilt werden, wo gebeichtet und Absolution begehrt wird, auch ohne daß er Gewißheit hat von wahrer Reue und Glauben des Beichtenden. Auf diese Weise sind wir bei Luther bereits vom peinigenden Verhör und Gericht der Ohrenbeichte zu derjenigen, stets von ihm empfohlenen Beichte, deren Hauptsache die tröstende Absolution ist, hinübergeführt. — Auch in Betreff der Sakramente überhaupt führt Luther jetzt die Bedeutung des Glaubens durch, welcher allein wirklich die Gnade aufnehmen könne; ohne ihn schaden jene mehr als sie frommen (Löscher 2, 202 E. A. 20, 182). Es war dies ein Hauptpunkt, von welchem ihn Cajetan in Augsburg vergeblich abzubringen suchte.

Digitized by Google

In der Stellung Luthers zur Kirchengewalt und zum faktischen äußeren Kirchenthum überhaupt sieht man, daß seine Ueberzeugungen schon bisher, so groß und werth ihm auch ihre vorausgesetzte Uebereinstimmung mit denen der Kirche war, doch in Wahrheit für ihn nicht auf irgend welcher kirchlicher Autorität, sondern rein auf dem Schriftworte und jenem durch dasselbe vermittelten inneren Lehren Gottes ruhen. Als es dann galt, sie gegen die kirchliche Autorität und Gewalt zu behaupten, regt sich in ihm nicht das mindeste Bedenken hiegegen, sondern von vornherein ist es ihm gewiß, daß er auf ihr Gebiet trotz der Pflicht demüthigster Unterwerfung unter den Pabst doch keinen päbstlichen Machtspruch dürfe eingreifen lassen. Hiemit beschränkt sich ihm dann das Gebiet solcher unbedingter Unterwerfung auf bloß äußere Gebote; er stellt dieselbe zusammen mit der Pflicht des Gehorsams gegen die weltliche Obrigkeit als eine göttliche Ordnung (Löscher 2, 290 ff.). Zugleich will er einerseits die Befugnisse des Pabstes überhaupt an die bestehenden Kanones und an die von ihm in Gemeinschaft mit Concilien getroffenen Bestimmungen binden (248); andererseits erklärt er schon gegen Prierias (Löscher 2, 401), auch ein Concil, in welchem die Kirche selbst repraesentative sey, könne irren; nur von den Verfassern der heiligen Schriften glaubt er fest, sie haben nicht geirrt (390). Klar mußte vollends die Frage über die Kraft des Bannes (sermo de virtute excomm. Jul. 1518 Löscher 2, 376 ff.) seine Ansicht vom Verhältniß zwischen der Theilnahme am römischen und überhaupt an menschlich äußerlichem Kirchenthume und zwischen der Theilnahme am Heile und an der eigentlichen Heilsgenossenschaft an's Licht stellen; da scheidet er zwischen der communio fidelium interna et spiritalis und der externa et corporalis; von jener könne den Christen keine Kreatur außer er selbst durch seine eigene Sünde ausschließen; und es sey nun zwar die Ruthe des Bannes, auch wenn sie von der Kirche, unserer Mutter, einem Unwürdigen übertragen sey und ungerecht gebraucht werde, dennoch mit Achtung als heilsame Zucht hinzunehmen, es werden aber die unrecht Gebannten, wenn sie in der Wahrheit beharren, gerade unter dem Banne selig. — Das Alles hatte Luther ausgesprochen schon vor seiner Appellation an ein Concil: nicht in dem Sinne also konnte er diese einlegen, als ob er dann einem Concil eine auf der Schrift ruhende Ueberzeugung unterwerfen wollte. — Im Pabste selbst beginnt er jetzt (Br. 1, 193. 239) den Antichrist zu erkennen. — Und er ahnt in Betreff des ganzen Streites, der ganzen Bewegung: res ista necdum habet initium suum meo judicio; tantum abest ut finem sperare possint Romani proceres (1, 193).

Noch führte der Wunsch des Pabstes, mit dem Kurfürsten, zumal beim Bevorstehen der Kaiserwahl, in gutem Einvernehmen zu bleiben, zu einem letzten Versuch seinerseits, den Handel mit Luther friedlich beizulegen. Freundliches Zureden seines an den Kurfürsten gesandten Kammerherrn, K. v. Miltitz, vermochte bei Luther so viel, daß er zur Unterwerfung unter ein bis auf Weiteres beiden Parteien aufzulegendes Schweigen, zu einem demüthigen Brief an den Pabst und zur Abfassung einer Schrift, welche seine Verehrung gegen die römische Kirche bezeugen sollte, sich verstand (Jan. 1519). Aber in dieser Schrift selbst (Unterricht auf etl. Art. u. s. w. Febr. 1519 E. A. 24, 1 ff.) sprach er, während er zur Heiligenanbetung und zum Glauben an's Fegfeuer sich fortwährend bekannte, auch den Ablaß als erlaubt zugab, doch mit aller Offenheit aus, daß er die Einwirkung von Ablaß auf's Fegfeuer nicht glauben könne, daß Gottes Gebote über der Kirche Geboten stehen, und ferner, daß die Frage über die Gewalt des römischen Stuhles der Seelen Seligkeit gar Nichts angehe: Christus habe seine Kirche nicht auf äußerliche Gewalt und Obrigkeit, überhaupt nicht auf zeitliche Dinge gegründet. Und einer neuen Anfachung des Kampfes selbst glaubte er sich nicht entziehen zu dürfen, als Eck, seinen Collegen Karlstadt zu einer Disputation nach Leipzig herausfordernd, gegen ihn selbst die Hauptsätze richtete. Beide disputirten mit Eck v. 27. Jun. — 16. Juli 1519 (vgl. Seidemann, d. leipz. Disput. u. s. w. 1843). Die Behauptungen, auf welche Luther durch die Disputation geführt wurde, waren bei ihm in der Hauptsache nicht neu, aber bis dahin noch nicht in so bestimmter, Aufsehen erregender Weise der Welt

Digitized by Google

vor Augen gestellt worden. Es dahin zu bringen, ihn förmlich als einen von der römischen Kirche Abgefallenen hinzustellen, war gerade Ecks Absicht gewesen, indem er den ganzen Streit auf den entscheidenden Punkt, die Lehre vom päbstlichen Primate, hintrieb. Ecks Hauptsatz sagte zunächst nur etwas Geschichtliches aus: die römische Kirche sey schon vor Silvesters Zeit das Oberhaupt aller andern gewesen, indem aber Luther (Löscher 3, 123) dies unter Berufung auf die Schrift, das Nicäner Concil und die Geschichte von 1100 Jahren bestritt, hatte er das jus divinum des päbstlichen Primates überhaupt aufgegeben, so wenig er auch den gegenwärtigen Primat hatte bestreiten wollen (vgl. Br. 1, 206). Auch jetzt leitete Luther diesen nur so, wie jede andere bestehende Gewalt von Gott her; ja er stellte in seiner Ausführung die Pflicht der Unterwerfung unter ihn auf Eine Linie mit der Pflicht der Unterwerfung auch unter göttliche Züchtigungen, z. B. auch unter die Gewalt der Türken, falls Gott unter sie beugte (Löscher 3, 125). Dagegen bezog er die Hauptbeweisstelle der Papisten Matth. 16. (ebend. 129 f.) jetzt ausdrücklich auf Alle, in deren Namen Petrus geredet habe: die Schlüssel seyen keinem Einzelnen, sondern der Kirche und das heiße der Gemeinschaft der Heiligen gegeben, und der Priester sey nur minister ecclesiae (vgl. auch die Leipziger Predigt E. A. 15, 396 f. 65, 269 f.). Im Verlaufe der Disputation spricht er aus: die Kirche ist eine Monarchie, hat aber zu ihrem Haupte nicht einen Menschen, sondern Christum selbst (Löscher 3, 333); der Glaube, daß die römische Kirche über den andern stehe, ist zur Seligkeit nicht nothwendig und die Menge von Heiligen in der griechischen Kirche, welche nie unter der Gewalt des Pabstes lebten, kann sicher kein Schmeichler des Pabstes vom Himmel ausschließen (360. 357); es gilt aber der Hus'sche oder vielmehr schon Augustin'sche Satz: una est sancta et universalis ecclesia, quae est praedestinatorum universitas (371); unter den zu Constanz verdammten Sätzen des Hus sind echt evangelische, wie der so eben genannte (360).

An ein Stillstellen der Bewegung, wie Miltitz gehofft hatte, wäre indessen bei der Ausdehnung, welche sie alsbald gewonnen hatte, auch bei allem Schweigen Luthers schlechterdings nicht mehr zu denken gewesen. Die Schriften Luthers waren in den weitesten Kreisen mit einer Begier aufgegriffen worden, von welcher selbst ein sonst weit leselustigeres Zeitalter sich kaum mehr eine Vorstellung zu machen vermag. In Wittenberg stand seit 1518 Melanchthon neben Luther. Von allen Seiten strömten junge und alte Studirende herbei, um dann den empfangenen Samen weiter zu tragen. Es war das einfache Wort, welches wirkte; der weise Kurfürst that das Beste, was er für dasselbe als Landesfürst thun konnte, indem er, ohne Partei zu nehmen, es einfach gewähren ließ. In Deutschland achteten anfangs nächst den Theologen besonders Adelige mit Spannung und Freude auf die neue, kühne Predigt; die Krisis, in welche der Adel gerade damals in der Entwicklung der Reichsverfassung und der landesherrlichen Verhältnisse gekommen war, mußte besonders mit beitragen, ihn auch für kirchliche Bewegungen leichter erregbar zu machen: ein Zusammenhang, der andererseits auch wieder die Reformation selbst durch Mengung fremdartiger Elemente gefährden konnte. Ueber Deutschland hinaus sah Luther schon 1519 nach Frankreich, England, Italien seine Schriften dringen.

Luther wird in jener Zeit geschildert als kräftiger Mann, aber durch Sorgen und Studiren sehr abgemagert, — in wissenschaftlicher Rede über einen großen Reichthum von Sachen und Worten gebietend, — im persönlichen Verkehr freundlich und heiter. Das Kämpfen, in das er wider Willen aus Meditation und stillem Wirken heraus war hineingerissen worden, hatte neben frischer Kraft und furchtloser Kühnheit eine mitunter rücksichtslose und maßlos derbe Heftigkeit in ihm erweckt, welche zu bezähmen er selber sich verpflichtet, aber minder, als er es wünschte, fähig fühlte (vgl. Br. 1, 418; in publico versari semper indignatus sum;" „canem irritare non debuerunt"). Die lebendige Quelle, welcher sein Wort entströmte, gab den Vorträgen und Schriften auch die besonders wirksame Form: Sprache und Gedanken haben von der (in den 95 Thesen noch herrschenden) Schulform sich frei gemacht und vereinigen in unvergleichlicher Weise das, was

Digitized by Google

das theologiſche, und das, was das einfache praktiſch-religiöſe Bedürfniß fordert. Dem Jahre 1519 gehörten namentlich der kleinere Commentar zum Galaterbrief und die operationes in psalmos an; dem Anfange des Jahres 1520 der umfangreiche Sermon von den guten Werken, — alle mit reichen poſitiven Ausführungen der Grundlehren von der Gnade. — Schon knüpften ſich für Luther auch perſönliche Verbindungen außerhalb Deutſchlands an; er bekam ſelbſt Zuſendungen aus Italien (Br. 1, 491), ferner Briefe und einen Abgeſandten von böhmiſchen Utraquiſten, unter welchen ſein Einfluß ſchon ſeit 1518 wirkte (vgl. Gindely, Böhmen und Mähren im Zeitalter der Reformation I, Geſch. d. böhm. Brüder, Bd. 1. 1857, S. 162 ff.).

In Hinſicht auf die weitere Entwicklung ſeiner Lehre ging es Luther wie er ſelbſt ſagt (Jen. T. II, 259): velim, nolim, cogor in dies eruditior fieri, tot tantisque magistris certatim me urgentibus et exercentibus. In engſter Beziehung zu ſeiner myſtiſchen Anſchauung von der wahren allumfaſſenden Heilsgemeinſchaft, wie ſie der Gläubige mit Chriſtus und ſeinen Gütern und zugleich mit Chriſti Gemeine genießt, entfaltet er im Serm. v. d. hochwürd. Sakram. u. ſ. w. (1519 E. A. 27, 25 ff.) die Bedeutung des Abendmahls, deſſen Werk eben dieſe Gemeinſchaft ſey; auch alle ſeine Anfechtungen lege der Gläubige auf die Gemeinde und Chriſtum, und nehme andererſeits die Leiden der Gemeine mit auf ſich. Zeichen ſolcher Gemeinſchaft, nämlich unſerer Verwandlung in den geiſtlichen Leib, d. h. in die Gemeinſchaft Chriſti und der Heiligen, nennt Luther die (von ihm ſo ohne alles nähere Eingehen hier noch in der katholiſchen Weiſe hingeſtellte) Verwandlung des Brodes in den wahrhaftigen natürlichen Leib Chriſti; von dieſem Leibe an ſich ſpricht er nicht weiter; Chriſtus ſelbſt, ſagt er, habe dieſen ſeinen natürlichen Leib geringer geachtet, als jenen geiſtlichen Leib, die Gemeinſchaft ſeiner Heiligen. Man hat indeſſen bei dieſer Deutung des Sakramentes, — bei der dem Sermon ganz eigenthümlichen bloßen Hervorhebung der geiſtlichen communio überhaupt — zu beachten die hier vorliegende beſondere Veranlaſſung: die wahre, durch's Sakrament bedeutete Gemeinſchaft ſoll den katholiſchen Bruderſchaften entgegengeſetzt werden (E. A. 27, 45; gegen eben dieſelben 21, 338). Sonſt pflegt Luther ſchon damals, wie ſpäter, vom Abendmahl, gemäß den Einſetzungsworten, kurzweg zu ſagen: Chriſtus habe darin Vergebung der Sünden beſchieden (20, 230). — Beſonders wichtig für den weiteren Kampf gegen Rom iſt der in den Eingang des Sermons geſtellte Satz, es ſollte durch ein Concil der Genuß des Abendmahls unter beiden Geſtalten wieder hergeſtellt werden, wiewohl Luther dies nicht als förmlich von Chriſtus geboten und daher auch das Schisma der Böhmen noch als unberechtigt anſah (20, 73). — Schon wird ihm ferner die römiſche Lehre von ſieben Sakramenten, da zu einem ſolchen doch ausdrücklich göttliche Verheißung erfordert werde, zu einer fabulatio (Br. 1, 378, 18. Dez. 1519). Der prieſterliche ordo hat für ihn neben dem durch die Schrift gelehrten allgemeinen Prieſterthum keinen Sinn mehr: was ihm Eigenthümliches bleibe, ſey bloß Ceremoniales (ebend.). Der ganze Glauben an's Fegfeuer iſt ihm höchſt unſicher (Br. 1, 367), nachdem er ſchon in dem „Unterr. auf etl. Art.“ (ſ. o.) Nichts mehr über die Bedeutung deſſelben zu beſtimmen gewagt hatte. — Von guten Werken im katholiſchen Sinne kann, da alle Werke im Glauben gleich gut ſind, keine Rede mehr ſeyn; die äußerlichen Satzungen der Kirche verbinden nicht: herablaſſen aber ſoll man ſich zu den Unmündigen, die ihrer noch bedürfen (Serm. v. gut. Werken). — Die lutheriſche Grundlehre von der Kirche ſelbſt durchaus ruhend auf der nur durch den Glauben bedingten unmittelbaren Beziehung zu dem in Wort und Sakramenten ſich darbietenden Chriſtus, ſtellt ſich ſchon reif dar in der Entgegnung gegen einen Angriff des Franziskaners Alveld zu Leipzig („von dem Pabſtthum zu Rom“ u. ſ. w. 1520 E. A. 27, 85 ff.): der äußerlichen Chriſtenheit mit dem geiſtlichen Rechte und den Prälaten wird als die einzig wahre, allein von der Schrift anerkannte Kirche die Gemeine der Gläubigen entgegengeſetzt, welche nicht geſehen, ſondern geglaubt werde, auch der äußerlichen römiſchen Einigkeit nicht bedürfe, welche aber doch ſelbſt auch ihre äußeren Zeichen habe, nämlich Taufe, Sakrament und Evangelium.

Digitized by Google

Eine ganz besondere Bedeutung, das gesammte Gebiet der Reformation umfassend, haben endlich die drei Hauptschriften des Jahres 1520. Die Grundlage für eine allgemeine Reformation will die Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation" legen. Zum ersten Mal, auf seine Grundlehren sich stützend, befiehlt hier Luther dieses von Gott geforderte, vom Pabst und Klerus aber zurückgewiesene Werk den Laien an: denn Priester, geistlichen Standes, sind sie alle, schon vermöge ihrer Taufe, wenn gleich die Uebung eines öffentlichen Amtes innerhalb dieser Gemeine von lauter Priestern nicht allen, sondern nur den von der Gemeine Beauftragten ziemt. So soll denn (vgl. auch schon Serm. v. d. gut. Werk. E. A. 20, 267) dazu thun, wer am ersten kann, als ein treu Glied des ganzen Körpers, damit ein recht, frei Concil zu Herstellung wahrer Reform zu Stande komme; es vermag dies aber Niemand so wohl als die weltliche Obrigkeit. Als bestimmte Gegenstände, auf welche die reformatorische Thätigkeit sich richten soll, nennt Luther hier, wo er zumeist zur weltlichen Obrigkeit spricht, nicht die von ihm angefochtenen Lehrpunkte selbst, sondern kirchliche Mißbräuche, dergleichen bis dahin häufig auch schon auf den Reichstagen zur Sprache gekommen waren, und dehnt seine Forderungen zugleich auf das gesammte Gebiet öffentlicher Sittlichkeit aus — zu gesammter „Besserung des christlichen Standes": Minderung der Zahl der Cardinäle und der Anforderungen des päbstlichen Hofes, Abschaffung der Annaten u. s. w.; — Anerkennung der Selbständigkeit der weltlichen Gewalt, und Ausschluß weltlicher Machtansprüche, so z. B. auch des Anspruchs auf den sizilischen Königstitel, aus der Pabstgewalt (vgl. auch schon Löscher 2, 297); Abthun des Interdikts, des mit dem Bann getriebenen Mißbrauchs, der verderblichen Wallfahrten, des Unfugs der Bettelorden, der nur zu Unfug führenden vielen Feiertage (vgl. schon E. A. 20, 230. 247) u. s. w.; — Einschreiten gegen Frauenhäuser, Bettel, Luxus; — Reform der Universitäten; — besonders wichtig: Freiheit des von Gott selbst freigegebenen Ehestandes für den Klerus; und: Wiedervereinigung mit den Böhmen, unter dem Zugeständniß, daß Hus, wenn auch ein Ketzer, doch mit Unrecht verbrannt worden sey — wobei Luther, mit Bezug auf die „Pikarden", auch noch die Behauptung beifügt: nicht die thomistische und päbstliche Lehre von der Transubstantiation, sondern nur die wahre Gegenwart des natürlichen Leibes Christi im natürlichen Brode selbst sey Gegenstand des Glaubens (dazu vgl. Br. 5, 362: von der Transubstantiation habe ich, weil es der Witlef erstlich angegriffen, Nichts geglaubet; und De captiv. Babyl.: dedit — occasionem — Cardinalis Cameracensis). — Es ist falsch, wenn man behauptet, Luther habe in dieser Schrift unordentlich die Gemeine als eine bloße Menge unter sich gleicher Christen zum Einschreiten herausgefordert; er fordert sie vielmehr als eine unter Obrigkeiten geordnete Menge und zunächst in ihrem Namen eben die Obrigkeit selbst auf, und legt hiemit der Obrigkeit gerade diejenige Befugniß und Pflicht bei, von welcher dann wirklich die evangelischen Fürsten ausgingen; nur sieht er bei der allgemeinen Ableitung des geistlichen Standes der Christen aus der Taufe davon ab, daß (wie er sonst selber lehrt) Viele nachher thatsächlich diesen geistlichen Karakter wieder verscherzen. Aeußere Gewalt Einzelner, gerade auch einzelner Adeliger, ja auch äußere Gewaltthat überhaupt zum Besten der Reformation verwarf er schon damals entschieden (Br. 1, 543). — Hauptpunkte der Polemik hinsichtlich der Glaubenslehre stellt dann die Schrift *De captiv. Babylon.* (d. h. von der captiv. unter dem Papate) auf, — besonders hinsichtlich der Lehre von den Sakramenten. In Betreff des Abendmahls: gegen die Transubstantiation (s. o.; vgl. dann ferner E. A. 28, 366 ꝛc.); gegen das Meßopfer (Wesen des Sakraments vielmehr in dem Verheißungsworte: „esset — — zur Vergebung der Sünde"); zugleich und insbesondere gegen die Kelchentziehung. Von der Taufe: Rechtfertigung durch sie, bloß, wo geglaubt wird; fortwährendes Begründetseyn des Heiles in ihr auch für später Gefallene, — im Gegensatz zur Meinung, diese müssen, des Schiffes verlustig, nach der Buße, als einem Brette greifen; gegen falsche Werthschätzung der Gelübde mit Verkennung des einzigen Werthes der Taufe: jene würden am besten ganz unterbleiben. Von

Digitized by Google

der Buße: ihr Wesen (vgl. schon bisher) in dem, dem Glauben dargebotenen Verheißungsworte. Als Sakramente können nur diese drei, kraft des für sie gegebenen Verheißungswortes, anerkannt werden, und in strengem Sinne bloß Taufe und Abendmahl, sofern nur bei ihnen auch ein institutum divinitus signum stattfinde. Bei der Verwerfung des Sakraments der Oelung zugleich freie Aeußerung gegen eine Schrift desselben Kanons, auf welchen Luther sonst als auf die einzig sichere Quelle der Wahrheit sich beruft, — gegen den Jakobusbrief (non esse apostoli Jac. nec apostolico spiritu dignam, multi valde probabiliter asserunt). — Den positiven Mittelpunkt der Heilslehre und des Heilslebens faßt endlich die Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen zusammen: vollkommenes Einswerden mit Christo, in welchem wir fromm, gerecht, selig sind, mittelst des Wortes durch den Glauben; hiernach dann Stellung des Christen in der irdischen Welt: einerseits Freiheit desselben als eines über alles Aeußere gestellten Königs und Priesters, — andererseits vollkommene Hingebung in Liebe gegen den Nächsten, und zwar, vermöge eben jener Freiheit, auch unter die äußeren Satzungen, wo die Rücksicht auf Schwächere es erfordert. Es stellt diese Schrift die Vereinigung der tiefsten Mystik mit der reformatorischen Grundlehre, und die Vereinigung der vollsten und sichersten Behauptung dieser Lehre mit der in ihr selbst begründeten rücksichtsvollen Milde in Hinsicht auf praktische Durchführung ihrer reformatorischen Consequenzen dar.

Luther schickte das zuletzt genannte Büchlein im Oktober 1520 (Br. 1, 497 ff.) selbst noch, auf Miltitz' Andringen, dem Pabste zu; statt freilich Nachgiebigkeit hoffen zu lassen, fügte er seiner bisherigen Berufung auf die h. Schrift jetzt ausdrücklich auch die wichtige Erklärung bei (504. 510): *leges interpretandi verbum Dei non patior;* nur das versicherte Luther auch in seinem letzten Briefe an den Pabst, daß er ihm und seinem Stuhle immer das Beste gewünscht habe. — Indessen hatte man schon im August gehört, daß Eck mit einer päbstlichen Bannbulle in Meißen angekommen sey; endlich war sie wirklich am 21. Sept. dort von demselben angeschlagen worden. Das Schreiben Luthers an den Pabst, das er auf den 6. Sept. zurückdatirt hatte, konnte nicht mehr zur Herstellung des Friedens dienen, der durch die Bulle an sich, weil sie erst nach 120 Tagen Kraft erlangen sollte, noch nicht unmöglich gemacht gewesen wäre. Diesem letzten Schritte Luthers zum Frieden folgte dann schon am 12. Dec. die offenste, keckste Erklärung des Kampfes, die feierliche Verbrennung der Bulle und der päbstl. Dekretalen zu Wittenberg (darauf eine Schrift zur Rechtfertigung dieses Schrittes Jen. II, 316, E. A. 24, 150 ff.).

Luthers Art war es, einfach so, wie die Wahrheit fordere, im Kampfe voranzugehen mit der bloßen Kraft des Wortes. Höhere Fügung lenkte auch die äußern Verhältnisse so, daß auch Einschreiten äußerer Gewalt gegen ihn fortwährend gehemmt wurde: so anfänglich durch Rücksichten, die der Pabst auf Kurfürst Friedrich zu nehmen hatte; so dann weiterhin dadurch, daß der neue Kaiser in Anbetracht der politischen Stellung, die der Pabst ihm gegenüber einnahm, und der Stimmung unter den Reichsständen, die längst eine Menge kirchlicher Beschwerden zusammengehäuft hatten, es nicht räthlich finden konnte, dem Pabste ohne Weiteres seinen Arm gegen den großen Gegner zu leihen, und auch späterhin, wenn er durchgreifend gegen diesen einzuschreiten geneigt war, doch durch politische Rücksichten und Schwierigkeiten sich immer wieder gebunden fühlte.

Nach den Grundsätzen der päbstlichen Kirche war das letzte Urtheil über Luther mit dem Banne ausgesprochen. Der päbstliche Legat Aleander aber mußte sich's gefallen lassen, daß derselbe, wie es die Reichsstände begehrten, erst unter freiem Geleit vor diese nach Worms geladen wurde. Luther hatte, so lang hierüber verhandelt wurde, das Ergebniß mit Ruhe erwartet; einer Vorladung des Kaisers wollte er getrost folgen als einem göttlichen Rufe; indessen war er beschäftigt mit heftigen Streitschriften gegen Emser, der ihn schon 1519 und dann besonders wieder wegen seiner Schrift an den Adel angegriffen hatte (Enc. 3, 783), mit einer Streitschrift gegen den Dominikaner Ambrosius Catharinus, welche namentlich durch neue Darlegung des gegen Alveld vor-

Digitized by Google

getragenen Begriffs der Kirche für uns von Werth ist, mit der Arbeit an einer Postille u. And.; sein sehnlicher persönlicher Wunsch wäre gewesen, den Kampfeswirren entnommen bei seinen Studien bleiben zu dürfen (Br. 1, 564). Nach Worms ziehend stützt er sich den Pforten der Hölle gegenüber auf das Vertrauen, daß Christus lebe (Br. 1, 586). Die Stimmung, in welcher er die Reichsstände traf, konnte einem Kämpfer für Reform der Kirche höchst günstig erscheinen, sofern ein Solcher das, wogegen jene Stimmung zunächst sich richtete, auch zur Hauptsache oder wenigstens, jener sich anbequemend, einstweilen zu seinem Ausgangspunkte machen wollte; gegen die weltlichen Eingriffe des römischen Stuhles nämlich waren dort Beschwerden aufgestellt worden, welche mit Sätzen der Schrift an den deutschen Adel zusammentrafen, und wirklich meinten die Stände, in Betreff der Angriffe Luthers auf das äußere Kirchenthum solle man jedenfalls glimpflich mit ihm verfahren, nur im Falle beharrlichen Widerspruchs gegen die hergebrachte Glaubenslehre wollen sie einer Achtserklärung gegen ihn beistimmen (Ranke, deutsche Gesch. im Zeitalt. d. Ref. B. II. Kap. 4.) Bei Luther aber rührte sich nicht ein Gedanke daran, ob er zum Zweck einer Coalition auch nur einen Schritt weit von dem, was ihm von vorn herein die eigentliche Lebensfrage gewesen war, zurückweichen dürfe; er lehnte auch eine Einladung des Franz von Sickingen, vorher zu einer Unterredung mit ihm und etlichen Gelehrten auf seine Ebernburg zu kommen, ohne weiteres ab (E. A. 64, 367). Als ihm freilich vor dem Reichstag am 17. April 1521 sogleich als erste und letzte Frage die vorgelegt wurde, ob er zu seinen Schriften sich bekenne und ihren Inhalt widerrufe oder darauf beharre, mußte er, um nicht unbedacht zu antworten, sich erst Bedenkzeit erbitten. Tags darauf aber erklärte er ruhig und fest, er könne weder diejenigen Schriften widerrufen, in welchen er so einfach und evangelisch, daß selbst Gegner sie für nutzbar bekennen müssen, vom christlichen Glauben und Leben handle, noch die, in welchen er das Pabstthum und die päbstlichen Lehren bekämpfe, noch die in ihrem Ton freilich allzuherben Streitschriften gegen einzelne Privatpersonen; er bat, man möge ihm erst Zeugniß geben gegen seine Lehre: eines Bessern belehrt, widerrufe er bereitwilligst. Man erklärte ihm: es handle sich, da ja ohnedies schon das Constanzer Concil Sätze von ihm abgeurtheilt habe, nicht um einen Disput, sondern um einfachen Widerruf von seiner Seite. Da gab er die „unstüßige und unbeißige Antwort“ (Jen. 2, 414; etwas abweichend, übrigens offenbar unklar, in einem schon 1521 sehr verbreiteten Berichte E. A. 64, 374 ff.): „nisi convictus fuero *testimoniis scripturarum aut ratione evidente*“ (E. A. 64, 382: „durch scheinbarliche und merkliche Ursachen“) „(nam neque Papae neque conciliis solis credo, cum constet eos errasse saepius et sibi ipsis contradixisse), victus sum Scripturis a me adductis captaque est conscientia in verbis Dei, revocare neque possum neque volo quidquam, cum *contra conscientiam* agere neque tutum sit neque integrum; hie stehe ich, ich kann nicht anders; Gott helf mir, Amen!“ (E. A. 64, 383: — nach einer Zwischenrede —: „Gott komm mir zu Hilf! Amen! Da bin ich“). Nachher wurden noch durch eine Versammlung bei'm Erzbischof von Trier vergebliche Versuche mit Luther gemacht (vgl. Br. 1, 602 f.): entscheidend war namentlich sein Verharren auf einem vom Concil verdammten Satze — dem auch in sich so bedeutungsvollen von der Ecclesia universalis, quae est numerus praedestinatorum; als der Kurfürst von Brandenburg fragte, ob er erklärt habe, nicht weichen zu wollen, er sey denn durch die Schrift überführt, antwortete er: Ja, — vel rationibus clarissimis et evidentibus. In aller Strenge erfolgte endlich am 25. Mai die Achtserklärung gegen ihn; die nöthigen Unterschriften der Stände, die freilich eventuell ihre Zustimmung schon vorher zugesagt hatten, waren jetzt doch nicht ohne unziemliche List und Ueberraschung (vgl. Ranke) gewonnen worden. Luther aber, am 26. von Worms abgereist, wurde nach einer von seinem Kurfürsten getroffenen, heimlichen, ihm selbst jedoch nicht unbekannt gebliebenen (Br. 1, 589) Veranstaltung unterwegs aufgehoben und auf die Wartburg gebracht; völlige Verborgenheit sollte ihn gegen eine Vollziehung der Acht schützen; er lebte dort als Junker Georg.

Digitized by Google

Luthers Aufenthalt auf der Wartburg führt zum zweiten Abschnitt seines reformatorischen Wirkens hinüber; man kann diesen bezeichnen als die Zeit des positiven Aufbauens, — des Aufbauens nämlich nicht bloß im Unterschied vom Einreißen, welches Luther ohnedies auch bisher immer nur als eine Folge positiven Findens und Herstellens ausübte, sondern auch im Unterschiede von dem schon erfolgten Legen der wesentlichen Grundlage, auf welcher der Aufbau ruhen sollte; zugleich trat mit dem Aufbauen ein Kämpfen neuer Art ein, nämlich gegen Solche, welche angeblich von derselben ursprünglichen evangelischen Grundlage ausgehend, nach Luthers Ueberzeugung nunmehr in eine andere Seite des Irrthums hineingeriethen und einen positiven Neubau entweder unmöglich zu machen, oder wenigstens zu entstellen und zu verkehren drohten.

Eine sehr große Bedeutung hatte der Aufenthalt Luthers fern von allem äußeren Wirken in seinem stillen „ἔρημος“ oder Patmos, wie er es in seinen Briefen nennt, ohne Zweifel namentlich auch für seine eigene persönliche innere Gründung — für Klärung, Läuterung, innere Vollendung und ruhige harmonische Gestaltung seines Anschauens und Strebens. Für die Begründung des Baues, dem er in seiner Nation als das Hauptwerkzeug dienen sollte, war das Hauptwerk des Wartburgaufenthaltes die dort begonnene Bibelübersetzung. Auch das erste Stück seiner deutschen Postille ging, neben andern kleinern Schriften, von der Wartburg aus. Der Lehrbegründung Rom gegenüber diente die in dieser Beziehung wichtige Schrift gegen den Löwener Theologen Latomus (Jen. 2, 397 ff.); sie stellt namentlich das Verhältniß von Gesetz und Gnade an's Licht; ferner das Wesen der in Christo mitgetheilten Gnade, wobei in der mitgetheilten justitia Christi die Gnade, welche, ohne selbst schon qualitas animi zu seyn, die Person des Glaubenden zu einer Gott angenehmen macht, von der innerlich heilenden Gabe unterschieden, und sodann diese Heilung selbst als eine radikale aufgefaßt, zugleich aber doch und zwar mit besonderem Nachdruck, das an sich Ungenügende der coepta justitia, das Fortbestehen von Sünde nach der Taufe, ja der jedem guten Werk an sich noch anhaftende Karakter der Sündhaftigkeit behauptet wird (402—405. 384 ff.).

Indessen waren die ersten Schritte zu wirklicher Durchführung kirchlicher Reform ohne Luthers persönliches Dazuthun erfolgt. Das Recht zur Ehe, welches er für den Klerus gefordert hatte (s. o. vgl. ferner Br. 2, 114), machten mehrere sächsische Priester für sich selber praktisch. — Die Genossen Luthers, nämlich nicht bloß ein Karlstadt, sondern auch ein Melanchthon (Br. 1, 34), gingen dann bereits dahin, auch die Gültigkeit der Mönchsgelübde anzufechten. Er selbst ist der bedenklichere: er erinnert, daß diese mit eigenem freiem Willen übernommen sind (ebend.), — weist ungenügende Gründe zurück (45), — findet aber selbst den entscheidenden Grund in demjenigen Sinne, aus welchem dieselben hervorzugehen pflegen, nämlich animo salutis aut justitiae quaerendae per votum; darum sind sie ihm jetzt impia, sacrilega (46); des Weiteren erklärt er sich dann öffentlich gegen sie in einer eigenen Schrift: der Hauptgrund ist auch hier derselbe — nämlich daß sie Sünden seyen gegen das erste Gebot (E. A. 28, 4.) — Mit Aenderungen im Cultus, und zwar mit Abschaffung der von ihm bekämpften Messe, begannen die Augustiner in Wittenberg, unter Zustimmung der Universität (vgl. Corp. Reform. 1, 459 sqq.). Luther fragte warnend (Br. 1, 106 ff.): ob sie auch ihrer Sache innerlich recht gewiß, ob sie auf den Fels gebaut seyen; er selbst wollte die Gewissen erst noch fester mit dem starken Worte Gottes verwahren; zu diesem Zweck schrieb er „Vom Mißbrauch der Messe“ (E. A. 28, 27 ff.); die lebendigen geistlichen Opfer der Christen seyen die wahren, das Meßopfer Abgötterei.

Aber schon zu Anfang Decembers 1521 trat der Eifer für Reform in Wittenberg tumultuarisch auf. Und zu Ende des Monats kamen von Zwickau her drei Männer, welche, als angebliche Träger und Kämpfer des ächt evangelischen, dem bisherigen äußerlichen Kirchenthum entgegengesetzten Geistes diesen selbst vom Worte ablösten, indem sie höherer unmittelbarer Offenbarungen sich rühmten, die Kindertaufe, weil nur eigener Glaube selig machen könne, verwarfen, die Vertilgung der gesammten Gemeine der Gott-

Digitized by Google

losen und die Stiftung eines neuen heiligen Geschlechts ankündigten, auch bereits Neigung zu Empörung zeigten; Karlstadt ward von ihrem Geist mitergriffen; Melanchthon wurde durch den ersten Eindruck, welchen sie hervorbrachten, gewaltig bewegt, zeigte auch nachher noch Unsicherheit in seinen Rathschlägen ihretwegen. — Da trat denn Luther zum ersten Mal in so wichtiger Sache, und zwar sogleich mit großer Bestimmtheit und Klarheit, auch gegen Verirrungen, welche an seine eigene Lehre sich anschließen, auf den Kampfplatz. Mit dem Satze, daß alle wahre Gemeindeglieder geistlichen Standes seyen, hatte sich ihm der andere, daß eben deswegen eigenmächtiges öffentliches Lehren eines Einzelnen der Gemeine gegenüber eine verwerfliche Anmaßung sey, von Anfang an unmittelbar verbunden. Hierauf, auf die Nothwendigkeit ordentlichen Auftrags und Berufs, fällt ihm jetzt, und so auch fernerhin, den Schwärmern gegenüber das Hauptgewicht: Gott habe nie Jemanden gesandt, ohne ihn durch einen Menschen zu berufen oder durch Zeichen für ihn zu zeugen (Br. 1, 124 ff.); solche Bewährung müßten auch Jene vorweisen. Gegenüber von ihrer Verwerfung der Kindertaufe (darüber 128: semper expectavi Satanam, ut hoc ulcus tangeret) kommt er schon jetzt darauf, daß fremder Glaube nicht unmittelbar für den der Kinder eintrete, wohl aber durch Fürbitte Eingießung des Glaubens für sie erlangen könne; daß man auch wirklich auf Grund hievon die Kinder taufen solle, will er zunächst wegen des allgemeinen kirchlichen Consensus festhalten (127), — nachher mit Entschiedenheit wegen der Aufforderung in Matth. 19. (Br. 1, 202, vergl. ferner E. A. 28, 416 an die böhm. Brüd.: nicht Taufe auf den zukünftigen, sondern auf den schon gegenwärtigen Glauben der Kinder selbst). Die Unordnung und Gewaltthat, welche selbst auch mit dem Streben nach wohlberechtigten Reformen sich zu verbinden drohte, veranlaßte ihn ferner zu Belehrungen über die Pflicht des durch die äußere Ordnung bedingten Gehorsams und über das der Obrigkeit allein vorbehaltene Gebiet. Weltliche Obrigkeit war ihm schon, indem er sie dem Kreise kirchlicher Oberherrschaft und Bevormundung entzogen sehen wollte, nicht zu etwas willkürlich Menschlichem, sondern vielmehr zu etwas, was in sich selbst höhere Berechtigung trage, geworden. Von der Wartburg aus hatte er darüber, indem er das Recht des Schwertes mit dem Rechte der Ehe zusammenstellte und auf Röm. 13. und 1 Petr. 3. sich stützte, zuerst den noch ungewissen Melanchthon belehrt (Br. 2, 23 f.) Dann erließ er eine „treue Vermahnung an alle Christen, sich zu verhüten vor Aufruhr“ (E. A. 22, 43 ff.): Aufruhr sey nie recht, „wie rechte Sache er immer haben mag,“ auch gegen das Pabstthum nicht; die Obrigkeit allerdings (vgl. „an den Adel,“ desgleichen die Erklärung der Univers. für Abthun der Messe durch den Landesherrn Corp. Ref. 1, 465 sqq.) sollte mit Worten verbieten und drob mit Gewalt halten, daß Nichts mehr gegen das Evangelium getrieben werde; wolle aber die nicht anfahen, so bleibe für den Einzelnen nur, daß er durch das Elend sich zur Erkenntniß der eignen Sünde erwecken lasse, bete und mit dem Wort streite. Endlich: auch wo die Neuerung nach Recht und Ordnung vor sich geht, soll sie (vgl. schon im Bisherigen) Nichts gegen die Liebe thun, lieber innehalten als Schwache ärgern, und ja den Glauben selbst nicht erzwingen wollen (Br. 2, 119, vgl. 6, 635; 2, 145 f. 151).

Solches Licht ging für die neu angeregten Grundfragen der Reformation von der Wartburg aus. Luther selbst aber fand keine Ruhe mehr in dem Drang, auch persönlich den neuen Gefahren sich entgenzustellen; er sah in den bisherigen Wirren nur ein Vorspiel für Schwereres, für große Empörung in deutschen Landen“ (Br. 2, 144). Er verließ seinen Zufluchtsort; der Kurfürst solle sich darüber nicht kümmern: ihn auszuliefern, sey er nicht verpflichtet; hole man ihn aber, so solle er die Thore offen lassen; er selbst weiß sich in höherem Schutze: „ja, ich halt, ich wolle E. K. F. G. mehr schützen, denn sie mich schützen könnte“ (140). Er traf am 7. März in Wittenberg ein und predigte sofort vom Sonntag Reminiscere bis Invocavit in acht Sermonen jene Pflichten der Liebe, der Zucht und Ordnung (E. A. 28, 202 ff.). Die Zwickauer Propheten räumten, nachdem sich Luther zu einer Unterredung mit ihnen herbeigelassen hatte,

Digitized by Google

die Stadt; er hatte sie auch sich gegenüber trotzig gefunden, vergebens die Forderung, durch Wunder sich auszuweisen, ihnen vorgehalten, dann übrigens ihren Gott bedroht, solche ja nicht zu thun ohne den Willen seines Gottes (Br. 1, 179). Auch in Erfurt und Zwickau war Luther persönlich thätig mit Predigten gegen die Verführung. Die Erfurter veranlaßten ihn auch zu einer Erklärung über den Heiligendienst; es ist für den Gang seiner eigenen Entwicklung ganz bezeichnend, daß er selbst gar nicht zu sagen wußte, wie oder wann er aufgehört habe, die Heiligen anzurufen (Br. 2, 204); indem der Glaube an Christus den Heiligendienst unnöthig mache, falle dieser ganz von selbst; eben deswegen aber wollte er, daß man vor dem Volke gar nicht eigens gegen denselben auftrete, sondern es einfach zu Christus hinrufe (203 f. 220 f.; dann gegen denselben E. A. 28, 415). — Was nöthig schien, wurde im Gottesdienst ordentlich und allmählig verändert, mit Berufung auf das Recht der Obrigkeit (Br. 300. 309. 354 f.), welche dem Worte der Wahrheit Recht gebend, diesem als ein christliches Mitglied helfe und den Wölfen wehre (193). — Die Durchführung der Reform sollte so von der Obrigkeit ausgehen, welche allein die öffentlichen Ordnungen zu ändern befugt sey. Eine weitere Frage war dann aber, welche Stellung die Obrigkeit innerhalb einer neuen kirchlichen Ordnung selbst einnehmen, was eigentlich kirchlichen Organen vorbehalten werden — wie weit auch die Gesammtheit der Gemeindeglieder selbst in den öffentlichen Angelegenheiten der Kirche vermöge ihres allgemeinen Priesterthums thätig werden sollte. Zunächst wurden bloß die Meßgräuel abbestellt und die bisherigen Priester zur Predigt des Evangeliums angehalten oder auch neue hiezu berufen. Eine umfassende neue Ordnung für eine Einzelgemeinde wurde 1523 im Städtchen Leisnig versucht (*Seckend.*, Hist. Luth. I, 237; E. A. 22, 105 ff.; Richter, evang. K.Ordn. 1, 10); Rath und Einwohner beschloßen, daß sie ihre christliche Freiheit, so viel die Bestellung des Pfarramtes anbelange, nicht anders denn der h. Schrift gemäß gebrauchen wollen, — daß Jeder in seinem Hause Zucht üben und, wo darin Unfleiß vermerkt würde, die ganze eingepfarrte Versammlung sich dessen annehmen und Solches mit Hülfe der Obrigkeit zur Strafe und Besserung bringen solle, — daß für die Bedürfnisse des Predigtamts, der Schule und des Armenwesens ein gemeiner Kasten solle eingerichtet, derselbe unter zehn aus Rath, Bürgern und Bauern erwählte Vormunde gestellt, auch jährlich dreimal zur Berathung der darauf bezüglichen Dinge die ganze Gemeine versammelt werden. Luther empfahl diese Einrichtung, während er einen ähnlichen Entwurf Karlstadts für Wittenberg, worin zugleich die Bilder verdammt, auch die Gelder für Unterstützung von Handwerken in Anspruch genommen waren, sogleich abgethan hatte. Es versteht sich, daß sie nicht minder mit der Durchführung der Reformation durch die Obrigkeit sich vertrug als sie zu seiner Lehre vom allgemeinen Priesterthum paßte; nicht bloß der Rath, sondern besonders auch die Adeligen waren bei Stiftung derselben thätig; den Kurfürsten bat Luther selbst um Hülfe zur Durchführung (Br. 2, 379 f.). In Betreff ihres Inhaltes selbst ist zu beachten, wie Rathsmitgliedern auch im Kreis der Kastenvorstände selbst eine ständige Stelle zugetheilt war. — Während so der weltliche Arm in kirchlichen Dingen mithelfen sollte, machte derselbe nun freilich auf Seiten der römischen Kirche nur von der nämlichen Pflicht gemäß seines eigenen Gewissens Anwendung, wenn er aus seinem Gebiete die Verkündigung evangelischer Predigt fern halten wollte. Das Verbot seiner Schriften durch Herzog Georg von Sachsen bestimmte Luther zur Abfassung der „Schrift über die weltliche Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sey." Auch hier stellt er nun wieder das göttliche Recht der Obrigkeit voran (E. A. 22, 63 f.), wehrt auch jeder Auflehnung gegen sie (fordere sie evangelische Bücher ab, so solle man zwar nicht gehorchen, aber die Strafe sich gefallen lassen). Andererseits wehrt er ihr selbst, der Seele Gesetze zu geben, da ihr Recht nur auf Leib und Gut sich erstrecke; und soweit er hiermit sagen will, sie dürfe Glaubenszwang nicht versuchen, sagt er auch gegen die Papisten nur wieder dasselbe, was er in Betreff des Reformirens gesagt hatte; allein indem er dann gegenüber von der Ein-

Digitized by Google

wendung, daß die weltliche Gewalt nur äußerlich der Verführung durch falsche Lehre wehren wolle, eine solche Thätigkeit nur durch die Bischöfe und nur mittelst des göttlichen Wortes ausgeübt sehen wollte (S. 90), sprach er hiemit einen Grundsatz aus, von welchem er in Betreff der Lande, wo die evangelische Lehre einmal förmlich angenommen war, zu Gunsten äußerer Beschirmung dieser Lehre doch sehr bald selbst wieder abwich (vgl. unten).

Aufmerksam und theilnehmend folgte Luther dem Eingang, welchen die Predigt des Evangeliums auch auswärts fand. Er feiert den Tod der beiden Blutzeugen in Brüssel 1523 („bona nuntia" Br. 2, 358), sowie den des Heinrich von Zütphen 1524. Er ermahnt (Br. 2, 516 ff.) ferne Glaubensgenossen in Riga, Reval und Dorpat. Dem Herzog von Savoyen, von dessen Liebe zur wahren Religion er vernommen, empfiehlt er das ächte Evangelium (400 ff.): er möchte dort ein Feuer erweckt sehen, dem ganz Frankreich wie Stoppeln sey. — Besonders wichtig werden jetzt die Beziehungen zu den Böhmen (vgl. Gindely a. a. O.), unter welchen besonders Luthers Freund Paul Speratus von Iglau (in Mähren) aus Einfluß übte. Ein Verkehr mit den böhmischen Brüdern (Pikarden) wurde angeknüpft in Folge von Fragen, welche Speratus in Betreff ihrer Abendmahlslehre an Luther geschickt hatte; die Fragen waren auch insofern wichtig, als es sich jetzt sehr bestimmt darum handelte, ob er die Transsubstantiation verwerfend, doch die wahre Gegenwart des Leibes mit Strenge festhalten wolle. Luther (Br. 6, 33. 2, 208 ff.) behauptete diese und hoffte den Glauben daran auch bei den Brüdern voraussetzen zu dürfen; die Anbetung des Sakraments, welche besonders in Frage stand, erklärte er für frei. Als hierauf das Haupt der Brüder selbst, ihr Senior Lukas, Gesandte und Schriften an ihn geschickt hatte (Br. 2, 217), schrieb er für sie das Büchlein „vom Anbeten des Sakraments" u. s. w. 1523, — seine erste Streitschrift gegen eine Leugnung der natürlichen Gegenwart und eigentlichen leiblichen Genießung, obgleich jene ein „wahres," nämlich „geistliches" oder „sakramentales" Genießen des Leibes Christi als eines zur Rechten Gottes verweilenden annahmen (E. A. 28, 389 ff. vgl. Br. 2, 430). Er fügte noch mehrere weitere Bedenken bei, besonders auch darüber, ob sie nicht den Werken neben dem Glauben zu viel einräumen, äußerte sich jetzt aber im Ganzen sehr freundlich gegen und über sie (vgl. auch Br. 2, 428. 430). Aeußerlich noch viel weitgreifender wären die Aussichten gewesen, wenn die Utraquisten, wie sie eine Weile geneigt schienen, an Luther sich angeschlossen hätten. Luther schrieb 1522 (Br. 2, 225 ff.) an die böhmischen Landstände, sie zu Beharrlichkeit gegen das Pabstthum ermahnend; auch er wolle ihren Hus vertheidigen. 1523 schickte er durch Gallus Cahera, der einige Monate in Wittenberg zugebracht hatte und sofort von den utraquistischen Ständen zu ihrem Administrator erwählt wurde, eine Schrift de instituendis ministris an den Rath und die Gemeinde von Prag (Jen. 2, 545 ff.); sie enthält seine wichigste Ausführung über das Recht der Gemeine und zwar auch einer Einzelgemeine, sich, wenn die bisherigen kirchlichen Obern ihr das Evangelium vorenthalten, auf Grund des allgemeinen Priesterthums selber mit neuen Dienern des Wortes zu versehen (et necessitas ita cogit, et communis sensus fidei suadet). Und zwar soll es so dabei zugehen: primum orationibus Deum quaeretis, — tum convocatis — quorum corda Deus tetigerit ut vobiscum idem sentiant — eligite — qui — idonei visi fuerint; tum impositis super eos manibus illorum, qui *potiores* inter vos fuerint, confirmetis et commendetis eos populo. Seyen einmal mehrere Bürgerschaften mit solcher Wahl ihrer eigenen Bischöfe oder Aeltesten vorangegangen, so mögen dann diese Bischöfe selbst sich Vorgesetzte und Visitatoren erwählen, bis ganz Böhmen zu einem legitimen und evangelischen Episkopat zurückkehre. Bald darauf trat jedoch in der Haltung der böhmischen Stände ein großer Umschlag ein: sie suchten, Cahera selbst an der Spitze, Aussöhnung mit dem Pabst (vgl. Br. 2, 261). Von Verhandlungen Luthers mit ihnen hören wir später Nichts mehr.

Neuer Streit erhob sich für Luther durch eine Gegenschrift des englischen Königs

Digitized by Google

Heinrich VIII. gegen die Sätze des Buchs De captiv. Babyl. über die Sakramente, und ein wichtigerer nachher durch einen Angriff des längst wegen seiner Lauheit von ihm bedauerten, auch mit sehr offenen Vorwürfen von ihm bedachten Erasmus (vgl. Br. 2, 200. 352. 411; besonders 498; ferner 561. 562), welcher, die eigentlich entscheidenden reformatorischen Fragen umgehend, den hohen Gegnern Luthers durch eine Schrift gegen die ihm selbst auch widerwärtige augustinische Lehre desselben vom freien, oder vielmehr unfreien Willen gedient hatte (vgl. Real-Enc. 4, 119). Den Schmähreden des Königs stellte Luther in seiner Schrift contra Henricum regem das volle Maß seiner eigenen Derbheit entgegen; der mit seiner Derbheit sich paarende redliche, gutmüthige Sinn ließ ihn später noch auf Gewinnung des Königs hoffen und veranlaßte ihn 1525 zu einer ebenso demüthigen als vergeblichen Bitte um Verzeihung (Br. 3, 23 ff.). Gegen Erasmus gab er im Dec. 1525 die Schrift *De servo arbitrio* heraus. Sie besteht auf den längst von ihm gegen den freien Willen vorgetragenen Sätzen (vgl. auch Vorr. z. Röm. Br. im J. 1522. E. A. 63, 135: Zurückführung davon, daß die Menschen glauben oder nicht glauben, auf die „Vorsehung," d. h. Prädestination). Sie geht aber über den Augustinismus hinaus, indem sie, über das Verhältniß der erlösenden Gnade zu der thatsächlich gefallenen Menschheit hinausschreitend, in derselben Weise das ganze metaphysische Grundverhältniß zwischen Gott und zwischen der Menschheit und aller Creatur bestimmt; sie weicht von all seinen andern Ausführungen insofern ab, als er, gemäß seinem nicht philosophischen, sondern praktisch religiösen Standpunkte, sonst nirgends eigens wieder jene Grundanschauung entfaltet; ausdrücklich aber versichert er, er habe sie nicht bloß defensionis calore aufgestellt (Jen. 3, 217; vgl. auch die entsprechenden Sätze a. d. J. 1524 in den Pred. üb. Exod. E. A. 35, 165. 174; u. a. d. J. 1525: Br. 3, 63 f.). Er lehrt (vgl. Jul. Müller, Luth. de praedest. et lib. arbitr. doctrina 1832): Allmacht und Allwissenheit ist bei Gott, dem Alles unbedingt bestimmenden, schlechthin eins, und so dann auch Präscienz und Prädestination (Jen. 3, 166 b. 201 b. 202 b); wer also verloren geht, geht durch denselben unbedingten Willen Gottes verloren; Nichts beweist hingegen das Wort, Gott wolle den Tod des Sünders nicht: denn man muß unterscheiden zwischen dem gepredigten Gott oder Gottes Worte und zwischen dem verborgenen Gotte, Gott selbst, seinem uns undurchforschlichen Willen (189 b; ebenso Br. 3, 63—4); man darf auch nicht vorwerfen, warum Gott den Willen der Bösen, welchen er bewege, nicht auch ändere: denn (ebenso E. A. 35, 168) recht ist, was er thut, deswegen weil er es will, und warum er Solches wirklich in Betreff der Bösen will, gehört zu den Geheimnissen seiner Majestät (200); hic est fidei summus gradus credere illum esse clementem, qui tam paucos salvat, — justum, qui sua voluntate nos damnabiles facit (171). So erfolgt schon Adams Fall (185 b. vergl. Müller S. 19) deswegen, weil Gottes Geist ihm nicht zum Gehorsam gegen das Gebot beisteht; so handelt Gott fortwährend zwar selbst nicht böse, aber er thut Böses durch Böse (199; Br. 3, 63). Freier Wille kann nie von Menschen, sondern nur von Gott prädicirt werden (172); wollte man den Namen je noch bei Menschen gebrauchen, so (172 b. 227 b) könnte man es nur mit Bezug auf das, was unter ihm steht und worüber er zu verfügen hat, nicht aber mit Beziehung auf Gott: und auch der in jenen Verfügungen sich bethätigende Wille selbst wird einzig eben durch Gottes Willen regiert (dies übersieht Müller S. 7). Seine erlösende Wirksamkeit will dann zwar Gott an das Wort binden, aber nur insofern als der Geist nur durch das Wort wirkt, nicht insofern als ob er durch dieses überall wirken und dann die Annahme dem menschlichen Willen anheimstellen würde (193 b). Luther will diese hartklingenden Lehren offen vorgetragen sehen (170 f.); nur solle man nimmermehr ein Eindringen in den verborgenen Willen versuchen, vielmehr einfach an den geoffenbarten, das Wort, sich halten (189 b 191.); so werde dann gerade erst in dieser Lehre von der Nothwendigkeit und Unwandelbarkeit des göttlichen Wollens der Glaube Sicherheit finden (166 f.); das Unbegreifliche aber werde er als Solches hinnehmen, bis des Menschen Sohn sich offenbaren werde (207).

Digitized by Google

Am meisten mußte aber Luther auch jetzt noch der Kampf gegen denjenigen Feind angelegen seyn, der innerhalb der eigenen Kirche sich noch immer zu behaupten suchte, gegen jenen Geist falscher Freiheit. Mit Karlstadt, der als Vertreter desselben sich umtrieb, hatte er zuerst noch auf kursächsischem Gebiet zu thun; dann schickte er nach Straßburg, wohin derselbe sich gewandt hatte, ein warnendes Schreiben (Br. 2, 574 ff., 1. Dez. 1524); zu Anfang des Jahres 1525 ließ er eine größere Schrift „Wider die himmlischen Propheten" (E. A. 39, 134 ff.) ausgehen. Jene Freiheit wollte sich nicht mehr binden an die von Luther anerkannten objektiven Mittel der Gnade; damit hing auch Karlstadts Leugnung der wirklichen Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl zusammen, wogegen namentlich diese Schrift sich richtete (über Luthers weitere positive Ausführung vergl. den Fortgang des Streits, Zwingli gegenüber). Jene Freiheit meinte einerseits in gebotenem Abthun der menschlichen Gottesdienstformen sich bethätigen (dagegen die Wittenberger Sermone), andererseits positiv göttliche Gebote des A. Test. als fortwährend gültige wieder zur Geltung bringen zu müssen. Namentlich auch vermöge dieser letzteren Seite bedrohte sie die Grundlagen des gesammten bestehenden kirchlichen, bürgerlichen und sozialen Lebens mit Umsturz. Schon mußte Luther (Br. 2, 459) sich darüber befragen lassen, ob nicht Polygamie, auf Grund des mosaischen Gesetzes, erlaubt sey; an andern Orten machte man den Bauern nach dem mosaischen Jubeljahr den Mund wässerig. — Luther nun entscheidet auch diese Frage über das mosaische Gesetz vom Mittelpunkt seiner Heilslehre aus: das Gesetz ist überhaupt aufgehoben in Christus, welcher des Gesetzes Ende ist; sofern dann auch die Christen nach göttlichen Geboten leben sollen, sind diese doch so wenig mehr die mosaischen selbst, daß letztere vielmehr alle insgesammt (so auch der Dekalog: E. A. 33, 9 i. J. 1527, vgl. 29, 151) aufgehoben bleiben, sondern sie sind die jedem Menschen in's Herz geschriebenen, die mosaischen aber nur, so weit dieselben mit dem N. T. und dem natürlichen Gesetze gleichstimmen, ja mit letzterem Ein Ding sind (E. A. 29, 156. 33, 9). Eben hieran, nämlich an die innige Beziehung, welche Luther wirklich zwischen dem wahren Gehalte der mosaischen Gebote und zwischen den Gewissensgeboten erkannte, schloß sich der praktische Gebrauch, den er doch sogleich wieder vom Dekalog (vgl. Katechism.) machte. Und ferner gab er zu (33, 11), man möge auch für das Gebiet des weltlichen Regiments manch fein Exempel aus Mose entnehmen: aber die Gebote selbst gehen unter Christen nicht von Mose, sondern von der Obrigkeit aus; nicht Mose's Rechte, sondern kaiserliche Rechte sollen gehalten werden (Br. 2, 519. 657). — Auch über das Recht der Gemeinden, Pfarrer sich zu bestellen, wurde durch die von Karlstadt angeregte Bewegung eine Entscheidung gefordert; die Gemeinde Orlamünde hatte es eigenmächtig geübt; da schilt sie nun Luther, daß sie einen Pfarrer gewählt auf eines Andern Sold, überhaupt nicht erst von den christlichen Patronen, nämlich dem Landesherrn und der Universität, sich einen christlichen erbeten haben; aber er fügt bei: wo der Fürst nicht gewollt hätte, mochten sie selbst darnach ihr Bestes bedacht haben (29, 173 ff.; vgl. an die Prager: dort galt eben der letztere Fall; ferner: gleich nachher an die Bauern).

Das Feuer griff weiter; jene von Luther längst befürchtete allgemeine Empörung drohte im Bauernkriege loszubrechen. Den Münzer nun hatte Luther sogleich ohne Weiteres als falschen Propheten verworfen (Br. 2, 530 f. 538 f.). Die süddeutschen Bauern aber, welche nicht wie jene über das objektive evangelische Wort sich erheben wollten, bemühte er sich erst mit herzlicher Theilnahme zu belehren (E. A. 24, 257 ff.), daß die christliche Freiheit nicht eine fleischliche sey, sondern gerade auch mit Leibeigenschaft zusammenbestehen könne; Eingriff in die Güter der Obrigkeit und Aufstand gegen dieselbe sey verboten; wolle ihnen die Obrigkeit keinen christlichen Pfarrer geben, so sollten sie selbst einen wählen und dann auch selbst ernähren; wollte man ihnen das Evangelium selbst wehren, so bedürfen sie hiegegen keiner Gewaltthaten: sie sollen fliehen und das Evangelium immer im Herzen bleiben lassen. Die stärksten Worte richtete er zugleich an die andere Seite, die Fürsten und Herrn, welche den gemeinen Mann schinden. Da

Digitized by Google

aber, ohne der Belehrung zu achten, die „mörderiſchen und räuberiſchen Rotten“ losbrachen, gebot er (24, 287 f.) in Gottes Namen mit „Stechen, Schlagen und Würgen“ ihr Teufelsweſen niederzuſchlagen. Er rechtfertigte ſich dann gegen die bittern Vorwürfe, die ihn ſelbſt wegen ſolcher Härte trafen (24, 294 ff.), — mahnte nach dem Siege zu Barmherzigkeit mit Hinweis darauf, daß nicht Menſchenhand, ſondern Gott den Aufruhr geſtillt (Br. 3, 16 f.), — und kündigte den grauſamen „Jünkerlein,“ den „wüthigen, unſinnigen Tyrannen“ einen ewigen Lohn an, gegen den der Tod durch die Hand der Bauern ein Geringes geweſen wäre (E. A. 24, 316 ff.).

Wie der den Bauernkrieg erzeugende Geiſt innerlich, ſo drohte der Sieg jetzt äußerlich dem Evangelium ſchwere Gefahr, indem die Katholiſchen, obgleich ſie nur im Bunde mit den Evangeliſchen geſiegt, doch aus der Reaktion gegen die Bewegung unter den Bauern eine Reaktion gegen die neue Lehre überhaupt hofften machen zu können; vgl. Luther E. A. 24, 316 Br. 3, 13. 22. — In ſolcher Zeit der Drangſal, noch während des Krieges, von Anſchlägen gegen ſeine eigene Perſon vernehmend (Br. 3, 13), zugleich ſich ſelbſt ſchon alt fühlend (21) und dem Tode nahe meinend (13), hatte Luther einen perſönlichen Entſchluß gefaßt (vgl. — nach der entgegengeſetzten Aeußerung im Nov. 1524 Br. 2, 570, — ſeit Apr. 1525: Br. 2, 646. 655. 678), welcher, dazu noch ſo raſch als möglich ausgeführt, bei den Feinden Geſchrei des Hohnes und übler Nachrede, bei manchen Freunden ängſtliches Bedenken hervorrufen mußte: er vermählte ſich (Br. 3, 10. 13) am 13. Juni 1525 mit der vormaligen Nonne Katharina von Bora (ſ. d. Art. 2, 307 f.; zur Literatur ferner: Meurer, Kathar. Luther 1854; Notizen von Seidemann in Luth. Br. 6, 647 ff.). Er that es in edlem Glaubenstrotz gegen ſeine Feinde (Br. 2, 655. 3, 1. 21), — in der Hoffnung, ob der Verachtung, die ihn deshalb treffe, werden die Engel lachen und die Teufel weinen (3, 3), — ohne von Liebesleidenſchaft ſich bewegt zu fühlen (3, 13), — um vor ſeinem Tode noch ein Zeugniß abzulegen für die Ehre, die er ſelbſt dem Eheſtand geben lehrte, auch um ſeinem Vater durch Sorge für Nachkommenſchaft gehorſam ſich zu erweiſen (3, 1. 13. 21).

Das Werk der Reformation durfte er, zunächſt in Kurſachſen, doch ungeſtört rein durchführen. Schon 1523 hatte er, zunächſt für Wittenberg, eine evangeliſche *Formula missae* et communionis (Jen. 2, 556 sqq. Richter, K. Ordn. 1, 2 ff.) aufgeſtellt, in der Hoffnung, daß jetzt die Herzen für die nöthigen Aenderungen gehörig vorbereitet ſeyen. Nur das entſchieden dem Evangelium Widerſtreitende ſollte abgethan werden; die angeordneten Formen überhaupt aber ſollten durchaus nicht die Freiheit bindende Geſetze ſeyn. Das Abendmahl wurde nur noch unter beiden Geſtalten gereicht; die Communikanten ſollten ſich vorher melden, damit ihre Bekanntſchaft mit der Bedeutung des Abendmahls geprüft werde, — Ehebrecher, Trunkenbolde u. ſ. w. vom „Biſchof“ zurückgewieſen werden. — Luther ſpricht ſchon hier den Wunſch aus, möglichſt viel deutſche Geſänge für den Gottesdienſt zu bekommen. Das erſte evangeliſche Geſangbuch, welches 1524 in Erfurt erſchien (“Enchiridion“), enthielt unter 25 Liedern 18 von ihm ſelbſt, ein zweites, kurz darauf in Wittenberg gedruckt, 7 weitere (vgl. E. A. 56, 291 ff.; Wackernagel, L. geiſtliche Lieder mit den Singweiſen 1848); in kräftig volksthümlichem, tief religiöſem Tone geſtaltete er das, was bald mehr in ſchon vorhandenen lateiniſchen Hymnen oder deutſchen geiſtlichen Volksliedern oder insbeſondere den Pſalmen, bald im eigenen Glaubensleben ſelbſt ſich ihm darbot, zu evangeliſchen Gemeindegeſängen; zunächſt hatte er es auf Chorgeſang abgeſehen, daran ſollte denn auch die Gemeine ſelbſt ſingen lernen (für ſie das Wittenb. Geſangb. v. 1529; ein 4tes luther. Geſangb. folgte nach 1545). Auch Andere (vgl. Br. 2, 590) forderte Luther auf, in dieſer Dichtkunſt ſich zu verſuchen. Um Melodien zu ordnen, berief er die kurfürſtlichen Geſangmeiſter zu ſich. — So wurde der Fortſchritt möglich, welchen die „deutſche Meſſe“ 1526 (E. A. 22, 226 ff.) darſtellt, — mit deutſchem Pſalm, Credo, Sanktus (vgl. die Noten in der Muſikbeil. der E. A.; Originalnoten Br. 6, 713 f.); lateiniſche Geſänge (vgl. auch

Digitized by Google

Br. 3, 294) ſollten jedoch daneben bleiben — als ein „Zungenreden“ (E. A. 29, 202 f. 26, 230). Auch für die Wochengottesdienſte ſorgt hier Luther: es ſollen bibliſche Bücher in ihnen durchgenommen werden. Ferner dringt er auf eine Katechismusunterweiſung. Vornweg aber verwahrt er ſich wieder, daß aus den Formen kein neues Geſetz gemacht werde; ſo ſoll man denn auch da, wo man andere gute Ordnung habe oder es beſſer machen zu können glaube, nicht meinen, dieſe Wittenbergiſche annehmen zu müſſen. Das Augenmerk will er gerichtet haben „auf die Jugend und die Einfältigen,“ um jene zu erziehen, dieſe zu reizen, — auf die faktiſchen Zuſtände, da Viele noch nicht Chriſten ſind und das mehrere Theil erſt ſteht und gafft; eine andere Weiſe rechter evangeliſcher Ordnung müßte nicht ſo öffentlich unter allerlei Volk geſchehen, ſondern diejenigen, die mit Ernſt Chriſten ſeyn wollten, müßten mit Namen ſich einzeichnen und in einen Haufen allein ſich verſammeln zu eigenen Gottesdienſten, wo dann auch nach Matth. 18. Zucht geübt werden könnte und wo es nicht vieles und großen Geſänges, auch nur einer kurzen, feinen Weiſe für Taufe und Sakrament bedürfte (26, 230 f. 232: Luther nimmt das Zuſtandekommen einer ſolchen „ſonderlichen Gemeine“ als möglich an). — Die allmählige Umgeſtaltung des Taufritus vollzieht das „Taufbüchlein“ 1523 und 1527 (E. A. 22, 157 ff, 290 ff. Richter, K.O. 1, 7 ff.). — Die erſte evangeliſche Ordination erfolgte im Mai 1525 (luther. Form der Ordination E. A. 64, 290 f.).

Auch die kirchliche Organiſation im Ganzen wurde jetzt durchgreifend ausgeführt. Die Zuſtände forderten dringend das umfaſſende Einſchreiten einer höheren, obrigkeitlichen Gewalt. Die Maſſe des Volkes hatte ſich ſichtlich viel mehr nur vom bisherigen Kirchenthume ab, als mit innerem Eifer der Predigt des Evangeliums zugewandt. Luther klagt 1525 über Zuchtloſigkeit und großen Undank gegen das göttliche Wort, — über elendes Darniederliegen der Pfarreien, indem Niemand mehr zahlen wolle (Br. 3, 39. 51 f. 135 f.); er bittet den Landesherrn, in dieſer Noth auch fernerhin von Gott als treues Werkzeug ſich brauchen zu laſſen; derſelbe möge (51., Nov. 1525) eine Viſitation ſämmtlicher Pfarren veranſtalten. — Er begründet und führt weiter aus die von ihm aufgeſtellten Grundſätze über Recht und Pflicht der Obrigkeiten auf kirchlichem Gebiete. Es ſoll einestheils dabei bleiben: non cogunt ad fidem et evangelion; anderntheils aber: cohibent externas abominationes, — ebenſo wie publica flagitia, perjuria u. ſ. w. (Br. 3, 50 vgl. 89. 4, 366); und hiezu kommt jetzt (Vorr. z. Unterr. d. Viſit. 1528 E. A. 23, 9) die Pflicht, Zwietracht und Rotten unter den Unterthanen zu verhindern. Zunächſt meinte Luther noch (Br. 3, 51); man ſolle da, wo man finde, daß die Leute ſelbſt evangeliſche Prediger wollen, ſolche einſetzen und ſie zum Unterhalt derſelben verpflichten; bald jedoch, indem er die Pflicht des Fürſten als Vormundes der Jugend und Aller, welche evangeliſche Lehrer bedürfen, geltend macht: derſelbe ſolle auch widerſpenſtige Städte und Dörfer dazu zwingen (Br. 3, 136). — Ueber dieſe allgemeine Pflicht der Obrigkeit, dem Evangelium ſolche Hilfe zu leiſten, geht er nun aber hinaus, wenn er auch die Ordnung und Beaufſichtigung der kirchlichen Dinge im Einzelnen ihr in die Hand gibt, während ſich hätte denken laſſen, daß hiezu nur ein etwa ſchon beſtehendes, eigentlich kirchliches höheres Amt, wie der Epiſkopat, von ihr wäre angehalten worden. Hierauf beruht es, daß er die von ihm erbetene Viſitation doch ſelber keineswegs aus der ordentlichen, allgemeinen Pflicht der Obrigkeit ableitet, ſondern ſagt: er habe ſich, indem er ſie und die Beſtellung der Viſitatoren vom Fürſten erbat, nur zu der Liebe Amt gehalten; der Fürſt möge es, obgleich er es als weltliche Obrigkeit an ſich nicht ſchuldig ſey, aus Liebe und um Gottes Willen thun (E. A. 23, 6). Und der dringende und genügende Grund hiefür liegt ihm darin, daß eben die Biſchöfe ſelbſt die ihnen obliegende Thätigkeit verweigerten und ſonſt ſich Niemand der Sache annehmen wollte, noch den dazu erforderlichen öffentlichen Beruf hatte (vgl. auch Br. 3, 136). — Auch da endlich, wo die Obrigkeit ſo weit, mittelſt Viſitatoren, eine eigentlich kirchliche Thätigkeit zur Beſtellung eines neuen Kirchenweſens übernahm, blieb noch die Frage, welches die ſtändige Form für dieſes werden, — wie weit etwa (vgl. bei der Leisniger Ordnung)

Digitized by Google

nunmehr auch die Gemeinglieder in ihrer Gesammtheit kraft des allgemeinen Priesterthums kirchlich thätig werden sollten: nämlich nicht die Masse der Eingepfarrten als solche, in denen ja Luther gar noch nicht wahre Christen sehen konnte, wohl aber etwa eine solche sonderliche Gemeinde, wie er selbst von einer gesprochen hatte. So meinte es der hessische Reformationsentwurf 1526 (Richter, K.O. 1, 56 ff. vgl. Real-Enc. 6, 29, wo aber gerade die positive Beziehung zu Luther übersehen wird): nachdem auch dort die evangelische Predigt durch den Fürsten eingeführt war, sollten nun, da sie längere Zeit gewirkt habe, echte Bekennergemeinen durch förmlichen Zutritt der Einzelnen sich bilden, und diese sollten, übrigens unter einem Synodalregiment, in welchem Fürst und Adel eine Hauptstelle behielten, sich selbst regieren, das Pfarramt bestellen und rechte Zucht üben. Luther sebst nun, vom Landgrafen befragt (Br. 6, 80 ff, 7. Jan. 1527), verwarf auch jetzt nicht eine solche Idee an sich; auch jetzt noch (Br. 3, 167, 29. März) dachte er selbst an eine echte „Sammlung der Christen," welcher allein das kirchliche Strafen zustehen sollte, und hoffte sogar, sie sollte durch die Visitation angerichtet werden. Darin aber lag das Eigenthümliche seiner Anschauung, daß er in Herstellung einer Verfassung gerade nicht von Ideen oder allgemeinen gesetzlichen Forderungen ausgehen, sondern, mit besonderer Rücksicht gerade auf das Bedürfniß und Wohl der großen Menge, an die noch thatsächlich bestehenden Zustände sich anschließen und in solchem Anschluß die nöthigen Formen von innen heraus auf dem Wege der Geschichte sich gestalten lassen wollte; was er gegen jenen Entwurf einwendet, ist: „ich kann noch nicht so kühn seyn, so einen Haufen Gesetze mit so mächtigen Worten bei uns vorzunehmen;" man solle doch erst wirklich Pfarren und Schulen mit guten Personen versorgen und diesen gehörige Anweisung geben; darnach möge man weiter gehen, wie sich die Sache wohl selbst werde geben und zwingen. Das war denn der Grundsatz, nach welchem bei der sächsischen Visitation verfahren wurde. Und die Ergebnisse derselben waren keineswegs geeignet, sofort zu einem Trachten nach idealeren Verfassungsformen irgend Muth zu machen oder jene von Luther selbst 1527 noch ausgesprochene Hoffnung zu verwirklichen: rusticis nihil discentibus, nihil scientibus, nihil orantibus, nihil agentibus, nisi quod libertate abutuntur u. s. w. (Br. 3, 424. 404). So tritt denn der Gedanke, im Volk eine echte Christengemeine auch in äußerer Verfassungsform darzustellen, gerade jetzt vollends ganz zurück hinter dem Bestreben, erst durch's Gesetz den Nichtchristen zu wehren und durch's Evangelium sie erst dem wahren Christenthume zu gewinnen; das objektive Kirchenthum bleibt dem Volke in derselben Form, welche es bei Einführung der Reformation annahm, auch fernerhin gegenüber stehen: in einem die Gnadenmittel darbietenden Pfarramt unter vom Landesherrn eingesetzten und ihm verantwortlichen Visitatoren oder Superintendenten; daß aber nun diese Form eine an sich geforderte sey, hat Luther so wenig je ausgesprochen, als die Ueberzeugung, daß die Zustände, durch welche sie thatsächlich gefordert erschien, immer dieselben bleiben müßten.

Die Visitation fand statt 1527—1529. Zum „Unterrichte der Visitatoren an die Pfarrherrn," welchen Melanchthon verfaßte, schrieb Luther die Vorrede. Er selbst war seit Nov. 1528 in einem der Bezirke als Visitator thätig. — Auf die Visitation hin entsprach er (vgl. schon in der „deutschen Messe") einem Hauptbedürfnisse, welches besonders auch sie wieder an's Licht gestellt hatte, indem er 1529 seine beiden Katechismen (s. den Art.) erscheinen ließ (pro rudibus paganis Br. 3, 417).

Mit der reformatorischen Thätigkeit, die Luther in der Kirche übte, verband sich endlich sehr enge und grundsatzmäßig das wärmste Interesse für's Schulwesen (vgl. Brüstlein, Luthers Einfl. auf d. Volksschulwesen u. s. w. in Reuß u. Cunitz, Beitr. z. d. theol. Wissensch. IV, S. 89 ff., auch in besond. Abdruck 1852; *Schaefer*, de l'influence de Luther sur l'education du peuple, Strassb. 1853). Schon die Leisniger Ordnung hatte den Jugendunterricht und zwar auch den der Mädchen, für ein hochnöthiges Amt erklärt. 1524 hatte Luther selbst eine Schrift ausgehen lassen „an die Rathsherrn aller Städte deutschen Landes, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen"

Digitized by Google

(E. A. 22, 168 ff.); in demſelben Jahr verkehrte er mit Spalatin über einen Schulplan (Br. 2, 554). So ſchließt denn auch der Viſitatorenunterricht mit einem Abſchnitt über die Schulen. Aus der nachfolgenden Zeit vgl. beſonders die „Predigt, daß man die Kinder zur Schule halten ſoll“ 1530 (E. A. 20, 1 ff.). — Es iſt, ſo lehrt er, Sache der Obrigkeit, für Errichtung von Schulen zu ſorgen; die Kinder dahin zu ſchicken, iſt eine Pflicht der Eltern, zu der ſie von der Obrigkeit ſollen angehalten werden: denn für's allgemeine Wohl iſt auf's Höchſte daran gelegen. Luther hat dabei hauptſächlich das Bedürfniß der Kirche, einen Nachwuchs für's Predigtamt zu bekommen, im Auge, wofür ihm vor Allem der (von den Waldenſern und Böhmen zu ihrem Schaden vernachläſſigte) Unterricht in den alten Sprachen von Werth iſt, — und ferner das Bedürfniß des weltlichen Regimentes (ſo auch der Viſit.Unterr.). Dies, und ferner der Einfluß eines etwas einſeitigen Humanismus, hatte zur Folge, daß die Frucht der reformatoriſchen Beſtrebungen zunächſt doch noch nicht ein allgemeines Volksſchulweſen war: Melanchthon im Viſit.Unterr. redet bloß von gelehrten Schulen. Luther ſelbſt indeſſen ſehen wir auch für Beſtellung einer schola vernacula beſorgt (Br. 3, 103), und nicht minder für Mädchenunterricht (3, 170), wie er denn auch dieſen in der Schrift an die Rathsherrn allgemein gefordert hatte.

Aus dem Werke der Viſitation, nämlich aus den ihr von Melanchthon vorangeſchickten Viſitationsartikeln, hatte innerhalb der Kirche ſelbſt ein neuer, dogmatiſcher Streit ſich zu erheben gedroht. Agrikola (ſ. d. Art. Bd. 1, 181 f.) hatte einen Abfall von der evangeliſchen Lehre darin gefunden, daß Melanchthon die Buße von Furcht anſtatt von Liebe Gottes ausgehen laſſe und das Geſetz, nämlich den Dekalog, wieder aufrichte. Luthern ſelbſt wurde vorgeworfen, er habe ſich von demſelben zur Untreue gegen ſeine eigene Lehre beſtimmen laſſen. Doch noch gelang es Luther, den Kampf vor weiterer Entfaltung zu dämpfen (vgl. ſeine Entgegnung Br. 3, 215, — Weiteres i. J. 1538); ebenſo noch vor Ausbruch, einen Hader, welcher durch Behauptungen Agrikola's gegen die Verbindung guter Werke mit dem Glauben drohte (Br. 3, 375. 421).

Dagegen war indeſſen die Abendmahlsfrage zu einem Gegenſtand ausgedehnten Kampfes und umfaſſender Lehrausführungen für Luther herangewachſen. Während er noch gegen Karlſtadt ſtritt, hatte er vernommen, daß auch Zwingli und Leo Judä (Br. 2, 563, Nov. 1524; 2, 571), ferner auch Oekolampad (2, 613) die wahre Gegenwart des Leibes Chriſti verwarfen. Von vornherein erſchien ihm ihre Anſchauung in engſter Verwandtſchaft mit der Karlſtadt'ſchen. Ueber der heftigen, ja leidenſchaftlichen Erregung, in welche ihn die Karlſtadtiſche Schwärmerei verſetzt hatte, ſehen wir ihn zu einer ruhigen Prüfung des Unterſchiedes, welchen die Geſchichte ſeither zwiſchen Zwingli und Karlſtadt genugſam erwieſen hat, nicht kommen; es iſt dieſelbe Heftigkeit, welche ſogleich auch gegen Zwingli ſich kehrt. In mancherlei weiteren Geſtaltungen — wie bei Schwenkfeld, Krautwald, — ſah er dann die „Peſt“ der „Sakramentirerei“ wachſen und über das Gebiet des evangeliſchen Bekenntniſſes ſich verbreiten. Nicht minder wächſt das Feuer ſeines Eifers gegen ſie: er läßt Warnungen nach allen Seiten hin ausgehen, nach Königsberg (Br. 3, 21), Straßburg (41 ff.), Reutlingen (78 ff.). Er weiß nicht anders, als daß entweder er ſelbſt oder jene des Satans Diener ſeyn müſſen (44); er hält Zwingli wegen Frechheit gegen Gottes Wort für sancto dignissimum odio (216). Sah er doch dieſen bald auch ſchon in andern Hauptſtücken, über „Taufe, Erbſünde, der Sakramente Brauch, äußerlich Wort, ungeſchickte Dinge lehren“ (Br. 4, 25; vgl. die in Marburg beigezogenen Punkte; über Zwingli's Lehre v. d. Erbſünde ſchon i. Jahr 1525 Br. 3, 42); meinte er doch auch bei den gegenwärtigen „Sakramentsrotten“ den Münzer'ſchen Aufruhrgeiſt zu erkennen (30, 150 Br. 4, 220). Oeffentlich zeugte er auf's Neue 1526 in einer Vorrede zum Syngramma Suevicum gegen Oekolampad (E. A. 65, 179 ff.) und in einem eigenen „Sermon“ (29, 328 ff.); dann, als Zwingli dieſen bekämpfte, in der Schrift „daß dieſe Worte, das iſt mein Leib, noch feſtſtehen“ 1527 (30, 14 ff.) und im „Bekenntniß vom Abendmahl“ 1528 (30, 151 ff.). Während Land-

Digitized by Google

graf Philipp im Hinblick auf die äußere Gefahr, welche der vom Kaiser mit Frankreich und dem Pabste geschlossene Friede über den Protestantismus zu bringen schien, eifrig eine Vereinigung mit allen Anhängern der Reformation betrieb, erklärte er sich gegen jedes Bündniß, in welchem man die Ketzerei mit stärken helfe (Br. 3, 466). Und zu dem Versuche Philipps, durch ein in Marburg zu haltendes Gespräch Vereinbarung in den Streitpunkten herbeizuführen, ließ er zwar, ohne Hoffnung auf Erfolg (Br. 3, 473 f. 6, 102 ff.), sich herbei, fand auch bei dem Gespräche (1. — 3. Okt. 1529), bei welchem er selbst dem von ihm stets achtungs- und liebevoller behandelten Oekolampad, Melanchthon dem Zwingli gegenüberstand, bei seinen Gegnern die von ihm vordem nicht erwartete Uebereinstimmung mit seinen Sätzen in Betreff jener andern Lehrpunkte (vgl. die von ihm selbst aufgesetzten Artikel der Vereinbarung E. A. 65, 88; der 14., über die Kindertaufe, ist in den lutherischen Abdrücken weggelassen), blieb aber in Betreff des Hauptpunktes, der Abendmahlslehre, im Widerspruch mit ihnen; deshalb weigerte er sich, sie Brüder zu nennen, obgleich er Frieden und Liebe zusagte. Die Fürsten selbst machten unmittelbar darauf, auf dem Schwabacher Convente, die Unterschrift unter 17 Artikel, in welchen er bestimmt die ganze reine Lehre ausgedrückt hatte, (E. A. 24, 319 ff.) zur Bedingung der Theilnahme an ihrem Bunde (diese Schwabacher Artikel, auf Grund der Marburger entworfen, sind auch in der Real-Enc. 1, 603 irrig mit den Schwab. Visitat. Art. v. 1528 für identisch genommen; vgl. Gieseler, K.-Gesch. 3, 1, 239). — Luther bekannte 1524 (Br. 2, 577): hätte ihn fünf Jahre zuvor Jemand berichten mögen, daß im Abendmahle bloßes Brod sey, so wäre ihm hiemit ein großer Dienst gethan worden und er habe selbst auch harte Anfechtung darüber gelitten, indem er gesehen, daß er damit dem Pabstthum den größten Puff hätte geben können: wir erinnern uns hiebei, wie die Schriften des J. 1519 (s. o.), während sie die römische Lehre von der Gegenwart des natürlichen Leibes Christi noch voraussetzen, wenigstens jeden nähern Eingehens auf diese Frage sich enthalten. Allein nie kommt es, seitdem Luther die Transubstantiationslehre hatte fahren lassen, in seinen Schriften selbst zu einem weiteren Schwanken der Ueberzeugung. Er hatte, ehe der Karlstadt'sche Streit sich erhob, nur von dem Einen Stück, welches ihm auf ferner für's „beste" gilt, nämlich vom Glauben als dem inwendigen Verhalten des Herzens zum Sakrament, weit mehr gepredigt als vom Objectum fidei an sich, ohne aber die objektive Realität von diesem weniger bestimmt als später vorauszusetzen (vgl. E. A. 29, 329). Erst der weitere Streit führte nun auch auf positive Entfaltung seiner Anschauung von diesem Objekte. Die zwei Hauptfragen waren jetzt, wie eine Gegenwart des zur Rechten Gottes erhöhten Leibes an sich denkbar sey, und was die Mittheilung desselben für einen Nutzen haben sollte (vgl. Br. 3, 130); beide zusammen beantworteten sich ihm vermöge einer Anschauung von der Person Christi, welche ihrerseits ihm wieder eng mit der Lehre vom Werke Christi zusammenhing. Zu Grunde liegt die Forderung, daß an eine wahre Einheit der beiden Naturen in der Person Christi geglaubt werde, vermöge deren diese Person nicht getrennt werden möge und vermöge deren daher Christus auf übernatürliche Weise, alle Orte füllend und von keinem Orte begriffen, überall sey, wo Gott sey, und zwar, weil persönlich, eben auch als Mensch (E. A. 30, 211). Es ist dies dieselbe Einheit der Naturen, an welcher Luthern auch das ganze Erlösungswerk hängt; denn sonst hätte beim Leiden nicht Gott und Mensch oder Gottes Sohn wahrhaftig für uns gelitten, sondern allein die menschliche Natur, in welchem Falle Christus wohl selbst wieder eines Heilandes bedurfte (30, 203 vgl. Schwab. Art. 24., 324). Ausdrücklich unterscheidet Luther jene Ubiquität auch noch von einer solchen Weise des Zugegenseyns, da er durch die Creatur fahre wie etwa ein Klang durch die Luft oder ein Licht durch Glas, ohne Raum zu nehmen noch zu geben, es handelt sich vielmehr um die göttliche Weise selbst, vermöge deren er in allen Creaturen zumal ist und sie gegenwärtig hat, mißt und begreift (30, 216 vgl. auch 218). Auf dieser Gegenwart ruht, mit ihr ist aber doch noch nicht eins seine Gegenwart im Abendmahl; während er nämlich überall und so auch im Abendmahl ist, läßt er doch

Digitized by Google

nur da sich fassen und greifen, wo er, wie im Abendmahl, sich gebunden hat mit seinem Worte: hier sollst du mich finden (30, 69; das Nähere, wie der Leib gegeben werde, lasse man göttlicher Allmächtigkeit befohlen Br. 5, 85). Aus derselben Einheit der Naturen ergibt sich denn auch der Nutzen des Fleisches Christi: ist's doch nicht bloß aus dem heil. Geiste geboren (30, 99), sondern (130) selbst auch voll Gottheit, ewiges Gutes und Lebens; und wer es nimmt, nimmt Alles dies zu sich, was in dem Fleische ist, so daß dadurch auch sein eigen Fleisch geistlich, ewig lebend und selig wird (94. 101. 132. 135). Nutzen aber kann es freilich nur immer bringen, wo man es nicht nur zu sich nimmt, sondern auch glaubt (130); nur da findet auch wirklich geistliches Essen statt (87); die Gottlosen scheiden wider Christi Absicht zu ihrem Verderben, das leibliche Essen vom geistlichen (87) und da hat dann auch Christus „nicht mehr denn einen Leib" (356). So geht denn auch jene ganze heilbringende Wirkung vom geistlichen Essen, welche Sache des Herzens ist, aus: der Mund wird leben um des Herzens willen (87; vgl. Gr. Katech. E. A. 21, 152: „denn wo die Seele genesen ist, da ist dem Leibe auch geholfen"). — Wohl zu beachten ist nun übrig, daß Luther, wie er beim Abendmahle das geistliche Genießen des vermöge Christi Gottheit geistig gearteten Fleisches doch nur durch Glauben geschehen läßt, so auch ganz ausdrücklich sagt: auch wo das Fleisch Christi allein geistlich durch's Wort (Joh. 6.) und nicht, wie im Abendmahl, zugleich leiblich gegessen werde, sey es doch dasselbige Fleisch (101. 137 vgl. 48, 15. 26. 34). Warum nun zur geistlichen doch auch noch die leibliche Nießung? Luther (30, 146) findet in dieser Frage Hoffahrt und Undank: man sollte vielmehr vor Freude springen, daß Gott, was er gebe, auf so mancherlei Weise geben wolle. Und unbedingt entscheidend ist ihm dafür, daß der Leib nicht bloß im Brode seyn und dargeboten werden könne (was aus seiner Christologie folgt), sondern daß dies auch wirklich geschehe, eben das Wort: „dies ist mein Leib;" Christus werde sonst ein Lügner. Wollte man aber fragen, wie er, indem er sonst keinen Knecht des Buchstabens sehen, hier so auf den Buchstaben dringen möge, so ist zu bedenken, daß es sich hier um ein Wort Christi selbst handelt, — um ein feierliches Testamentswort, — und um ein Wort, an welches (so schon an die böhm. Brüder E. A. 28, 391) die „Summa des ganzen Evangelii," nämlich die verheißene Sündenvergebung sich ihm zu knüpfen, mit dessen Klarheit und Sicherheit ihm daher auch diese selbst gefährdet zu seyn schien. — Bei dieser ganzen Ausführung darf endlich nicht (wie nur zu oft geschieht) übersehen werden, daß solche Momente, welche in diesen Streitschriften zurücktreten, deshalb nicht etwa von Luther jetzt überhaupt hintangestellt oder gar aufgegeben werden. Das Gegentheil erhellt aus gleichzeitigen und späteren, besonders praktisch populären Schriften, vgl. z. B. die Katechismen und die „Vermahnung zum Sakrament des Herrn" 1530 (E. A. 23, 162 ff.). Er kämpfte gegen die Auffassung des Mahles als einer bloßen symbolischen Gedächtnißfeier; daß aber wirklich in ihm das Gedächtniß Christi gefeiert, sein Leiden und Gottes Gnade geehrt werden solle, stellt doch auch er selbst wieder als das erste hin (23, 172 f. vgl. 29, 346. 30, 143. 21, 148 f.): und zwar soll es ein öffentliches Gedächtniß seyn, — weshalb Luther sogar sehr bestimmte Bedenken gegen Privatcommunionen äußerte (vgl. Br. 4, 160. 5, 39. 226. 227; doch auch: 5, 135. 233). Was sodann die Frucht des Sakramentes für die Genießenden anbelangt, so legt er ganz gemäß dem Interesse, das vorzugsweise immer die Sündenvergebung für ihn hat, auch in jenen ferneren Schriften wie in den früheren das Hauptgewicht nicht etwa auf den Genuß der im Fleische Christi ruhenden Gaben überhaupt, sondern auf das Wort: „für euch gegeben" (eben zur Vergebung der Sünden). Das soll den Glauben reizen (23, 193), und dieser dann im Sakramente die Sündenvergebung überkommen, bei welcher unmittelbar auch Leben und Seligkeit ist (Katech.). Dabei ist und bleibt Luthern das Sakrament ein eben dem Glauben gegebenes Zeichen: nämlich gerade der Leib Christi selbst ein Zeichen der Gnade Gottes gegen uns (23, 200; vgl. über unsichtbare Zeichen 30, 337). Das Sakrament soll ferner das Herz auch erfrischen zur Liebe des Nächsten (23, 194); und es bleibt auch dabei (nur dürfen

Digitized by Google

nicht die Einsetzungsworte dahin gedeutet werden), daß das Sakrament selbst „die Einigkeit der Christen in einem geistlichen Leibe Christi durch einerlei Geist, Glauben, Liebe und Kreuz u. s. w. vorbildet und zeigt“ (30, 271; vgl. Serm. v. hochw. Sakr. 1519).

Unter den gefährlichen Aussichten, welche eine Vereinigung der Anhänger der Reformation so wünschenswerth gemacht hatten, versammelten sich die Reichsstände 1530 mit dem Kaiser zu Augsburg, wo endlich definitiv über das Verhältniß des Reiches zu den Protestanten entschieden werden sollte (s. Real-Enc. 1, 602 ff.). Luther wurde von seinem Kurfürsten in Coburg zurückgelassen, wo sie zusammen Ostern feierten; es konnte von vornherein nicht die Rede davon seyn, den vom Kaiser und Reich Geächteten nach Augsburg mitzunehmen. Das Bekenntniß aber, welches in Augsburg vorgelegt wurde, beruhte, durch Melanchthon gestaltet, auf Vorarbeiten, an welchen Luther selbst den wesentlichsten Antheil hatte: die von der Confession vorangestellten wichtigsten Glaubenssätze geben den Inhalt der Schwabacher Artikel beinahe vollständig und großentheils mit denselben Wendungen und Ausdrücken wieder (über die sog. Torgauer Art vgl. Gieseler a. a. O. 243. 246). Er billigt den fertigen Entwurf am 15. Mai (Br. 4, 17): er wüßte Nichts zu ändern, könne auch nicht „so sanft und leise treten“. Er hätte allerdings zu einem so sehr maßhaltenden Zeugnisse schwerlich je selber innerlich sich bestimmt gefunden; er erklärt am 29. Jun. (Br. 4, 52): pro *mea* persona *plus satis* cessum est; er kann auch, als die gute Absicht des Maßhaltens mißlungen war, die Bemerkung nicht zurückhalten (Br. 4, 110); „Satan bene sensit apologiam vestram Leisetretterin *dissimulasse* articulos de purgatorio, de sanctorum cultu, et maxime de Antichristo Papa“. Indessen verwahrte er sich selbst überhaupt dagegen, daß man seiner Autorität folge (4, 35). Großartig ist die Zuversicht, die er während der schwankenden Verhandlungen unverrückt zu Gott hegt und mit der er Theologen und Politiker, seinen Kurfürsten, den Kanzler Bruck, den Melanchthon, in seinen Koburger Briefen zu beruhigen weiß. Vertrauensvoll folgt er auch den Schritten seines leise tretenden, Vermittlung ersehnenden Freundes, obgleich einmal längeres Ausbleiben von Briefen aus Augsburg seine Ungeduld erregte und Melanchthon Anderen wegen zu großer Nachgiebigkeit verdächtig wurde; er selbst sieht schon bei Uebergabe der Confession keine Möglichkeit, noch mehr nachzugeben (4, 52), gibt auch bald alles Hoffen und Wünschen in Betreff einer Vereinigung auf (72. 145. 147: doctrinae concordia plane impossibilis, nisi Papa velit papatum suum aboleri), und zeigt hierin jetzt und auch sonst einen klaren, tiefen, geraden Blick in die trennenden Grundfragen, wie ihn Melanchthon nicht besaß; er nimmt aber dennoch diesen warm in Schutz, — ruhig in dem Gedanken, daß Christus lebe; er selbst, Luther, werde, wenn die Seinigen je „den Adler in den Sack stecken ließen“, sicher kommen und ihn befreien (Br. 4, 155).

Während der Reichsabschied den Protestanten, damit sie sich unterwärfen, nur noch kurze Bedenkzeit gestattete, wurden doch auch die Vergleichsversuche noch fortgesetzt; Luther selbst, indem er nur die Lehre als unverrückbar, dagegen das Aeußere der bloßen Ceremonien, sowie auch der Jurisdiktion, als Gebiet freien Anordnens und hiemit auch möglichen Nachgebens ansah, rieth zum Eingehen auf die Versuche, soweit sie nicht weiter führen (4, 281 ff), und machte vollends bei denjenigen Verhandlungen, welche wenigstens den äußern Frieden zwischen den Reichsgenossen erhalten sollten (durch sie: Nürnberger Religionsfrieden 1532), die Pflicht der Nachgiebigkeit gegen die protestantischen Fürsten selbst mit großem Nachdrucke geltend: wer zu hart schneuze, der zwinge Blut heraus (4, 335 ff. 382 ff.); sie sollen sich begnügen, für sich selbst Frieden zu bekommen: treten Andere ihrem Glauben bei, so dürfe man dies dieselben auf eigene Gefahr thun lassen; einem katholischen Fürsten selbst dürfe man ohnedies so wenig zumuthen, seinen Unterthanen das Evangelium freizugeben, als ein protestantischer sich Zwang von andern gefallen ließe, mit seinen Unterthanen zu machen, was jene wollten (372).

Zugleich aber wurde seit der Augsburger Entscheidung die Frage besonders drin-

Digitized by Google

gend, ob, wenn der Kaiser den Frieden verweigere, die Fürsten auch zu bewaffnetem Widerstande berechtigt oder gar verpflichtet seyen. Wir hörten, wie Luther, von der Wartburg zurückkehrend, durchaus keinen solchen Schutz gegen den Kaiser wollte. Eine unklare Vorstellung tritt in einem Bedenken v. 1523 auf (Br. 6, 38): wenn der Kurfürst je zur Rettung des Evangeliums gegen den Kaiser Krieg führen wollte, so dürfte er ihn nicht führen als für seine Unterthanen, sondern — tanquam alienus alienis et aliena terra veniens succurrat; Luther setzt bei, er dürfte es nur thun vocante singulari spiritu et fide; in Betreff der fürstlichen Lande als solcher aber stellt er auch jetzt den Grundsatz voran: der Fürst müsse da den Kaiser als seinen Herrn gegen die Unterthanen nach Belieben einschreiten lassen, wenn er einen verfolgen oder gefangen setzen wolle. Er hatte alsdann gegen Schutz- und Trutzbündnisse unter evangelischen Fürsten immer große Abneigung; er fürchtet, es werde darin auf menschlichen Witz und Hilfe, anstatt auf Gott vertraut (vgl. Br. 3, 455); und Gebrauch der Gewalt gegen den Kaiser verwirft er ohnedies unbedingt: der Kaiser sey Kaiser, auch wenn er Unrecht thue, und es werde durch sein Unrecht die Pflicht des Gehorsams für die Unterthanen nicht aufgehoben; so lehrt Luther noch sehr bestimmt 6. März 1530 (Br. 3, 561), während z. B. Bugenhagen 1529 mit Berufung auf das A. T. für den Fall, daß die kaiserliche Gewalt gegen Gottes Wort sich kehre, oder daß der Oberherr als Vergewaltiger, Mörder und Türke aufträte, den christlichen Fürsten Gewalt erlaubt oder vielmehr gewaltsame Vertheidigung ihrer Unterthanen geboten hatte (Hortleder, Handl. u. Ausschr. v. d. Urs. d. teutschen Kriegs u. s. w. Th. 2, B. 2, C. 3). Auch nach dem Reichstag von 1530, als der Schmalkaldische Bund geschlossen wurde, warnte Luther fortwährend davor, im Vertrauen auf Fleischesarm etwas dergleichen zu unternehmen, ja behielt seine Abneigung gegen Bündnisse überhaupt (Br. 4, 337). Er mahnte ferner stets dringend, das Möglichste zu thun, um den Frieden zu wahren, — so jetzt, die Wahl Ferdinands zum Könige zuzugeben (Br. 4, 201 ff.; 336. 371). Allein seine Auffassung der Frage, ob man dem Kaiser widerstehen dürfte, gestaltet sich ihm jetzt dadurch anders, daß er, angeregt durch die Erklärungen der Juristen, über den Karakter der Reichsobergewalt selbst bestimmter reflektirt. Diese deducirten, die bestehenden kaiserlichen Gesetze selbst („der Kaiser selbst in seinen Gesetzen") geben einen Widerstand in Fällen, wie dem vorliegenden, zu, nämlich bei öffentlichem, notorischem Unrecht, wie da, wo der Kaiser, so lange noch eine Appellation (wie hier an ein Concil) anhängig sey, zur Strafe schreiten wolle (Br. 4, 213. 221 ff. E. A. 64, 270 ff.). Dann, sagt er, würde allerdings auch diese Bestimmung selbst mit zu dem, was des Kaisers sey, gehören; es gälte: lex statuit resistere, — ergo resistendum est. Br. 4, 222. Darüber nun aber, ob es wirklich mit dem bestehenden Rechte so sich verhalte, weist er die Entscheidung völlig von den Theologen ab an die Juristen. Nur so viel sehen wir ihn gerade hierin auch in Betreff der Rechte selbst sehr bestimmt als allgemeines Prinzip voraussetzen, daß man nicht irgend welche einzelne äußere Form des weltlichen Regimentes, wie etwa die absolutistische, sondern jedesmal nur die in den einmal zu Recht bestehenden Gesetzen begründete als göttlich sanktionirt anzusehen habe; und es hängt dies eng mit seiner Gesammtanschauung geistlicher und weltlicher Dinge zusammen; weltliche Ordnungen gehen ihm überhaupt so, wie sie im Einzelnen bestimmt sind, nicht unmittelbar aus einer allgemeinen Forderung des göttlichen Willens hervor, sondern aus menschlicher, wandelbarer, von Gott geweihter Entwicklung; er hat die Selbständigkeit des Gebietes der Obrigkeit oder des „Weltreiches" gegen die Herrschaft des Pabstthums und gegen die Knechtung unter mosaische Formen gewahrt, indem er jenes Gebiet der Vernunft zutheilte („Gott hat das Weltreich in die Vernunft gefasset" E. A. 35, 381): und eben hiemit war denn auch jener Verschiedenheit von Formen Raum gegeben. Die Entscheidung darüber aber, was wirklich Rechtens sey, haben also die Juristen auf ihr Gewissen zu nehmen (vgl. 4, 233). Genehmigen sie ein Bündniß zum Widerstande gegen den Kaiser, so können die Theologen um jenes fleischlichen Vertrauens willen immer noch

Digitized by Google

abrathen (ebend.); allein rechtmäßig bleibt das Bündniß vermöge jener Rechte. — Man kann zweifeln an Luthers Sinn und Verständniß für's positive Recht, wenn er nun die Deduktionen der Juristen, die doch auch einem Laien Zweifel erregen konnten, auf deren eigenes Gewissen hin annimmt; aber die von ihm geltend gemachten Prinzipien an sich sind klar und in sich harmonisch. — Er selbst predigte dann offen die rechtmäßige Nothwehr in einer „Warnung an die lieben Deutschen", 1531, — auch hier auf's Recht und die Juristen sich berufend (E. A. 25, 13—15); Aufruhr sey nur, wenn einer wolle „selbst Herr seyn und Recht stellen". Nur noch bestimmter und allgemeiner lauten spätere Sätze, im J. 1539: „wie das Evangelium der Obrigkeit Amt bestätigt, also bestätigt es auch natürliche und gesetzte Rechte; — und ist nicht Zweifel, ein jeder Vater ist schuldig, nach seinem Vermögen Weib und Kind wider öffentlichen Mord zu schützen; und ist kein Unterschied zwischen einem Privatmörder und dem Kaiser, so er außer seinem Amt unrecht Gewalt und besonders öffentlich oder notorie unrechte Gewalt vornimmt; denn öffentliche violentia hebt auf alle Pflichten zwischen dem Unterthanen und Oberherrn jure naturae" (Br. 6, 223; mit bestimmterer Beziehung auf die positive Verfassung Deutschlands, in welcher er keine wirkliche Monarchie sieht, Br. 5, 161). Man beachte hier, wie Luther nunmehr noch weiter zurückgeht bis auf die allgemeine Forderung eines Naturrechtes; er sagt auch von diesem Rechte nicht, daß es eine bestimmte, so oder so beschränkte Regierungsform fordere, — wohl aber, die positive Beschränktheit der Kaisergewalt als Thatsache voraussetzend, daß beim Zerreißen solcher Schranken das Naturrecht selbst den Widerstand erlaube. — Ueber die Richtigkeit dieser Sätze kann man streiten; Thatsache aber ist, daß Luther sie lehrte, und ferner, daß auf sie die gewaltsame Vertheidigung des deutschen protestantischen Landeskirchenthums gegen den Kaiser und die Majorität des Reichstages sich stützte.

Neue friedliche Verhandlungen mit der katholischen Kirche kamen dadurch wieder in Anregung, daß der Pabst Bereitwilligkeit aussprach, ein Concil zu berufen. Sein Nuntius Vergerius kam selber im November 1535 mit Luther in Wittenberg zusammen; derselbe mußte ihm gestehen, daß er es hier in vielen Stücken doch anders, als berichtet gewesen, gefunden habe (Br. 5, 52). Luther glaubte an keinen ernstlichen guten Willen beim Pabste, so sehr er selbst ein wahrhaft freies, christliches Concil gewünscht hätte (Br. 4, 622); indessen erbot er sich, zum Concil, wo man es immer halten möge, „mit seinem Halse" zu kommen. Als dann das Concil wirklich, und zwar ohne Weiteres zur „Exstirpation der giftigen lutherischen Ketzerei" ausgeschrieben wurde, meinte er in einem Bedenken, man solle sich hiedurch nicht abschrecken lassen, so daß man die Theilnahme im Voraus verweigern würde; eben hierauf sey es von den Gegnern abgesehen, indem sie so einen Teufelskopf scheuslich fürstelleten (5, 51 ff.). Er setzte, vom Kurfürsten beauftragt, Artikel für das Concil auf, welche in aller Schärfe den Gegensatz gegen das papistische Dogma und Kirchenthum ausprägten (vgl. „Schmalkald. Artikel" in der R.-Enc.); mit Entschiedenheit spricht er aus, daß der Pabst der „rechte Endechrist oder Widerchrist" sey; er setzt den Fall, daß der Pabst seines Anspruchs auf göttliche Berechtigung sich begebe und nur noch als ein durch Menschen erwähltes Haupt gelten wolle, meint aber, dies sey unmöglich und es wäre damit der Christenheit erst nicht geholfen, weil dann den Pabst Verachtung treffen und die Rotten nur zunehmen würden (man vgl. auch hier, wie beim Augsb. Reichstag, die Verschiedenheit bei Luthers und Melanchthons Blick, — vgl. des Letzteren Zusatz zu seiner Unterschrift). Der Bundestag zu Schmalkalden (Febr. 1547), für welchen er jenes Bedenken ausgestellt hatte und auf welchem er selbst anwesend war, lehnte dann die Theilnahme an dem Concil ab. — Seine Ansicht von Concilien überhaupt entwickelt Luther 1539 in der Schrift: „Von dem Conciliis und Kirchen" [(E. A. 25, 219 ff.). Vom Pabst und einem päbstlichen Concil sey keine Reformation zu hoffen, weil der Pabst im Voraus zum Beharren bei seiner eigenen Lehre verpflichte. Aber auch die alten Concilien und die Väter können nicht als Quell einer Reformation angesehen werden; Väter, wie Bernhard und Augu-

Digitized by Google

ſtin, weiſen ſelbſt zurück zum urſprünglichen Born der heil. Schrift; und wollte man die einzelnen äußeren Satzungen der Concilien geltend machen, ſo würde man ſchon vom erſten, jeruſalemiſchen, an in Gebote, die man doch nicht wolle, und in Widerſprüche ſich verwickeln; die ganze Lehre des chriſtlichen Glaubens aber laſſe nicht aus allen Vätern und Concilien zuſammen ſich klauben, und das, wodurch die Kirche Beſtand behalten habe, ſeyen nicht ſie, ſondern nur die heil. Schrift, welche vor ihnen beſtand und aus welcher auch ſie ihre Lehre hatten. Die vier Hauptconcilia nach einander behandelnd, zeigt dann Luther, wie die Eine weſentliche Aufgabe eines Jeden nur geweſen ſey, klare Grundlehren der heil. Schrift zu vertheidigen; im Uebrigen beſtätige die Geſchichte den Ausſpruch Gregor's von Nazianz, wornach man aller Biſchöfe Concilia von wegen ihrer Ehrſucht, ihres Zankes u. ſ. w. fliehen müſſe. So verbietet denn Luther jedem Concil, neue Glaubensartikel zu ſtellen, oder neue gute Werke anzubefehlen, weil auch dieſe alle ſchon in der Schrift gelehrt ſeyen, oder Ceremonien bei Gefahr des Gewiſſens aufzulegen u. ſ. w. Ein Concil ſolle nur mit Demuth, wie ein Gericht, nach dem alten Rechte, d. h. nach der heil. Schrift, Urtheil ſprechen, wo Noth des Glaubens es erfordere, und darnach die neuen Glaubensartikel und neuen Werke verwerfen. Hiezu müßte man recht gründlich in der Schrift gelehrte, ernſtlich Gott zugethane Männer und hierunter auch etliche vom weltlichen Stande (denn es gehe auch ſie an) zuſammenladen. Schwer möge ein ſolches Concil zu erreichen ſeyn; wollten die übrigen chriſtlichen Fürſten es nicht, ſo wäre wenigſtens ein provinzielles, deutſches, zu wünſchen; müſſe man ganz an einem verzweifeln, ſo ſolle man die Sache Gott befehlen und indeſſen die kleinen und jungen Concilia, das iſt Pfarren und Schulen, fördern. Zum Schluſſe fügt Luther ſeiner Schrift noch eine Ausführung über das wahre Weſen der Kirche überhaupt bei, — die wichtigſte über dieſen Gegenſtand aus jener Zeit. Jetzt nicht minder als früher, da ihn die äußerlich greifbare Kirchengemeinſchaft ausſtieß, ſieht Luther die Kirche, anſtatt in irgend ſolcher äußerer Gemeinſchaft, vielmehr nur in der Gemeinſchaft der Heiligen, in welchen Chriſtus lebt; ſolche erkenne man am Gebrauche der Gnadenmittel und Schlüſſel ſammt Beſtellung der kirchlichen Aemter, am Beten, am Tragen des heil. Kreuzes; und hiezu komme das allerdings minder gewiſſe Zeichen, daß ſie, vom Geiſte geheiligt, auch der zweiten Tafel Moſe in ihrem Wandel entſprechen.

Schöne Ausſichten hatten ſich unterdeſſen für die äußere Erweiterung des evangeliſchen Gebietes durch Regentenwechſel im Herzogthum Sachſen und in Kurbrandenburg eröffnet und erfüllt. Herzog Heinrich und Kurfürſt Joachim II. (1539) nahmen die Reformation an. Luther ſelbſt wurde nach Leipzig berufen; er predigte an Pfingſten vor dem Hofe, — eben jene Lehre von der Kirche neu bezeugend (E. A. 17, 119 f.). Die neue Brandenburger Ordnung war in Hinſicht auf die alten Ceremonien ſo conſervativ, wie keine andere; Luther meint, ſo weit nur das gegen's Evangelium Verſtoßende entſchieden abgethan werde, möge man ſich das Andere immerhin gefallen laſſen, — übrigens nicht ohne Spott über die Liebhabereien Ihrer Kurfürſtl. Gnaden (Br. 5, 232—236).

Etwas noch Erhebenderes, aber freilich auch von vorherein etwas ſehr Unſicheres hatte die Hoffnung, welche in Betreff einer Vereinigung unter den Proteſtanten ſelbſt über die Abendmahlslehre ſich zu verwirklichen ſchien. Bucer, der überaus ſtrebſame Vermittler (ſ. d. Art. Bd. 2, 417 f.), hatte ſchon 1530 in Koburg perſönlich mit Luther darüber verhandelt. Luther hegte faſt unüberwindliches Mißtrauen (vgl. Br. 4, 162); er ſelbſt könne in Nichts weichen; wollen die Gegner die wahre Gegenwart des Leibes einmal wirklich zugeben, ſo begreife er nicht, warum ſie noch an äußerer Darreichung für den Mund der impii ſich ſtoßen (Br. 4, 216). So weit dann auch Bucer nachgab, ſo glaubte Luther doch nur um ſo weniger, daß demſelben die Andern folgen werden (560). Daneben ſprach er fortwährend über Zwingli und ſeinen Untergang ungeſcheut das härteſte Urtheil aus (4, 322. 330. 332. 352 f. 424 f.; er ſtellt ſein Ende mit dem Münzer's zuſammen), und warnte vor jeder Gemeinſchaft mit ſeiner Lehre (an Albr. v. Preußen 1532, Br. 4, 348 ff.; an die Frankfurter 1533, E. A. 26, 294 ff.). Aber als er über

Digitized by Google

Verhoffen auch die Andern nachgiebig werden sah, da wurde auch seine eigene Sehnsucht nach Eintracht und die Freude, mit der er ihr entgegensah, in den herzlichsten Worten laut (Br. 4, 614, 636. 641). Wirklich schloß er (s. d. Art. a. a. O.) 1536 eine Concordia mit Bucer in Wittenberg ab. Von der andern Seite wurde, unter thatsächlicher völliger Verläugnung des Zwinglianismus, in Anerkennung der wahren Gegenwart bis zu der von Luther geforderten Consequenz vorwärts gegangen, daß der Leib auch von den Unwürdigen empfangen werde. Dagegen ging Luther nicht so weit, auch Anerkennung eines Empfangens durch eigentliche impii zu fordern, und es blieb so doch noch Raum für Bucer's Meinung, daß ein Empfangen bei diesen, nämlich bei Menschen, welche „Alles verlachen und gar Nichts glauben", nicht stattfinde, sondern nur bei, wenn auch unwürdigen, so doch den Einsetzungsworten glaubenden Christen. Wir können, je bestimmter Luther sonst gerade auch auf die Consequenzen dringt, nicht umhin, in diesem Zugeständniß, daß von den impii geschwiegen werde, überhaupt eine Unsicherheit in Betreff der Frage wahrzunehmen, wie weit denn wirklich aus der objektiven Gegenwart unmittelbar auf's Empfangenwerden durch den Mund aller Genießenden geschlossen werden müsse. Luther selbst scheint sich nicht bestimmter über sein Zugeständniß ausgesprochen zu haben (Br. 5, 568 ist es, als hätte er es vergessen). Allem nach gedachte er wirklich selbst, des ersehnten Zieles wegen jetzt ein Auge zuzudrücken. So schrieb er denn selbst auch freudig und freundlich an den Basler Bürgermeister und an die Schweizerorte (5, 54 f. 83 f.); er weiß wohl, daß dort noch Gegner sind und daß so große Zwietracht überhaupt nicht so leicht und ohne Narben zu heilen pflegt, hofft aber, das trübe Wasser werde sich doch setzen. Ueber Zwingli bekennt er (an Bullinger 1538, Br. 5, 112), ihn seit der Marburger Zusammenkunft persönlich für einen virum optimum gehalten zu haben.

Das Streben nach möglichster Vereinigung mit Glaubensgenossen zeigte Luther damals in noch höherem Grade in der Anerkennung, welche er trotz aller Differenzen den böhmischen Brüdern schenkte. Nach dem Tode des Senior Lukas traten unter diesen jüngere Männer an die Spitze, welche den Wittenberger Einflüssen längst offener gestanden hatten, vor Allen Johann Augusta, von jetzt an das eigentliche Haupt der Gemeinde. Als nun die Brüder 1533 eine für den Markgrafen Georg von Brandenburg bestimmte Apologie ihres Glaubens deutsch herausgaben, schrieb Luther eine Vorrede dazu (E. A. 63, 319 ff.). 1536 kam Augusta mit zwei andern Abgesandten selber nach Wittenberg; die Brüder hatten 1535 ein Bekenntniß an König Ferdinand übergeben und verfaßten jetzt auch eine neue, an jene frühere sich anlehnende, aber sehr umgestaltete Apologie; Luther half beide Schriften zum Drucke fördern und gab dem Bekenntniß selbst wieder eine Vorrede bei (1538; die Vorrede übersetzt bei Walch, Luth. Werke, Bd. 14, S. 345 ff.). 1533 hatte Luther sogar noch die Wiedertaufe, welche die Brüder mit Uebertretenden vornahmen, ertragen, obwohl er sie von Anfang an mißbilligt hatte; sie wurde erst 1534 abgeschafft. Auch noch in ihrer neuesten Schrift, der neuen Apologie (in: *Balth. Lydii* Waldensia etc. Roterod. 1616, sect. II, p. 92 sqq.), war ihre Rechtfertigungslehre nicht zur lutherischen geworden (sie unterscheiden einen doppelten Sinn des Wortes; im zweiten Sinne aber fällt ihnen die Rechtfertigung mit der wiedergebärenden Thätigkeit Gottes, im ersten Sinne als eine außer den Menschen erfolgende, mit dem vorangegangenen erwählenden Rathschlusse Gottes zusammen); und in Betreff des Abendmahls lehrten sie zwar — quod panis — est corpus Christi praesentissime, hielten aber hiebei dennoch fest an der Unterscheidung der sakramentalen Gegenwart als einer spirituellen von dem „personalis seu corporalis essendi modus", in Hinsicht auf welchen Christus nicht auf der Erde, sondern im Himmel sey. Luther weiß ihre Redeweise nicht anzunehmen, will sie aber auch nicht zur seinigen zwingen, — „soferne wir sonst der Sachen eins werden und bleiben, bis daß Gott weiter schicke nach seinem Willen"; es gelte hier, den Schwachen im Glauben aufzunehmen.

Innerhalb seiner eigenen Kirche bestand die Hauptthätigkeit Luther's, so sehr er

Digitized by Google

auch z. B. an der Visitation Antheil nahm, doch nie eigentlich im äußeren Organisiren und Ordnen, sondern in der Verkündigung des Wortes selbst durch mündliches Lehren und Rathen und durch Schriften aller Art. Unter den nicht polemischen Schriften sind vorzüglich größere Arbeiten in Schriftauslegung zu nennen: Predigten über 1 Mos. und dann (seit 19. Trinit. 1524—26) über 2 Mos. (E. A. 33—35); Auslegung des 5 Mos. 1525 (Exeg. Op. E. A. 13); Psalmauslegungen; zum hohen Lied (1538. Jen. 4, 268 ff.); zu Propheten: besonders Habakuk (1526 E. A. 42, 1 ff.), Sacharia (1527 E. A. 42, 108 ff.), Daniel (1530. 1546. E. A. 41, 232); zu Matthäus: Bergpredigt 1532 (E. A. 43), Annotationes in aliquot capita (für einen Freund 1538, Jen. 4, 290 ff.), Predigten über Matth. 18, 24 — K. 24. (1537—40, E. A. 44. 45); zu Joh. 1. 2 (1537—38), Joh. 3. 4 (1537—40), Joh. 6—8 (1530—32); Joh. 14. 15 (1538), Joh. 17 (1530), Joh. 18—20 (1528—29), (E. A. 45—40); über Neuteſt. Briefe: vor Allem großer Comm. z. Galat. 1535, — ferner zu 1 Petr. 1523, neu 1539 (E. A. 51, 324 ff. 52, 1 ff.), — ſodann Kleineres, über einzelne Abſchnitte u. ſ. w. Die Kirchenpoſtille erſchien vollendet 1527—28 (1540 neu mit Veränderungen); vgl. E. A. 7. Vorr. Aus Predigten, welche Luther, durch Leibesſchwäche von der Kanzel zurückgehalten, 1532 ſeinen Kindern und ſeinem Geſinde hielt, ging hernach (1544 durch Veit Dieterich, 1559 durch Andr. Poach aus G. Rörer's Mſkrpten, — ſ. E. A. 1. Vorr.) die Hauspoſtille hervor. — Die Bibelüberſetzung (ſ. R.-Enc. 3, 337—42) kam 1534 zum Schluſſe. — Freunde Luther's betrieben auch eine Geſammtausgabe ſeiner Schriften. Darüber Luther 1537 (Br. 5, 70): De tomis meorum librorum disponendis ego frigidior sum et segnior, eo quod Saturnina fame percitus magis cuperem eos omnes devoratos; nullum enim agnosco meum justum librum nisi forte de servo arbitrio et catechismum; mandavi tamen negotium D. Casp. Crucigero, si quid faciendum est. 1539 erſchien der erſte Band der deutſchen Schriften, — voran eine Vorrede, beginnend: „gern hätte ich's geſehen, daß meine Bücher alleſammt wären dahinten blieben und untergangen“, — da man ohnedies über die Bücher von Menſchen zu wenig an die, unter oratio, meditatio, tentatio zu ſtudirende heil. Schrift zu kommen pflege (E. A. 1, 67 ff.). 1545 folgte, mit ähnlichen Verwahrungen in der Vorrede, der erſte Band der lateiniſchen Werke.

Auch innerhalb der lutheriſchen Kirche ſelbſt tauchten wiederholt Fragen auf, welche zu beſtimmteren Ausſagen Luther's über wichtige Lehrpunkte führten. — Wir ſahen, welche evangeliſche Bedeutung er bei der Verwerfung der römiſchen Ohrenbeichte unmittelbar ſchon der Privatbeichte beilegte, und wie er dann auch in der Durchführung der Reformation ihre Beibehaltung anempfahl: jene Bedeutung ruht ihm nicht auf irgend welcher prüfenden und richtenden Thätigkeit des Beichtigers, ſondern auf dem objektiven Verheißungsworte an ſich, mit welchem Vergebung wahrhaft zugetheilt, obgleich immer nur vom Glauben angeeignet wird — und ſodann näher darauf, daß, während das vergebende Wort auch in jeder Predigt des Evangeliums überhaupt erſchallen ſoll (und hierin dem gebundenen Sünder auch ſchon vor der Wiederaufnahme in die Kirche Vergebung verſchaffen kann: Br. 4, 482), es hier erſt recht ſpeziell den Einzelnen zu deſſen innerer Vergewiſſerung trifft, und daß, während daſſelbe applicirende Zuſprechen auch der Bruder gegen den bekümmerten Bruder üben kann, es hier durch einen förmlich dazu verordneten, von Gott beſtellten Diener geübt wird; dieſer Diener hat dann jenes Wort dem darum Nachſuchenden auf Grund ſeines Nachſuchens, auch wenn ſein Glaube zweifelhaft erſcheint, zuzuſprechen und ſoll es nur da, wo Unglaube und Unbußfertigkeit ganz offenbar iſt, zum Beſten des Nachſuchenden ſelbſt, der es doch nicht ſich aneignen könnte, ihm vorenthalten. In Nürnberg nun erhob ſich um 1533 ein Streit darüber, ob, wie der Rath dem A. Oſiander und andern Predigern gegenüber es wollte, neben der Privatbeichte auch die bisher übliche öffentliche allgemeine Abſolution noch beibehalten werden dürfe. Luther entſchied (Br. 4, 444 f.) ſogleich gegen Oſiander; mit ihm die andern Wittenberger (445. 483); und ſo auch wieder auf neue Anfrage 1536 (Br. 6, 176). Ja er ſelbſt ſetzte eine Formel für öffentliche Abſo-

Digitized by Google

lution auf: wahrscheinlich gerade für die Nürnberger 1540 (Br. 6, 245. vgl. Corp. Reform. 3, 957). Der innere Einklang dieser Entscheidung mit jener Lehre Luther's von der Absolution überhaupt ist klar (gegen Kliefoth, die Beichte und Absolution 1856, S. 339), — wenn anders jene wirklich nach Luther's eigenem, gerade hier neu bestätigten Sinne aufgefaßt wird; die Absolution ist, da sie nicht etwa auf priesterlichem Urtheil über den Einzelnen ruht, auch als allgemeine doch eine wahrhaft objektive und wirkliche Ertheilung der Vergebung (vgl. die Formel a. a. O.), und andererseits ist die wirkliche Aneignung auch bei der privaten so gut, wie bei der allgemeinen, erst durch den Glauben bedingt und insofern jene so gut wie diese conditionalis (Br. 4, 445. 482). Nur das könnte man noch fragen, ob förmliche öffentliche Absolution neben Predigt einerseits und Privatabsolution andererseits nicht wenigstens überflüssig sey; die Antwort liegt in dem Werthe, welchen Luther auch sonst gerade auf die Mannigfaltigkeit der Arten göttlicher Gnadendarreichung legt (vgl. E. A. 28, 284). Auch sonst zeugt Luther gerade in jener späteren Zeit sehr bestimmt für diejenige Seite seiner Lehre von der Absolution, welche wir kurzweg als die dem römischen Wesen entgegengesetzte bezeichnen können. Recht ausdrücklich stellt er wieder (1537, E. A. 44, 107) auch die vom Bruder dem Bruder zugesprochene Vergebung unter den Begriff der Schlüsselgewalt (vgl. auch Schmalk. Art. „vom Evangelio" E. A. 25, 136; und gleich nachher E. A. 23, 40). Und zu der Bestimmung des Visitatorenunterrichts, wornach Niemand ohne vorhergegangenes Verhör und Beichte zum Sakramente zugelassen werden sollte, macht er gerade jetzt in der neuen offiziellen Ausgabe von 1538 den ausdrücklichen Beisatz: verständige Personen, die sich selbst wohl zu unterrichten wissen, dürfen nicht dazu gezwungen werden, und so gehe er auch selber, damit er sich nicht „eine nöthige Gewohnheit im Gewissen mache", etliche Male ungebeichtet hinzu (E. A. 23, 25); und abermals (ebend. 40. 41): es sollen sowohl Diejenigen Freiheit haben, die derselben Absolution brauchen wollen und von ihrem Pfarrherrn, als von einer öffentlichen Kirchenperson, lieber haben, denn von einem Anderen (hier also eben wieder jene Zusammenstellung der Absolution durch einen „Anderen" mit der durch den Pfarrer), als auch diejenigen, welche, im Glauben schon wohl berichtet, allein Gott beichten wollen. (Vgl. über diesen Lehrpunkt ferner Steitz, die Privatbeichte u. Privatabsol. d. luth. Kirche 1854; Pfisterer, Luther's Lehre v. d. Beichte 1857; vom Unterz. „Luther's Lehre von der Kirche 1853", S. 26—46.)

1537 brach dann der Streit mit Agrikola über das Gesetz wieder aus (vgl. über den Verlauf desselben Real-Enc. 1, 377) und führte zu ausführlicheren Erklärungen Luther's. Wenn Agrikola lehrte, das Gesetz Mose gelte nicht mehr, die Buße sey nicht aus diesem und eben hiemit überhaupt nicht aus dem Gesetze, sondern allein aus dem Evangelium zu predigen, und nicht das Gesetz, sondern der Geist strafe, so mochte er hiebei immerhin meinen, auf frühere lutherische Sätze, besonders auf die wider Karlstadt's Judaismus aufgestellten, zu bauen; allein wir sahen auch schon, wie einfach sich mit jenen Sätzen dennoch ein Gebrauch des Dekaloges bei Luther vertrug (vgl. dann das hohe Lob desselben, z. B. Br. 4, 46). Luther (vgl. besonders die Disputationen Jen. 1, 517 ff. und die Schrift an C. Güttel Br. 5, 147 ff. E. A. 32, 1 ff.) bestimmt jetzt näher, um welch ein Gesetz es sich überhaupt auch für Christen noch handle; hätte man bisher hin und wieder meinen können, er fasse „Evangelium" und „Neues Testament" identisch, so weist er jetzt desto deutlicher darauf hin, wie überhaupt überall auch im N. Test., wo Sünde, Zorn und Gericht aufgedeckt werde, das Amt des Gesetzes und nicht das des Evangeliums walte: so sey selbst das Vater Unser voll von Gesetzeslehre und namentlich auch die Predigt vom Kreuze Christi (nur vermöge jener falschen Identifikation hatte Agrikola von Predigt der Buße durch's Evangelium reden und mit dem Gesetz Moses das Gesetz überhaupt verwerfen können); er weist ferner darauf hin (Br. 5, 150), wie die Gesetzespredigt ja auch allen Menschen unaustilgbar im Gewissen stehe: und nur als eins mit diesem Gewissensgesetze sollte ihm ja auch das mosaische

Digitized by Google

fortgelten; und er widerlegt jene Gegenüberstellung vom Strafen des Geistes gegen das Strafen des Gesetzes: denn das Gesetz selbst strafe nicht ohne den heil. Geist, da es vom Finger Gottes geschrieben sey. Seine wirkliche Geltung hat ihm dann dieses Gesetz einmal für die Buße derjenigen, welche noch nicht wahre Christen sind: das Gesetz muß zunächst Schrecken, und zwar auch Schrecken über die Strafe, wirken, wenn gleich auch schon bei der Reue, damit sie eine wahre, christliche werde, die im Evangelium dargebotene, im Glauben aufgenommene Liebe mit einwirken muß, und erst durch diese Einwirkung echt christliche Furcht vor Gott, echt christlicher Schmerz, und sodann auch wahrhafte, gute Vorsätze möglich werden. Aber auch die Wiedergeborenen bedürfen noch des Gesetzes, sofern doch auch in ihnen die durch's Gesetz zu strafende Sünde sich noch fortwährend regt. Wo und sofern endlich die Sünde todt ist und Christus lebt, soll das Gesetz gerade durch den nun mitgetheilten Geist erfüllt werden, und es wird insoferne in Ewigkeit nicht aufgehoben, sondern es bleibt als implenda in damnatis, impleta in beatis; die guten Werke selbst, in welchen es erfüllt wird, erfolgen bei den Gerechtfertigten sponte, und insofern sine lege, — doch, wie Luther beisetzt, lege juvante, nur nicht extorquente.

Die wichtigste kirchliche Anordnung, an welcher Luther sich noch zu betheiligen hatte, war die Errichtung von Consistorien (s. Real-Enc. 3, 122 f.). Sie erschienen als dringendes Bedürfniß wegen der Ehesachen. Aus Luther's Scheidung des geistlichen und weltlichen Gebietes und sodann aus seiner Ansicht vom Verhältniß des weltlichen Rechtes zum mosaischen Gesetze folgte für ihn, daß er, die Ehe als weltlichen, wiewohl heiligen Stand betrachtend, dieselben der weltlichen Obrigkeit zuwies; die mosaischen Bestimmungen sollten auch hier nur als beachtenswerthe geschichtliche Exempel desjenigen Gesetzes gelten, welches die Vernunft im eigenen Innern des Menschen geschrieben finde; und eine Betheiligung der Geistlichen schien ihm nur dadurch gefordert, daß dieser Stand seiner Natur nach mehr als irgend ein anderer weltlicher zu Fragen des Gewissens führt. Nach einem unter Luther's Zustimmung von Jonas verfaßten Gutachten wurde 1539 das erste Consistorium zu Wittenberg errichtet. Ihre größte Bedeutung aber für Verfassung und Leben der Kirche erhielten dann die Consistorien dadurch, daß auch die Uebung der Zucht ihnen zufallen sollte. Schon bisher hatte, wie wir sahen, das Verhör vor der Zulassung zum Abendmahle dieser Uebung dienen sollen, indem diejenigen, welche in öffentlichen Lastern lebten, von demselben sollten zurückgewiesen werden (Br. 4, 388; ein einzelner Fall: Br. 3, 538); die Schmalk. Art. (im Anhang v. d. Bischöfe Gewalt) wollten diese Jurisdiktion anstatt den Bischöfen ausdrücklich allen Pfarrern übertragen. Indem man sie an Consistorien übertrug, dachte man auch an Einführung des „öffentlichen", bürgerliche Folgen nach sich ziehenden Bannes (Br. 4, 388). Gerade jetzt nun, indem die mit der sächsischen Visitation 1527 auf die Dauer eingetretene Verfassung zum Abschluß kam, sehen wir bei Luther vollends am auffallendsten, wie es Nothstand ist, was ihn zur Annahme dieser Formen bestimmte, wie er selbst über sie hinausstrebte, wie er die Mißstände, die gerade auch wieder an sie von vornherein sich hingen, peinlich fühlte. Als 1539 darüber, daß der Bann aufgerichtet werden sollte, unnütz Geschrei in der Wittenberger Gemeinde laut geworden war, hatte er gezeigt, welche Art von Bann er selber nach Matth. 18. anzufangen willens sey: er würde den Sünder erst vermahnen, dann zwei Personen, als zwei Kaplane oder auch andere, zu ihm schicken, dann ihn vor sich nehmen im Beiseyn der zwei Kaplane, zweier vom Rath und Kastenherrn und zweier ehrlicher Männer von der Gemeine, dann es öffentlich der Kirche ansagen und die Glieder derselben bitten, daß sie „helfen zu rathen", niederknien, und wider ihn beten und ihn dem Teufel übergeben helfen (Tischreden, herausg. v. Förstemann, 2, 354); „ihr alle", sagt er, „müßt selbst mithelfen, wie S. Paulus sagt: — mit dem ganzen Haufen"; ebenso soll man den sich Bekehrenden öffentlich wieder annehmen, und nicht bloß die eine Person des Pfarrers soll es thun (352). Auch nachher (1540, Br. 5, 307) weist er einen Pfarrer, der einen Todtschläger wieder

Digitized by Google

aufnehmen ſollte, an, die verſammelte Gemeinde einzuladen — ut absolutionem ejus, quam petit humiliter, *probet*; einen Andern in Betreff der Verweigerung chriſtlichen Begräbniſſes (1544, Br. 5, 698): vide, — an magistratus tibi adesse *cum ecclesia* velit. So will auch die von Luther gebilligte ſogenannte Wittenberger Reformation 1545 (Richter, K.O. 2, 81 ff.), daß zur Uebung des Bannes beigezogen werden alii honesti et docti viri, — tanquam honesta membra ecclesiae inter laicos, — — ex reliquis gradibus populi. — Auf das, was einer ernſten Uebung der Zucht, gerade auch wenn ſie von oben herunter veranſtaltet werden ſollte, in den Landeskirchen beſonders hemmend in den Weg treten mußte, hatte Kanzler Bruck Luther ſchon vorher aufmerkſam gemacht: „die vom Adel und Bürger u. ſ. w. fürchten ſich, ihr werdet an Bauern anheben und darnach an ſie kommen“ (Tiſchr. 2, 350). Es klingt ſo übel bedeutſam, wenn Luther ſelbſt (1541, Br. 5, 329) von der Zuchtübung des Wittenberger Conſiſtoriums nur meint: pertinebit — ad rusticos cogendos in ordinem aliquem disciplinae. — Bereitwillig, und dabei mit Bedauern über die eigenen Zuſtände, erkennt Luther die in andern Kirchen gemachten Verſuche an. Vgl. an die Schweizer 1537 (Br. 5, 86): „vielleicht iſt es bei euch in dieſem Stück (in Hinſicht auf Bann und Schlüſſel) baß gefaßt, denn bei uns“. Mit Bezug auf die heſſiſche Zucht durch Aelteſte (von 1539, Richter, K.O. 1, 290 ff.) 1543 (Br. 5, 551): placet exemplum Hassiacae excommunicationis: si idem potueritis statuere (im Herzogthum Sachſen), optime facietis; sed centauri et Harpyiae aulicae aegre ferent. Beſonders erzählen die böhmiſchen Brüder, wie Luther bedauert habe, eine der ihrigen ähnliche Zucht nicht einführen zu können (vgl. *Comenii* historia fratrum etc., c. praefat. *Buddei*, Halae 1702, p. 23. 25). — Er hoffte auch ſo noch auf Zuſtandekommen einer beſſeren Zucht, obgleich er ſich nicht mehr im Stande fühlte, darüber zu ſchreiben (Br. 5, 668. 701. i. J. 1544). Indeſſen meinte er (Tiſchr. 2, 357), es könnte ja Jeder das heilige Werk mit chriſtlicher Verwarnung derjenigen, welche ihm die Nächſten ſeyen, beginnen; aber darin möge freilich Keiner etwas wagen, weil die Wahrheit ein feindſelig Ding ſey. — Auch ſonſt hat er die Folgen der neuen Verbindung der Kirche mit dem Staat beſonders gegen das Ende ſeines Lebens ſchmerzlich gefühlt: Gott könne keinen Segen geben, wenn ein Hof nach Willkür jene regieren wolle, und der Satan wolle jetzt wieder neu, nur in umgekehrter Weiſe, beide vermengen (Br. 5, 596. 1543; vgl. 675. 1544); er bekennt im Hinblick auf die Herrn vom Adel (1541, Br. 4, 399): verum est, eos, qui in politia sunt, semper fere hostes fuisse, sicut et erunt, ecclesiae.

Luther's Lebensende nahte. Beſonders lebhaft hatte ihn ſchon ein ſchwerer Krankheitsfall, den er in Schmalkalden 1537 durchzumachen hatte, an den Tod gemahnt. Das Gefühl, gealtert zu ſeyn, hörten wir ihn ja unter den Kämpfen und Laſten, die ihn von außen und innen drückten, ſchon lange vorher äußern, während er noch in vollſter Rüſtigkeit vor den Augen der Freunde und Feinde daſtand. Man würde ſich nun ſehr irren, wenn man meinte, das Karakteriſtiſche der letzten Jahre des Reformators ſey ein erhebender Rückblick auf einen in der Welt hergeſtellten herrlichen Kirchenbau geweſen. Es ſchien im Gegentheil, als ob er gerade auch jetzt noch bei allem Danke für die Gnade des Evangeliums (vgl. Br. 5, 317) es nur deſto mehr fühlen müßte, wie ſehr demſelben die große Welt in Hinſicht auf Leben und Lehre feind bleibe und wie vielmehr eine Zeit der Drangſale und Gerichte als eine Zeit des Glanzes auch für die Kirche angebrochen ſey.

Am tiefſten ſchmerzten ihn die Erfahrungen, die er ſchon von Anfang an überall, wo einmal die Reformation erfolgt war, über das Verhalten der Menge gegen das Evangelium hatte machen müſſen. Jene Klagen über die Zuchtloſigkeit und Gleichgültigkeit des Landvolkes, welche wir ihn bei der ſächſiſchen Viſitation äußern hörten, währen fort und ſteigern ſich. Es kommen dazu nicht mindere Klagen über den Adel, — und in Betreff ſeiner dann nicht bloß über Gleichgültigkeit, ſondern, wie wir bereits ſahen, auch über poſitive Verſuche zu hemmendem Eingreifen in's Kirchenweſen ſelbſt. Er be-

Digitized by Google

klagt 1541 (Br. 5, 408) — licentiam scelerum horribilem, — nobilium — tyranniden, perfidiam, malitiam, contemtum verbi plane satanicum etc. Schon 1535 hatte er (Br. 4, 602 f.) im Hinblick auf Adel und Bauern ausgerufen: das Pabſtthum habe doch beſſer für die Welt gepaßt; dieſe wolle den Teufel zum Gott haben; damals haben die Biſchöfe auf Unterdrückung der Tyrannei denken müſſen, nur daß ſie es in übler Weiſe thaten und zugleich die Kirche unterdrückten; er ſelbſt wolle, ſtatt nach neuen ſolchen Ketten für die Tyrannen zu begehren, lieber dulden in dem Gedanken, daß unſer Reich von oben her ſey. — Hieher, unter das Verhältniß der Welt und des Fleiſches zum Evangelium, iſt auch der ärgerliche Ehehandel Philipp's von Heſſen zu ſtellen. Er, der Verheirathete, war von Liebe zu einem adeligen Fräulein ergriffen worden, behauptete aber, überhaupt die dringendſten Gewiſſensurſachen zu haben, welche ihn nöthigen, nach einer andern Frau ſich umzuſehen. Er kam auf den Gedanken einer Doppelehe. Nach Br. 6, 79 hatte er ſchon 1526, alſo ohne Zweifel lange vor jener Liebe, Luther über die Zuläſſigkeit von Doppelehen befragt, wie wir ja auch ſchon in der Karlſtadt'ſchen Bewegung dieſe Frage ſich erheben ſahen (vgl. ferner Br. 3, 139 i. J. 1526; ebend. 166 i. J. 1527); ſeine eigene Sache betrieb er ſeit 1539 durch Bucer bei Luther und Melanchthon auf's Angelegentlichſte. Die Anſicht Luther's (vgl. die bisher. Stellen und die auf Philipp bezüglichen Schreiben in Br. 5 und beſonders Br. 6) über die Bigamie überhaupt war: Gott will nach ſeiner urſprünglichen Ordnung bloß Monogamie, und die Vorgänge bei den Patriarchen geben den Chriſten kein Recht, davon abzugehen, waren auch ſelber nur Folge von Nothfällen; indeſſen können allerdings Nothfälle vorkommen, wo auch unter Chriſten eine Diſpenſation, dergleichen da auch wirklich ſchon gewährt wurde (Br. 6, 241), nicht unzuläſſig iſt, — und (ſo Luther in der Eheſache Heinrich's VIII. 1531, Br. 4, 296) eine ſolche Doppelehe wäre einer rechtswidrigen Eheſcheidung immer noch vorzuziehen; allein eine ſolche Diſpenſation könne jedenfalls nur als Beichtrath ertheilt werden, könnte das öffentliche Recht, welches nur Eine Gattin anerkennt, nicht ändern, und müßte wegen der Gefahr öffentlichen Aergerniſſes durchaus geheim bleiben. Was ſodann den Fall mit Philipp betrifft, ſo hielt ihm Luther ſeine Sünden und ſeine Pflicht ſo gerade und ſtrenge vor, wie es an ſolchen Orten ſelten gehört werden mag; er gab aber mit Melanchthon hier doch das Vorhandenſeyn eines Nothfalles auf das hin zu, was Philipp, wohl vorzugsweiſe mündlich durch Bucer, geklagt hatte: wir wiſſen das Nähere nicht. Die Trauung fand 3. März 1540 im Beiſeyn Melanchthon's ſtatt. Luther beſtand ſtreng auf Geheimhaltung; dem Kaiſer gegenüber ſey die neue Frau für eine Concubine zu erklären. Als die Sache, wie es kaum anders geſchehen konnte, ruchbar wurde und Melanchthon im Schmerz über das verurſachte Aergerniß bis auf den Tod erkrankte, tröſtete ihn Luther in Ruhe darüber (Br. 5, 294) und trat dann mit gewaltigem Gebete für die Erhaltung ſeines Lebens ein. Er ſelbſt glaubte auch jetzt noch die Sache zwar nicht vor der Welt, aber vor Gott vertheidigen zu können.

Die Unmöglichkeit, mit der römiſchen Kirche je friedlich ſich zu verſtändigen, fühlte Luther gerade auch in dieſen letzten Jahren wieder beſonders ſtark, während neue Vermittlungsverſuche begannen. Er mußte hierüber mit ſeinen Collegen im Jan. 1540 ein Bedenken ausſtellen (Br. 5, 256 f.), fügte aber ſeinerſeits (258) gleich die Erklärung bei, daß er von den Papiſten ſo wenig hoffe als von ihrem Gotte, dem Teufel; nur vorübergehend hoffte er einmal (315), der Kaiſer möchte es doch noch zu einem Nationalconcil kommen laſſen; er fürchtet, der Richter droben ſelbſt geſtatte keinen Vergleich: das Blut Abels werde er nicht ſo hingehen laſſen (376—7). Kein Wunder, wenn ein Politiker, wie Kanzler Brück, bei jenen Verſuchen ſeinen „rumorenden Geiſt“ fürchtete und ihn „geſpart“ ſehen wollte, bis es nöthig wäre mit der Baumaxt zuzuhauen (Corp. Ref. 5, 661). Luther ſah kein Heil, wo nicht vor Allem die ſchriftwidrigen Lehren offen aufgegeben würden; „ferendum non est, ut ornentur nunc bono sensu et interpretatione commoda“ (Br. 5, 333 vgl. 338. 339). In keinem Wege ſey zu leiden, daß man, wie

Digitized by Google

zu Regensburg 1541 versucht wurde, aus der Transsubstantiation einen Glaubensartikel mache (362): das sey lauter philosophia, ratio und Menschendünkel. In dem Regensburger Vergleiche über die Rechtfertigung (per fidem vivam et efficacem) sieht er (353 ff.) „ein weitläufig, geflickt Ding" das ohnedies keinen Bestand haben könne; die Frage, was gerecht mache und die Frage, was der Gerechte als solcher thue, müsse man klar auseinander halten, während der Papisten Schalkheit wolle, daß man nicht durch den Glauben allein, sondern auch durch Werke oder durch Liebe und inhärirende Gnade, welches alles gleich viel sey, gerecht werde; Liebe und Werke können nicht seyn der Sohn Gottes oder solche Gerechtigkeit, die vor Gott so rein sey als der Sohn; daß sie gerecht heißen, geschehe aus bloßer Gnade; „denn Gott will sie nicht ansehen gleich seinem Sohne, sondern um seines Sohnes willen, der im Herzen durch den Glauben wohnet" (355). Wegen der bleibenden Differenz in den Hauptpunkten der Lehre verwarf Luther (366 f.) schließlich den ganzen Vergleich, der denn auch nicht zum Vollzuge kam. Als der Kaiser 1545 neue Unterhandlungen eröffnen wollte, gab er zwar dem Entwurfe Melanchthons zu einer Wiedervereinigung mit dem Episkopate (sog. Wittenb. Reform.) seine Unterschrift, bat aber noch kurz vor seinem Tode (Br. 5, 774), Melanchthon mit einer Absendung auf das „nichtige und vergebliche Colloquium zu Regensburg" zu verschonen (vgl. 779). Gegen die von den Gegnern drohende Gefahr blieb seine Hoffnung diese: res nostrae — consilio Dei geruntur; verbum currit, oratio fervet, spes tolerat, fides vincit, ut nos —, nisi caro essemus, dormire possimus feriarique (341). — Seine eigenen Erklärungen gegen das römische Kirchenthum waren und blieben so stark und stärker als je. Er weiß nichts davon, daß der Taufbund ja doch auch die Gegner in der Kirche Christi erhalte: „ihr werdet," sagt er 1541 (E. A. 26, 26.), gewißlich getauft in der rechten Taufe, — und was also getauft lebt und stirbt bis in das siebente oder achte Jahr, — wird selig; aber wenn es groß wird und eurer Lügenpredigt — folget, — so fället es ab von seiner Taufe und Bräutigam; — diese Hure — ist eine abtrünnige Ehehure, dagegen die gemeinen Huren — schier heilig sind;" vgl. 1545 gegen die Löwener Theologen (E. A. 65, 169 ff.): „in die heilige christliche Kirche gehören nicht die Ketzer — zu Löwen mit — dem Pabst." Das Jahr vor seinem Tod erschien ferner noch die Schrift „Wider das Pabstthum zu Rom" u. s. w., — mit den Schlußworten: „die teuflische Päbsterei ist das letzte Unglück auf Erden und das näheste so alle Teufel thun können mit alle ihrer Macht" (E. A. 26, 228). — Zu einer That, welche den Gegnern besonderen und jedenfalls nicht unscheinbaren Anlaß zur Beschwerde und zu gewaltsamem Einschreiten gab, hatte indessen Luther selbst mitgewirkt, indem in das Bisthum Naumburg auf Grund davon, daß es unter Schutz und Landeshoheit der sächsischen Fürsten stehe, trotz Widerspruchs des Kapitels, Amsdorf vom Kurfürsten eingesetzt und von Luther 1542 geweiht worden war (vgl. Real-Enc. 1, 290). Jonas hatte vorher mit Luther ein Gutachten ausgestellt (Seckend. III, 25. §. 96.), welches über die Rechtsfrage nicht zu entscheiden wußte, indessen das Recht des Fürsten vorausgesetzt, ihn für verpflichtet erklärte, einen evangelischen Bischof aufzustellen. Nachher schrieb Luther eine Rechtfertigung: „Exempel, einen rechten christlichen Bischof zu weihen" (E. A. 26, 76 ff.); aus der evangelischen Anschauung überhaupt leitet er die Gültigkeit der nach altem Brauch unter Zuthun der benachbarten „Bischöfe" und im Beiseyn des Volkes und Fürsten erfolgten Weihe ab, sowie Pflicht und Recht der Gemeinde selbst, von falschen Hirten sich abzuwenden; daß der Kurfürst der wirkliche Landesfürst und Schutzherr sey und als solcher gegenüber dem Bisthum sammt seinen Einkünften das Reformationsrecht habe, setzt er hier, ohne weiter zu fragen, voraus. Er wußte, die Weihe — durch ihn, den Häresiarchen — sey audax facinus et plenissimum odio, invidia et indignatione (Br. 5, 451). — Die Zwietracht zwischen den beiden sächsischen Häusern, welche hernach dem Kaiser bei seinem Einschreiten zur stärksten Waffe wurde, hatte Luther schon 1542 zu bekämpfen: er mahnte, bei dem Streite über das Städtchen Wurzen, beide Fürsten so ernstlich als möglich zum Frieden (Br. 5, 456 ff.). Aber noch bis

Digitized by Google

an sein Ende (768. 773) mußte er über die Feindschaft der „Meißner“ gegen seinen Kurfürsten sich bekümmern.

Zugleich war die Eintracht unter den Protestanten selbst, welche durch die Wittenberger Concordie hergestellt seyn sollte, zerrissen. Man muß, wie man auch über Luthers Auftreten sonst urtheilen mag, jedenfalls bekennen, daß nicht etwa er jene zerriß, sondern daß er auftrat als wider Gegner, welche selbst die Concordie verleugnet und den von ihr abgelehnten Zwinglianismus offen wieder bekannt haben. Vor diesem zu warnen, hatte er nie aufgehört. Immer stärker aber sah er jetzt seinen Argwohn bestätigt, daß die Zürcher diesen nie aufgegeben haben: er sieht in ihnen wieder Feinde des Sakramentes, deren Geist dem seinigen fremd sey (Br. 5, 567 Jun. 1543); andererseits mußte er die Nachrede gegen sich hören, als ob er ihnen gegenüber von seiner Lehre gewichen wäre. Offen kündigte er in einem Briefe an einen Zürcher Buchhändler, der ihm Leo Judä's Bibelübersetzung zugeschickt hatte, den dortigen Predigern die Gemeinschaft auf (5, 587). Es reizte ihn ferner namentlich die mit einer Apologie Zwingli's versehene Ausgabe der Werke desselben 1543. Endlich schien ihm die Irrlehre in's eigene Gebiet eindringen zu wollen durch die von Bucer und Melanchthon verfaßte Kölner Reformationsordnung, welche allerdings bei ihren Lehraussagen über das Abendmahl die Erwähnung eines leiblichen Genusses umgeht, vielmehr die Empfahung des Leibes einfach als ein himmlisch Werk und Sache des Glaubens bezeichnet; Luther hatte vorher (5, 567) sich ganz sicher darüber geäußert, daß Melanchthon bei jenem Werke in Bucer keinen „unreinen“ Collegen dulden würde, und dann (noch im Juni 1544, gegen Amsdorf: 5, 670) bei der Erklärung Melanchthon's sich beruhigt, daß die Ordnung das Wort und die Sakramente nach der allgemeinen Weise lehre und treibe; desto heftiger erklärte er sich nachher (5, 708 im August) gegen sie, wobei Amsdorf das Seinige that, des Meisters Erbitterung zu steigern. Schon vorher (5, 644) hatte er eine eigene Schrift gegen die Zwinglianer zu veröffentlichen beabsichtigt. Schließlich reizte ihn auch noch Schwenkfeld zu neuen Erklärungen. So erschien zu Schluß des Jahrs 1544 (erst nach Anfang Decembers Br. 5, 701) das „kurze Bekenntniß des Sakraments;“ es enthält keine neue Lehrentwicklung, aber eine so starke Verdammung der „Sakramentsschwärmer“ als er je früher ausgesprochen: die Häupter derselben sind ihm Todsünder und Seelenmörder (E. A. 32, 404); indem er in ihrem Unglauben an die Gegenwart des Leibes auch Unglauben an die Gottmenschheit Christi und Leugnung der Wahrheit von Gottes Worten sieht, ruft er aus: „rund und rein, ganz und Alles geglaubt oder Nichts geglaubt!“ (415). Auf eine Entgegnung der Zürcher erwiderte er Nichts mehr (vgl. Br. 5, 740). In der Schrift gegen die Löwener spricht er über „die Zwingler und alle Sakramentsschänder“ aus: sie seyen Ketzer und von der heil. christl. Kirche abgesondert (E. A. 65, 172); und wenige Wochen vor seinem Tode (Br. 5, 778): das eben habe er begehrt, daß sie, wie sie nun in ihrer Gegenschrift gethan, offen als seine Feinde sich erklären: ihm genüge die Eine Seligpreisung des Psalmes: selig der Mann, der nicht wandelt im Rathe der Sakramentirer u. s. w.

Auch gegen die Abendmahlslehre der böhmischen Brüder hatte er 1541 sich ernstlich verwahrt (Br. 5, 349 f.): längst sey ihm ihre Redensart von der „sakramentalen“ Gegenwart verdächtig; sollte er Gewißheit erlangen, daß sie ihn getäuscht, so werde er sie öffentlich als Lügner und Heuchler brandmarken. Doch schon das Jahr darauf wurde Augusta wieder freundlich von ihm in Wittenberg aufgenommen, und warf seinerseits den Wittenbergern ihren Mangel an Zucht vor; Luther gab ihm, wie wenige Jahrzehnte nachher Lasicius berichtet, die Hand der Gemeinschaft für die ganze Unität: sie mögen für ihre slavische Nation Apostel seyn, wie er und die Seinigen für die deutsche (Lasic. Lib. IV. §. 99. Mscr.; Comen. a. a. O. 26); er ließ ihm auch einen Brief nachfolgen mit brüderlicher Ermahnung: ut nobiscum perduretis in communione spiritus et doctrinae, prout coepistis; so will er ihnen geschrieben haben Angesichts nahen Todes (s. Büding., Sammlung ein. in d. Kirchenhist. einschlag. Schriften, 16. Stück S. 568 ff.).

Digitized by Google

Man ſieht, wie auch ihm unter dem Bewußtſeyn von Differenzen doch das Gefühl Einen Geiſtes fortbeſtehen konnte.

Ein faſt noch auffallenderes Zeugniß hiefür bleibt ſeine Stellung gegen Melanchthon. Durch die ſynergiſtiſchen Sätze in den ſpäteren Ausgaben der Loci ließ er ſich nie zu einer Erklärung gegen ihn veranlaſſen. Schon 1537 war derſelbe Zwingli'ſcher Anſichten über das Abendmahl beſchuldigt worden. Luther fand Manches bei ihm verdächtig, wollte aber „ſein Herz mit ihm theilen“ und ihn nicht ſcheiden laſſen (Corp. Ref. 3, 427. Gieſeler 3, 2, 201—2). Wir hörten, wie er ihm bei der Kölner Reformation vertraut (ſo auch 5, 645, im April deſſelben Jahres, während er das „kurze Bekenntniß“ ſchrieb: de M. Phil. mihi nulla est omnino suspicio); und während dann Melanchthon nach jenen heftigen Aeußerungen über dieſelbe auch auf ſich einen Angriff erwartete, ſchreibt Luther im November an venetianiſche Glaubensgenoſſen: wenn ſie etwa hören ſollten, daß Jener oder auch er ſelbſt den Sakramentirern zugefallen ſeyen, ſollten ſie es nimmermehr glauben (5, 697). So regt ſich auch, als es ſich um die neuen Unterhandlungen mit den Papiſten 1545 handelte, bei ihm kein Arg gegen Melanchthon, ſondern nur der Wunſch, ihn zu ſchonen. Und den Locis und der ganzen theologiſchen Wirkſamkeit Melanchthons ſpendet er auch noch in der Vorrede zum I. Bd. ſeiner lat. Werke 1545 hohes Lob. — Aber freilich, daß nach ſeinem Tode im Kreis der ihn umgebenden Theologen der Friede keinen Beſtand behalten werde, ſoll er ſchon auf ſeinem Krankenlager in Schmalkalden 1537 vorhergeſagt haben.

Ueber Luthers ſehr freundliche Aeußerungen in Betreff Calvins vgl. R.-Enc. 2 Bd. S. 532—3; dafür daß ihm die Lehranſchauung Calvins in einem durchaus andern Lichte als die Zwingli's erſchien, iſt ſchon die dort angeführte Aeußerung v. J. 1539 (Br. 5, 211) ein genügender Beweis.

Mit allen jenen Klagen über das Fleiſchesleben, den Undank, die Verachtung gegen das Evangelium verband ſich für Luther immer beſtimmter die Ausſicht auf ſchwere Gerichte, welche über Deutſchland kommen müſſen und welche er von den Türken her oder auch in einem „malum intestinum“ erwarten zu müſſen glaubte; der Stand der Welt ſchien ihm ganz dem vor der Sündfluth oder dem babyloniſchen Exil oder dem Untergange Jeruſalems zu gleichen: sic erit et est ante ruinam Germaniae (vergl. ſeit 1541: Br. 5, 408. 462. 600); was er ſelbſt wünſchte und hoffte, war — rerum omnium mutatio (741). Sich aber glaubt er einen recht nahen Abſchied aus dieſer Welt wünſchen und hoffen zu dürfen; er ſey doch wenig mehr nutz auf Erden (Br. 5, 348. 1541); er erſucht auch Andere um ihre Fürbitte, damit jener ihm gewährt werde (5, 467. 1542); in beſtimmter Ausſicht darauf ſchrieb er 1542 an Auguſta; ſeine Ablehnung 1544, über Kirchenzucht zu ſchreiben, begründet er damit, daß er ſey senex, exhaustus, piger (5, 701). Wir ſehen indeſſen, wie er dennoch zu ſchreiben und zu kämpfen fortfuhr. Er vollendete namentlich auch noch Arbeiten zur Auslegung der Schrift: zu Micha 1542, zu Hoſea 1545 (latein. in Jon. 4.); Vorleſungen über die Geneſis, deren Bearbeitung für den Druck er Freunden überließ (Br. 5, 601 Op. exeg. E. A. 1 ff.) brachte er noch im Nov. 1545 zum Schluſſe, — wieder mit dem Wunſche, man möge für ihn, der nicht weiter vermöge, ein gutes Stündlein erbitten. — Am 23. Jan. 1546 brach Luther von Wittenberg auf nach Eisleben. Es waren nicht große kirchliche Angelegenheiten, die ihn dorthin riefen, ſondern ein Geſuch der Mansfelder Grafen, daß er einen Streit, der über ihre Bergwerke und Anderes unter ihnen ſich erhoben hatte, beilegen möchte. Luther wußte ſich ihnen verpflichtet, als durch ſeine Geburt ihrem Gebiete zugehörig; er wollte ſich dran wagen, um dann mit Freuden ſich in ſeinen Sarg zu legen, wo er zuvor ſeine lieben Landesherrn vertragen habe (Br. 5, 771). Die Ausgleichung gelang ihm. Die Briefe, welche er von Eisleben aus ſchrieb, und die Reden, welche vor den Freunden dort von ihm geführt und von dieſen hernach aufgezeichnet wurden, zeigen noch recht den kräftigen, an ſinniger Rede reichen Geiſt. Aber unter den Geſchäften war die Sorge für ſeine Geſundheit hintangeſetzt worden;

Digitized by Google

eine Fontanelle, die er seit lange (vgl. Br. 5, 600) am Schenkel trug, war zugeheilt; er hatte auch schon auf der Hinreise bedenklich sich erkältet. Da fühlte er am Abende des 17. Febr. heftigen Druck auf der Brust; als er zu Bette ging, befahl er seinen Geist Gott mit den Worten Psalm 31, 6.; er wiederholte dieselben mehrmals, indem er unter den Händen der um ihn bemühten Freunde des Endes wartete; er dankte Gott, daß derselbe ihm seinen Sohn geoffenbart, welchen er gelehrt und bekannt habe; als Jonas und M. Cölius ihm zuletzt noch die Frage in's Ohr riefen, ob er auf die von ihm gepredigte Lehre sterben wolle, sprach er noch ein vernehmliches Ja. Ruhig, mit einem sanften letzten Athemzuge, entschlief er am Morgen des 18. Febr. — Die Leiche wurde feierlich in der Schloßkirche zu Wittenberg bestattet.

Die Lehrpunkte, über welche Luther eigene, eingehende Auseinandersetzungen zu geben durch den Gang der Reformation veranlaßt wurde, sind bereits im Bisherigen hervorgetreten. Im Ganzen ist über Luthers *Lehrweise* vor Allem noch das zu bemerken, daß er in keiner Schrift eigentlich als Dogmatiker auftritt: unmittelbares, lebendiges Schauen und Zeugen, nicht begriffliches Formuliren und Systematisiren ist seine Sache, so wenig es ihm an ursprünglicher Begabung für scharfsinnige, scholastische Entwicklung (vgl. z. B. die Weihnachtspredigt 1515) gefehlt hat; überall bezieht sich, was er bezeugt, auch auf innerlich Erlebtes; diese Art seines Lernens und Lehrens gab seiner Predigt auch solche Kraft, Leben anzuregen; und durch das Hervorgehen aus Einem Lebensmittelpunkte wurde seine gesammte Anschauung zu einer in sich durchaus zusammenhängenden und harmonischen, so viel ungelöste Probleme und etwaige Widersprüche dann auch der reflektirende Verstand Anderer in ihr finden mochte. Den Vorwurf, daß er vielfach sich selbst widersprochen, hat Luther selbst schon frühe hören müssen. Man hat neuerdings besonders den Unterschied zwischen einem früheren und einem späteren Luther zu einem Widerspruche gesteigert; entgegengesetzte Parteien in seiner eigenen Kirche haben es gleich leicht gethan, — die Einen um Anschauungen, welche ihrem sogenannten Objektivismus nicht genehm sind, als Extravaganzen, die Luther selbst nachher verleugnet habe, zu bekämpfen, die Andere um ihre angebliche Freiheit gegen spätere Erklärungen Luthers durch Berufung auf den ursprünglichen, freieren höher stehenden Luther beschirmen zu können. Luther verwahrte sich gegen jene Vorwürfe derb (Br. 3, 103); nicht minder dagegen, daß Spätere sagen möchten, er habe diesen oder jenen Artikel nicht genug bedacht gehabt (E. A. 30, 363). Wahr ist in Betreff aller seiner Hauptlehren nur, daß er bald mehr das eine, bald mehr das andere Moment zu betonen veranlaßt ist, und sodann, daß er im Ziehen praktischer Consequenzen für die äußere Gestaltung des kirchlichen Lebens durch die Entwicklung der äußeren Verhältnisse selbst sich stark bestimmen läßt. Hinsichtlich seiner Grundanschauung selbst aber ist vielmehr höchst beachtenswerth und bedeutsam, mit welcher Sicherheit und Stätigkeit sie so, wie sie schon vor dem Gefühl ihres Unterschieds von der römischen Lehrweise in ihm sich gebildet hatte, alsdann nach allen Seiten hin sich entfaltet und sich selber treu bleibt; es ist *die Gewißheit der unmittelbaren Beziehung zu Christus* und seinem vor Allem in *Sündenvergebung* bestehenden Heile durch den vor Allem *Rechtfertigung* wirkenden *Glauben*, welche Beziehung der nicht an Menschensatzung sich bindende, sondern allein *in Wort und Sakrament* sich vermittelnde *heilige Geist* selbst nach *freier göttlicher Gnade* wirkt und erhält. Hiemit schied sich ihm dann auch *Geistliches* und *Weltliches*; und wie er nun das geistliche Gebiet ganz jener, von keiner äußeren, kirchlichen Satzung gebundenen Einwirkung der Gnade, und zwar einer den ganz todten Menschen erst wieder belebenden Gnade zutheilte, so wurde ihm auch das weltliche Gebiet von jenen Satzungen frei und er sah auf ihm ursprüngliche göttliche Ordnungen, welche als solche heilig, als weltliche aber nicht dem unmittelbaren Walten des Geistes, sondern dem Walten der menschlichen Vernunft zugetheilt sind. Wir haben hiemit zugleich Luthers Stellung zur *Vernunft*: Wo der Mensch in der unmittelbaren, geistlichen Beziehung zu Gott in Betracht kommt, ist sie durchaus unfähig und muß, wenn sie dennoch auch hier, gegen-

Digitized by Google

über von der, die göttliche Mittheilung allein vermittelnden heil. Schrift sich geltend machen will, als teuflisch zurückgewiesen werden; nie hat Luther auf ihr Urtheil als solches den Angriff auf irgend einen papistischen Glaubenssatz gegründet. Auf dem weltlichen Gebiete dagegen soll sie leuchten als ein schönes Licht und herrliches Werkzeug Gottes, namentlich auch als die Quelle eines Rechtes, dessen Selbständigkeit, wie wir sehen, nicht bloß den Ansprüchen einer kirchlichen Gewalt, sondern selbst den einst von Gott gegebenen Satzungen des A. Bundes gegenüber behauptet werden muß.

Wir sahen, wie Luther jene einzige Bedeutung der heil. Schrift mit Beziehung darauf, daß sie untrügliche Quelle der religiösen Erkenntniß ist, seit dem Beginn seines Zwiespalts mit dem Pabstthum gegen die Lehrgebote der Kirche und sodann, im Streite gegen Schwärmer und Sakramentirer, auch gegen eine, über die Schrift sich erhebende vorgeblich innere Geistesoffenbarung und nicht minder gegen die Argumentationen menschlicher Vernunft vertrat. Allein auch noch das bestimmtere Verhältniß des seine Offenbarung an die Schrift bindenden Geistes zu dieser Schrift selbst ist nun noch zu beachten. Er wurde durch den Gang der Geschichte nie zu eingehenden Auseinandersetzungen darüber geführt, hat aber genug gewichtige Aeußerungen darüber gethan, welche, je mehr sie schon Mißdeutung erlitten, nur desto mehr auch in ihrer wahren Bedeutung müssen festgehalten werden. Es sind jene sogenannten freieren Aeußerungen, welche in seiner früheren Zeit mitunter stärker lauten, im Wesentlichen aber bis zum Schlusse seines Wirkens hervortreten. Er hatte schon in der Schrift de captiv. Babyl. die Apostolizität einer kanonischen Schrift neuen Testaments, des Jakobusbriefes, bezweifelt; er bestreitet sie fortan (Vorr. in d. Ausg. d. N. Test. 1522, — und so bleibend; ebenso K. Post. E. A. 8, 268. 10, 366) entschieden; er bestreitet ferner die des Hebr.Br. (Vorr.); er bestreitet zuerst entschieden und stellt später wenigstens noch sehr in Zweifel die der Apokal. (Vorr. 1522. 1545); vgl. die Freiheit, mit welcher er die Reihenfolge der Briefe im Kanon geändert hat. Im A. T. ist ihm bei mehreren Schriften mit der Anerkennung ihrer Authentie doch nicht ausgeschlossen, daß sie ihre Gestalt fremden Händen verdanken (Vorr. zu Kohel., Jerem., Hos.; vgl. gar Tischr. über den Pentateuch: was es thäte, wenn auch Mose diesen nicht selbst geschrieben hätte?). Er macht bei den Erzeugnissen des heil. Geistes doch einen Unterschied des Werthes und der Bedeutung (vgl. die besondere Hochschätzung von Röm.Br., Galat.Br., Johann.Ev.). Er nimmt selbst bei solchen, welche er besonders hoch stellt, an, daß die Verfasser in menschlicher Weise gelernt (E. A. 63, 379 i. J. 1543 und Tischr.: Lernen der Propheten aus Mose), und ferner, daß sie Menschliches, minder Werthvolles, ja Irriges mit aufgenommen haben (E. A. ebend.: Heu und Stroh; K. Post. E. A. 8, 23: die Propheten haben, wo sie auf Verkündigung weltlicher Läufe sich einließen, oft auch gefehlt). An Ausgleichung von Differenzen zwischen Aussagen der Organe des Geistes über äußere Dinge ist ihm wenig gelegen (E. A. 14, 319 und besonders 46, 174); er nimmt ohne Bedenken an, daß der im Geiste redende Stephanus in einer geschichtlichen Angabe nach Vergleich mit der Angabe Mose's, des eigentlichen Geschichtschreibers, etwas Unrichtiges gesagt habe (Op. exeg. E. A. 3, 121). Seinem Glauben thut's keinen Eintrag, wenn einmal ein Paulus aus einer Allegorie einen Beweis versucht, welche, weil sie vom historischen Sinne abweicht, in acie minus valet (ebend. 4, 189). — Es fragt sich, wie und nach welchem Prinzip er bei seiner Anerkennung der Schrift als der Quelle der Wahrheit solche Unterschiede machen und dennoch jenes unbedingte Vertrauen auf sie bewahren kann. Enge verwandt hiemit ist das Problem, wie Gegner zurückgewiesen werden sollen, welche der von ihm aus der Schrift entnommenen Heilswahrheit andere, im entgegengesetzten Sinn deutbare Aussprüche der Schrift selbst entgegenstellen. Er antwortet Gegnern, welche im Interesse ihres gesetzlichen Standpunktes also thun: urgemus Christum contra scripturam (Jen. 1, 503^{b}; Comm. in ep. ad Gal. E. A. 1, 388); das heißt nicht: er gebe zu, daß jene Stellen Christo widersprechen (im Gegentheil: s. Comm. ad Gal. ebend.); sondern: es sey Alles zu deuten gemäß der Beziehung auf Christum, den Heiland, als

Digitized by Google

auf den alleinigen Mittelpunkt und Herrn. Das ist es denn auch, wonach sich ihm der verschiedene Werth der Schriften bestimmt; und jene freien Aeußerungen auch den hochgestellten Schriften gegenüber betreffen bloß solche Aussagen derselben, welche ihm der Natur der Sache nach eine Beziehung auf Heilswahrheit oder überhaupt auf Geistliches gar nicht zu haben scheinen. Fragt man endlich, wer ihm Christum und das in diesem allein ruhende Heil mit solcher Sicherheit in den Mittelpunkt der Schrift stelle, so ist zu antworten: es lehre ihn dies in der Schrift und durch sie derjenige Lehrer, welcher selbst das Wort in die Schrift niedergelegt hat und, wie er nicht außer dem Worte gesucht werden soll, so nun auch wirklich bei und mit dem Worte ist und die christlichen Leser durch dasselbe in alle Wahrheit leitet (E. A. 50, 79), nämlich der heilige Geist. Daß aber nun dieser etwa die Vernunft selbst sey, wäre nach Luther eine Grundlüge: als Schwärmer es behaupteten, erklärte er es (Br. 3, 62) für einen muthwilligen Fretelartikel.

Diejenigen Momente in Luthers Gesammtanschauung, welche er am bestimmtesten und eigenthümlichsten zu entfalten hatte, sind jedenfalls die Lehren von der Rechtfertigung, von den Gnadenmitteln und von der Kirche (über das besonders große Gewicht, welches er auf die Rechtfertigungslehre legt, vgl. Br. 4, 150 und besonders den gröss. Comm. z. Galat.).

Den bisher angeführten, die Rechtfertigungslehre behandelnden Schriften ist besonders noch die „Disputation“ Melanchthons mit ihm 1536 (Tischr. 2, 146) beizufügen. Auf's entschiedenste ist bei ihm von Anfang an diese Lehre dahin ausgeprägt, daß nichts Eigenes, weder vorangegangene Werke noch etwa die Aussicht auf künftige oder der Glaube als Wurzel künftiger (s. o., Br. 5, 353 f.; Melanchth. u. Luth. an Brenz 1531 Corp. Ref. 2, 501 sq. Br. 4, 271. Br. 6, 432), sondern nur der Glaube als Ergreifen Christi rechtfertige; wir werden gerecht imputatione gratuita. Zu anderweitigen genaueren Distinktionen aber ist seine lebendig zusammenfassende Anschauung nicht fortgeschritten: wir finden nicht, daß er das innere Zutheilen der vergebenden und neubelebenden Gnade aus dem Begriff der Rechtfertigung ausscheiden und diesen auf den forensischen Akt beschränken, noch auch daß er das volle inwendige Eingehen Christi in den Glaubigen erst hinter diesen Akt setzen würde (vgl. Br. 4, 271 und jene Worte 5, 355 „um des Sohnes willen, der im Herzen wohnt“), — so wenig er auch diesen Akt irgend darauf, daß der Mensch selbst nun etwas Gutes als eigenes habe, wollte gründen lassen. — Die Heilsgabe stellt er dann in ihrem vollen Umfang, ihrer ganzen Tiefe, nach ihren durchgreifenden Wirkungen an's Licht. Christus wird im vollsten Sinn dem Glaubigen zu eigen („ego sum Christus“ Comm. ad Galat. E. A. 1, 247; „Vergottetwerden“ E. A. 15, 238); aus dem neuen Baum erwachsen nothwendigerweise (vgl. Tischr. 2, 149. 151) die Früchte der Liebe; daneben muß das Absterben auch noch beständig fortwähren (E. A. 29, 139 f. 211 f.); dem „ego sum Christus“ steht gegenüber das „Christianus est non in facto sed in fieri“ (Jen. 4, 340). Das Hauptinteresse ruht indessen immer auf der Sündenvergebung und der Gewißheit derselben. Grundzüge einer Ethik, welche das neue Leben in seiner zeitlichen Entfaltung darstellen würde, hat Luther nie entworfen; aber er hat eine solche Ethik dadurch erst möglich gemacht, daß er die Quelle dieses Lebens aufwies und ihm eine selbständige Entwicklung von innen heraus sicherte.

Unter den Gnadenmitteln behält für Luther das Wort immer die erste Stelle: die Sakramente können nicht ohne dasselbe seyn, während es selbst im Nothfall auch ohne jene selig machen kann (vgl. oben: Empfangen des ganzen Christus, auch seines Fleisches, im Worte; über die allgemeine Nothwendigkeit des Wortes vgl. besonders auch E. A. 30, 88—90).

Wer gerechtfertigt und Glied Christi ist, ist eben damit auch Glied der Gemeine oder Kirche, des Leibes Christi; und er hat jenes nur werden können durch die Gnadenmittel, welche der Gemeine geschenkt sind. „Gemeine“ und ecclesia ist und bleibt

Digitized by Google

für Luther identisch (vgl. besonders auch die Uebersetzung des N. Test.). Ihre eigentliche Existenz aber hat ihm die Gemeine oder Kirche nie im ganzen Haufen derer, die im Namen Christi äußerlich vereinigt sind (auch nicht in Allen, sofern sie getauft sind: s. o.), obgleich auch alle kurzweg unter dem Namen „Kirche“ subsumirt werden, sondern in den durch Christum Geheiligten, — und, wie sich von selbst versteht, nie und nirgends ohne die Gnadenmittel. An diesen, sowie in zweiter Linie auch noch an andern Kennzeichen (s. o.) kann man sehen, wo die wahre Gemeine zu finden ist; diese selbst aber erklärt Luther immer für eine nur dem Glauben erkennbare. Zur Verwaltung der Gnadenmittel gehören, — nicht als ob ihre Kraft von menschlichen Verwaltern abhängig wäre, wohl aber der Ordnung wegen, nach dem Willen des Ordnung fordernden und durch seine Gaben die Personen dazu befähigenden Gottes, — ordentlich (aber ohne daß eine bestimmte Form der Ordnung vorgeschrieben wäre) von der Gemeine (aber wo möglich mit Anschluß an die in ihr schon bestehenden Ordnungen) bestellte Diener, Aufseher, Aelteste oder Bischöfe, welche den geistlichen Karakter mit allen Gläubigen gemein, das öffentliche Amt aber für sich allein haben, und unter sich als Träger des Einen Amtes einander gleich sind, nach äußerer menschlicher Ordnung aber die einen unter die andern und ihre Oberaufsicht gestellt seyn mögen. Luther hat unter den Kämpfen gegen Irrlehrer die Befugniß, öffentlich zu lehren, auf's strengste dem Amte vorbehalten (vgl. besonders auch seine Auffassung von 1 Kor. 14, 30. im J. 1532 E. A. 31, 220 ff. — anders im J. 1522 E. A. 28, 47). Immer aber, — und dies ist der entscheidende Punkt für die reformatorische Lehre vom Amt, erkennt er dem evangelischen Worte auch außerhalb der öffentlichen Uebung desselben durch's Amt, also auch im Gebrauch gläubiger Laien, qualitativ dieselbe erleuchtende und beseligende Kraft zu, setzt ferner Irrthum und Abfall der Amtsträger fortwährend als möglich voraus und gebietet in diesem Falle den gläubigen Laien, die bisherigen Hirten zu verlassen und selber neue für sich zu berufen, welche eben hiemit, nämlich als berufene, schon die ordentliche Bestellung zum Amte haben (Br. 4, 632, bei einer Berufung bloß durch Laien: „wer gerufen ist, der ist geweihet“ u. s. w.). — In der Gemeine überhaupt ist durch die Wirkung des Geistes und seiner Gnadenmittel immer ein göttliches Leben: so auch unter dem Pabstthum bei frommen, freilich meist verborgenen Seelen, die innerlich doch nur die reine, im Wort geoffenbarte Gnade Christi umfaßt hielten. Namentlich ist die Kirche so, vom Geiste durch's Wort erleuchtet, die nicht irrende Grundfeste der Wahrheit, und es ist höchst bedenklich, ja schrecklich, etwas wider das einträchtige Zeugniß der gesammten Kirche zu lehren. Aber in ihrer zeitlichen Entwicklung irrt und sündigt die Kirche allerdings auch (E. A. 25, 59 f.: „was bedürfte sie sonst des Artikels: Vergebung der Sünden?“): nur der an's Wort sich haltende Grundstock derselben nie auf die Dauer. Und die Entscheidung über einen Glaubenssatz, über welchen gestritten wird, kann, jenem verborgenen Wesen der wahren Gemeine und jener Irrthumsfähigkeit des Amtes gemäß, für den einzelnen Christen nie mit unbedingter Sicherheit auf dem Ausspruch oder der Schriftdeutung der Amtsträger ruhen, sondern entscheidend muß für jeden Glaubigen das ihm unmittelbar zugängliche und in sich keineswegs zweideutige Wort der Schrift selbst seyn, und jeder Laie hat vermöge des ihm hier mitgetheilten Geistes auch selbst als geistlicher Mensch Alles zu richten und wird von Niemanden gerichtet (gegen Erasmus, Jen. 3, 177). Soll so in geistlichen Dingen keine entscheidende äußere menschliche Autorität existiren, so scheint dem Hader und den Rotten das Thor geöffnet; Luther weiß das: hiemit wolle der Teufel uns wieder der Schrift müde machen; wolle man nun aber auf Concilien, Väter und menschliche Rathschläge bauen, so verliere man die Schrift gar, und bleibe des Teufels eigen mit Haut und Haaren; nur Gott wehre und helfe (E. A. 30, 16—20). — In Betreff der gottesdienstlichen Ceremonien, als der äußeren, wandelbaren Einkleidung des Wortes und Sakramentes, bleibt Luther durchweg auf seinen ursprünglichen Sätzen: anerkennend gegen die Schönheiten des reichen alten Gottesdienstes (E. A. 64, 301 f.), welchem nur gerade die Hauptsache, das reine Wort, ge-

Digitized by Google

fehlt habe, ſelbſt aber nicht auf allgemeine Theorien und Ideale ſchauend, ſondern ganz an's gegenwärtige Bedürfniß, und zwar an das der Schwachen, der stupidi (Br. 4, 210), ſich anſchließend; mit Rückſicht hierauf ſowie auf die übeln Nachreden der Feinde (Br. 4, 525) empfiehlt er beſtimmte, einheitliche Ordnung, ſieht jedoch die größte Gefahr immer gerade in zu großer Werthſchätzung hievon, in neuem Geſetzesweſen: daher fortwährend ſehr ſtarke Aeußerungen gegen alles Drängen auf Conformität, gegen Werthlegung auf Aeußeres überhaupt, ja gar gegen alles Ceremonienweſen (Br. 6, 379, im J. 1545: fateor: iniquus sum ceremoniis etiam necessariis, hostis autem non necessariis; vgl. dann die Vorſchriften, die er dort kurz vor ſeinem Ende noch gibt). Auch für ſolche äußere Handlungen, welche er bei ſeinem Reformiren gar nicht aufgenommen hatte, ließ er doch, falls ſie nur recht verſtanden und nicht zum Zwange gemacht würden, freien Raum: vgl. über die Oelung von Kranken beſonders E. A. 30, 371 — Wohlgefallen an einer Einführung der Fußwaſchung Br. 2, 620, — apoſtoliſche, aber beim gegenwärtigen Karakter der Geiſtlichkeit unzuläßige Weiſe des Lehrens nach 1 Kor. 14. E. A. 31, 325. Dieſelbe Anſicht über die Wandelbarkeit aller beſtimmten äußern Formen und über die Pflicht, mit ihnen dem Bedürfniſſe ſich anzuſchließen, leitete Luther bei der Geſtaltung der kirchlichen Verfaſſung. Die ſchwierigſte Frage, welche in jenen Klagen über den Hof ſich aufdrängt, war er zu löſen nicht mehr berufen: die Frage, wie, während der Fürſt kraft des Amtes der Liebe auch die Leitung der innerkirchlichen Dinge übernommen hatte, dennoch gegenüber von ihm als weltlichem Herrn wenigſtens eine Selbſtändigkeit des ihm nicht übertragenen eigentlich geiſtlichen Thuns und des damit am unmittelbarſten zuſammenhängenden Gebietes könne gewahrt werden. Was ſodann den äußeren Schutz betrifft, welchen der Fürſt als ſolcher mit ſeinem weltlichen Arme dem Wort und der wahren Kirche ſchenken ſoll, ſo wurde bereits darauf hingewieſen, wie Luther in dem Satze, daß der Verführung durch falſche Lehre nur das Wort und kirchliche Amt ſteuern ſolle, ſich nicht gleich blieb. Er machte ihn, wie gegen die Papiſten (vgl. auch E. A. 24, 263. 1525), ſo anfangs wirklich auch noch auf dem eigenen Gebiete geltend: man ſolle die Schwärmer frei mit dem Worte fechten laſſen zur Bewährung der rechten Lehre, wofern ſie nur nicht ſelber die Fauſt gebrauchen zur Empörung anſtiften (Br. 2, 547. 1524). Anders aber nachher, als die rechte Lehre genugſam vor der Welt bewährt ſchien und nun vorzugsweiſe die Vorſorge für Verführbare in Betracht kam. Jetzt wurde namentlich jedes ſakramentireriſche Lehren verboten; auch das Drucken gegneriſcher Bücher ſollte verwehrt ſeyn (Br. 3, 528). Wir ſahen, wie Luther auch nicht wollte, daß man katholiſche Fürſten zur Duldung von Proteſtanten zwinge; er wünſchte nur wenigſtens, daß dieſen freier Umzug geſtattet werde (Br. 4, 373). Er ſelbſt blieb immer wenigſtens dabei, daß auch Lügenpropheten nicht als ſolche mit dem Schwerte geſtraft werden ſollen (3, 347), und ohnedies dabei, daß man, obgleich zum Lehren nur der wahre Glaube zugelaſſen werden dürfe, doch zum Glauben ſelbſt Niemand dürfe zu zwingen ſuchen. — Vgl. des Unterzeichneten „Luthers Lehre von der Kirche;" Harleß, Kirche und Amt nach luth. Lehre 1853.

Von den übrigen Lehrſtücken des chriſtlichen Glaubens ſchließt ſich an jene Grundlehre von der Rechtfertigung die von Chriſtus und zwar zunächſt von der durch ihn vollzogenen Heilswirkſamkeit unmittelbar als Vorausſetzung an. Mit Luthers Anſchauung vom Inhalte des Heiles, wie er es im Glauben zu empfangen ſich bewußt iſt, und von dem Zuſtand, in welchem für ihn abgeſehen vom Heile der Menſch ſich befindet, verbindet ſich bei ihm von Anbeginn die beſtimmte Auffaſſung des Werkes Chriſti nach den zwei Seiten hin, daß derſelbe das Geſetz für uns, die wir es nimmermehr vermögen, thätig erfüllt hat (ſ. o.), und daß die Laſt der Schuld und des Fluches, welche uns Menſchen alle für alle unſere Sünden treffen müßte, in ſeinem Leiden und Sterben auf ihn gelegt worden iſt (vgl. beſonders Op. exeg. E. A. 16, 243 ff.: auch Peinleiden im Gewiſſen; und Comm. ad Gal. E. A. 2, 12—31); mit Bezug auf beide Seiten ſoll er unſere Gerechtigkeit werden. Dagegen können wir eine beſtimmtere Theorie über die

Digitized by Google

Art und ſo zu ſagen die Rechtsgrundſätze, wonach ſein Strafleiden wirklich denen, welche die Strafe zu leiden gehabt hätten, zu Gute kommen ſoll, bei ihm nicht ausgeprägt finden; vielmehr waltet bei ihm eine tief myſtiſche, umfaſſendere, aber in Hinſicht auf den Rechtsbegriff unbeſtimmtere Vorſtellung, daß alle die uns Menſchen feindlichen Mächte, die Sünde überhaupt, der Fluch des Geſetzes, der Zorn Gottes, der Teufel ſelbſt, auf ihn bei ſeinem Leiden losgeſtürmt, aber von ihm vermöge ſeiner Gerechtigkeit als einer ewigen und unüberwindlichen, und vermöge ſeiner Gottheit, welche allein ſolchen Kampf zu beſtehen vermöge, beſiegt und abgethan worden ſeyen (Comm. ad Gal. ebend.; im Weſentlichen noch ganz wie das „Verſchlungenwerden der auf Chriſtus gelegten Sünde in ihm als dem Gerechten“ in der „Freiheit eines Chriſtenmenſchen“ E. A. 27, 183). Luther pflegt ferner weit mehr, als es dogmatiſcher Gebrauch geworden iſt, auch das überhaupt, was wir in Chriſti Werk, mit dem, was wir in ſeiner Perſon haben, zuſammen zu ſchauen; der ſtändige Ausdruck iſt nicht etwa, daß Chriſti Verdienſte, ſondern daß Chriſtus ſelbſt unſere Gerechtigkeit ſey (vgl. was er auch in der „Rechtfertigung“ ſelbſt zuſammenfaßt).

Wir ſind hiemit ſchon hingeführt auf das, was ihm in der Perſon Chriſti ſelbſt ſo wichtig iſt — auf das unmittelbare und vollkommene Vereinigtſeyn wahrer Gottheit und Menſchheit. Eigenthümlich iſt ihm (vgl. Abendmahlsſtreit) hier das Dringen auf die Conſequenzen, welche ſich ihm aus dieſer Einheit unbedingt auch für die menſchliche Seite der Perſon Chriſti, beſtimmter für ſeine Leiblichkeit, ergeben. Von erſter, höchſter Bedeutung jedoch iſt ihm dasjenige Moment, welches er ſelbſt bei Begründung dieſes Dringens vorangeſtellt hat, nämlich die Herablaſſung der Gottheit ſelbſt zu ſolch vollkommener Gemeinſchaft, aus welcher er dann eben jene Conſequenzen zieht, — eine Herablaſſung ſelbſt bis zur Gemeinſchaft im Leiden (am Stärkſten Br. 6, 292: etiam *divinam naturam* seu verum Deum pro nobis passum esse et mortuum), eine Herablaſſung aber, welche doch nimmermehr zu einem Aufgeben deſſen, was dieſer Natur eigen iſt, vielmehr ja eben zu einer Uebertragung davon auch auf die menſchliche Natur des Menſchgewordenen (vgl. auch ebend.) ſoll geführt haben. Das, daß beide Naturen mit dem, was zu jeder von beiden gehört, wirklich, ſo ſehr er ſie auch als von ſich unterſchiedene betrachtet (E. A. 30, 294), doch in Chriſti Perſon vereinigt ſeyen, iſt ſeiner glaubigen Anſchauung eine Thatſache, deren Möglichkeit ſeinen Glauben nicht kümmert und von ihm nicht erſt zum Gegenſtand von Unterſuchungen oder näheren Beſtimmungen gemacht wird. Während er die Perſon Chriſti von Beginn der Menſchwerdung an als die ſchon zuvor exiſtirende zweite Perſon der Gottheit betrachtet, welche jetzt die Menſchheit „angenommen“ habe (Br. 4, 483; vgl. beſonders auch E. A. 37, 25 ff.), und während er ebenfalls ſchon von jenem Beginn an die Eigenſchaften derſelben auf dieſe übertragen zu müſſen glaubt, betrachtet er doch die Perſon des Menſchgewordenen, ohne daß der Karakter göttlicher Perſönlichkeit aufgehoben oder verwandelt ſeyn ſollte, mit Vorliebe gerade auch als individuell menſchliche, nach Seele und Leib allmählig ſich entwickelnde, ächt menſchlich das Leiden fühlende, ſterbende. Gerade an dieſe Menſchheit Chriſti, wie er an der Mutter Brüſten liege, weiſt er den Glauben (E. A. 35, 170); denn eben in ihr trete Gottes Sohn, zu dem wir nicht erſt in den Himmel klettern müſſen, thatſächlich vor uns. Es iſt ihm das Thatſache ebenſo, wie es ihm Thatſache iſt, daß durch dieſen Sohn, trotz jener Verſchiedenheit des Weſens, der Glaubige ſelbſt auch göttlichen Weſens werden kann und ſoll. Zu beachten iſt indeſſen, daß diejenigen Ausführungen, in welchen er mit einem beſonderen, ihm eigenthümlichen Nachdruck auf das ächt Menſchliche in Chriſtus, ja (ſo in der K. Poſt. E. A. 10, 299—301) auf eine wahrhaft menſchliche Entwicklung ſeiner ganzen Perſon dringt, mehr der früheren Zeit angehören, während ſpäter, in den durch den Abendmahlsſtreit veranlaßten Ausführungen, das Intereſſe für jene Seite durch das Intereſſe für die Uebertragung des Göttlichen auf's Menſchliche zurückgedrängt erſcheint.

In Sachen der Seligkeit, ſagt Luther (a. a. O.), ſey überhaupt von unten anzu-

Digitized by Google

ſahen, bei'm menſchgewordenen und leidenden Sohne, ſtatt daß man in die Gottheit ſelbſt grübele. Er ſelbſt geht dann zwar mit Beſtimmtheit und Entſchiedenheit vom Menſchgewordenen auch auf die kirchliche Trinitätslehre zurück, welche er beſonders im Johannesevangelium begründet findet; aber er bezieht ſie, anſtatt Spekulationen wie denen der Weihnachtspredigt v. J. 1515 weiter nachzugehen, dann immer ſogleich auf die praktiſchen Intereſſen des Glaubens; er erklärte ſich einmal unbedenklich gegen den Terminus ὁμοούσιος als gegen einen menſchlich erfundenen (Jen. 2, 407); der Name Dreifaltigkeit lautete ihm zu kalt (E. A. 12, 378). Vom Weſen Gottes überhaupt erklärt er (Op. exeg. E. A. 2, 171) geradezu, es laſſe ſich nicht poſitiv definiren; denn Gott wohne in einem unzugänglichen Lichte; aber in Chriſto, ſagt er (E. A. 35, 171), ſey der Vater zu finden, und da ſey er eitel Güte und Liebe.

An ſeiner Lehre von einem unerforſchlichen Willen Gottes über die Menſchen hielt er feſt. Wir bemerkten, wie entſchieden er noch i. J. 1537 zu ſeiner Schrift De servo arbitrio ſich bekennt. Er wiederholt nachher nicht mehr die hartklingenden Ausführungen über das Verhältniß des göttlichen Willens zur Sünde; und er warnt Andere angelegentlich, an der Frage von der Prädeſtination zu grübeln, ermahnt vielmehr, den Blick einzig auf Chriſtus und die in ihm offenbar gewordene Gnade zu richten (Br. 3, 354 f. 391 f. 4, 247. 5, 756). Allein er gibt keinerlei Erklärung, durch welche die Sätze jenes Buches aufgegeben oder auch nur modificirt werden ſollten. Im Gegentheil redet er auch jetzt noch von einem „heimlichen" Rathe (Br. 5, 44. 754), welchen Gott nicht offenbare und nach welchem wir daher hier auch nicht zu leben haben. Und namentlich hält er in ſeinem letzten großen Werke, den Enarrat. in Gen. (vgl. beſonders E. A. 2, 172. 6, 290—300) den geoffenbarten und für uns erfaßbaren, und den unerforſchlichen, „ſubſtantiellen" Willen nachdrücklich auseinander; er ſtellt auch wieder zuſammen: „praescientia *sive* praedestinatio;" allen ärgerlichen Folgerungen aus der ſtrengen Prädeſtinationslehre beugt er nur vor mit der erwähnten Warnung und Mahnung; indem er ſelbſt an ſeinen Satz gegen Erasmus „esse omnia absoluta et necessaria" erinnert, nimmt er Nichts davon zurück, ſondern erinnert nur auch an den Beiſatz: sed adspiciendus Deus revelatus. (Die Auslegung von 1 Tim. 2, 4. E. A. 51, 316 ff., — welche die Folgerung, daß Gott Alle ſelig machen wolle, beſtreitet, führen wir nicht an, weil ihr Alter zweifelhaft iſt). Wenn dann doch einmal ein Schreiben Luthers (Br. 6, 427 f.) von ungewiſſem Alter (und unſicherm Texte?) das Nichtprädeſtinirtſeyn derer, die verloren gehen, zur Seligkeit nur einfach aus einem Vorherwiſſen davon, daß ſie fallen würden, ableitet, ſo können wir dies nach jenen beſtimmteren Ausſagen Luthers nicht ſo deuten, daß er den ewigen, verborgenen Rathſchluß durch ein vom Wollen unabhängiges Wiſſen bedingt gedacht, ſondern nur ſo, daß er von jenem, wie er auch ſonſt that, ganz abgeſehen habe. — So ſchließen ſich denn ferner die Ausdrücke, mit welchen Luther auch ſpäter von der im Worte geübten Wirkſamkeit des göttlichen Geiſtes redet, ganz an den Satz an, welchen er im Buch De servo arb. hierüber aufſtellte. In demſelben Jahre 1525 hatte er (E. A. 29, 212) in offenbarem Einklang mit dieſem Satze geſagt: „im Worte kommt der Geiſt und gibt den Glauben wo und welchem er will;" ganz ähnlich denn nun auch in den Marburger und in den Schwabacher Artikeln (und daher auch in der Augsb. Conf.). Einen Prediger, der wiſſen möchte, warum die Einen auf's Wort hören, die Andern nicht, verweiſt Luther nicht etwa auf der Hörenden freien Willen, ſondern er will die ganze Frage in und mit der über den unergründlichen Willen Gottes abweiſen (Br. 3, 394). Den Schweizern erklärt er 1537, er lehre wie ſie (Br. 5, 85), daß das äußere Wort es nicht ausrichte, ſondern: daß der Geiſt ziehe welche er wolle. — Man darf dieſe Lehrweiſe Luthers nicht darum ihm wegleugnen, weil ſie der Conſequenz der lutheriſchen Lehre von den Gnadenmitteln u. ſ. w. widerſpreche, ſondern man hat als ſeine Eigenthümlichkeit eben das anzuerkennen, daß ihn das Intereſſe für die Freiheit und Sicherheit der Gnade, womit ihm jene beanſtandeten Sätze eben unmittelbar zuſammenhängen, niemals eine derartige Conſequenz anerkennen

Digitized by Google

läßt, daß er aber dann allerdings, indem er von dem vorausgesetzten verborgenen Willen geflissentlich den Blick ablenkt, das in der Offenbarung dargelegte Heil am Ende thatsächlich so, als ob jener überhaupt nicht existirte, zu predigen pflegt.

Auffallend wenig hat Luther mit der Eschatologie oder der künftigen, schließlichen Offenbarung des Heiles in Hinsicht auf die einzelnen, geschichtlichen Momente derselben sich beschäftigt. Man hört im Zusammenhange hiemit seinen Standpunkt oft als den der Immanenz bezeichnen. Das ist richtig, wenn man darunter versteht, er sey in lehrhafter Betrachtung des Heiles vorzugsweise bei diesem als einem in der Sündenvergebung und Gotteskindschaft schon gegenwärtig wahrhaft sich realisirenden stehen geblieben; es hat sich ihm so sein Blick auch überhaupt auf die objektive Entfaltung des Gottesreiches über die Welt hin viel weniger als auf die Beseligung des Subjektes mit Hülfe der objektiven Gnadenmittel gerichtet. Grundfalsch aber wäre die erwähnte Bezeichnung, wenn sie Luthern nunmehr auch ein Befriedigtseyn im Leben der gegenwärtigen Welt als einer selbst auch vom Heil durchdrungenen beilegen wollte. Im Gegentheil, so wenig Luther die Eschatologie im Einzelnen lehrhaft entwickelt, so dringend strebt doch gerade in seiner Gewißheit, für sich selbst das Heil gefunden zu haben, seine ganze Sehnsucht aus dieser argen und unverbesserlichen Welt hinaus nach dem Ende der Tage; er denkt sich dasselbe am liebsten schon in der allernächsten Nähe; er schaut nach den Zeichen auf Erden in der Bewegung der Völker und nach Zeichen am Himmel in Finsternissen und andern Vorgängen (vgl. besonders häufig in den Briefen); er glaubt und hofft gewiß, es seyen nicht mehr viele andere zu erwarten (z. B. E. A. 16, 3 i. J. 1532).

Der ganze Lehrvortrag Luthers behält jenen Karakter frischen Lebens, auf welchen schon bei seinen ersten Schriften hingewiesen wurde. Seine Sprache hat natürliche Kraft, Einfachheit, Klarheit; er hält sich bei aller Tiefe und Schärfe doch ebenso fern von Ueberschwänglichkeit des Gefühls oder der Phantasie, wie von dialektischer Subtilität. Nach einer andern Seite hin malt er uns selbst den Karakter seines Vortrags, gegenüber von dem des Brenz (Br. 4, 149): derselbe habe nicht diese Kunst und Bildung, und müsse immer stürmen und kämpfen. — Dabei pflegt sich die Grundlehre vom Heil, wie sie ihn persönlich immer bewegt, so auch in seinen Ausführungen unmittelbar in den Vordergrund und Mittelpunkt zu drängen: es ist dies eine wesentliche Eigenthümlichkeit auch seiner Schriftauslegung und seiner Predigten. In jener weiß er von jedem Moment aus zu den höchsten Gesichtspunkten emporzuführen und auch über scheinbar unfruchtbare Abschnitte seines Weges Geist und Leben zu verbreiten; bei Behandlung solcher Schrifttexte, deren Beziehung zu jenen Grundlehren ursprünglich noch keine so unmittelbare ist, und ferner bei Bestimmung von Einzelnheiten innerhalb eines Textes, welche gegenüber vom Hauptgedanken desselben nur untergeordnete Bedeutung haben, kommen dann freilich die Ansprüche geschichtlicher und sprachlicher Genauigkeit oft nicht zu ihrem Rechte (Unterschied von Calvin — vgl. Enc. 2, 528). Gegen die allegorische Auslegung hat er sich mehrfach erklärt, ihr jedoch auch in seiner eigenen Exegese und Predigt hin und wieder wenigstens noch eine hinterste Stelle eingeräumt; später immer noch weniger als früher. In Betreff des Predigens ist nächst der Forderung, daß Christus der Inhalt sey, die erste die der Einfalt, der Angemessenheit für das „arme Volk," worin er selbst Vorbild ist; seinen Predigten fehlt die Schulform: sie pflegen meist in sehr einfacher Weise, ohne ein vorangestelltes Thema, aber mit bestimmtem Absehen auf die zu behandelnde Grundlehre und Mahnung dem Gange des Textes zu folgen und dabei Auslegung und Anwendung in einander zu verweben (vgl. Beste, die bedeut. Kanzelredner der ältern luth. Kirche 1856. S. 30—36. E. Jonas, die Kanzelberedtsamkeit Luthers 1852).

Es ist gezeigt worden, wie für Luther mit seiner Grundanschauung von göttlicher Offenbarung und geistlichen Dingen dann die Anerkennung für die Selbständigkeit des weltlichen Gebietes und für die freie Bethätigung des menschlichen Geistes auf

Digitized by Google

demſelben ſich verband. So hat er denn auch perſönlich einen friſchen lebendigen Sinn hiefür, den ihm das Bewußtſeyn der allem Weltlichen anhaftenden Sünde nicht lähmen kann, weil ihn das Bewußtſeyn der Gnade trotz der Sünde auch der urſprünglichen weltlichen Gottesgaben und Stiftungen ſich freuen läßt. Hoch ſchätzt er, nicht bloß wegen des Dienſtes für die Kirche, ſondern als Mittel der Geiſtesbildung überhaupt, alle edlen Künſte und Wiſſenſchaften (vergl. beſonders Tiſchr.); ſo insbeſondere die Wiſſenſchaft der alten Sprachen und die Weisheit der Alten in Dingen der Welt; hin und wieder ſtreut er ſeinen Briefen Citate aus dieſen ein. Karakteriſtiſch iſt ferner für ihn der Sinn für volksthümliche Weisheit und Witz in Sprichwörtern, Fabeln, Verſen u. ſ. w.; während der erſten Tage in Koburg 1530 erholte er ſich gerne bei den Fabeln Aeſops, gab auch nachher einen Theil derſelben verdeutſcht heraus (E. A. 64, 349 ff.). — In die Ehe wollte, wie wir ſahen, Luther eintreten, um dieſem weltlichen Stande als einem hochzuachtenden, von Gott verordneten, auch im eigenen Leben ein Zeugniß zu geben. Bedeutſam iſt denn auch der Karakter, welchen ſein eheliches Leben trägt: es zeigen ſich darin keinerlei abſonderliche, hoch leuchtende Gaben, Tugenden, Leiſtungen oder Ereigniſſe, durch welche der Blick des Beſchauers über die gewöhnlichen, gering und wohl gar gemein dünkenden Partieen des irdiſchen, natürlichen, ächt menſchlichen, aber ſo gerade von Gott geordneten Standes hinweg gehoben würde, wohl aber ein treues, freudiges und geduldiges, ebenſo ächt menſchliches als chriſtliches Eingehen in jene gewöhnliche Lebensordnung, welche den ſtolzen Heiligen ſo verächtlich war (Näheres über Frau und Kinder ſ. Real-Enc. 1, 307 ff.). Die Briefe und Tiſchreden ſtellen uns den Reformator dar, wie er bei Weib und Kindern ſein inniges Behagen fühlt, ſinnig die Gaben und Werke Gottes in der Familie, im Heranwachſen der Kinder u. ſ. w. beobachtet, aus ſolcher Beobachtung lernt und auch Andere belehrt, durch Krankheiten und Todesfälle in der Familie die bitterſten Schmerzen des wirklichen Lebens erfährt, aus Fürſorge für die Oekonomie und ſelbſt ihre einzelnſten Bedürfniſſe (vgl. beſonders die Hausrechnung Br. 6, 323 ff.; über ſeinen Beſitz das Teſtament Br. 5, 422 ff.; mit ſeinem beſcheidenen irdiſchen Gut übte er hingebende Freigebigkeit gegen die Vielen, welche ihn überliefen) keineswegs als etwas für ihn Fremdes anſah. — Im Kreiſe der Freunden freut er ſich bei Speiſe und Trank und bei friſcher, natürlicher, für ein delikateres Ohr mitunter gar zu derb natürlicher Rede. Im Genuß der Speiſen aber zeigte er eine ſolche Mäßigkeit, daß es, zumal bei der Stärke, welche ſein Leib bekommen hatte, einem Melanchthon verwunderlich war (Mel. vita Luth. 5); er faſtete oft, ja etliche Tage nach einander. Seine Rede war allezeit voll Salzes. Melanchthon rühmt in der Leichenrede ſeine Würde in Allem, ſein Herz ohne Falſch, ſeinen holdſeligen Mund; immer habe man bei ihm gefunden, was ehrbar, was gerecht, was keuſch, was lieblich iſt.

Sein inneres Leben ſollte ein Leben in demüthig ringendem Glauben bleiben unter den gewaltigſten Anfechtungen in Betreff ſeines eigenen Seelenheiles. Es ſind dieſe um ſo merkwürdiger, bei der unwandelbaren Gewißheit, welche für ihn allezeit die Gnadenlehre an ſich hat, und bei der ſtets getroſten Zuverſicht, ja Sorgloſigkeit, welche er in Betreff der öffentlichen Sachen und Gefahren gerade auch in den ſchwierigſten Augenblicken ausſpricht (vgl. beſonders Br. 4, 62). Sie treten oft, aber keineswegs immer, in Verbindung mit den körperlichen Leiden auf, denen Luther vielfach unterworfen war. Am ſtärkſten treten ſie uns in Briefen aus der zweiten Hälfte des Jahres 1527 entgegen: er fühlt ſich im Kampfe mit dem Teufel ſelbſt, ja gar wie in der Hölle und wie nur noch durch einen Faden mit dem Heiland verbunden; flehentlich ruft er die Fürbitte der Brüder an; er weiß aber, es dürfe ihn dennoch nicht der Feind verderben; er müſſe darunter gedemüthigt werden; es ſey ihm ein Erſatz für den ihm nicht beſchiedenen Märtyrertod; wen Welt und Teufel ſo haſſen, der müſſe wohl Chriſto gefallen; ja er ſpricht, obgleich er für ſich ſelbſt das Aergſte verdient zu haben bekennt, doch den Gedanken aus, daß die Bedeutung des ihm auferlegten ſo großen Kampfes auch noch auf Andere ſich ausdehnen ſolle (spes mea est, agonem hunc meum ad mul-

Digitized by Google

tos pertinere Br. 3, 194). — Nie steigen aus diesem seinem Innern eigene Pläne für weitgreifende äußere Thätigkeit auf; ihm selbst pflegte der Gedanke an baldiges Abscheiden viel näher zu liegen. Es ist, wie zu Anfang, so auch fernerhin, der Antrieb eines höheren, auch durch äußere Fügungen nachdrücklich angezeigten Berufes, was ihn zum Wirken und Kämpfen bestimmt, ja zwingt; da gibt er sich dann mit aller Kraft seines Innern und seines durch Anfechtung gestählten persönlichen Glaubens den Aufgaben hin; da kennt er auch keine Furcht und ängstliche Rücksicht mehr; den Erfolg aber erwartet er einfach und sicher von oben durch die Kraft des Wortes. Unglaubigen konnte er es so überlassen, aus dem Bestande seines Werkes zu ersehen, daß es wirklich von Gott sey; er selbst war dessen vornweg gewiß.

Luthers Schriften sind in sechs Gesammtausgaben gedruckt worden (vgl. Zeitschr. für Protest. u. Kirche N. F. Bd. XIX.): 1) zu Wittenberg 1539 — 58, 12 deutsche, 8 lat. Bde., von beiden nur der erste vor Luthers Tod, — noch sehr unvollständig; 2) zu Jena 1555 — 8, 8 d. u. 4 lat. Bde.; dazu zwei Ergänzungsbände, Eisleben 1564 — 5 (Leipzig 1603); 3) zu Altenburg 1661 — 4, 10 d. Bde. (die lat. Schr. nur theilweise, übersetzt); dazu ein Ersatzband, Halle 1702; 4) zu Leipzig 1729 — 40, 23 d. Bde.; 5) zu Halle 1740 — 53 durch Walch, 24 d. Bde. (vollständiger als jede frühere Ausg.; aber nach ihr ist besonders noch eine Reihe wichtiger Predigten und eine Menge von Briefen veröffentlicht worden; ihre deutsche Uebersetzung der lat. Schriften kann für wissenschaftlichen Gebrauch gar nicht, ihr Text der deutschen Schriften wegen Mangels an Rechenschaft über seine Quellen und wegen vieler kleiner Willkürlichkeiten und Nachlässigkeiten höchstens nothdürftig genügen); 6) zu Erlangen 1826 u. f. f., bis jetzt die d. Schriften vollständig in 67 Bden., von den lat. 23 Bde. (alle bis dahin bekannt gewordene Schriften sind aufgenommen; die ältesten Quellen des Textes sind nachgewiesen und zu Grunde gelegt, wenn gleich nur unvollständig mit einander verglichen; den bisherigen Ausgaben gegenüber gebührt dieser jedenfalls die erste Stelle). Besonders ist ferner noch zu nennen die erste vollständige Ausg. der Briefe und Bedenken durch de Wette, Berlin 1825 — 56, 6 Bde. (der 6. durch Seidemann), und die in kritischer Hinsicht klassische Ausg. der Tischreden durch Förstemann und Bindseil, Berlin 1844 — 48, 4 Bde.

Die reiche Literatur über Luther vgl. in: *Vogel*, Bibliotheca biographica Lutherana 1851. Unter den vielen Biographien hat die von Meurer (2. Aufl. 1852) den Vorzug, daß sie überall aus Luthers eigenen Schriften schöpft, auch in diese selbst einführt. Sehr umfassend und reichhaltig, aber ohne die erforderliche Concision und Schärfe ist Luthers Leben bis 1517 von Jürgens, 1846 — 47, 3 Bde. Eine irgend genügende wissenschaftliche Darstellung von Luthers gesammter dogmatischer und kirchlicher Anschauungsweise und von der geschichtlichen Entfaltung derselben existirt nicht. **Julius Köstlin.**

Lutherischer Katechismus. (Vgl. d. Art. Katechismus). „Diesen Katechismum oder christliche Lehre, in solche kleine, schlechte, einfältige Form zu stellen, hat mich gezwungen und gedrungen die kläglich elende Noth, so ich neulich erfahren habe, da ich ein Visitator war." So beginnt die Vorrede zum kleinen Katechismus; damit ist klar, was Luthern veranlaßt hat, nachdem er schon 1516 und 1517 nach den Predigten über die Perikopen jedesmal ein Stück des Dekalog von der Kanzel erklärt, ebenso 1517 in der Fasten über das V. U. gepredigt und 1518 eine Auslegung desselben herausgegeben, sofort 1520 eine „kurze Form" dieser beiden Stücke sammt dem Symbolum bearbeitet, später einige seiner Freunde, Jonas und Agrikola, zur Abfassung eines Katechismus aufgefordert hatte, endlich selbst Hand an's Werk zu legen. Arnold hat (Kirchen- u. Ketzerhistorie II, S. 114) über dieses späte Erscheinen seines Katechismus eine mißliebige Bemerkung gemacht; wir unsererseits glauben, es sey dem Katechismus zu gute gekommen, daß indessen die anfangs noch unklarere Idee, die Luther in sich trug, und der weder seine eigenen früheren Arbeiten noch fremde Versuche genügten, vollkommen ausreifte, bis ihm endlich der Blick in die bodenlose Unwissenheit des von seinen Hirten

Digitized by Google

verwahrlosten Volkes zugleich mit der Nothwendigkeit der Sache auch den richtigen Weg zu ihrer Ausführung zeigte. Daß Luther erst dem Namen Katechismus den jetzt üblichen Sinn gab und damit den Begriff eines Katechismus feststellte, ist in dem frühern Art. bereits gezeigt worden; ebenso geht aus demselben hervor, daß er, indem er die alten Lehrstücke beibehielt, und denselben nur die Erklärung der zwei Sakramente beifügte, weit mehr katechetischen, kirchlich-didaktischen Takt bewiesen hat, als alle Verfasser von Leitfäden nach irgend einem System. Sowohl die ächt conservative Festhaltung und Fortentwicklung dessen, was als christliches Bekenntniß im Volke schon einheimisch war, (hat er doch selbst in seine Erklärungen auf die Frage: Was ist das? Wie geschieht das? Verschiedenes aufgenommen, was fast wörtlich so schon in der Auslegung des Vaterunsers bei Kero, ja bereits im sacramentarium Gelasianum zu finden ist) als die Selbstverleugnung, mit der er alles dogmatische Formelwesen und alle Polemik ferne hielt, wie dazu die Kunst, in Wenigem Viel zu sagen, und dennoch durch die Prägnanz nirgends unklar, schwerfällig, unpopulär zu werden, — dabei endlich dieser warme, herzliche Ton, kraft dessen man, wie Löhe in seiner Ausgabe des Enchiridion (Vorrede S. XXI) davon rühmt, diesen Katechismus beten kann: all' dies wird, wenn auch die Barbarei gewisser Zeiten und Richtungen ihrer Natur nach gerade für das Schönste am wenigsten Sinn und Verstand hat, dennoch immer wieder dem Büchlein seinen hohen Ehrenplatz erhalten. Ueber die Anordnung der Hauptstücke und die Rechtfertigung dieser Anordnung s. des Unterzeichneten ev. Katechetik, 4. Aufl. S. 258—268. Wie es zugegangen, daß zu Luthers fünf Hauptstücken noch ein sechstes, vom Amte der Schlüssel, gekommen, darüber hat Mohnike (das 6. Hauptst. im Kat. Stralsund 1830) und neuerlich Mönckeberg (die erste Ausgabe von L. kl. K., Hamburg 1851. S. 130—151) gründliche Untersuchungen angestellt, wornach in Süddeutschland jedenfalls Brenz, welcher in seinem eigenen Katechismus diesem Hauptstück eine Stelle eingeräumt, auch die Veranlassung war, daß es Luthers Enchiridion angehängt wurde, während dies, wie M. richtig sieht, für Norddeutschland das Erscheinen dieses Hauptstücks nicht erklärt. Wenn er aber Luthern selbst als den Urheber oder Veranlasser bezeichnet, so ist dies nur in so weit annehmbar, als seine hohe Werthschätzung der Beichte und Absolution mittelbar auch darauf hinwirken konnte, den Artikel von der Realität der priesterlichen Lossprechung den andern Glaubensartikeln gleich und darum in den Katechismus zu setzen; daß aber Luther selbst dies Hauptstück niemals in seinen Katechismus aufnahm, wie Mönckeberg selbst wohl bemerkt hat, kann seinen Grund nur in derselben Erkenntniß gehabt haben, welche auch die Beseitigung des Sakramentsbegriffes für die kirchliche Bußhandlung, den die Reformatoren bekanntlich noch Lust hatten auch auf diese anzuwenden, zur Folge hatte, und je höher Luther dieselbe aus persönlicher Erfahrung ihres Trostes hielt, um so bewundernswürdiger ist auch darin sein Takt und seine Mäßigung, daß er trotzdem erkannte, die potestas clavium gehöre nicht als Glaubensartikel in den Katechismus; hätte er dies nicht eingesehen, so würde er dieses von andern bewerkstelligte Anhängsel nicht nur nicht getadelt haben, was er allerdings nicht that, sondern er hätte es sich selbst zugeeignet. Ganz Richtiges dagegen hat er im Auge gehabt, da er seine Anweisung zur Beichte, den Morgen- und Abendsegen nebst Tischgebet, die Haustafel, als erstes evangelisches Spruchbuch, ferner sein Trau- und Taufbüchlein und die deutsche Litanei beifügte; es sollte ja der Katechismus ein Enchiridion, ein Handbüchlein seyn, das alles enthielt, was eines Christen Leben in's rechte Licht stellte und ihm für des Herzens Fragen wie für die heiligsten Momente im Leben mit der Kirche dasjenige in Einfalt darbot, was er bedurfte, um zu wissen, was er glauben und was er thun sollte. (Den Namen Enchiridion erhielt, nach Harnacks evidenter Darlegung auf Grund der Vergleichung der ältesten Drucke, zunächst nicht der Katechismus selbst, sondern die Vorrede; die nicht, wie jener auch für Kinder und Gesinde, sondern „für die gemeinen Pfarrherrn und Prediger" bestimmt war, „die Hauptstücke selbst erhalten dann erst den Titel: ein kleiner Katechismus oder christliche Zucht;" jener Name Enchiridion konnte

aber sofort ganz gut auch Beides, die Vorrede als Instruktion zum Katechismus und diesen selbst, unter sich befassen, und ist dann auch dem ganzen Büchlein verblieben.) Die Entstehung dieser verschiedenen Stücke und die Veränderungen, die damit vorgingen, bis das Ganze eine feste Gestalt hatte, in der es seiner Zeit (1580) in das Concordien-Buch als eines der kirchlichen Bekenntnisse aufgenommen wurde, ist ausführlich dargestellt von Möncke berg a. a. O., von Schneider, Dr. M. L. kleiner K., nach den Originalausgaben kritisch bearbeitet, Berl. 1853, und neuerlich in dem schönen Werke von Harnack, der kl. K. Dr. M. L. in seiner Urgestalt, kritisch untersucht ꝛc., Stuttg. 1856; aus früherer Zeit sind die Nachweisungen von Langemack, hist. catech. II. cap. 2, 3., und Augusti's Monographie: histor. krit. Einleitung in die beiden Hauptkatechismen, 1824 von bleibendem Werthe. Eine Aufzählung der verschiedenen spätern Ausgaben liegt hier um so mehr außer unserm Berichte, als deren, wie Löhe a. a. O. S. VI. Vorr. angibt, Millionen (?) seyn sollen; Exemplare waren schon zu Mathesius Zeit nach dessen Angabe über 100,000 verbreitet. Wie schon die ersten Ausgaben mit Bildern geziert waren, — eine Sitte, die sich aus noch älterer Zeit herschrieb, s. Geffcken der Bilderkatechismus des 15. Jahrh., — so hat man es auch später und bis auf die neueste Zeit (z. B. in der Ausg. vom „rauhen Hause" 1854 in 16°) dem Enchiridion an diesem Schmucke nicht fehlen lassen. Ebenso ließen die lateinischen Uebersetzungen nicht auf sich warten (die zwei ersten erschienen bereits 1529, deren eine, von Joh Sauermann, in's Concordienbuch übergegangen ist; s. Harnack, Einl. XII f.); es war — wie der Titel der letzteren sagt: pro pueris in schola — die Schule, versteht sich: die zu jener Zeit allein existirende lateinische Schule, deren Präceptoren es nicht hätten ertragen können, ihre Schüler einen deutschen Katechismus (wenigstens diesen allein) recitiren zu hören. Ebenso weist noch das 16. Jahrh. mehrere griechische Uebersetzungen auf; hierüber, sowie über die Legion späterer Uebersetzungen in's Hebräische, Syrische, und in eine Menge anderer Sprachen s. Langemack, a. a. O. II. S. 266 ff. Derselbe verdiente Autor hat auch reiches Material gefunden zu einem eigenen Kapitel (S. 294 — 313) „die Verfälschung des Kat. Luth. durch die Päbstler;" was er aber in einem weiteren (S. 313 — 437) als Verfälschungen desselben durch die Kryptocalvinisten aufführt, sind nicht gefälschte lutherische, sondern selbständige Katechismen. — Sehr übel würde es wohl seiner Zeit aufgenommen worden seyn, wenn, wie dies neuestens in Baden geschehen ist, der lutherische und der Heidelberger Katechismus in Eins verschmolzen worden wäre. Für das wirkliche Bedürfniß der betreffenden Landeskirche, das sich nicht nach abstrakten Principien modeln läßt, sondern genommen werden muß, wie es historisch vorliegt, ist dieses Unternehmen sehr überzeugend gerechtfertigt worden durch den im Druck erschienenen Vortrag des evangelischen Oberkirchenrathes an die Generalsynode des Jahres 1855 („der Katechismus der evangelisch-protestantischen Kirche im Gr. H. Baden"). Dieses bedeutende Aktenstück hat gewiß auch Recht, wenn es S. 49 sagt: „der Hauptbeweis für die Haltbarkeit und Güte dieses Vorschlags" (einer Verschmelzung beider Katechismen) „kann nur in der praktischen Durchführung liegen;" und diese spricht, so viel uns bekannt geworden, schon jetzt mit Entschiedenheit für denselben. In einem lutherischen Lande würde man die Verschiedenheit des Tones in den Bestandtheilen des Werkes immer heraushören; allein für ein solches ist jener Versuch auch weder jemals gemacht worden noch als Bedürfniß denkbar.

Der nächste Zweck, den Luther im Auge hatte, war, worauf Möncke berg S. 92 ff. großes Gewicht legt, allerdings nicht der, ein Buch als Leitfaden zum Unterricht für die Kirche zu schreiben; ein kirchlicher Unterricht in unserm Sinne existirte noch gar nicht und hat sich erst langsam gerade aus dem Katechismus entwickelt. Die Ueberschriften der Hauptstücke: „die zehn Gebote wie sie ein Hausvater seinem Gesinde einfältiglich vorhalten soll" deuten nicht auf die Kirche, sondern auf das Haus; allein der letzte Zweck, zu welchem all diese Antworten auf diese Fragen gelernt werden sollen, ist doch kein anderer, als den von Anfang an das Einlernen des Glaubens, Vater-Unser ꝛc.

Digitized by Google

hatte, nämlich damit ein Bekenntniß abgelegt werden könne, wo immer dies gefordert werde; und wiewohl der eigentliche Bekenntnißakt von Luther selbst noch nicht an Confirmation hergestellt ward, so denkt er sich doch schon als Zweck der Beichte unter anderem auch: „daß man sie verhöre, ob sie das V.-U., Glauben, zehn Gebote und was der Katechismus mehr enthält, können“ (Jen. Ausg. VI. f. 114.); somit erscheint die Beichte als Bekenntniß nicht der Sünden nur, sondern des Christenthums überhaupt und dazu muß der Katechismus gelernt werden. Was so im Haus eingeübt werden sollte, das war doch immer ein Bekenntniß der Kirche, das diese auch von allen ihren Genossen forderte; daher auch die Form in Frage und Antwort ganz richtig gewählt war.

Daß schon früh Auslegungen des Katechismus, die selber wieder einen Katechismus darstellten, an's Licht traten (Mönckeberg führt S. 100 ff. eine Reihe derselben aus der Mitte des 16. Jahrh. auf), das ist nicht als ein Zeichen anzusehen, daß Luthers Arbeit nicht genügte, sondern gerade die Fülle dessen, was im Katechismus beschlossen lag, mußte dazu, das Werk fortzuentwickeln, indem man es als Text für weitere Ausführungen zu Grunde legte. Weil man eine mündliche Katechese als freies Lehrgespräch noch nicht kannte, sondern sich die mündliche Auslegung nur als Predigt zu denken wußte, machte man aus der Katechismus-Erklärung selbst wieder einen Katechismus, während diese Form der Behandlung jetzt, wenn wir gleich vortreffliche Beispiele haben (z. B. von Stier), doch um so weniger für den Unterricht nöthig scheint, je mehr dem Katecheten selbst zugemuthet werden darf, auf Grund von Luthers Katechismus, der gerade das Rechte, nicht zu viel und nicht zu wenig dazu gibt, die christliche Lehre vollständig zu entwickeln. Etwas anderes sind Entwicklungen der Katechismuslehren als Anhaltspunkte für den Lehrer, dem dadurch gezeigt werden soll, in welcher Richtung und Weise und nach welchem Ziele hin er praktisch den Katechismus zu commentiren hat, also Dispositionen und Winke, die ihn belehren und bereichern, ohne ihn zu binden. Gegen dem ursprünglichen Zweck entgegen aber war es, daß man, statt die volksthümliche Form des Katechismus auch volksthümlich zu entwickeln, ihn in der Zeit der streitbaren Orthodoxie lediglich als Text für dogmatische Erörterungen behandelte; das bekannteste Werk dieser Art sind die Marburger institutiones catecheticae von Dieterich 1617.

Diesen Zweck, dem Lehrer selbst eine Anleitung in die Hand zu geben, hat Luther durch seinen großen Katechismus erreichen wollen, der in demselben Jahre, wie der kleine, aber (nach den Nachweisungen von Schneider a. a. O. S. XXXI ff., gegen Mönckeberg S. 106—118 das Resultat etwas unsicherer macht) einige Monate früher erschien. In der Vorrede des kleinen Katechismus kann Luther, wenn er sagt: „Zum Dritten, wenn du sie nun solchen kurzen Katechismum gelehret hast, alsdann nimm den großen Katechismus für dich ꝛc.“ doch keinen andern gemeint haben, als seinen eigenen; wozu er aber diesen gebraucht wissen wollte, zeigen die weiteren Worte: „und gib ihnen auch reichen und weitern Verstand; daselbst streich ein jeglich Gebot, Bitte, Stück aus mit seinen mancherlei Werken, Nutz, Frommen, Fahr und Schaden, wie du das alles reichlich findest in so viel Büchern davon gemacht.“ Also zunächst soll jener „reiche und weitere Verstand,“ sollen jene praktischen Erörterungen, die das Allgemeine concret machen, das Lehrhafte auf's Leben anwenden, aus dem großen Katechismus gelernt werden, was aber den Gebrauch anderer Schriften, die den Stoff zur Lehrentwicklung darbieten, so wenig ausschließe, daß der große Katechismus vielmehr das Mittelglied zwischen dem kleinen Katechismus und der gesammten, namentlich exegetischen Literatur über den Dekalog und das V.-U., auch den Expositionen des Symbolums bildet, die der Katechet zu Rathe ziehen soll. Eben hierin aber liegt auch der Grund, warum der große Katechismus niemals in dem Grade hat ein Volksbuch werden und den Kindern den Text des kirchlichen Unterrichts hat bilden können, wie der kleine. Man muß mit (mit Vömel, in der 1827. 1842. in Frankfurt a. M. erschienenen neuen Ausgabe „ein christliches Lehr- und Erbauungsbuch,“ Vorr. S. V) beklagen, daß derselbe unter die Bücher gehöre, welche weit mehr berühmt als bekannt sind, und der Katechet muß jetzt

falls darin zu Hause seyn; aber ihn als Lehrbuch dem Unterricht (etwa in einer höhern Klasse) zu Grunde zu legen, würde ebenso wenig mit Gewinn ausführbar seyn, als es der Absicht Luthers bei seiner Abfassung entspräche. Man kann wohl sagen: am großen Katechismus hat sich für Luther selbst erst die Idee des Katechismus vollkommen abgeklärt; erst nachdem der große fertig war, hat er gesehen, was für das Volk zu leisten erst noch übrig sey; der große war für Luther selbst die nothwendige Vorarbeit für den kleinen. — Uebersetzt ist der große Katechismus noch 1529 in's Lateinische worden von Vincenz Obsopäus und Johannes Lonicer; von weiteren Uebersetzungen ist nichts bekannt.

Ein sogenannter dritter lutherischer Katechismus ist in unsern Tagen an's Licht gekommen, nämlich eine unter diesem Titel befaßte, in Fragen und Antworten getheilte, systematisch geordnete Sammlung von Aussprüchen Luthers über sämmtliche christliche Lehren von C. N. Kähler. Kiel 1849. **Palmer.**

Lutz (Lucius), Samuel, — neben Sam. König der bedeutendste Repräsentant des ältern Pietismus in der Schweiz. Geboren 1674, gehört er einem Berner Geschlecht an, welches eine ungewöhnlich große Zahl von Predigern aufzuweisen hat. Unter der Leitung seines Vaters, des frommen und gelehrten Pfarrers zu Biglen, wurde der wohlbegabte Knabe soweit gefördert, daß er in seinem siebenten Jahre nicht allein fertig lateinisch sprach, sondern auch das Griechische und Hebräische ohne Anstoß und mit etwelchem Verständniß las. Diese Frühblüthen fielen indeß nach des Vaters Tode ebenso schnell wieder dahin, als sie künstlich erzielt worden waren. Statt ihrer sich freuen zu dürfen, bekam sein phantasiereiches Gemüth vielmehr bald einmal mit allerlei schweren Anfechtungen, mit Teufelserscheinungen und Ansprüngen der Hölle zu thun, über deren zeitweilige Wiederkehr er im Verlaufe seines spätern Lebens noch oftmals Klage führen mußte. Während seiner Studienzeit wandte er sich anfänglich mit Vorliebe der Mathematik, der klassischen Philologie und dem Hebräischen zu, legte sich aber in der Folge immer ungetheilter auf die speciell theologischen Disciplinen, bis er sich dann in seinen reifern Jahren neben dem unausgesetzten Studium der h. Schrift vorzugsweis gerne mit den Werken der Kirchenväter und der Reformatoren, namentlich Luthers, befaßte. Unter seinen Lehrern befand sich zwar der angesehene streng orthodoxe Rud. Rudolf; seine religiöse Lebensrichtung dagegen bestimmte offenbar weit weniger die noch herrschende Schultheologie als die gegensätzliche Strömung der pietistischen Anschauungsweise.

Kaum nämlich hatten mit Hülfe ihrer Regierungen die schweizerischen Theologen in der Consensformel die Dortrechter Orthodoxie gegen deren formelle Milderung durch die Saumür'sche Lehrart neuerdings sicher zu stellen versucht, als ein mit dem deutschen nahe verwandter, wiewohl eigenthümlicher Pietismus an der Seite wiedertäuferischer Regungen und sonstiger separatistischer Tendenzen auch in der Schweiz, ganz besonders in Bern und dessen Umgebung Wurzel zu schlagen begann. Mit welch' unerbittlichem Ernste das Berner Regiment, das Ausschreitungen über die von ihm gezogenen Schranken der Ordnung und Disciplin nicht zu dulden gewohnt war und sich von jeher der Erregung der Gemüther auf kirchlichem Gebiet abhold erwies, nach kurzem Schwanken dawider auftrat, ist bekannt. Um die mißbeliebige Gährung gleich in ihrem Keime zu erdrücken, wurde nicht nur eine besondere Religionscommission creirt und 1699 auf deren Berichterstattung vom Rathe der Zweihundert der gelehrte Spitalprediger Sam. König(s. d. Art.) des Landes verwiesen, zwei andere Prediger, Güldin und Christoph Lutz, ihrer Stellen entsetzt, zudem noch gegen mehrere weitere Anhänger der pietistischen Partei Strafurtheile ausgefällt, sondern außer einer Anzahl herbezüglicher Maßregeln im Interesse „der Uniformität der Glaubens, Lehr- und Gottesdienstes" und zur Abwehr der im Schwange gehenden Neuerungen sowohl der gesammten Landesgeistlichkeit als der Einwohnerschaft der Hauptstadt die Beschwörung des sogenannten Associationseides auferlegt*).

*) Vgl. Berner Taschenbuch 1852. Trechsel, S. König u. d. Pietism. in Bern, 104—143; Schweizer, Centraldogmen, II. 718 u. 749 ff.

Digitized by Google

Unter den Studirenden, die sich der tiefgehenden Bewegung angeschlossen hatten, wird nun ausdrücklich auch S. Lucius erwähnt. In seinen Aufzeichnungen gedenkt er mit fühlbarer Wärme des beharrlichen Umgangs mit den „erleuchteten Männern, welche Gott damals zu vieler Menschen Heil erweckt hatte," gesteht auch, wie ihn nach ihren Gaben, ihrem Zulauf und Segen sehr gelüstet habe, so daß er sie in Allem nachgeäfft, mit ihren Reden Krämerei getrieben und sich die Bekehrung der Leute vorgesetzt habe, da er doch selber noch unbekehrt gewesen sey. Zu dem verbannten, nur um vier Jahre ältern S. König stand er in freundschaftlichen Beziehungen. Dazu kam, daß auch seine nach einer dreistündigen Bestrafung Gottes und unter furchtbarer Seelenangst erfolgte Wiedergeburt nach seiner eigenen Angabe gerade in jenes verhängnißvolle Jahr fiel, da der vernichtende Schlag wider die religiöse Erweckung geführt worden ist. Kein Wunder also, wenn die mißtrauische Behörde ihn einer genauen Beaufsichtigung unterstellte, und er die Ordination später empfing, als unter andern Verhältnissen der Fall gewesen seyn würde. Uebrigens kümmerte ihn der Gedanke an Einkommen und Anstellung um diese Zeit in keiner Weise; sein „Sinn stand nur nach Predigen hin und her und Seelen gewinnen." Erst 1703 wurde ihm die ohnehin geringe Stelle eines deutschen Predigers in Yverdon übertragen. Hier erwarb ihm eine dreiundzwanzigjährige Wirksamkeit die ungeheuchelte Achtung und Liebe der deutschen sowohl als der französischen Bewohnerschaft. Bereits war sein Ruf weit über die Grenzen des Landes hinausgedrungen. Doch zerschlugen sich die auswärtigen Berufungen nach Pfalz-Zweibrücken, Büdingen und Zerbst zusammt den daherigen Unterhandlungen, meist weil ihm ungeachtet der obrigkeitlichen Entladniß jedesmal der Verdacht des Pietismus vorauseilte. Nachdem er noch auf die Bewerbung um eine theologische Professur in Lausanne verzichtet hatte, übernahm er daher die Pfarrei Amsoldingen, und endlich zwölf Jahre später diejenige zu Dießbach bei Thun, wo er den 28. Mai 1750 nach einem innerlich viel bewegten, reich gesegneten Leben im Herrn entschlief.

Nicht völlig frei von eigenliebiger Selbstgefälligkeit hat Lucius mit großer Energie und unermüdlicher Ausdauer, mit mehr Geschick und Mäßigung als seine geistlichen Väter, dazu mit nachhaltigem Erfolge gegen die einseitige Betonung der schulgerechten Glaubenslehre, gegen das todte Kirchenthum und die veräußerlichte, convenienzmäßige Frömmigkeit seiner Zeit angekämpft. Er ist die stark duftende Blume, welche unter dem Brausen des Sturmes das neuerweckte Glaubensleben hervortrieb. Wie der reformirte Lebenshauch die Eigenthümlichkeit des lutherischen Pietismus bildet, so kann man an ihm deutlich den lutherischen Anflug wahrnehmen, der bei der Selbigkeit der Richtung auf thätiges Christenthum den reformirten Pietismus kennzeichnet. Anfangs rief sein Auftreten in Yverdon bedeutenden Widerstand im Waadtlande hervor, wozu eine gewisse Herbigkeit und Schärfe, welche die Vorgänge in Bern bei ihm zurückgelassen hatten, das Ihrige beigetragen haben mögen. Die Art, wie er im Gegensatz zu der üblichen, anglikanisirenden, zum Theil auch arminianisirenden Gesetzespredigt die Grundforderungen der Buße und Bekehrung geltend machte, erschien den Leuten vielfach nicht anders denn als „eine neue Lehre." Indeß sah sich die Regierung durch die gegen ihn erhobenen Beschuldigungen zu keinem weitern Einschreiten bewogen, sondern ersättigte sich an der ihm abverlangten Rechtfertigung*) und dem Berichte ihrer Abordnung. Ueberhaupt brach sich in den höheren Regionen allmählig eine Ermäßigung der Stimmung Bahn. Schon kündigte sich in Alphons Turretin, Pictet, Osterwald und Werenfels die Periode der theologischen Eleganz und kirchlichen Toleranz an. Hatte die Ablegung des Associationseides beim Eintritt in's Ministerium unserm Lucius eine mehrjährige Gewissensbeschwerung verursacht, so ging nun die Regierung 1722 stillschweigend über seine kräftige Weigerung hinweg, sich gleich den übrigen Pfarrern abermals der Leistung

*) Zeugniß der Wahrheit oder Verantwortung wider die Klagen und Lästerungen u. s. w. erschien später unter dem pseudonymen Namen Christoph Gratianus.

Digitized by Google

deſſelben zu unterziehen. Ja, als ihm aus Anlaß ſeiner Beförderung nach Amſoldingen die Erneuerung dieſes Eides zum dritten Male zugemuthet wurde, ließ man ſich nicht bloß ſeine Reſtriktionen gefallen, — eine Praxis, für die auch die Waadt Beiſpiele liefert, — ſondern ſtellte ihm ſelbſt ſein Inſtallationspatent wieder zu, welches er zuſammt einem förmlichen Widerruf des Eides zur Beruhigung ſeines Gewiſſens bald darauf zurückgegeben hatte. Aber auch er ſelbſt war mittlerweilen ſtiller und gemeſſener geworden, ohne deshalb ſeiner urſprünglichen, mit ſeinem Naturell innigſt verwachſenen Grundrichtung untreu zu werden. Er war kein reformatoriſcher Geiſt, auch ſeine Theilnahme nicht ſowohl einer beſtimmten Ausgeſtaltung der Kirche als den Angelegenheiten des Reiches Gottes überhaupt zugekehrt. Glühende, bei äußerſt lebhafter Einbildungskraft zuweilen faſt in's Phantaſtiſche umſchlagende Liebesgemeinſchaft mit ſeinem Heilande machte den Nerv ſeines Lebens aus*). Ihm Seelen zuführen bildete daher ſeine höchſte Luſt, ſein einiges Beſtreben, „alldieweil ich weiß, daß er nach Seelen dürſtet, daß Seelen der Lieb-Lohn ſeiner blutſauern Arbeit ſind, ſeine Perlen, Kleinodien und Edelſtein.“ Keine Gelegenheit, die unerſchöpfliche Fülle des Heils in Chriſto und deſſen Wonnen den Menſchen anzupreiſen, ließ er unbenutzt vorübergehen. Um möglichſt allerwärts „mit den Blut-Gnaden-Schaalen umzugehen,“ ſind ganz in der dem Pietismus eigenthümlichen Wirkungsweiſe nicht weniger als 108 Kanzeln in und außer der Schweiz von ihm betreten worden, bis er zuletzt angewieſen werden mußte, das Predigen im Lande auf ſeine Gemeinde zu beſchränken. Ueber ſeine Reden wird berichtet, ſie ſeyen nicht oratoriſch, wohl aber hinreißend, überzeugend, durchdringend geweſen, wie eingeſchlagene Nägel. Er ſelber ſagt darüber, er ſey ein ſchlechtes Fenſter, das Licht habe, wenn die Sonne daran ſcheine, während es ſtockfinſter ſey, ſo wie ſie untergehe. Bevor er die Kanzel beſteige, ſey ſeine größte Sorge, daß ſein Herz von Gottes Liebe flamme, ſein Geiſt von der Klarheit des h. Geiſtes umgeben werde; dann entzünden ſich tauſend Gedanken und Einfälle wie ein Blitz, und verſchwinden wieder um andern Platz zu machen, ſo daß er ſie ſo wenig als den Glanz des Blitzes oder den Schein der Sonne behalten könne. (Canaan, 62; ſeine homiletiſchen Grundſätze ſ. in der Vorrede zu: Betrachtungen über die himmliſche Perle.) Dem Katechumenenunterricht legte er ganz beſondere Wichtigkeit bei; oftmals erklärte er, nicht tauſend Thaler wollte er nehmen für eine Unterweiſung mit der Jugend. Ueberdem pflegte er täglich eine kirchliche Betſtunde zu halten. Auch der Umgang mit ihm, der in den Dingen des gemeinen Lebens einem Kinde ähnlich war, ſoll ein höchſt erbaulicher geweſen ſeyn. Die von nah und fern beſuchten Verſammlungen dagegen, welche er in einem abgelegenen Theile der Gemeinde Amſoldingen an einem Waldſaume unter freiem Himmel veranlaßte, und in denen Jedermann ſich die Erklärung einer Schriftſtelle ausbitten oder Anliegen aus dem Gebiete der Seelenpflege anbringen konnte, mußten des Aufſehens, wohl auch der Unordnungen wegen, die ſie verurſachten, nach einiger Zeit wieder aufgegeben werden. Endlich unterhielt der unermüdlich geſchäftige Mann eine genaue Verbindung mit den gleichgeſtimmten Kreiſen in Zürich, Baſel, Schaffhauſen, St. Gallen und Graubünden, ſowie er in fleißigem Briefwechſel ſtand mit den namhafteſten Beförderern eines lebendigen Chriſtenthums, — mit Zinzendorf, Denhöfen, Heinrich Ernſt von Stollberg-Wernigerode, welcher letztere ihn mit Chriſtian VI. in Berührung brachte.

---

*) Er iſt ſich deſſen klar bewußt, daß Chriſtus ihn ungeachtet ſeiner Sündenmängel rechtlich als ſein Eigenthum behaupte, und daß die Sache protokollirt ſey in der Canzlei deſſen, der da iſt, war und kommt. Er mag daher nichts als Jeſum; wie ein Täublein will er ſich in ſeinen Wunden verkriechen. Aus einer Krankheit zwei Jahre vor ſeinem Tode erzählt er ſehr naiv: Mein Heiland hat mich dieſe Nacht ſo heftig geliebet, daß ich ihm hab ſagen müſſen: ich mag's faſt nicht mehr vertragen, ſo liebeſt Du mich; Du tödteſt mich wohl noch vor Liebe. So ſchreibt er auch: Eine Seel iſt alsdann erſt in Hochzeit geſetzet, wenn ſie in Jeſum verliebet iſt und vor Liebe faſt nicht weiß, was ſie Jeſu zu Gefallen thun ſoll.

Digitized by Google

Aber auch durch seine Schriften, die von 1721 an rasch auf einander folgten, übte Lucius einen mächtigen Einfluß auf seine Zeitgenossen aus. Sein Biograph führt deren 36 an, ohne daß jedoch das Verzeichniß vollständig wäre. Die wichtigsten finden sich gesammelt in zwei starken Quartbänden, welche den Titel führen: Ein wohlriechender Strauß von schönen und gesunden Himmelsblumen u. s. w. Basel, 1736 u. 1756, und: Ein neuer Strauß u. s. w. Basel, 1756. Bis an seine Apologie sämmtlich ascetischen Inhalts, sind es theils Tractate und Darlegungen aus dem Bereiche des innern Seelenlebens, theils ausführliche Betrachtungen über einzelne Wahrheiten mit Zugrundlegung eines Bibelabschnitts, theils fast maßlos erweiterte Predigten*). Alle athmen die gleiche, warme Liebe zu Jesu, so daß das Urtheil des S. Werenfels jedes Blatt weise uns zu ihm hin, nicht bloß von der Erstlingsarbeit: Wundergeschichtniß des Evangeliums, gilt. In immer neuen Wendungen wird „der Gnadengang" beleuchtet. Neben einem ungewöhnlichen Reichthum an treffenden Gedanken und Bildern ist indeß der Inhalt nicht selten allzu gefühliger Art, vom Beigeschmack mystischer Ueberschwänglichkeit durchzogen, die Schriftauslegung allegorisch und daher mitunter gewillkürlich. Lutz ging von der Voraussetzung aus, Gott habe den sichtbaren Dingen das Gepräge von geistlichen und himmlischen Wesenheiten verliehen, weßhalb es in unserer Pflicht liege, geflissentlich alles Irrische auf Himmlisches zu deuten. Die stete Anwendung dieses Prinzips machte sowohl seine Stärke als seine Schwäche aus. Wie er z. B. in einer aparten Schrift die geistliche Vermählung Jesu mit der Kirche an der Vermählung Isaaks mit der Rebekka aufzeigt, ganz so weiß er in seinem „Schweizerischen Canaan" bis in die geringfügigsten Einzelheiten hinein, auch der Butter- und Käsebereitung der Alpenbewohner ihre geistlichen Abschattungen und Beziehungen abzugewinnen. Der gährende neue Geist ringt eben mit den verlebten Formen, und bricht sie aber nicht immer glücklich, und hat auch für sich selber noch nicht durchgehend die rechte Vermittlung gefunden. Aehnlich verhält es sich mit der Sprache; sie ist schwülstig, zuweilen gesucht und überladen, von ferne nicht an die keusche Einfachheit des gleichzeitigen Rieger hinanreichend. Dessen ungeachtet fanden die Schriften eine weite Verbreitung, so wie sie noch heut zu Tage in den Händen vieler Frommen auf dem Lande zu treffen sind. Mündlichen Nachrichten zufolge ist die lutheranisirende und zu einem milden Antinomismus neigende Genossenschaft der Heimberger Brüder, die noch bis vor wenigen Jahren jeweilen am Sonntage nach Ostern zu ihrem sogenannten Bruderdorf (Hauptversammlung) in Steffisburg zusammentraten, als eine, immerhin jedoch nicht völlig genuine Frucht der Anregungen zu betrachten, welche von S. Lutz ihren Ausgang genommen haben. — Vgl. Lebenslauf, Bern, 1751. Schärer, Bern. literata, Manuscr. Leu, Schweiz. Lexikon, Bd. 12 und Fortsetzung, Bd. 3. Haller, Bibl. der Schweizergesch. 2, 290, wo weitere Quellenangaben. Hagenbach, K.G. des 18. u. 19. Jahrh., 9te Vorlesung. Scheler, Morgenstern, 1829. Nr. 21—24. Trechsel, im Berner Taschenbuch 1858.

Güder.

Lutz, Joh. Ludw. Samuel, Dr. und Professor der Theologie in Bern. Ein schöpferischer Genius, der in epochemachender Weise den Anstoß zu einer zeitsachgemäßen Umbildung der theologischen Wissenschaft auf dem positiven Grund erneuter Vertiefung in die Thatsachen des Heils gibt; kein fruchtbarer Schriftsteller, der durch bedeutsame Arbeiten das Gemeingut des religiösen Erkennens und theologisch gelehrten Wissens bereichert, und dadurch seinem Namen eine hervorragende Stelle in den Annalen der Literatur sichert; kein protestantischer Kirchenfürst, der an der Spitze der Landeskirche mit fester Hand ihr Steuer führt und ihr auf lange Zeit das Gepräge seiner Individualität aufdrückt; überhaupt, nicht ein Mann, der während der Dauer seines Lebens nach irgend einer Seite hin in weiten Kreisen die Aufmerksamkeit der Zeit- und Standesgenossen auf sich gelenkt hat. Aber darum gleichwohl eine in ihrer Art ganz

*) Die Pfingstpredigt über Apg. 2, 1. bis 4., füllt 263 Oktavseiten!

Digitized by Google

artige, wahrhaft erhebende Erscheinung, vom Scheitel bis zur Fußsohle ein Doctor der heiligen Schrift aus Einem Guß, welchem rücksichtlich des harmonischen Zusammenklangs der zu einem solchen gehörigen Eigenschaften unter den Mitlebenden schwerlich Jemand gleichkommt, — der größte Theolog, den Bern hervorgebracht hat, ebenso ausgezeichnet durch umfassende Fachgelehrsamkeit wie durch die ächtchristliche Mannhaftigkeit seines Karakters und die überwältigende Macht der religiösen, sittlichen und wissenschaftlichen Impulse, die von ihm ausgingen.

Geboren 1785, vom sechsten Jahre an eine vaterlose Waise, durchlief Lutz in dürftigen Umständen die Bildungsanstalten seiner Vaterstadt, unbeirrt durch den Druck der Verhältnisse die verborgenen Keime eines reichen, kräftigen Geistes entfaltend. Nachdem er bereits während seiner Studienzeit eine Hauslehrerstelle versehen und als Elementarlehrer gewirkt, dann 1808 mit Auszeichnung das theologische Candidatenexamen bestanden hatte, ermöglichte ihm ein Staatsstipendium den Besuch der Universitäten Tübingen und Göttingen, wo ihn neben den beiden Plank mehr als alle Uebrigen der große Orientalist und Kanzler Schnurrer anzog. Bei angestrengtem Fleiße durch eine ungemeine Gedächtnißkraft unterstützt, kehrte er allseitig angeregt, wohlbewandert in der kantischen Philosophie, mit einem ansehnlichen Schatze hebräischer und sonstiger semitischer Sprachkenntnisse von da zurück. Schon 1812 wurde ihm hierauf eine Professur am Gymnasium und das Rectorat der Literarschule übertragen. In dieser Stellung ertheilte er mit vielem Erfolg den Unterricht in den Sprachen des classischen Alterthums und im Hebräischen, beschäftigte sich nebenbei vorzugsweise mit biblischer Exegese, und ließ sich gelegentlich nicht ungerne zu einem exegetischen oder isagogischen Privatissimum herbei. Das Mißverhältniß zwischen seinen wissenschaftlichen Anschauungen und den damaligen Bildungszuständen Berns einerseits, seine Betheiligung an den socialpolitischen Reformbestrebungen eines Theiles der städtischen Bürgerschaft und das damit zusammenhängende Mißtrauen der Behörde andererseits, bewogen ihn jedoch mit der Zeit, das Schulamt an das Pfarramt zu vertauschen. Von 1824 an finden wir ihn daher nacheinander als Pfarrer in der kleinen Landgemeinde Wynau und an der Kirche zum heil. Geist in Bern, in welcher Eigenschaft er nicht nur der Seelsorge mit treuer Gewissenhaftigkeit oblag, sondern namentlich am letztern Orte durch seine lehrhaftige, durch und durch vom Gewicht seiner geschlossenen Persönlichkeit getragene und darum so tief ergreifende Predigtweise eine gewählte Zuhörerschaft an sich zu fesseln verstand.

Jetzt erst eröffnete sich für Lutz derjenige Wirkungskreis, für welchen sein bisheriger Lebensgang so zu sagen nur die denkbar gründlichste Vorbereitung gebildet hatte, indem er 1833 zum ordentlichen Professor der Exegese an der Akademie und nachherigen Hochschule ernannt wurde. Von Anfang an mit einer sehr soliden Bildung im Geiste des ersten Decenniums unsers Jahrhunderts ausgerüstet, war er seither mit ungetheilter Aufmerksamkeit den Bewegungen der Wissenschaft gefolgt. Die Schleiermacher'schen Schriften insbesondere verfehlten nicht einen tiefgehenden Einfluß auf ihn zu üben. In der Zeit seines philologischen Lehramts hatte er zudem Gelegenheit gefunden, neben der umfassendsten Bekanntschaft mit dem hebräischen Sprachidiom sich überhaupt die Befähigung für den formellen Betrieb der exegetischen Bethätigung in hohem Maße anzueignen. Die seelsorgerliche und pfarramtliche Wirksamkeit endlich hatte dem strebsamen Denker und Forscher ebensosehr zu einem tiefern Einblick in den vollen Inhalt der Schriftwahrheit und in die heilskräftigen Bezüge derselben zu den unveräußerlichen Bedürfnissen der menschlichen Natur verholfen, als sie ihn mit erhöhter Ehrfurcht für die Segensmacht der kirchlichen Gemeinschaft erfüllte. Treffend bemerkt insofern sein Leichenredner: „Selten ist wohl ein akademischer Lehrer mit solcher Reife des Geistes in Wissenschaft und Leben in seinen Beruf eingetreten; auf einmal trat der ganze Mann auf mit dem vollen Bewußtseyn seiner Lebensaufgabe und der ihm verliehenen Kraft, wirklich beherrschend das ganze Gebiet, das ihm zu bearbeiten vorlag." In rückhaltloser Hingabe an den Geist der Schrift, dessen einheitlicher Karakter durch beide Oekonomieen

Digitized by Google

seinem unbestechlichen Wahrheitssinn sich wie nur Wenigen erschlossen hatte, in der Kritik nicht minder frei als besonnen, im Urtheil selbständig, stellte er fortwährend mit höchstem Nachdruck die Erfassung des religiösen Wahrheitsgehalts als das Endziel aller biblischen Forschung hin. Unwillkürlich theilten sich seinem Auditorium die innere Ergriffenheit, die warme Begeisterung, der sittliche Ernst, die ungesuchte Würde mit, die seinen Vortrag beseelten, so daß selbst den rein scientifischen Auseinandersetzungen ein wahrhaft erbauliches Moment beiwohnte. Zudem begnügte er sich nicht, seine Schüler in das Verständniß der einzelnen biblischen Bücher und des Schriftorganismus überhaupt einzuführen; vielmehr legte es seine Lehrweise mit Bewußtseyn darauf an, sie zur selbständigen Ausübung der exegetischen Thätigkeit in ihrem weitesten Umfang heranzuziehen.

Aber auch in jeder andern Stellung, als letzter Rektor der frühern Akademie, als mehrjähriges Mitglied des Erziehungsdepartements und der evangelischen Kirchencommission, als Dekan der theologischen Fakultät und des Kapitels Bern, als Präsident der Synode und des protestantisch-kirchlichen Hülfsvereins, in Freundeskreisen und Pfarrvereinen, zeugten seine Aeußerungen immer neu von dem Geist aus der Höhe, dessen Salbung er besaß. Unbekannt mit den kleinlichen Motiven des Gelehrten-Ehrgeizes, der Engherzigkeit abhold in jeder Form, Feind aller Oberflächlichkeit, noch mehr aller Art von Frivolität, nie spielend mit der Wissenschaft, in Demuth sich neigend vor Gottes Wort, stark im Ertragen des Ungemachs, ohne Menschenfurcht, mächtig durch Selbstbeherrschung und Selbstbeschränkung, — das war Lutz, — seiner Kirche von Herzen zugethan, wohl mehr als ihm selber bewußt von ihrem Wesensgepräge berührt, durchweg an die ursprüngliche Idee ihrer Institutionen sich haltend, und deßhalb im Einzelnen selbst dann noch ihr geistvoller Vertreter, wenn conservativere Naturen sich bereit erklärten sie preis zu geben, — ganz Mann und ganz Christ, ganz Lehrer der evangelischen Gottesgelehrtheit und ganz Berner. Er starb nach längerem Leiden den 21. September 1844, nachdem er noch zuletzt das schüchterne Sträuben des schlichten Krankenwärters gegen seine Zumuthung, daß er mit ihm beten möchte, mit den Worten überwunden hatte: Betet nur ganz so, wie wenn Ihr für Euch selber beten würdet.

Und nun seine Schriften? Es gehört mit zu der eigenthümlichen Größe des Mannes, daß er deren nahezu keine veröffentlicht hat. Denn eine lateinisch geschriebene »Vergleichung des Livius und Tacitus« im Archiv der Berner Akademie, ein kleines griechisches Wörterbuch zum Memoriren, ein werthvolles Programm in quaedam Proverbiorum Salomonis loca, ein Synodal-Gutachten über Cultfreiheit der Dissenter, einige Gelegenheitsreden, — das ist Alles, was wir an schriftstellerischen Arbeiten von ihm zu nennen wissen. Ein Meister im mündlichen Vortrag, weniger gelenk im schriftlichen Gedankenausdruck, genügte sich der anspruchslose Gelehrte selber zu wenig, um mit einem umfassendern Werk hervorzutreten, so wie er es auch keinen Hehl hatte, daß er es in Betreff gewisser Punkte noch zu keinem Abschluß gebracht habe. So dankenswerth daher auch die durch seine Schüler R. Ruetschi und Ad. Lutz besorgte Herausgabe der Vorlesungen über Biblische Dogmatik und Biblische Hermeneutik, Pforzheim 1847 und 1849, erscheint, so mußten ihr doch schon deßhalb die Spuren des Unfertigen und Mangelhaften anhaften, weil Lutz seinen Vorträgen nicht ein ausgearbeitetes Manuscript, sondern nur mehr oder weniger aphoristische Notizen zu Grunde zu legen pflegte, deren Gegenstand er jeweilen in freier Entwicklung reproducirte. Nichtsdestoweniger enthält die Biblische Dogmatik schon in ihrem Grundgedanken den Keim zu einer künftigen Gestaltung dieser hochwichtigen Disciplin, indem ihr die Aufgabe gestellt wird, dem Organismus der Schriftlehre, entwickelt aus ihrem eigenen Prinzip (und als solches bezeichnet Lutz das ewige Leben in der Gemeinschaft mit Gott, vermittelt durch die göttlich bewirkte Erkenntniß der Gnade Gottes) zu seiner systematischen Darstellung zu verhelfen. (S. den Artikel: Bibl. Théologie.) Was die Hermeneutik betrifft, welche A. und N. T. als organisches Ganze behandelt, so wollen wir dem Urtheile Lande-

Digitized by Google

rer's nicht entgegentreten, dem zufolge sie eine festere prinzipielle Durchführung vermissen läßt. Daß sie sich dagegen nicht allein zur Benutzung eigne, sondern daß die künftigen Bearbeiter den Fortbau auf der nämlichen Grundlage versuchen müssen, dafür scheint uns dessen Ausführung (Real-Encykl. Bd. V. Ende) ein willkommener Beweis. — Vgl. Baggesen, Gedächtnißrede auf J. L. S. Lutz, gehalten bei seiner Leichenfeier im Münster zu Bern, 1844. Hundeshagen, Der selige Dr. u. Prof. Lutz in Bern, ein theologisches Karakterbild, 1844. Berner Taschenbuch, Jahrg. 1855, 229—240, wo auch die weitern Schriften verzeichnet sind, welche Biographisches an die Hand geben. **Güder.**

Lycien, *Λύκια* 1 Makk. 15, 23., Landschaft in Klein-Asien, in deren Stadt Myra Paulus auf seiner Deportationsreise gebracht wurde, Apstgesch. 27, 5. Sie liegt mitten an der Südwestspitze Klein-Asiens und wird vom Meere, Carien, Pisidien und Pamphylien eingeschlossen. Die Bewohner sind schon in alter Zeit als Seefahrer berühmt, Herod. VII, 92. Die Römer unterwarfen sich Lycien unter dem Kaiser Claudius, Sueton. Claud. 25. vgl. Vespas. 8. Die Hauptstadt des Landes war Patara. Außer Myra, welches ziemlich in der Mitte der Küste etwa 20 Stadien von ihr entfernt (als Hafen gilt Andriaca) lag, Ptolem. V, 3, 6. Strabo XIV, S. 666. wird von Lycischen Städten in der Bibel noch Phaselis, *Φάσηλις* 1 Makk. 15, 23. erwähnt, nahe der Grenze von Lycien und Pamphylien gelegen, weßhalb es von den Alten bald zu dieser, bald zu jener Landschaft gerechnet wird. Myra führt noch jetzt bei den Griechen den alten Namen, bei den Türken heißt es Dembre; Phaselis heißt jetzt Alaja, und bei beiden finden sich sehr bedeutende Ruinen. Ueber das alte Lycien vgl. *Cellar.* notit. II. S. 93 ff. Mannert, Geogr. VI, 3. S. 150 ff. Forbiger, Handb. der alt. Geogr. II, S. 256 ff. Rosenmüller, Alterthumsk. I, 2. S. 190 ff. Ueber alte Münzen der Lycier handelt *Sir Charles Fellows* Coins of Ancient Lycia before the Reign of Alexander; with an Essay on the relative Dates of the Lycian Monuments in the British Museum. Lond. 1855. 8. Ueber den jetzigen Zustand des Landes und namentlich über die Ueberbleibsel des Alterthums geben die Engländer Fellows (Travels and researches in Lycia. Lond. 1850. 8. und: Travels and researches in Asia Minor and more particularly in the province of Lycia. New. ed. Lond. 1853., deutsch: Ein Ausflug nach Klein-Asien und Entdeckungen in Lycien. Uebers. von Dr. J. Th. Zenker. Leipzig 1853. 8.); Spratt und Forbes (Travels in Milyas and the Cibyratis. 2 Vols. Lond. 1847. 8.) neben den größern Werken über Klein-Asien Auskunft. Ein Kupferwerk über Lycien mit erklärendem Texte von Fellows ist: *Geo. Scarf*, Lycia, Caria and other Provinces of Asia Minor illustrated, with descriptive Letterpress by *Sir Ch. Fellows*. Lond. 1847. **Arnold.**

Lydda, *Λύδδα*, im N. T. Schauplatz der wunderbaren Heilung des gichtbrüchigen Aeneas durch Petrus, Apstgesch. 9, 32—35., nahe bei Joppe, V. 38., vgl. Otho, lex. rabb. S. 399. Im syrischen Zeitalter gehörte die Stadt Anfangs zu Samarien, wurde aber vom Könige Demetrius Soter zu Judäa gezogen und dem Jonathas als Besitzthum überlassen, 1 Makk. 11, 34. vgl. 10, 30. 38. Im A. T. kommt die Stadt unter dem Namen Lod לֹד vor als im nachexilischen Zeitalter von Benjaminiten bewohnt, 1 Chron. 9 (hebr. 8.), 12. Esra 2, 33. Nehem. 11, 35. Im jüdischen Kriege zerstörte sie der römische Feldherr Cestius. (Joseph. B. J. II, 19, 1.), doch wurde sie wieder aufgebaut und nicht lange nachher Hauptort einer der Toparchieen des späteren Judäa, als welcher sie sich dem Vespasian ergab (III, 3, 5. IV, 8, 1.). In dieser Zeit wird Lydda von Josephus als ein Dorf beschrieben, das an Größe einer Stadt nichts nachgab; auch wird es berühmt als ein Sitz jüdischer Gelehrsamkeit, *Joseph.* Antiq. XX, 6. 2. *Lightfoot* Opp. II, p. 145. Unter der römischen Herrschaft ging der Name Lydda in Diospolis über und beide kommen nun vermischt vor. Schon früh in der Geschichte wird die Stadt mit dem heil. Georg in Verbindung gebracht, der hier geboren und begraben seyn soll, nachdem er in der diocletianischen Verfolgung zu Nikomedien

Digitized by Google

image
not
available

schaftlichen Scholasticismus wie dem confessionellen Zelotismus des 17. Jahrh. noch so ziemlich frei erhalten haben.

Geboren in dem württembergischen Städtchen Winnenden 1552, 18. März, Stiefsohn des ältern Lukas Osiander, Neffe Jakob Andreäs, bezieht er im 15. Lebensjahr die Universität Tübingen (immatrik. 1566; magistrirt 1570 1. Febr.). 1573 wird er in das niederösterreichische Städtchen Gellersdorf als Prediger berufen, von wo aus er, als geschätzter Kanzelredner, öfters in Wien zu predigen hatte und selbst mit Kaiser Maximilian II. bekannt wurde. Auf einer Reise in sein Vaterland wird er, noch nicht 25 Jahre alt, 1576, 16. Juli zu Tübingen Dr. der Theologie. Einen von den evangelischen Ständen Steiermarks an ihn gelangten ehrenvollen Ruf zum Predigtamt in Grätz lehnte er ab (1576); folgte dagegen zu Anfang des Jahres 1577, nach manchem Zaudern und Vorschützen seiner Jugend, auf Befehl seines Herzogs, der ihn als „herzoglichen Stipendiaten" zunächst auf zwei Jahre dem Kurfürsten August von Sachsen überließ, der Berufung des letztern zu dem seit mehr als einem Jahre erledigten Pfarramt und einer theologischen Professur in Wittenberg. Am 22. Febr. trat er — von Jakob Andreä und Hans Lösser bei Rath und Universität eingeführt — sein Pfarramt, etwas später die akademische Lehrstelle an. Andreä hielt die Einführungspredigt über die Stillung des Sturms im Meer, und empfahl, nachdem er von den kryptocalvinistischen Wirren der letzten Jahre geredet, den P. Lyser als einen Mann von reiner, schriftmäßiger erbaulicher Lehre, eines ehrbaren und unärgerlichen christlichen Wandels, von stillem und friedliebendem Karakter. Seine Anspruchslosigkeit, natürliche Liebenswürdigkeit und amtliche Tüchtigkeit erwarben ihm bald die Achtung und Liebe der Gemeinde und Universität wie seines Kurfürsten. Aus Anlaß der Einführung der Concordienformel wird er zu verschiedenen Berathungen und Geschäften beigezogen, hat die Kirchen- und Schuldiener in der Diöcese Wittenberg auf das neue Symbol zu verpflichten, mit J. Andreä eine neue Universitätsordnung für Wittenberg zu berathen, wird mit einer Textrevision der lutherischen Bibelübersetzung beauftragt u. s. w. Seine Verheirathung mit Elisabeth, der Tochter des jüngern L. Kranach (1580 im März) bindet ihn noch fester an Wittenberg, aber als nach Kurfürst Augusts Tod 1586 der Calvinismus sein Haupt in Sachsen wieder erhob, sah er sich genöthigt, gegen die Wünsche der Universität, wie der Gemeinde, Wittenberg zu verlassen und einem Ruf nach Braunschweig als Coadjutor oder Vice-Superintendent zu folgen. Mit unverkennbaren Zeichen der Liebe und Verehrung in Wittenberg entlassen, weiß er sich auch in seinem neuen Wirkungskreise zumal bei der Bürgerschaft der Stadt Braunschweig so beliebt zu machen, daß, als nach Kurfürst Christians Tod Lyser nach Wittenberg zurückgerufen wurde (1591) und der Braunschweiger Rath ihm wenigstens auf zwei Jahre die Entlassung gab, ein förmlicher Bürgeraufruhr ausbrach, um von dem theilweise kryptocalvinistischer Neigungen verdächtigen Rath die Zurücknahme der Demission zu erzwingen (Rehtmayer, braunschw. Kirchenhist. IV, 123). Nur gegen das Versprechen alljährlicher Besuche und baldiger Rückkehr ließ man ihn endlich 26. April 1592 ziehen. Als er aber nach kurzem Aufenthalt in Wittenberg an des verstorbenen Mirus Stelle als Hofprediger nach Dresden berufen wurde, und um dieselbe Zeit in eine langwierige und gefährliche Krankheit fiel, gab er seine Braunschweiger Superintendentenstelle definitiv auf, um sein neues beschwerliches und dornenvolles Amt anzutreten. Mit welchem Ernst und welcher Gewissenhaftigkeit er seine Stellung am Hofe auffaßte, zeigt die Vorrede zu seinen vier im Jahre 1605 herausgegebenen Landtagspredigten u. d. T. „Regentenspiegel aus Psalm 101," wo er die Grundsätze ausspricht, nach welchen er in seinem beschwerlichen und sorglichen Hofpredigerberuf sich zu halten vorgenommen. Unter vielen Geschäften, zeitraubenden Reisen, auch manchen Kämpfen und Verdächtigungen, aber auch geehrt durch das Zutrauen seines Fürsten nicht nur, sondern sogar durch die Aufmerksamkeit Kaiser Rudolphs, der ohne sein Ansuchen ein altes Adelsdiplom seiner Familie erneuerte, verbrachte er den Rest seines Lebens: er starb 58 Jahre alt im Jahr 1610, d. 22. Febr.

Digitized by Google

image
not
available

Asher, Petavius, Prideaux und die katholischen Ausleger, unter ihnen zuletzt Scholz, die Abschnitte 1 Makk. 4, 26—32. und 2 Makk. 11, 1—12. für Berichte von zwei verschiedenen Feldzügen des Lysias. Aber C. L. W. Grimm hebt gegen diese Annahme hervor, daß es unbegreiflich wäre, wie der Verfasser des ersten Makkabäerbuchs den zweiten, der Verfasser des zweiten Makkabäerbuchs aber den ersten zweier so bedeutender Feldzüge übergehen konnte. Vgl. *Wernsdorf*, de fide libr. Macc. p. 99 sqq. Ewald dagegen (Gesch. Israels III, 2., S. 365) vermuthet, daß 2 Makk. 11. u. 13. ein und derselbe Feldzug berichtet werde, nämlich der 1 Makk. 6. erzählte. Als Antiochus Epiphanes in Persien starb, legitimirte er den Philippus durch Einhändigung der königlichen Insignien als Vormund seines Sohnes und als Reichsverweser während dessen Minderjährigkeit. Wahrscheinlich hatte sich Philippus in das Vertrauen des schwermüthigen Königs eingeschlichen und den fernen Lysias daraus zu verdrängen gewußt, gegen welchen der König ohnehin wegen der in Judäa erlittenen Niederlage schon verstimmt und mißtrauisch seyn mochte. Er erwog aber nicht, daß er durch diese Anordnung einen Bürgerkrieg entzündete. Der seit seinem 9. Lebensjahr als Geisel in Rom lebende Demetrius entkam auf einem karthagischen Schiff nach Syrien, ward wegen des zwischen Lysias und dem syrischen Volk bestehenden Mißtrauens mit offenen Armen aufgenommen, als König anerkannt, und Lysias und der junge Antiochus im J. 161 v. Chr. ermordet. — 2) Claudius Lysias wird Apg. 23, 26; 24, 7. 22. als römischer Chiliarch auf der Burg Antonia genannt, der den Apostel Paulus verhaften und Nachts nach Cäsarea zum Prokonsul Felix abführen ließ, um ihn dem fanatischen Zorn der Juden zu entziehen.

Lysimachus war der Bruder des Hohenpriesters Menelaus. Als Letzterer, der die Gelder, um welche er das Hohepriesterthum erkauft hatte, nicht bezahlte, nach Antiochien vorgeladen wurde, ward Lysimachus sein Stellvertreter, *διάδοχος*. Vgl. 2 Makk. 4, 30. Falsch übersetzt die Vulg. (der auch Luthers Uebersetzung folgt): „et Menelaus amotus est a sacerdotio succedente Lysimacho fratre suo“; denn Menelaus erscheint bald darauf noch im Besitz der Priesterwürde. Lysimachus benützte seine Gewalt zu Tempelräubereien. Das hierüber erbitterte Volk rottete sich in einem Aufruhr zusammen, und Lysimachus, der den Aufruhr dämpfen wollte, ward neben der Schatzkammer des Tempels erschlagen. — Ein Lysimachus, Sohn des Ptolemäus wird St. Esther 5, 1. erwähnt. **Th. Pressel.**

Lystra, *ἡ* und *τὰ Λύστρα*, Stadt in Lykaonien, in der Nähe von Derbe (s. d. Art. Bd. III, S. 329), wo Paulus auf seiner ersten Missionsreise predigte und gesteinigt wurde, Apg. 14, 6—20. 2 Tim. 3, 11., und wo er auf der zweiten den Timotheus kennen lernte, Apg. 16, 1. Wo jetzt die alte Stadt zu suchen, ist noch nicht genau ermittelt. Vgl. Mannert, Geogr. VI, 2. S. 189 f. Forbiger, Handbuch der alt. Geogr. II, S. 322. **Arnold.**

M.

Maacha, Maëcha, מַעֲכָה, eine Landschaft Syriens (אֲרָם מַעֲכָה 1 Chron. 20 (19), 6. vgl. d. Art. Aram. Bd. I, S. 465), angrenzend an Basan und namentlich an den Strich Argob (s. d. Art. Bd. I, S. 703), 5 Mos. 3, 14. Jos. 12, 5; 13, 11., welche auch zur Einverleibung in die von den Israeliten zu gründende Herrschaft bestimmt war, deren Bewohner aber, wie so viele andere, nicht ausgerottet wurden, sondern fort und fort unter den Israeliten wohnten, Jos. 13, 13. — Daher finden wir noch unter David die Maachathiter und ihren König von den Ammonitern mit den Syrern von Rechob und Zoba gegen David als Krieger gedungen, 2 Sam. 10, 6. 8. 1 Chron. 20 (19), 6. (Ueber den sonderbaren Umstand, daß die LXX. in den meisten Handschriften,

Digitized by Google

und ihnen folgend auch Josephus Antiqq. VII, 6, 1. diesen König von Maacha zu einem König der Amalekiter machen, s. Ewald, Gesch. d. Volkes Isr. I, S. 336, Anm. 1, Ausg. 2.) Mit der Bezeichnung Maacha's als Theil Aram's stimmt es überein, wenn 1 Mos. 22, 24. Maacha als Sohn Nahor's von seinem Kebsweibe Reuma dargestellt wird, vgl. Ewald a. a. O. I, S. 414, Anm. 1. Aus der oben erwähnten Angabe des Deuteronomium und Josua haben wir Maacha im Transjordanlande, südöstlich vom Hermon an dessen Fuße etwa, an Gessur (Ituräa, Dschedur, s. mein Paläst. S. 226) angrenzend, also zwischen diesem und Damaskus zu suchen. Damit stimmt die Benennung von Abel und Beth-Maacha, 2 Sam. 20, 14. 15. 1 Kön. 15, 20. 2 Kön. 15, 29., die in der Nähe von Dan lagen, zumal wenn wir in jenem Abel das *Ἀβελὰ τῆς Φοινίκης* des Eusebius im Onomastikon zwischen Paneas und Damaskus verstehen, was also ganz in das Gebiet unseres Maacha fallen würde. Aber auch selbst wenn wir Abel mit Robinson in dem westlich von Paneas gelegenen Abil suchen, widerspricht dies nicht, indem dann immer noch der Distrikt Maacha nahe genug liegt, um jene Namen zu erklären. In den Stellen des Deuteronomium und Josua hat die chaldäische Uebersetzung אַפְקֵרוֹם, אֲפִיקֵרוֹם, d. i. *Ἐπίκαιρος*, nach Ptolem. IV, 16, 9. eine transjordanische Stadt zwischen Livias und Calirrhoë, welchem *Bochart.* Phaleg. II, 6. beistimmt; allein es liegt dies viel zu weit südlich, als daß es mit den übrigen Angaben übereinstimmte. Nicht minder willkürlich und unpassend setzt der Syrer 1 Chron. 19, 6. חרן dafür, d. i. Haran, der bekannte Ort in Mesopotamien (s. d. Art. Bd. V, S. 539 f.), und nicht, wie Rosenmüller, Alterthumsk. I, 2, S. 309 will, das von Burkhardt (Reisen in Syrien, S. 350), und Robinson (Paläst. III, S. 909) als Ort im Ledscha erwähnte Harrân, wie aus dem gleich darauf für Zoba gesetzten Nesibis נציבין deutlich hervorgeht.

Außerdem ist Maacha noch Personenname mehrerer Männer, 1 Kön. 2, 39. 1 Chron. 12 (11), 43; 28 (27), 16., und Frauen, 2 Sam. 2, 3. 1 Kön. 15, 2. 10. 13. 2 Chron. 11, 20. 1 Chron. 8 (7), 15. 16. 2 Chron. 2, 48. **Arnold.**

Maale, Maalzeichen, אוֹתוֹת, wurden bei den Hebräern in doppelter Beziehung angewendet, einmal, um die Erinnerung an irgend eine Begebenheit festzuhalten, dann um sich selbst durch ein solches äußeres Zeichen an gewisse Verpflichtungen zu erinnern und zugleich auch für Andere diese Verpflichtung zu erkennen zu geben. Als Erinnerungsdenkmale an Begebenheiten dienten zumeist einfache Steine, welche zuweilen unter irgend einer Feierlichkeit, z. B. Begießung des Steines mit Oel, gesetzt und mitunter, aber wohl nur selten, auch mit einer schriftlichen Notiz über ihren Zweck versehen wurden, und besondere Namen erhielten, so 1 Mos. 28, 18; 31, 13. 45 ff.; 35, 14. 5 Mos. 27, 2. 3. Jos. 4, 3 ff.; 24, 26. 1 Sam. 7, 12. 2 Sam. 8, 13. Einmal ist es auch ein ganzer Steinhaufen, 1 Mos. 31, 45 ff., wobei es auffällt, daß Jakob einen Stein, der heidnische Laban einen Steinhaufen als Denkmal errichtet. Sollte damit etwa die Sitte in Verbindung stehen, Steinhaufen über Gräbern von Verbrechern und Geächteten als Schanddenkmale zu errichten? s. Jos. 7, 26; 8, 29. 2 Sam. 18, 17. Zum Andenken an Verstorbene wurden gleichfalls solche Steine als Denkmal errichtet, 1 Mos. 35, 14. 20. 2 Sam. 18, 18. Dies führt uns auf die zweite Art von Maalzeichen, indem bestimmte Zeichen am Körper, wie besonders verschnittenes Haar, Einritzungen in die Haut (*στίγματα*) u. dgl. als Zeichen der Trauer, namentlich um Todte, angewendet wurden, Jerem. 16, 6; 41, 5; 47, 5; 48, 37; welche Sitte aber im Gesetz ausdrücklich verboten ist, 3 Mos. 19, 28. 5 Mos. 14, 1. vgl. Michaelis mos. Recht IV, S. 356. Ewald, Alterthümer des Volkes Israel, S. 225. Aehnliche Einritzungen in die Haut, tättowirte Namenszüge oder Sinnbilder dienten dann auch dazu, sich als einer Gottheit ganz besonders geweiht zu bezeichnen, Zachar. 13, 6., was auch im Gesetz verboten ist, 3 Mos. 19, 28. Hierauf beziehen sich Ausdrücke, wie Hesek. 9, 6. Offenb. 13, 16. 17; 14, 1. 9. 11; 15, 2; 16, 2; 19, 20; 20, 4. und Galat. 6, 17. vgl. *Ewald*, commentar. in Apocal. 7, 2., p. 161 sq. **Arnold.**

Digitized by Google

Mabillon, Johann, der berühmteſte Ordensmann der Congregation von St. Maur und zugleich einer der gelehrteſten Männer des Zeitalters Ludwigs XIV., wurde den 23. Nov. 1632 zu Pierremont, einem Dorf des Rheimſer Kirchenſprengels, geboren. Einer ſeiner Oheime, der in der Nachbarſchaft Geiſtlicher war, beſorgte ſeine erſte Erziehung und ſandte ihn hierauf auf das Collegium nach Rheims, wo er ſich bald durch Lebendigkeit, Beſcheidenheit und Fleiß auszeichnete. Nach Beendigung ſeiner Studien wurde ihm eine Stelle in dem Seminar der dortigen Metropolitankirche zu Theil, welche er drei Jahre hindurch bekleidete, um ſodann im September 1654 in der Abtei zu St. Remi ſeine Gelübde abzulegen. Bald darauf wurde der junge Mann, der ſelbſt noch nicht Prieſter und erſt ſeit kurzer Zeit Profeß war, zum Novizenmeiſter beſtellt. Aber eine zehrende Krankheit drohte die Hoffnungen, welche der Orden auf den Neueingetretenen ſetzte, zu zerſtören: Mabillon wurde, um ihm Luftveränderung zu verſchaffen, in die benachbarten Abteien geſchickt, zuletzt (1658) nach Corbie, deſſen Prior ihn, um ihn von den Studien abzuziehen, erſt zum Pförtner, dann zum Schaffner, endlich zum Kellner des Kloſters ernannte. An dieſer Beſchäftigung fand Mabillon nur inſoweit Vergnügen, als ſie ihm erlaubte, dem Zug ſeines Herzens zur Unterſtützung der Armen zu folgen. Nachdem die Entfernung von aller geiſtigen Arbeit auf ſeine leidende Geſundheit heilſam gewirkt hatte, wurde er zu Amiens den 27. März 1660 zum Prieſter geweiht und kehrte dann nach Corbie zurück, um in der dortigen, an Manuſkripten reichen Bibliothek Studien zu machen, welche er ſpäter in ſeinen größeren Werken veröffentlichte. Von hier aus wurde er in die Abtei St. Denis beordert, wo er im Juli 1663 das Amt eines Schatzmeiſters antrat, das ihm auferlegte, den zahlreichen Beſuchern die Gräber der Könige und übrige Merkwürdigkeiten des Kloſters zu zeigen. Schon während dieſes Aufenthalts hatte er, als er hörte, daß ſein Orden eine neue correktere Ausgabe der Kirchenväter zu veranſtalten gedenke, die Werke des heil. Bernhard aufmerkſam geleſen und die Varianten der von ihm verglichenen Handſchriften beigeſetzt, ohne zu ahnen, daß er ſelbſt die Seele dieſes großartigen Unternehmens werden ſollte. Seine Vorgeſetzten erkannten dieſe hervorragende Neigung Mabillon's und ſandten ihn im Juli 1664 nach Paris in die Abtei St. Germain, damit er den Bibliothekar Luc. d'Achery bei der Herausgabe ſeines Spicilegiums unterſtütze. Neben dieſer nächſten Aufgabe ward ihm aber bald die weitere, eine Ausgabe der Werke des heil. Bernhard auf Grund der alten Manuſkripte zu beſorgen. Von dieſer Zeit an bis zu ſeinem Tod brachte er ſein Leben in unausgeſetzter literariſcher Thätigkeit hin. Nachdem im J. 1667 die Opera s. Bernhardi gleichzeitig in 2 Ausgaben, die eine in zwei Bänden in Folio, die andere in neun Oktavbänden (eine dritte Ausgabe veranſtaltete Mabillon ſpäter im Auftrag des Pabſtes Alexander VIII.) erſchienen waren, wurde ihm die Sammlung der Akten der Heiligen des Benediktinerordens, welche eine fortlaufende Geſchichte dieſes Ordens enthalten ſollten, übertragen, und ſchon im J. 1668 erſchien der erſte Band ſeiner Acta Sanctorum Ordinis s. Benedicti, dem bis zum J. 1702 noch acht andere folgten. Die aufmerkſame Vergleichung der Papiere, Diplome und anderer geſchichtlicher Manuſkripte, welche ihm dieſe Herausgabe auferlegte, brachte ihn auf den damals noch ganz neuen Gedanken, das Weſen der Diplomatik gewiſſen Regeln zu unterſtellen und auf ſichere Grundſätze zu bauen. Die Ausführung dieſes Plans bildet ſeine Urkundenlehre, die 1681 in Paris (in fol. c. fig.) unter dem Titel erſchien: De re diplomatica libri VI, in quibus, quidquid ad veterum Instrumentorum antiquitatem, materiam, scripturam et stilum, quidquid ad sigilla, monogrammata, subscriptiones ac notas chronologicas, quidquid inde ad antiquariam, historicam forensemque disciplinam pertinet, explicatur et illustratur. Accedunt: Commentarius de antiquis Regum Francorum Palatiis, veterum scripturarum varia specimina tabulis LX comprehensa, et nova ducentorum et amplius monumentorum collectio. Nach einem fünfmonatlichen Aufenthalt in Deutſchland, während deſſen er auf den dortigen Bibliotheken und Archiven Beiträge zur Geſchichte Frankreich's ſammelte und u. A. das Autograph der berühmten Chronik

Digitized by Google

von Hirſau, die Abt Johann von Trittenheim geſchrieben hatte, auffand, ward Mabillon nach Italien geſchickt, um Bücher und Manuſkripte für die königliche Bibliothek anzukaufen oder abzuſchreiben. Fünfzehn Monate verweilte er in Italien und kehrte dann um die Mitte des J. 1686 wieder nach Frankreich zurück, um die königliche Bibliothek mit mehr als dreitauſend der auserleſenſten Bücher und Handſchriften zu bereichern. Im folgenden Jahre erſtattete er einen gedruckten Reiſebericht in ſeinem, dem Erzbiſchof von Rheims, C. M. von Tellier, gewidmeten Museum Italicum seu Collectio veterum Scriptorum ex Bibliothecis Italicis eruta. Er lebte nun ſo zurückgezogen in St. Germain, daß wohl Niemand in dem ſtillen, demüthigen und beſcheidenen Kloſtergeiſtlichen den Mann erkannt haben würde, deſſen gelehrten Kenntniſſen ganz Deutſchland und Italien unverhohlene Achtung gezollt hatte. Durch eine Streitigkeit mit dem Abt de Rancé von la Trappe wurde er auf kurze Zeit ſeiner ſtillen Zurückgezogenheit entriſſen. Mabillon hatte in ſeinem zu Paris 1691 erſtmals erſchienenen *Traité des Etudes Monastiques* zu beweiſen verſucht, daß literariſche Beſchäftigungen und wiſſenſchaftliche Studien mit dem klöſterlichen Stande nicht nur in keinem Widerſpruche ſtehen und auch den Kloſtergeiſtlichen niemals unterſagt geweſen ſeyen, ſondern daß ſie vielmehr, gehörig betrieben, zur Aufrechthaltung klöſterlicher Disciplin nothwendig wären, und der wahre Ordensgeiſt und gegründete Religioſität gewiſſermaßen nur durch ſie beſtehen könnte. Dieſe Behauptung ſtand den von de Rancé in ſeinem Werk de vitae monasticae Officiis ausgeſprochenen Grundſätzen ſchroff gegenüber; zwiſchen beiden Männern entſpann ſich ſofort eine literariſche Fehde, die aber bald friedlich beigelegt wurde. Ein ſchwerer zu ſchlichtender Streit mit Rom drohte dem ächt katholiſch geſinnten Mabillon, als er im Begriffe ſtand, ſeine Abhandlung *de cultu Sanctorum ignotorum*, welche er, ohne ſich als Verfaſſer zu nennen, in der Form eines Briefes, den ein Römer, Eubius, an einen Franzoſen, Theophilus, ſchrieb, drucken zu laſſen. Die Schrift wurde, weil ihr Verfaſſer mit gewohnter Offenheit gegen einige Mißbräuche, die er während ſeines Aufenthaltes in Rom geſehen hatte, zu Felde zog, auf den Index geſetzt. Mabillon unterwarf ſich dem Urtheil von Rom und veranſtaltete eine neue Ausgabe, in welcher die anſtößigen Stellen beſeitigt waren, und deren Vorrede ausdrücklich beſagt: haec nova editio non temere nec proprio arbitrio a me facta est, sed ad Ejus nutum et imperium, penes quem residet summa praecipiendi auctoritas! Von nun an lebte Mabillon wieder friedlich in ſeiner ſtillen Zelle, mit der Herausgabe der allgemeinen Annalen des Benediktinerordens beſchäftigt. Im J. 1701 wurde er zum Mitglied der kgl. Akademie der Inſchriften zu Paris ernannt und las in ihr gleich nach ſeiner Aufnahme eine Abhandlung vor, die er über die Gräber der franzöſiſchen Könige geſchrieben hatte. Aber ſeine Kräfte fingen immer bedeutender zu ſchwinden an: die beſtändige Geiſtes- und Gemüthsanſtrengung und daneben die genaueſte Befolgung der ſtrengeren Obſervanz (er wollte z. B. kein geheiztes Zimmer bewohnen) mußten den von Hauſe aus ſchwächlichen Körper nur noch mehr ſchwächen, und ſeiner Todesſehnſucht gab er in dem der Königin von England gewidmeten Werkchen: la Mort Chrétienne, welches er im J. 1702 herausgab, Ausdruck. In den beiden folgenden Jahren erſchienen die zwei erſten Bände der Annalen ſeiner Ordensgeſchichte, der dritte folgte 1706, der vierte 1707 nach. Schon war auch der fünfte Band beinahe vollendet, doch ihn herauszugeben ward Mabillon nicht mehr gegönnt, weil ihn noch in demſelben Jahr der von ihm erſehnte Tod ſeinen Arbeiten und Leiden entriß. Ein Blaſenleiden, das er erſt dem Arzt entdeckte, als Hilfe zu ſpät war, warf ihn auf ein dreiwöchiges Krankenlager, von dem er am 27. December 1707 im 76. Jahre ſeines Alters durch einen ſanften Tod erlöst wurde. Sein Leben und Sterben hat ſein Schüler Ruinart mit den kurzen Worten gezeichnet: „Sic moriebatur, ut vivere non recusaret, sic autem vivebat, ut supremum non metueret diem, et spiritu magno vidit ultima.“ Das ſchönſte Denkmal hat ſich Mabillon, welchen der ihm von Rom zugedachte Kardinalshut nicht mehr erreichte, in ſeinen eigenen Schriften geſetzt. Ihre Zahl iſt ſtaunenswerth, noch mehr der ordnende Samm-

Digitized by Google

lerfleiß, der ſich darin kundgibt. Die Titel derſelben ſind folgende: 1) Hymni in laudem s. Adalhardi et s. Bathildis Reginae, officia ecclesiae Corbejensi propria. 2) S. Bernhardi Opera, post Horsium denuo recognita, aucta et in meliorem ordinem digesta. 3) Acta Sanctorum Ordinis S. Benedicti, in saeculorum classes distributa, 9 Bde. (der zehnte Band des Werkes, welcher das 7. Jahrhundert des Ordens enthält und das ganze Werk beſchließen ſollte, wurde nach Mabillon's Tode von Franz le Texier geſchrieben und zum Druck vorbereitet). 4) De pane Eucharistico azymo et fermentato dissertatio. 5) Veterum Analectorum Tom. I. complectens varia fragmenta et epistolas scriptorum ecclesiasticorum tam prosa quam metro, hactenus inedita; Tom. II. III. IV. complectens Iter Germanicum cum monumentis in eo repertis. 6) Dissertatio de monastica vita Georgii Papae Primi. 7) Animadversiones in Vindicias Kempenses. 8) De re diplomatica l. VI. 9) Librorum de re diplomatica Supplementum. 10) De liturgia gallicana l. III., in quibus veteris Missae, quae ante annos mille apud Gallos in usu erat, forma ritusque eruuntur. 11) Museum Italicum. 12) Réponse des Religieux de la Province. Replique de Religieux Benedictins de la Province de Bourgogne au second écrit des Chanoines Reguliers de la même Province. Deux memoires touchant la praeseance des Benedictins sur les Chanoines Reguliers, aux états de Bourgogne. 13) Lettre touchant le premier institut de Rémiremont. 14) Traité, où l'on refute la nouvelle explication, que quelques auteurs donnent aux mots de Messe et de Communion dans la Regle de S. Benoist. 15) Traité des Etudes Monastiques. 16) Reflexions sur la reponse de Mr. l'Abbé de la Trappe au traité des Etudes Monastiques. 17) Lettre circulaire sur la Mort de la Mère de Blemur, Religieuse Benedictine. 18) La Regle de S. Benoist et les statuts d'Etienne Poncher Evêque de Paris mis en Français pour les Religieuses des Chelles. 19) Eusebii Romani ad Theophilum Gallum Epistola de Cultu Sanctorum ignotorum. 20) Lettre d'un Benedictin a Mons. l'Evêque de Blois, touchant le discernement des anciennes reliques, au sujet d'une Dissertation de M. Thiers contre la sainte Larme de Vendôme. 21) La Mort Chrétienne. 22) Annales Ordinis s. Benedicti, occidentalium Monachorum Patriarchae, in quibus non modo res monasticae sed etiam ecclesiasticae historiae non minima pars continetur. 23) Sur l'année de la mort de Dagobert I. et de son fils Clovis. 24) Ouvrages posthumes de Dom. Jean Mabillon et de Dom. Thierry Ruinart. Paris 1724. 3 Voll. Vgl. Taſſin's Gelehrtengeſchichte der Congregation von St. Maur, 1. Bd. V. Sebaß, Biographie Mabillon's in der von J. Pletz herausgegebenen Neuen Theologiſchen Zeitſchrift, Jahrg. 4 u. 5. Th. Preſſel.

Macedonien (*Μακεδονία*), ein ſowohl in politiſcher Rückſicht, als auch für die Geſchichte des Chriſtenthums in der Periode ſeiner erſten Einführung und Verbreitung ſehr bedeutendes Land des Alterthums, gehörte in den älteſten Zeiten zu Thracien und beſchränkte ſich unter dem Namen Emathia urſprünglich auf den ſchmalen Landſtrich zwiſchen den kambuniſchen Gebirgen bis zum Berge Helikan und dem Fluſſe Ludias. Die älteſten Bewohner deſſelben waren nicht helleniſcher, ſondern theils thraciſcher, theils illyriſcher Abkunft (vgl. Hermann's griech. Staatsalterthümer Th. I. S. 43 f. der 3. Aufl.), und führten lange Zeit ein rohes, unſtätes Leben, bis ſich griechiſchen Ueberlieferungen zufolge Karanus, ein Heraklide aus Argos, um das Jahr 724 v. Chr. mit einer argiviſchen Kolonie in der Gegend von Edeſſa niederließ, mehrere kleine Stammfürſten in der Nähe bezwang und ein Königreich gründete, das von ſeinen Nachfolgern im ſteten Kampfe gegen die barbariſchen Grenzgebirgsvölker durch Eroberungen erweitert wurde, aber nichtsdeſtoweniger zur Zeit der Perſerkriege die Herrſchaft der Perſer anerkennen mußte. Seit dieſer Zeit wurden die Macedonier den Griechen bekannter und eigneten ſich allmählig die höhere Bildung derſelben an. Nun wagten es die Athener, ſich zur Beförderung ihres Handels durch Anlegung von Pflanzſtädten an der Küſte von Macedonien feſtzuſetzen, veranlaßten aber dadurch den König Perdikkas II. (454—413), daß er ſich im peloponneſiſchen Kriege mit den Spartanern gegen ſie verband. Des

Digitized by Google

Perdikkas Sohn Archelaus, welcher von 413 bis 400 regierte, benutzte umsichtig die Schwäche der Athener, eroberte Pydna und gab dem Reiche feste Städte, gute Landstraßen und ein geordnetes Kriegsheer. Zugleich hob er den Ackerbau und Handel seiner Unterthanen und zeigte seine Empfänglichkeit und Vorliebe für griechische Bildung dadurch, daß er Künste und Wissenschaften beförderte und nicht nur ausgezeichnete Künstler und Dichter, wie Zeuxis, Agathon und Euripides an seinem Hofe gastfreundlich aufnahm, sondern auch den Sokrates, obwohl vergeblich, dringend zu sich einlud. Nach seinem gewaltsamen Tode zerrütteten zwar Thronstreitigkeiten und innere Unruhen das Reich auf's Neue eine Zeitlang; als aber 360 v. Chr. der schlaue und staatskluge Philipp zur Regierung kam, machte derselbe so bedeutende Eroberungen, daß sich Macedonien seitdem seiner größten Ausdehnung nach vom Gebirge Orbelos bis an die kambunischen Gebirge, den Pindus und Olymp, und dann vom Flusse Nestus und dem ägeischen Meere bis zum jonischen, wo der Drino die Grenze machte, erstreckte. Philipp fiel, nachdem er sich durch den Sieg bei Chäronea 338 zum Herrn von Griechenland gemacht hatte, durch die Mörderhand des Pausanias im Jahre 336 und hinterließ das Reich seinem Sohne Alexander dem Großen, der zwei Jahre nach seinem Regierungsantritte die großartigen Eroberungszüge unternahm, durch welche er eine bedeutende Umgestaltung der politischen Verhältnisse herbeiführte, das Gebiet der Geschichte, der Erdbeschreibung und der Naturkunde erweiterte, der griechischen Sprache und Cultur die Herrschaft vom Hellespont bis Syrien, vom Nil bis zum kaspischen Meere verschaffte, und durch sein geniales Streben, das verwilderte und in Sklaverei versunkene Morgenland durch Vermischung mit griechischer Bildung zu veredeln, die schnellere Verbreitung des dreihundert Jahre später auftretenden Christenthums sehr beförderte.

Nach Alexanders zu früh erfolgtem Tode (323) litt Macedonien gleich den übrigen Ländern der ungeheuern persisch-macedonischen Monarchie unter den blutigen Kämpfen der Nachfolger, und erst nach mannigfaltigem Wechsel der Herrschaft gelang es im J. 278 v. Chr. dem Antigonus Gonatas, dem Sohne des Demetrius Poliorketes, sich daselbst festzusetzen und durch Menschlichkeit und Staatsklugheit eine dauernde Herrschaft zu gründen. Auch seine Nachfolger behaupteten sich auf dem Throne, indem sie sich bald kämpfend, bald vermittelnd mit Erfolg für ihr Ansehen zwischen dem achäischen und ätolischen Bunde bewegten. Philipp II., der von 221 bis 179 regierte, hatte, gestützt auf seine bedeutende Seemacht, ein entscheidendes Uebergewicht in Griechenland und trat 215 mit Hannibal in Verbindung, ohne dessen Pläne gegen die Römer unterstützen zu können, weil er durch den achäischen Bund, sowie durch Pergamum und Illyrien beschäftigt wurde. Die Römer gewährten ihm zwar, als er umlenkte, im Jahre 204 einen ehrenvollen Frieden, begannen aber zugleich mit den Aetoliern schon vier Jahre später in Folge seiner Verbindung mit Antiochus dem Großen auf die Beschwerden Athens einen neuen Krieg, der bis 197 dauerte und mit der Vernichtung der politischen Größe Macedoniens durch den Sieg des Quintus Flaminius bei Kynoskephalä endete. Philipp's Sohn Perseus (179—168) setzte die von seinem Vater zur Wiederherstellung der verlorenen Macht begonnenen Rüstungen fort und suchte sich mit den kriegerischen Bastarnern und den Königen von Illyrien, Thracien, Syrien und Bithynien zu verbinden, unterlag aber, größtentheils durch eigene Schuld, dem von Paulus Aemilius geführten Heere bei Pydna 168 und starb zwei Jahre darauf nach schmachvoller Behandlung als Gefangener zu Rom. Die Römer erklärten zwar, ihrer damaligen Politik gemäß, das besiegte Macedonien für frei, sorgten aber dafür, daß es für immer in ihrer Gewalt blieb. Um es wehrlos zu machen, wurde es in vier gänzlich von einander unabhängige, republikanisch eingerichtete Kreise getheilt, von denen der erste alles Land zwischen dem Strymon und Nestus oder Nessus mit einem Theile von Thracien östlich von letzterem bis über den Hebrus hinaus, sowie Bisaltica mit den Städten Abdera, Maronea und Aenos, und das Gebiet von Heraklea Sintika westlich vom Strymon; der zweite das Land westlich vom Strymon bis zum Axius, mit Ausschluß der so eben

Digitized by Google

bezeichneten Distrikte, aber mit Einschluß des Theiles von Päonien, welcher östlich von Axius lag, und der Halbinsel Chalcidice; der dritte alles Gebiet westlich vom Axius bis zum Peneus, mithin auch den auf dem rechten Ufer des ersteren gelegenen Theil Päoniens mit dem Gebiete der Städte Edessa, Pella und Beröa; der vierte endlich alles westlichere Bergland, welches durch das Voragebirge von Illyrien und Epirus getrennt wurde, umfaßte (Liv. lib. 45. c. 30; Diod. Fragm. 27). Zu den Hauptstädten dieser vier Kreise wurden in der angegebenen Reihefolge Amphipolis, Thessalonica, Pella und Pelagonia bestimmt; aber auch Pydna, Edessa, Aegä, Beröa, Stobi, Chalcis, Olynthus, Pallene, Potidäa (in der Folge Cassandrea genannt), Torone, Stagyra und Philippi verdienen ihrer geschichtlichen Bedeutung wegen hier erwähnt zu werden.

Ungeachtet die Römer in Macedonien den Schein der Freiheit äußerlich zu bewahren strebten, wurden doch ihre Bedrückungen so unerträglich, daß der macedonische Adel einen nochmaligen Versuch machte, sich des verhaßten Joches zu entledigen, und als sich darauf das ganze Volk unter dem Andriscus, einem Sklaven aus Adramitium, der den Sohn des Perseus spielte, gegen die Römer erhob, endigte der Aufstand nach langem Kampfe durch den Q. Cäcilius Metellus, der zum Lohne den Beinamen Macedonicus erhielt, im J. 148 mit der Umformung Macedoniens in eine römische Provinz. Seitdem ist dasselbe in die Geschichte des großen römischen Reiches eng verflochten. Da es für sich zu klein schien, um eine eigene Provinz zu bilden, so ward es mit Illyrien und Thessalien vereinigt und reichte, da die östlich vom Nestus gelegenen Küstenstriche wieder zu Thracien geschlagen wurden, vom ägeischen bis zum adriatischen Meere und südlich bis zur Grenze von Achaja. Anfangs war es eine Provincia Senatoria und zwar Praetoria (vgl. *Dio Cassius* lib. 53. c. 12.; *Strabo* lib. 17), wurde aber vom Kaiser Tiberius im J. 15 n. Chr. zugleich mit Achaja zur Provincia Caesaris gemacht (*Tacit.* Ann. I, 76), jedoch von Claudius, ebenso wie Achaja, im Jahre 45 dem Volke zurückgegeben (*Dio Cass.* lib. 50. c. 24.; *Sueton.* Claud. 25.). Bei der neuen Vertheilung des Reichs unter Diocletian und Constantin wurde das alte Macedonien mit ganz Griechenland verbunden und bildete unter dem Namen Macedonia die erste, Dacien dagegen die zweite Diöcese der Präfektur Illyricum. Die Diöcese Macedonien war in zwei ungleiche Provinzen getheilt, von denen die eine, Macedonia Prima genannt, alle Küstenstriche vom Flusse Nestus bis zum Peneus und die westlich gelegenen Berggegenden nach Illyrien hin umfaßte und Thessalonice zur Hauptstadt, sowie einen Consularen zum Statthalter hatte, während die andere unter dem Namen Macedonia Secunda oder Salutaris nur das alte Päonien und Pelagonien, oder die nördlichen Gebirgsstriche zu beiden Seiten des Flusses Axius bis zur Grenze Dardaniens in sich begriff und Stobi zur Hauptstadt hatte, wo zugleich der Sitz des ihr vorstehenden römischen Präses war (vergl. Not. Imp. Orient. c. 1 u. 3; Hierocl. p. 638 sqq.).

Das Christenthum wurde zuerst in Macedonien von dem Apostel Paulus (s. d. Art.) verkündigt, welcher um das J. 52 n. Chr., nachdem er bei einem flüchtigen Besuche der früher gestifteten Gemeinden Kleinasiens eine kurze Zeit im Innern des Landes das Evangelium gepredigt hatte, durch einen von Gott gesandten Traum bewogen, von Troas in Mysien nach Europa übersetzte, in Begleitung des Lukas an der samothracischen und macedonischen Küste landete, in Philippi, Thessalonich und Beröa unter den heidnischen Einwohnern des Landes ein Häuflein von Gläubigen sammelte, und die ersten europäischen Christengemeinden stiftete. Als ihm jedoch die in diesen Städten befindlichen Juden mit feindseliger Heftigkeit entgegentraten, sah er sich bald genöthigt, dem Hasse und den Nachstellungen derselben durch eine Reise nach Griechenland auszuweichen. Die bekehrten Macedonier bewiesen ihm ihre treue Anhänglichkeit dadurch, daß sie ihn glücklich nach Athen und von da nach kurzem Aufenthalte nach Korinth, dem Hauptsitze des damaligen griechischen Handels und der griechischen Bildung

Digitized by Google

geleiteten, wo er anderthalb Jahr verweilte und die beiden Briefe an die Theſſalonicher, die älteſten unter den vorhandenen pauliniſchen Sendſchreiben, verfaßte, um die von ihm geſtiftete, gleich im Beginne in ihrer Freiheit bedrohte und von dem aufgehetzten Pöbel bedrängte Gemeinde im Glauben zu ſtärken und ihr mit ſeinem Rathe und Troſte beizuſtehen (vgl. Apg. Kap. 16 u. 17.). Von Korinth reiste darauf der Apoſtel durch Aſien nach Jeruſalem zurück, von wo er im Jahre 55 oder 56 eine neue mehrjährige Reiſe unternahm (Apg. 18, 10—23.), auf welcher er nach einem längeren Verweilen in Epheſus und Korinth noch einmal die Gemeinden in Macedonien beſuchte und unter den herzlichſten Segenswünſchen Abſchied von ihnen nahm. (Vgl. Planck, Geſch. des Chriſtenthums in der Periode der erſten Einführung in die Welt, Thl. 2. Kap. 11. S. 231 ff.; Neander, Geſch. der Pflanzung der Kirche durch die Apoſtel, Bd. I. S. 143 ff.)

Seit der Theilung der römiſchen Monarchie gehörte das mittlerweile völlig chriſtlich gewordene Macedonien zu dem oſtrömiſchen Reiche und wurde im Mittelalter zugleich mit demſelben der drückenden Herrſchaft der Türken unterworfen. Gegenwärtig iſt es eine der fruchtbarſten und bevölkertſten Provinzen des türkiſchen Reichs, deren Einwohner meiſtentheils Griechen oder Nachkommen der älteſten Völkerſchaften dieſer Gegenden ſind und mit Ausnahme der weniger zahlreichen Muhamedaner der griechiſchen Kirche angehören. Neben den Städten Salonichi, Seres, Koſtendil und Uskub, welche Sitze griechiſcher Erzbiſchöfe ſind, verdienen hier Toli Monaſſyr oder Bitoglia und Kesrje, beſonders aber der der chalcidiſchen Halbinſel gehörige Athos (Hagion Oros oder Monte Santo) erwähnt zu werden, welcher von 5 bis 6000 Menſchen in mehr als 500 griechiſchen Klöſtern und Einſiedeleien bewohnt wird (ſ. d. Art. in der Real-Encykl. Th. I. S. 583 ff.).

Quellen. Unter den griech. und röm. Schriftſtellern ſind zu vergleichen: Herodot, 8, 137 ff.; Thucydides 2; Diod. Siculus 16 u. 17; Juſtin 7 ff.; die Reden des Demoſthenes und Aeſchines; Arrian's Feldzüge (Anabaſis) Alexanders und einzelne Biographien Plutarchs. Neuere Bearbeitungen: K. O. Müller über die Wohnſitze, die Abſtammung und die ältere Geſchichte des makedoniſchen Volkes, 1825; L. Flathe, Geſch. Macedoniens u. der Reiche, welche von macedoniſchen Königen beherrſcht wurden, 1832. Brückner, K. Philipp. 1837; Droyſen, Geſch. Alexanders d. Gr. 1833 u. deſſen Geſch. des Hellenismus, 1836. — Vgl. außerdem: *Pouqueville*, Voyage dans la Grèce, Paris 1820 sqq. *Leake*, Travels in Northern Greece, Lond. 4 Bde. 1835 u. Pauly's Real-Encycl. der claſſiſchen Alterthumswiſſenſchaft, Th. IV. S. 1332 ff. G. H. Klippel.

Macedonius, Macedonianer. Das Leben des Macedonius veranſchaulicht uns ein Stück der Parteibewegungen in der griechiſchen Kirche des vierten Jahrhunderts. Als 336 der Biſchof Alexander von Conſtantinopel geſtorben war, ſchwankte die Wahl des Nachfolgers zwiſchen zwei von ihm ſelbſt noch empfohlenen Männern, dem ſchon bejahrteren Macedonius und dem jungen Paulus. Die athanaſianiſch geſinnte Partei ſetzte die Wahl des letztern durch, aber Macedonius blieb mit ſeinem Gegner in ungeſtörter Kirchengemeinſchaft. Paulus aber mußte bald der Macht des Kaiſers Conſtantius weichen, welcher 338 Euſebius von Nikomedien auf den Biſchofsſtuhl von Byzanz erhob. Nach deſſen Tode 341 traten Paulus und Macedonius wieder als Rivalen auf und Macedonius ward von den Biſchöfen der antinicäniſchen Partei zum Biſchof geweiht. Der Kaiſer griff abermals in die Kämpfe der Parteien ein, ſandte von Antiochien aus, um den Nicäner Paulus zu vertreiben, ſeinen Feldherrn Hermogenes, der aber von dem für die Orthodoxie fanatiſirten Pöbel ermordet wurde. Der Kaiſer kam nun ſelbſt, vertrieb Paulus, ſtrafte die Stadt, wollte jedoch auch jetzt Macedonius, den er übrigens in ſeiner Kirche unangefochten ließ, nicht als Biſchof anerkennen, weil er ohne ſeine Einwilligung gewählt worden ſey. Erſt nach einem nochmaligen Verſuche des Paulus, ſich in Conſtantinopel feſtzuſetzen, wurde Macedonius vom Kaiſer aner-

Digitized by Google

kannt und durch Soldaten eingeführt, welche unter dem dichtgedrängten, aber, wie es scheint, Widerstand nicht beabsichtigenden Volkshaufen ein furchtbares Blutbad anrichteten (342). Gegen Ende der vierziger Jahre mußte Macedonius seinem orthodoxen Gegner noch einmal weichen, unter denselben Einflüssen, welche damals die Rückkehr des Athanasius aus dem Abendland bewirkten. Aber nach dem Tode des Constans (350) kam er wieder auf, und soll nun im Bunde mit benachbarten Bischöfen und den Mönchen der von ihm gestifteteten Klöster, welche seiner Partei beim Volke Ansehen verschafften, unter dem Schutze des weltlichen Arms sich sehr gewaltthätig gegen die Orthodoxen bewiesen haben, denen nur in drei den Novatianern gelassenen Kirchen in Constantinopel eine verstohlene Zuflucht blieb. Die kaiserliche Gunst dauerte indeß nicht lange. Nach Sokrates und Sozomenus hätte Macedonius sie 356 durch einen eigenthümlichen Vorfall eingebüßt. Er brachte nämlich die Gebeine Constantins d. Gr. aus der baufällig gewordenen Kirche, in der sie bisher gewesen, in eine andere. In dieser kam es wegen dieser angeblichen Entweihung zum Handgemenge und Blutvergießen, und da Macedonius ohne Vorwissen des Kaisers gehandelt, zog er sich dadurch auch dessen Ungnade zu. Der tiefere Grund der unsicher werdenden Stellung des Macedonius liegt aber wohl in der jener Zeit sich vollziehenden Scheidung der bisher durch den Gegensatz gegen das Nicänum zusammengehaltenen orientalischen Richtungen in Semiarianer und Arianer. Wenn Macedonius fortan in Verbindung mit Basilius von Ancyra u. a. als Semiarianer erscheint, so blieb er damit seiner Ansicht wohl nur treu. Er wirkte nun eifrig im Sinne seiner Partei, die sich gegen die Fortschritte des reinen Arianismus zu wehren hatte. So kämpfte er zu Seleucia 359 gegen die Akacianer und wurde dafür mit Basilius Anc. und Eustathius Seb. von dieser Partei, welche, am Hofe mächtig, durch ihre Ränke über die Synoden von Ariminum und Seleucia siegte, auf einer Synode zu Constant. 360 seines Amtes entsetzt. Er blieb in der Nähe von Constantinopel, ist aber wahrscheinlich nicht lange nachher gestorben. Sein Name aber lebte als Parteiname fort, denn seine hervorragende Stellung und der Eifer, mit welchem er für das semiarianische Bekenntniß der Homöusie wirkte, war die Veranlassung, daß diese Partei häufig nach ihm benannt wurde. Unter den Macedonianern sind also zunächst die Semiarianer jener Zeit zu verstehen, besonders die in und um Constantinopel, in Thracien und den benachbarten kleinasiatischen Ländern (Soz. 4, 27.)

Die kirchlichen Schriftsteller heben nun aber besonders einen Punkt in der Lehre der Macedonianer hervor, welcher dem semiarianischen Lehrbegriff zwar angehört, aber nicht ihm ausschließlich: die Bekämpfung der Gottheit und Homousie des heiligen Geistes. Die Macedonianer gehören nach dieser Seite zu den Pneumatomachen. Daß aber beide Namen, obgleich sie sich ursprünglich nicht decken, nach und nach identificirt worden sind, findet in der Entwicklung der Lehre vom heiligen Geiste im vierten Jahrhundert seine Erklärung. Bis zum Beginne der arianischen Streitigkeiten war diese Lehre noch sehr unentwickelt geblieben, obgleich in der Praxis die Kirche die göttliche Bedeutung des heiligen Geistes als des neuen Lebensprinzips immer anerkannt und auf Grund der Taufformel in der regula fidei durch die Zusammenstellung mit Vater und Sohn zugleich mit der Unterscheidung von diesen beiden ausgesprochen hatte. Nach den frühern schwankenden Bestimmungen hatte zwar Origenes dem heiligen Geiste seine bestimmte Stelle als dritte Hypostase im Kreise der göttlichen Wesensentfaltung angewiesen, und ihm die nur der Gottheit zuzuschreibende absolute Immaterialität und substantielle unwandelbare Güte (Heiligkeit) beigelegt, zugleich aber nach der Anlage seines Gottesbegriffs die hypostatische Unterscheidung des Geistes von Vater und Sohn nur durch die entschiedenste Unterordnung unter den Sohn zu wahren gewußt, so daß der Geist doch als das erste Erzeugniß des Sohnes erschien. Wie nun in der arianischen Lehre vom Sohne die consequente Ausbildung der einen Seite jener ältern Subordinationslehre mit Beseitigung der andern (der Lehre von der ewigen Zeugung) hervortritt, so mußte dasselbe, soweit darauf reflektirt wurde, auch in Beziehung auf den hei-

Digitized by Google

ligen Geiſt geſchehen. Er konnte nur als das vom Vater durch den Sohn hervorgebrachte nächſt dieſem vornehmſte Geſchöpf erſcheinen, wie dies Athanaſius beſtimmt als arianiſche Lehre vorausſetzt, Eunomius aber ausdrücklich behauptet. Zu Nicäa aber und in der nächſtfolgenden Zeit wird über dieſen Punkt noch gar nicht verhandelt. Erledigt konnte er auch nicht werden, bevor nicht die Gottheit des Sohnes erſt feſter begründet war, daher auch noch ſpäter Athanaſius es geradezu für zwecklos erklärt, ſich mit Arianern auf die Lehre vom Geiſt einzulaſſen. Der großen Mehrzahl aber der Orientalen war die Formel von der Homouſie des Sohnes zu Nicäa nur aufgedrungen, um ſo weniger konnte man an eine conſequente Ausdehnung derſelben auf den Geiſt denken. Nur wenige mögen damals dieſe Conſequenz mit derſelben Klarheit wie Athanaſius gezogen haben. Eigentlich zur Sprache kam dies Dogma erſt, nachdem jene Scheidung der Parteien im Orient ſtattgefunden, und in Folge davon die Semiarianer begannen, der Lehre von Nicäa ſich zu nähern. Da berichtete der ägyptiſche Biſchof Serapion von Thmuis dem Athanaſius von Leuten, welche um der arianiſchen Blasphemie gegen den Sohn willen ſich vom Arianismus entfernten, aber vom heiligen Geiſt ſo gering dächten, daß ſie ihn nicht nur ein Geſchöpf nannten, ſondern ihn auch (nach einer ältern Anſchauung) als einen der dienſtbaren Geiſter (Hebr. 1, 14.) bezeichneten, der demnach nur gradweiſe von den Engeln unterſchieden ſey. Athanaſius ſuchte dieſe Lehre in den Briefen an Serapion, die er noch aus der Verbannung in der Wüſte ſchrieb, zu widerlegen, und bald nach ſeiner Rückkehr trat auch die alexandriniſche Synode (362) dagegen auf. So mild ſie im Ganzen verfährt, um den Uebertritt zum Nicänum nicht zu erſchweren, verlangt ſie doch Verwerfung der Lehre, daß der heilige Geiſt Geſchöpf und vom Weſen Chriſti abgeſondert ſey, denn nur der trete wirklich von der arianiſchen Ketzerei ab, der die heilige Trinität nicht zertrenne, noch etwas in ihr als Geſchöpf bezeichne. Wie groß indeſſen das Schwanken in dieſer Lehre noch geweſen bis kurz vor die zweite ökumeniſche Synode, ergibt ſich aus den Aeußerungen Gregors von Nazianz und dem Verhalten ſeines Freundes Baſilius. So entſchieden Gregor ſeinerſeits die Gottheit und Homouſie des Geiſtes feſthält, ſagt er doch in der fünften theologiſchen Rede: Von den Weiſen unter uns (vorher iſt die griechiſche Philoſophie mit ihrem *νοῦς τοῦ παντός* erwähnt) nennen die einen den heiligen Geiſt eine Wirkſamkeit (Kraft, *ἐνέργεια*), die andern ein Geſchöpf, andere Gott, noch andere wollen ſich nicht entſcheiden aus Scheu, wie ſie ſagen, vor der Schrift, die nicht deutlich darüber entſcheide, deßhalb geben ſie ihm weder göttliche Verehrung, noch ſprechen ſie ihm dieſelbe ab, halten alſo eine Mittelſtraße, welche aber in der That ein ſehr ſchlimmer Weg iſt. Von denen aber, die ihn für Gott halten, behalten die einen dieſen frommen Glauben für ſich, die andern ſprechen ihn auch aus. Andere (eine ſemiarianiſche Form) meſſen gewiſſermaßen die Gottheit, indem ſie gleich uns die Dreiheit annehmen, aber einen ſolchen Abſtand behaupten, daß das eine nach Weſen und Macht unendlich, das zweite nach der Macht, aber nicht nach dem Weſen, das dritte in keiner der beiden Beziehungen unendlich ſey, womit ſie nach ſeinem Urtheil nur auf andere Weiſe jene Unterſcheidung eines Schöpfers, Helfers (*συνεργος*) und Dieners (*λειτουργος*) ausſprechen. In einer Pfingſtrede (or. 38. al. 44.) zeigt er, wie er es trotz der Verwerfung jenes Mittelwegs mit dem Ausſprechen des frommen Glaubens gehalten wiſſen will: man ſoll den Schwachgläubigen gegenüber mit der rechten Lehrweisheit verfahren, ihnen nicht gleich ſtarke Speiſe bieten, ſondern ſie allmählig zu tieferem Verſtändniß führen. Eine ſolche vorſichtige Zurückhaltung beobachtete nun Baſilius d. G. in ſo hohem Grade, daß er ſich dadurch Vorwürfe zuzog, wogegen Gregor ihn vertheidigen muß (Greg. ep. 26. al. 20. ad Basil.). Allerdings mag Baſilius von vornherein nicht mit gleicher Sicherheit wie Athanaſius die Conſequenz der nicäniſchen Lehre in Beziehung auf den heiligen Geiſt gezogen haben, allein er hat ſich derſelben doch nicht entziehen können, und ſein Schweigen war Vorſicht in ſeiner vom Arianismus bedrohten und doch für die Orthodoxen ſo wichtigen Stellung. Er wollte weder die Gegner reizen, noch die vom Arianismus ſich

Digitized by Google

abwendenden zurückstoßen. Er übernahm nach Gregors Ausdruck die οἰκονομία und überließ seinem Freunde die παρρησία. Auch die Opposition, welche ihn endlich zur Abfassung seiner Schrift de spiritu sancto veranlaßte, war von ihm nicht etwa durch Anwendung der nicänischen Formel und des Gottesnamens auf den heiligen Geist hervorgerufen, sondern durch den Gebrauch der doxologischen Formel τῷ θεῷ καὶ πατρὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ σὺν τῷ ἁγίῳ πνεύματι, während die Gegner nur die andere: διὰ τοῦ υἱοῦ ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι gelten lassen wollten. Auch wollte Basilius die Kirchengemeinschaft keinem verweigern, der nur nicht geradezu den heiligen Geist Geschöpf nenne (ep. 113) und auch Athanasius (ep. ad Pallad.) billigte dies Verfahren. In alle dem drückt sich nicht bloß Rücksicht gegen die zu gewinnenden Semiarianer, sondern auch eine gewisse Unsicherheit aus, wenigstens das Gefühl, daß man mit der Gottheit und Homousie des Geistes etwas gewissermaßen Neues und in der heil. Schrift nicht mit gleicher Deutlichkeit wie die Gottheit des Sohnes Erkennbares ausspreche, das bei den Gegnern die Frage hervorrufe: woher führst du uns einen neuen in der Schrift nicht bezeugten Gott ein? (Greg. Naz. or. theol. V, 1.) Daher beruft sich auch Gregor, obwohl er den Schriftbeweis nicht unterläßt, auf den Geist selbst, der in der Kirche waltend erst allmählig die Einsicht vertiefe und zu seiner selbst Erkenntniß führe nach der göttlichen Oekonomie, wonach das neue, den Sohn offenbarende Testament das Wesen des Geistes nur andeute, wie das alte auf den Sohn nur dunkel hingewiesen habe; Basilius aber nimmt seine Zuflucht zu der neben der Verkündigung (κήρυγμα) hergehenden geheimen Ueberlieferung des Dogma. Die Consequenz des Nicänums führte nun aber, wie dies Athanasius von vornherein mit der Sicherheit seines spekulativen Geistes eingesehen, und die drei großen Kappadocier ergriffen, zu entschieden zum Abschluß der Trinitätslehre in der Gottheit des Geistes, als daß man nicht mit dem endlichen Sieg der nicänischen Lehre und ihrer Bestätigung zu Constantinopel 381 zugleich dem Geiste, als dem vom Vater ausgehenden die gleiche Anbetung und Verehrung mit Vater und Sohn hätte zuerkennen sollen. Allein selbst jetzt wurde (im Symbol) das ὁμοούσιον dem Geist oder der Trinität nicht ausdrücklich beigelegt, während im Abendlande beides bereits geschehen war. Dagegen wurde wider macedonianische Subordination die gleiche Dignität des Geistes mit dem Sohne durch den processus a patre (per filium), die Zurückführung auf die gemeinsame ἀρχή, ausgesprochen, während eben damit freilich der Rest von Subordination stehen blieb, über welchen die griechische Theologie ihrer ganzen Anlage nach nicht hinaus konnte.

Durch diese Entwicklung zum erweiterten nicänischen Symbol wurde nun aber die Pneumatomachie zum spezifischen Kennzeichen der Partei, welche, ohne streng arianisch zu seyn, sich dem Nicänum nicht ergeben wollte, eben jener semiarianischen nach Macedonius genannten. Die Arianer kamen mit ihrer Bekämpfung der Gottheit des Geistes nicht weiter in Betracht, da bei ihnen diese Ketzerei nur als Anhängsel ihrer Blasphemie des Sohnes erschien; die aber die Homousie des Sohnes annahmen, konnten die schwankende Lehre vom Geist nicht länger festhalten: so blieb, so zu sagen, die Ketzerei der Pneumatomachie auf den Macedonianern sitzen, ja die Lehre vom Geiste war es gerade vornehmlich, welche sie abhielt, sich, wie viele andere thaten, der nicänischen Formel zu fügen. Daher finden wir nun auf dem Concil von Constantinopel die Namen der Semiarianer, Macedonianer und Pneumatomachen als gleichbedeutend gebraucht, und fortan erscheint als das Hauptmerkmal derselben überwiegend ihre Lehre vom Geist. — Daher erklärt es sich, daß nun Macedonius als Erfinder dieser Ketzerei als einer neuen erscheint, während er doch bloß Früheres festhielt, und daß als Zeitpunkt der Entstehung die der Absetzung des Macedonius, Eustathius u. a. 360, das ist die Zeit der entschiedenen Trennung von Semiarianern und Arianern angegeben wird. Während nun viele der semiarianischen Partei ursprünglich Angehörende allmählig zur orthodoxen übergingen, blieb doch ein Theil so entschieden beim macedonianschen Lehrbegriff, daß man zu Constantinopel vergeblich versuchte, sie zu gewinnen, ja daß sie erklärten,

Digitized by Google

eher die arianische Lehre billigen zu wollen. Sie wurden verdammt, erhielten sich aber noch einige Zeit, so daß noch Nestorius verfolgend gegen sie einschritt. — Epiphan. haeres. 73. 74. und die griech. Kirchenhistoriker. — *Athanasius*, epp. ad Serap. opp. ed. Montf. I, 645 sqq. *Basilius*, de spiritu s. opp. ed. Garn. III, 1 sqq. (Beide auch in *Thilo*, bibl. pp. gr. dogm. I, 666 s. II, 182 s.) Greg. Naz. or. theol. V. (ed. II, 496) und or. 38 (al. 44.). Greg. Nyss. sermo de sp. s. adv. Pneum. Mac. Bei *A. Maji*, nov. patr. bibl. t. IV. Rom. 1847. p. 16 sq. (it. Script. vet. nov. coll. VIII. II.) *Didymus*, de spir. scto. interpr. Hieron. (opp. Hier. ed. Mart. IV, I, p. 494 sq.) — Walch, Ketzerhistorie, III. Baur, Dreieinigkeit, I. **W. Möller.**

Machanaim, Mahanaim Luth., מַחֲנַיִם, eigentlich Doppellager, ein sehr alter Ort im Lande Gilead jenseits des Jordan (2 Sam. 2, 8. 29; 17, 24.), der schon mit der Geschichte Jakobs in Verbindung gebracht wird, welchem auf seiner Rückkehr aus Mesopotamien hier Schaaren von Engeln begegneten, woher der Name des Ortes abgeleitet wird 1 Mos. 32, 2. Bei der Vertheilung des Landes fiel er dem Stamme Gad zu und lag auf der Grenze zwischen Gad und Halb-Manasse, Jos. 13, 26. 30. dann erhielten ihn die Leviten, Jos. 21, 38. 1 Chron. 7 (6), 80. Zu Davids Zeit wurde er die Residenz des Gegenkönigs Isboseth, 2 Sam. 2, 8. 12. 29., und später kam David auf seiner Flucht vor Absalom hierher, 17, 24. 27. 1 Kg. 2, 8. Unter Salomo war Machanaim eine der zwölf Amtsstädte, welche Salomos Hofstatt je einen Monat lang mit Lebensmitteln zu versehen hatten, 1 Kg. 4, 14. Weiter wird der Ort nicht erwähnt, nur H. L. 6, 12. (7, 1. hebr.) fassen mehrere Ausleger das כִּמְחֹלַת הַמַּחֲנָיִם „wie Reigen Machanaims" als Namen der Stadt, obschon der hinzugesetzte Artikel mehr auf die Appellativbedeutung hinzuweisen scheint. S. die Ausll. zu d. St. Jedenfalls hat der Ort nach Salomo seine Bedeutung verloren und ist mit der Zeit ganz verschwunden. Aus den angeführten Stellen geht hervor, daß er in der Nähe des Jordan und an der Nordgrenze der durch Jarmuk und Jabbok mit dem Jordan gebildeten Halbinsel gelegen habe. In Eli Smith's Verzeichniß arabischer Ortsnamen in Palästina (bei Robinson, Paläst. III, S. 919) findet sich ein Mahneh, محنه, worin Smith unser Machanaim vermuthet. Vgl. Meraśid. u. d. W. III. S. 52. Ueberhaupt s. Reland, Paläst. S. 882. Ritter, Erdkunde XV, S. 1039 f. **Arnold.**

Machsor, מחזור, d. i. Cyklus, Titel eines jüdischen Gebetbuches, welches die in der Synagoge üblichen Gebete an den Sabbathen und Festtagen, zumeist aber an den drei Hauptfesten, enthält. Der Name rührt daher, weil diese Gebete alljährlich in der bestimmten Ordnung wiederkehren. Dieselben sind meist rhythmisch, jedoch in sehr schwieriger und dunkler Sprache abgefaßt, so daß die jetzigen Juden größten Theils sie gar nicht verstehen und selbst für die Gelehrteren Commentare darüber nöthig werden, vgl. *Buxtorf*, Biblioth. Rabbin. S. 119. Der Erste, der solche sämmtliche Fest- und Fasttage des jüdischen Jahres umfassende Festgebete (Piutim פיוטים) dichtete, ist R. Elezar ben Jakob Kalîr, gewöhnlich Kalîr (קליר) genannt, der in der letzten Hälfte des 10. Jahrh. lebte. Ihm folgten bald Andere (Paitanim, פייטנים, *ποιηται*), die in ähnlicher Weise dichteten. Das Zeitalter der eigentlichen Paitanim ist mit der ersten Hälfte des 12. Jahrh. abzuschließen, obschon einzelne Sachen noch im 13. u. 14. Jahrh. verfaßt wurden. Im Einzelnen weichen die Machsorim von einander nach Maßgabe der Nationalität ab, da in den Synagogen verschiedener Länder verschiedene Riten und Liturgieen gebräuchlich sind. So gibt es einen Machsor nach dem Ritus der deutschen, polnischen, spanischen, italienischen Juden, und in gleicher Weise gibt es denn auch Uebersetzungen des hebr. Machsor in verschiedene Landessprachen, die aber beim Gebrauche in der Synagoge verboten sind. Von den zahlreichen Handschriften und Ausgaben des Machsor auch nur die vorzüglicheren aufzuführen, ist hier nicht der Ort, wir verweisen darüber außer auf die Handschriften- und Bücherverzeichnisse rabbinischer Bibliotheken auf: *Bartolocci*, Biblioth. Magna Rabbin. I. p. 672. IV. p. 307 sq. 322 sqq. *Wolf*, Biblioth. Hebr. II. p. 1334—1349. III. p. 1200 sq. IV. p. 1049 sq. Einen wissenschaft-

Digitized by Google

lichen Bearbeiter fand der Machsor zuerst 1800 an W. Heidenheim, der bei seiner Ausgabe des Machsor sowohl nach deutschem als nach polnischem Ritus alte Handschriften, nach denen er den Text verbesserte, benutzte, einen Commentar, in welchem er die eigenthümliche Sprache dieser Dichtungen berücksichtigte, und eine historische Einleitung hinzufügte. Hierdurch wurden weitere historische Untersuchungen über die Paitanim und die Liturgie unter den neueren jüdischen Schriftstellern angeregt, namentlich von Rapoport (Biographie Kalirs u. a. in: Bikkure Haïttim. Wien 1829—32.), Zunz (Gottesdienstl. Vorträge der Juden. S. 380—395), S. D. Luzzatto (טביא למחזור כמנהג בני רומא Einleit. zum Machsor nach röm Ritus. Livorno 1856) und L. Landshuth (עמודי העבודה Onomasticon auctorum hymnorum Hebraeorum eorumque carminum. Fascic. I. Berol. 1857. **Arnold.**

Mähren. (Christenthum, mährische Brüder, Reformation, Gegen-Reformation, berühmte Männer, gegenwärtige Zustände.) Diese Landschaft ist, als ein Markgrafthum, ein Bestandtheil der österreichischen Monarchie, zwischen Schlesien, Ungarn, Niederösterreich und Böhmen gelegen, mit welchem letzteren Lande sie, nachdem 1029 das eigene Königreich zerfallen, meist (besonders seit 1293,) die Schicksale getheilt hat und in enger Verbindung geblieben ist. Die Urgeschichte dieses Landes der ehemaligen Markomannen liegt sehr im Dunkeln; gegenwärtig aber kennen wir es als ein Land mit reichen Naturgaben und voller Gewerbsfleiß; 417 Quadratmeilen groß und von anderthalb Millionen Menschen bewohnt, die meist katholischer Confession, der Nationalität nach theils Slaven (Hannaken), theils Deutsche, theils auch Israeliten sind. Es hat das Land an Olmütz und Brünn, an Znaym und Iglau ansehnliche Städte und zahlreiche fürstliche und gräfliche Schlösser mit herrlichen Parks. Alles dies bei Seite setzend, haben wir hier Mähren bloß in religionsgeschichtlicher Beziehung zu betrachten.

In der Heidenzeit werden Mährens Bewohner mit den czechischen Slaven Böhmens gleiche Götter (Swantowit, Perun, Radehost, Ziwa u. a.) verehrt und ähnlichen Cultus gehabt haben. Aber im neunten Jahrhunderte kam das Christenthum, theils von fränkischer Seite, theils von der byzantinischen Kirche, zu den alten Mähren*). Der Landesfürst Moymir, residirend zu Welehrad (jetzt Hradist) ward Christ, und es mögen die ersten christlichen Kirchen wohl zu Wecehrad, Olmütz und Brünn erbaut worden seyn, untergeordnet damals den Bischöfen von Salzburg und Regensburg. Auch soll an der Donau der Passauer Bischof Urolf das Christenthum verkündigt haben. Weit mehr geschah um 863 zur Zeit des Fürsten Rastislaw, welcher, selbst schon Christ, seinem Volke mehr Unterweisung wünschte, wie sie Bulgaren und Chazaren schon von Constantinopel her genossen hatten. Er ließ den Kaiser Michael bitten, auch nach Mähren christliche Lehrer zu senden, mit Bibeln und Liturgie in der Muttersprache. Da wurden ihnen zwei gebildete und thätige Männer zugesandt, die bekannten Brüder Cyrillus und Methodius**). Sie waren Söhne des Patriciers Leo von Thessalonich. Jener hieß eigentlich Constantin, mit dem Beinamen des Philosophen und hat den Namen Cyrillus erst später zu Rom als Klostergeistlicher angenommen. Sein Bruder Methodius oder Methud, ist Klostergeistlicher und Maler gewesen, später Strachota genannt. Diese gebildeten Männer waren bereits mit slavischer Uebersetzung biblischer Bücher und Mission unter den Chazaren und Bulgaren sehr verdienstlich thätig gewesen und nun hatte Mähren das Glück, sie von 863 4 bis 5 Jahre zu besitzen. Sie reiseten lehrend umher, ließen Kirchen errichten und hielten Gottesdienst in der Muttersprache, welche wohlthätige Einrichtung jedoch dem Volke nicht lange vergönnt blieb,

*) S. Palacky, böhm. Gesch. 1, 107 ff. Schafariks böhm. Alterth. 1, 458.

**) S. diesen Artikel. Palacky, 1, 119 ff. *Stredowsky*, Moravia sacra, 1710. Wattenbachs Beitr. zur Gesch. der chr. Kirche in Mähren, Wien, 1849. Zusammenstellung der reichen Literatur über Cyrillus und Methodius, bei Schafarik, 1, 471 ff. und in dem ganz neuen Werke v. Ginzel: Gesch. der Slavenapostel u. der slav. Liturgie. Leitmeritz, 1857.

Digitized by Google

da sie die Päbste von Zeit zu Zeit, und am strengsten Gregor VII. i. J. 1080, untersagten. Der sprachgelehrte Cyrillus hatte sich schon 855 durch Bildung des slavischen Alphabets und Schriftenwesens bleibende Verdienste erworben und erst sich freuen können, daß der damalige Pabst kirchlichen Gebrauch der slavischen Sprache vergönnt hatte. Methodius lebte noch lange, auch unter der folgenden Regierung des Königs Suatopluk, weihte in dessen Beiseyn 884 die Peterskirche zu Brünn und starb, zufolge der sogenannten pannonischen Legende, am 6. April 885, nachdem er zu Rom die Dogmen der römischen Kirche treulich festzuhalten gelobt und mehrere junge Mähren (Gorasd, Clemens, Naum, Angelarius und Sabbas), zur Weihung präsentirt, auch vom Pabste den Titel eines pannonischen Erzbischofs empfangen hatte. Doch ist der hochverdiente Mann in seinen letzten Lebensjahren noch vielfältig (besonders vom Bischof Wiching, einem Franken), gekränkt, ja nach seinem Tode sogar verketzert worden; aber es blüht sein Name und seine Liturgie besonders auch in Rußland in hohen Ehren. Die Gründung eines eignen Bisthums zu Olmütz (unter dem Erzbisthum Prag), erfolgte 1073 unter Wratislaw II. durch eine päbstliche Bulle*). Als erster Bischof ward vom Erzbischof Siegfried von Mainz der Klostergeistliche Joh. v. Brzenow geweiht.

In den folgenden Jahrhunderten traf die mährische Kirche alles das mit, was in der böhmischen sich zutrug, wie 1080 das schon erwähnte strenge Verbot des Gottesdienstes in der Muttersprache, 1197 der scharfe Cölibatsbefehl des Pabstes Cölestin, 1350 die Cummunio sub una und im 14. Jahrhundert werden die aufgeklärten Prager Lehrer Joh. v. Militz, Joh. Stiekna, Matth. Janowsky, Wenzel v. Arnostowitz, und im 15. Hus und Hieronymus gewiß auch in Mähren nicht geringe Aufmerksamkeit erregt haben.

In den Tagen des Hus war die Theilnahme an seinem Wirken und an seinen Leiden in Mähren fast ebenso groß, wie in Böhmen. Mit den böhmischen Landständen beschwerten sich auch die mährischen in einem offenen Briefe bei der Kirchenversammlung zu Kostnitz über den ihrem Volke angethanen Schimpf und die Grausamkeit gegen den unschuldigen, frommen Hus; doch nur Verfolgung traf seine Verehrer. Diese aber konnten ja nicht verschmerzen, daß ihnen der lateinische Gottesdienst, der Priestercölibat und das Abendmahl ohne Kelch von Rom aus nur aufgedrungen worden war. Da endlich der Utraquismus durch die 1433—1567 gültigen Compactaten geduldet war: so hatte auch Mähren daran Theil. Noch bewahrt das Prager Museum eine Steinschrift von 1437, des Inhalts: „Im Jahr 1437 wurde auf Befehl Kaiser Siegmunds und der Legaten von Basel in der Fronleichnamskirche öffentlich verkündigt, in böhmischer, lateinischer, ungarischer und deutscher Sprache, daß die Böhmen und Mähren, welche den Leib und das Blut des Herrn unter beiden Gestalten genießen, getreue Christen und rechte Söhne der Kirche sind.“ Das besagt auch ein 1435 zu Brünn ausgestellter Majestätsbrief Kaiser Siegmunds, der als 4. Beilage der Apologie der Stände beigegeben war. Auch werden die Compactaten zuweilen die Iglauer genannt.

Die aus den taboritischen Hussiten stammende und 1457 begründete Gemeinschaft der böhmischen „Brüder“ (s. diesen Artikel), ausgezeichnet durch reinere Lehre, reiche Schriftkenntniß, einfacheren Gottesdienst, Sinn für lebendiges und thätiges Christenthum, Duldsamkeit gegen Andere und Standhaftigkeit in den Verfolgungen, die sie von Katholiken, Utraquisten und Calixtinern immer zu erdulden hatten, umschloß auch tausende aus der Nation der Mähren, in deren Stadt Fulnek auch mehrere ehemalige Waldenser kamen, nachdem ihr Bischof Stephan zu Wien den Feuertod erlitten hatte. Viele in Böhmen verfolgte Brüder flohen auch nach Mähren, wo 1458 Ferdinands I. Verfolgung noch nicht hingedrungen war. Auch kehrten die dahin zurück, die zur Zeit der Verfolgung unter K. Matthias in die Moldau geflohen waren, 1481. Heftig waren die Verfolgungen der Brüder in Mähren im Jahre 1468, unter Georg von Podiebrad

*) S. Palacky, 1. 300 ff.

Digitized by Google

und Bischof Rokyzan und vergeblich ihre Schutzschriften bei den Mißhandlungen und Barbareien, die sie erdulden mußten*). Aber groß war ihre Freude, daß auch so viele bedeutende Männer ihrer Gemeinschaft sich angeschlossen hatten und Namen, wie Zerotin, Kostka, Kragirz, unter ihnen glänzten. Solche Herrn erbauten ihnen auch auf ihren Gütern Kirchen, so daß es, als unter Wladislaw noch ruhige Zeit war, an 200 Brüderkirchen in Mähren und Böhmen gab. Doch derselbe Fürst hörte dann auf die Stimme der sie als Pikharden verläumdenden römischen Priester, Utraquisten und Calixtiner und gab scharfe Befehle gegen sie, die selbst Verbrennung von Menschen und Büchern zur Folge hatten, 1503, 1508. In's Jahr 1547 fielen Ferdinands I. strenge Edicte gegen sie **), vermöge deren ihre Geistlichen verwiesen oder mit Einkerkerung bedroht wurden, so daß sie in Wälder fliehen mußten und nur heimlich ihren Gemeinden dienen konnten. Doch trafen Ferdinands strenge Maßregeln und die Schließung der Brüderkirchen mehr die Brüder in Böhmen, welche damals bekanntlich nach Preußen und Polen flüchteten, sie weniger, und es war in Mähren noch ruhig; doch sahen die mährischen Brüder, was auch sie bald treffen könnte. Von denen in Preußen zogen auch viele nach Mähren zurück, weil 1566 Maximilian II., auf Fürsprache seines Leibarztes Crato von Kraftheim, die Brüder besser zu würdigen wußte. Die Reformation, sowohl von lutherischer als calvinischer Seite fand zeitig Eingang, gleichwie in Böhmen (s. Band II, 273) und es ist der Hauptort der Lutheraner Iglau gewesen, so wie für die Brüder Prerau. Zu der Zeit (1618), als die Stände Böhmens sich gegen die Thronfolge Ferdinands II. empörten, nahmen auch die Mähren, nebst den Schlesiern und Lausitzern, an alledem Theil***), traten dann am 31. Juli 1619 zu der Conföderation und am 16. August zu dem Receß zu gemeinschaftlicher Vertheidigung der evangelischen Religionsfreiheit, und es war auch auf der Mähren Waffen gerechnet. Nach Ferdinands II. Siege ward auch Mähren gar streng behandelt. Es begann 1622 zuerst die Verfolgung der Wiedertäufer, welche in Mähren 45 Gemeindeanstalten auch mit Gütergemeinschaft hatten, und übrigens ganz ruhige und fleißige Leute waren. Man wollte damals noch den Schein von Religionsverfolgung vermeiden und brauchte als Vorwand, daß sie es mit dem Gegenkönig gehalten hätten; sie hatten ihm nämlich auf seiner Flucht ein Nachtquartier gegeben. Diese mährischen Wiedertäufer mußten Haus, Aecker und eben jetzt traubenreiche Weinberge mit Wehmuth verlassen und zogen schaarenweise nach Ungarn und Siebenbürgen. Die Unterdrückung der Brüdergemeinden, welche sich noch 1616 auf einer Synode zu Zeranitz zu treuer Aufrechthaltung ihrer apostolischen Kirchenordnung verpflichtet hatten, bot die eigene Schwierigkeit, daß zu ihnen mehrere hochangesehene Männer gehörten, welche politisch ganz ohne Schuld waren. Doch auch ihnen nahm die Gewalt endlich die Kirchen, Freiheiten, Geistlichen und Bücher. Nur heimlich konnten manche bei ihren Gesinnungen bleiben, die Bibel lesen, Versammlungen und Abendmahlfeiern halten, namentlich zu Fulnek†), wo der damalige letzte Brüderbischof Amos Comenius im Amte gewesen war. Da dieser würdige Mann aus der Zerstörung wenigstens die Fundamente für die Nachwelt retten wollte, um vielleicht einst eine Brüderkirche neu erbauen zu können, so gab er an seinem damaligen Zufluchtsorte Amsterdam einen Abriß der Ordnung und Kirchenzucht der Brüder-Unität heraus, der 1630, nebst

*) Riegers Gesch. der Brüder, II. Bd. 21, S. 23 ff. Crantz, Brüderhistorie 19. Eben jetzt erscheint ein weit vortrefflicheres, auf archivalische Forschungen begründetes Werk über sie, von Anton Gindely, bis jetzt 2 Bände, reichend bis 1609. Dessen Schrift über die dogmatischen Ansichten der Brüder erschien schon 1854 zu Wien.

**) Geschichte der Gegenreform. in Böhmen, 1, 51 ff.

***) S. der ev. Stände in Mähren bei dem am 15. Dez. 1618 zu Brünn gehaltenen Landtage verfaßte und abgegebene Religionsgravamina und der Drangsaligkeiten, so sie bisher erdulden mußten. 1618. Wolny, die Wiedertäufer in Mähren. Wien, 1856.

†) S. Crantz, Brüderhistorie. 26. 80. 101.

Digitized by Google

Geschichte derselben, zu Lissa gedruckt wurde und ein Jahrhundert später einer neuen Brüdergemeinde zur Richtschnur wirklich diente. Von den mährischen Brüdern ist zweierlei noch zu erwähnen, nämlich die mährische Bibel und ihre Bildungsanstalten. Erstere ist unter dem Namen der Kralitzer Bibel bekannt, in 6 Bänden, 1579—1598, in's Czechische zuerst aus der Ursprache übersetzt, auf Veranstaltung des Barons Karl von Zerotin auf Namiest*). 14 Jahre lang erhielt er auf seine Kosten in seinem Schloß Kralitz eine Conferenz von Gelehrten, aus Wittenberg und Basel erbeten, nebst einem ehemaligen Israeliten, und eine Buchdruckerei. Dies Werk ist auch sprachlich von sehr großer Wichtigkeit, doch selten, wegen der jesuitischen Bibelverbrennungen. Zur Bildung gelehrter Geistlichen, zuerst von den Calixtinern genommen, hatten die Brüder in Mähren zwei einst berühmte Bildungsanstalten, nämlich Prerau und Ewantschitz oder Eibenschitz bei Brünn, wo Esrom Rüdiger lehrte, der wie sein Schwiegervater, der berühmte Camerarius, auch Schriftsteller über die Brüder war.

Die Calvinisten in Mähren, deren Vertilgung vor der Vertreibung der wegen fürstlicher Fürbitten noch geschonten Lutheraner erfolgen sollte, ließen sich nicht leicht angreifen, weil sie nicht so kenntlich waren, wie die Wiedertäufer und die Brüder. Aber endlich mußten aus Mähren auch die Lutheraner fort. Obenan stand unter den Verfolgern derselben, außer dem Erzbischof von Olmütz, Ladislaw von Lobkowiz, Statthalter des Landesherrn, der Cardinal von Dietrichstein auf Nicolsburg. Nach Ferdinands II. Regierungsantritt ließen sie alsbald den Protestanten Kirchen wegnehmen und jesuitische Prediger auftreten. Eigentliche Gegenreformationskommissarien waren in Mähren der Italiener Magno und der Olmützer Kanonicus Plateys, der schon unter Matthias ein bedeutender Mann gewesen war. Welche Barbareien bei der Ausführung der kaiserlichen Mandate von den die Bekehrer begleitenden Soldaten ungestraft begangen worden und welche unsägliche Quälereien zu erdulden gewesen sind, ist aus der Geschichte der Gegenreformation in Böhmen bekannt**). Man weiß auch aus Mähren vieles Spezielle, z. B. wie der Pfarrer Pisezky in Bitesch geschlagen, enthauptet und entkleidet ward und unbegraben liegen bleiben mußte; wie man den Pfarrer Curtius in Retina, nebst seiner Gattin, um Geld zu erpressen, mit Brennen zu Tode quälte; wie man den Prediger Pschenizka zu Bohdalow aufhing und mit Feuer brannte, das man aus seinen Büchern machte, wie man bei Grabmälern mit Steinbildern vormaliger Pfarrer zu Trzelow muthwillig die Augen ausmeißelte, um sie zu entstellen u. s. w. So war nun der Protestantismus in Mähren scheinbar ausgerottet und der Katholicismus mit Gewalt erzwungen***).

In jenen protestantischen Zeiten lebten einige herrliche, ausgezeichnete Männer in Mähren, die wir nicht mit Stillschweigen übergehen dürfen.

Der unvergeßliche Freiherr Karl v. Zerotin lebte zur Zeit der böhmischen Unruhen und auch der Gegenreformation und hat sich in Mähren und Böhmen allgemeine Hochachtung, damals und für immer, erworben. Unter Matthias war er acht Jahre lang Vice-Markgraf von Mähren, wo er auch selbst bedeutende Güter besaß. Ausgezeichnet war er überhaupt durch eigne Bildung und Begünstigung der Wissenschaften und Gelehrten; aber in jenen schweren Zeiten nach dem Tode des Matthias stand er nicht, wie die meisten andern Magnaten des Landes, unter den Gegnern Ferdinands II., widerrieth die Wahl des sogenannten Winterkönigs, war nicht mit bei der Huldigung und blieb politisch ganz unbescholten. Ebendeßhalb rechnete er darauf, daß die Exilirung

*) Cranz 35. Gegenreformation, 1, 40. *Comenius*, histor. fratrum. 1702. p. 41. Talvi, Gesch. der slavischen Sprachen (1852). 160.

**) Die Artikel der Gegenreform. s. in Elsners Verfolg.-Gesch. (1766) 354 ff.

***) S. oben die Martern, das. 192 ff. Ueber die Gegenref. in Mähren, Schriften der histor. statist. Sektion der mähr. schles. Gesellschaft, 1856, wo es auch im Jahrgange 1854 Mittheilungen über mährische Gelehrte gibt.

Digitized by Google

und Bestrafung der andern Herrn ihn gar nicht treffen könnte, daß er werde ruhig bleiben dürfen, da seine religiösen Ueberzeugungen, als Mitglied der Brüdergemeinde, den Fürsten gar nichts angingen. Er war ein Beschützer der Brüder und der 24 Geistlichen derselben auf seinen Besitzungen in Mähren, baute ihnen Kirchen und ließ in seinen Schloßkapellen sie predigen. Man mußte ihn, da er nichts verbrochen hatte, schonen; aber doch ward auch er endlich angegriffen und zwar auf Dietrichsteins Befehl. Als die Commissarien endlich mit Strenge kamen, appellirte er an den Kaiser. Aber man vertrieb seine Geistlichen, nachdem man vergeblich ihnen zur Bekehrung zugeredet hatte. Manche wurden zu Brünn und Olmütz eingekerkert, andere mußten binnen acht Tagen fort und Zerotin ließ sie auf seine Kosten nach Skalitz an der ungarischen Grenze reisen. Er aber ging zum Kaiser und beschwerte sich über Dietrichstein und Lichtenstein; letzterer hatte nämlich bei der Gegenreformation in Böhmen auf seinen böhmischen Gütern auch bereits die Geistlichen vertrieben. Man sagte, dies Verfahren sey nicht als Strafe anzusehen, sondern als väterliche Fürsorge für der Leute Seelenheil. Doch fuhr er fort, auf dem Schloße Namiest, wo er wohnte, seinen Schloßprediger Hronowsky zu behalten, hielt auch die zwei Brüderseniores Lanetius und Erastus verborgen. Doch, aller Plackereien müde, verließ er endlich seine Güter, zog 1628 nach Breslau und starb 1630 in Prerau*). Aus seiner Bibliothek zu Breslau edirte Comenius etwas von dem berühmten Werke über die Brüder, von Lasitius, Lissa 1649. Ganz befindet sich dieses wichtige Werk handschriftlich zu Herrnhut und zu Göttingen.

Ein anderer berühmter Mähre ist der obengenannte allbekannte Amos Comenius, (s. d. Art.). Er ist der einzige in der Geschichte der czechischen Literatur, der europäischen Ruf gewonnen und behalten hat. Er war aus Komna in Mähren gebürtig, wurde der treueste Geistliche und verdienstvollste Historiker der Brüder, traurige Schicksale duldend, unstät, aber unermüdet thätig, 1627 mit mehreren Theologen aus dem Vaterlande vertrieben, mit andern eine Zeit lang bei Adeligen in Böhmen verborgen, nach Lissa in Polen flüchtend und nach langem Irrsal ausruhend in Amsterdam. Kennten wir ihn auch nur als Verfasser des Orbis pictus und der Janua reserata linguarum, so müßte er uns doch, als Erfinder des Anschauungsunterrichts und einer der allertrefflichsten Pädagogen, unvergeßlich bleiben. Seine Hoffnungen auf eine einstige Wiedererweckung der Brüderkirche gingen zu Herrnhut in Erfüllung. Sein jüngst in Polen aufgefundener Briefwechsel ist so wichtig, daß 1855 das Museum zu Prag 400 fl. auf den Ankauf wendete**).

Andere ganz ausgezeichnete Theologen waren Loquis, Lukas, Blahoslaw, Speratus, Leisentritt. Loquis, eigentlich Martin Huska, ein Mähre, ist 1421 als Märtyrer gestorben, weil er leibliche Gegenwart Christi bei der Communion läugnete, die Abendmahlskerzen für unnöthig hielt und Brod und Kelch den Leuten in die Hand gegeben haben wollte***). Lukas, mährischer Senior, war ein fruchtbarer und ausgezeichneter theologischer Schriftsteller, besonders als Apologet, Hymnolog und Exeget. Johann Blahoslaw, auch ein Mähre (aus Prerau), war ebenfalls böhmischer Brüdersenior, ein Mann von tiefer Gelehrsamkeit, der 1563 zuerst in's Böhmische das neue Testament aus der Ursprache übersetzte. Der berühmte Paul Speratus war zwar kein geborner Mähre, aber verdienstvoller Prediger in Mähren, und zwar zu Trebitz, einem später dem genannten Zerotin angehörigen Hauptsitze der Brüder, 1523, aus Iglau vertrie-

---

*) Gegenreformation, 1, 52 ff. Pelzels Leben böhm. u. mähr. Gelehrter, 11, 36 ff. Elsner, 222, 332. Schriften der histor. Sektion der mähr. gel. Ges., 1855, XII. 55 — 94. S. Briefe, v. Chlumozky, Brünn, 1853.

**) Pelzel, 1, 89 ff. Merkw. Männer aus der Brüdergemeinde, Lieferung 4. Palacky, in der Zeitschr. des böhm. Museums 1829. Jungmanns Gesch. der böhm. Lit., v. Raumer's Gesch. der Pädagogik u. Gindelys Schrift über Comenius Leben in der Fremde. Wien, 1855.

***) Palacky, III. 2. 213. Elsner, 49.

Digitized by Google

ben, das durch ihn ganz lutherisch geworden war. Er ward einst gefangen nach Olmütz geführt, zum Tode verurtheilt, aber auf Fürsprache mehrerer Herren bloß verwiesen. Er ward endlich Bischof in Preußen, starb als solcher 1554, machte sich in Pomesanien um die Reformation sehr verdient und ist Verfasser des Liedes: »Es ist das Heil uns kommen her.« Johann Leisentritt von Julusberg gehört auch zu den verdienstvollen Mähren, war aus Olmütz, geboren 1520, gestorben 1586 als Dekan in Bautzen, und fruchtbarer Schriftsteller*). Franz Palacky, der noch lebende verdienstvolle böhmische Historiker, ist auch ein Mähre und verdient, wegen seiner tiefen kirchengeschichtlichen Forschungen über das Hussitenthum hier auch eine Stelle; so wie der jetzt zu Prag lebende Anton Gindely, wegen seiner auf archivalische Forschungen begründeten kirchengeschichtlichen Schriften.

Endlich können wir einen Zimmermann aus Mähren nicht mit Stillschweigen übergehen, dessen Name kirchenhistorisch geworden ist, wir meinen den Mitbegründer der erneuerten Brüderkirche zu Herrnhut, den unvergeßlichen Christian David**). Er war geboren 1690 zu Senftleben bei Neu-Titschein in Mähren und es erfuhr der Graf von Zinzendorf durch ihn das Verlangen mehrerer Männer zu Sehlen, welche dem katholischen Wesen entgehen wollten. Sie kamen, und Herrnhut ward erbaut — eine erneuerte Brüdergemeinde begründet. David hat am 17. Juli 1722 den ersten Baum zum ersten Gebäude von Herrnhut gefällt. Die ersten Bewohner waren aus Zauchtenthal, dann andere aus Fulnek, welche Namen man noch auf alten Grabsteinen zu Herrnhut findet, sowie aus Kunwald in Böhmen. Im Andenken daran ward auch neuerdings Zauchtenthal zu einem Kirchenbau von der Gustav-Adolf-Stiftung unterstützt. Jene Ankömmlinge wünschten ausdrücklich solche Einrichtungen, wie in der alten verfolgten Brüderkirche, von denen sie noch gehört hatten. Aus ihrer Mitte waren auch die ersten von Herrnhut ausgegangenen Heiden-Missionare, Nitschmann und Dober 1735. Der genannte David war aber auch geistig thätig für die Brüderkirche. Die Emigration aus Mähren ging im Stillen bis 1733 fort. Zinzendorf hielt noch 1755 besondere Conferenzen mit den mährischen Brüdern, reisete auch einmal als Fürsprecher zum Bischof von Olmütz***).

In der Zeit nach Unterdrückung des Protestantismus, in dem 17. und 18. Jahrhundert scheint Niemand im Gelehrtenstande sehr berühmt geworden zu seyn, allein es gab zu dieser Zeit gute historische Schriftsteller auch in Mähren. Es hat der Protestantismus, ungeachtet aller Unterdrückungen und Verfolgungen, sich auch in Mähren heimlich fortgepflanzt, und als er nach Kaiser Josephs Toleranzedikt von 1781 wieder laut werden durfte, fanden sich nicht wenige Familien, die nicht mehr katholisch seyn wollten. Man rechnet in Mähren nun 11,000 Lutheraner und 12,000 Helvetische. (Mit denen in Böhmen und im österreichischen Schlesien sind es 63,300 lutherische und 47,400 reformirte Protestanten.) Die Kirchen Augsburger Confession sind zu Brünn, Oberdubenky, Groß-Lhota, Groß-Wobka, Zauchtenthal, Hotzendorf, Wsetin, Tassena, Hostialkow, Kozno, Rottolowiz, Ratiborz. Die von helvetischer Confession haben ihre Kirchen zu Wanowitz, Prosetin, Rowein, Wesely, Ingrawitz, Ramerh, Neustädtel, Groß-Lhota, Ober-Wilimowitz, Nuslau, Klowanky, Javornik, Lupthal, Zudmaniz, Rauschtka, Wsetin, Walachisch Lhota und Prusynowitz. Beschränkungen des Toleranzediktes fanden sich bald, auch noch 1821 und 1830; doch in neuester Zeit hat man einige Erleichterungen in Aussicht gestellt. In Beidtls Werke über die kirchlichen Zustände in Oesterreich, Wien, 1849 sind besonders folgende Capitel für uns wichtig: Toleranzsystem Josephs II., Verhältnisse der Protestanten unter Leopold II., Veränderungen im Gebiete des Protestantismus, 1792—1807. Stellung der Protestanten unter

*) S. Pelzel's Gelehrte, IV. 28. Otto's, oberlauf. Schriftst.-Lexicon, s. v.

**) Gedenklage der Brüderkirche (1821) II. 2 ff.

***) Cranz, 134, 625.

Digitized by Google

Franz I. Zustände der tolerirten christlichen Religionsparteien. Von den im Kirchenrechte der Protestanten, zufolge des constitutionellen Systems nothwendig werdenden Umänderungen.

Vorgesetzt ist den mährischen Protestanten, die sich übrigens seit 1781 kaum vermehrt haben, ein besonderes Consistorium in Wien, und ein Superintendent in der Provinz. Die Geistlichen müssen in der theologischen, evangelischen Lehranstalt zu Wien studirt haben. Union der beiden protestantischen Confessionen wird nicht befördert.

Was die katholischen Zustände anbelangt: so hat Mähren einen Erzbischof, der zu Olmütz und im Sommer zu Kremsier residirt und dessen Einkommen dadurch so groß geworden ist, daß ihm, nach dem Aufstande zur Zeit Ferdinands II., verlassene Güter verbannter Herren überwiesen wurden. Die berühmtesten Bischöfe waren Stanisl. Pawlowsky, unter dem Rudolph II. das Bisthum wieder zum Fürstenthum erhob, und 1599—1636, Dietrichstein, der zugleich Cardinal und Statthalter war. Da in neuester Zeit viele Mähren zur evangelischen Kirche übergehen wollten, erließ der gegenwärtige drohende Warnungen, in welchen die Worte sehr karakteristisch sind: „durch Annahme der ketzerischen Lehre beraubt ihr euch aller Mittel zur Erlangung des ewigen Lebens und stürzt eure Seele in den Abgrund des ewigen Verderbens.“ So denkt man dort von uns Evangelischen! Außerdem gibt es noch einen Bischof zu Brünn, zwei Priesterseminarien zu Olmütz und Brünn, 17 Stifter und mehrere Klöster, deren sonst weit mehrere waren, ehe viele aufgehoben und zu militärischen Zwecken benutzt wurden*). Von mährischen katholischen Geistlichen haben im 17. Jahrhunderte mehrere als Missionäre in Amerika sich verdient gemacht, wie Augustin Strohbach, Matthias Cuculinus, Adam Gilg und Heinr. Wenz. Richter, die auch Reisebeschreibungen in Druck gegeben haben, welche Pelzel in s. Werke über gelehrte Jesuiten in Böhmen und Mähren (Prag 1786) verzeichnet hat. Die theologische Lehranstalt für Katholiken zu Olmütz, wo auch einst ein Jesuitensitz gewesen, besteht seit Kurzem nicht mehr. Ueber den mährischen Propheten Drabicius s. d. Art. **Pescheck.**

Mährische Brüder, s. Brüder, böhmische.

Märkische Confessionen, d. h. Confessionen, gültig unter den deutschen Reformirten der Mark Brandenburg sind 1) die sogenannte Confessio Sigismundi, worüber s. den Art. Sigismund, Kurfürst von Brandenburg; 2) das Leipziger Religionsgespräch vom Jahr 1631, d. h. die Erklärung der reformirten Theologen, die daran Theil nahmen. S. den Art.; 3) das Religionsgespräch zu Thorn vom Jahr 1643, d. h. ebenfalls die Erklärung der daselbst anwesenden reformirten Theologen, worüber s. d. Art. Thorn, Religionsgespräch. Wie weit die Gültigkeit dieser Schriften reichte und wie lange sie dauerte, darüber soll in den Artikeln Sigismund und Preußen Einiges bemerkt werden.

Märtyrer und **Bekenner**. So heißen die Zeugen (μαρτυρες) der christlichen Wahrheit, welche ihre Glaubenstreue in der Verfolgung entweder mit dem Tode oder doch unter Todesgefahren, Gefangenschaft und körperlichen Schmerzen bekräftigt und dadurch die Stärke des christlichen Geistes ruhmwürdig dargethan haben. Die leidende Tapferkeit, mit der dies geschah, ist an Ort und Zeit nicht gebunden, sie verdient überall jenen Ehrennamen, wo irgend ein Einzelner einer feindlichen, menschlichen Gewalt aus rein religiöser Treue bis zum Aeußersten Trotz geboten; so gefaßt läßt sich das Märtyrerthum durch alle Zeitalter der christlichen Geschichte nachweisen und in gewisser Art auf die inneren blutigen Verfolgungen der Christenheit, wo sie einen Gegensatz des Christlichen und Nichtchristlichen hervorgerufen haben, anwenden. In erweiterter, subjektiv ethischer Bedeutung dürfen wir dasselbe sogar auf alle die Gewissensfreiheit des

*) Statistik der kath. Kirche in Mähren, s. Wolnys kirchl. Topographie von Mähren, bis jetzt 2 Bde. Catalogus cleri beider Diöcesen, 1857, *Augustini* Olomucensis Episcoporum Olomucensium series. Olmütz, 1831. Ueber die Gymnasien s. d. jährl. erscheinende österreichische Gymnasialzeitschrift.

Digitized by Google

image
not
available

des Severus zeichnen wieder eine Reihe von einzelnen Personen aus, in Numidien Speratus, in Karthago die Jünglinge Saturninus und Secundulus, die jungen Frauen Perpetua und Felicitas (vgl. *Münter*, primord. eccl. Afric. p. 219), in Alexandrien Leonidas, Plutarchus, Serenus, Heraklides, Heron, Herais, die Letzteren aus dem Anhang des Origenes. Alle werden entweder nur kurz genannt oder mit einigen Karakterzügen des Leidens und der Standhaftigkeit beschrieben. Gleichwohl war ein eigentlicher Märtyrerstand, der eine Rückwirkung auf die Gemeinde geübt hätte, damals noch nicht vorhanden, und da in den nächsten Jahrzehnten die Ruhe der Christen nur wenig gestört wurde: so durfte Origenes (c. Cels. III, p. 116 R.) behaupten, daß die bisher zeitweise um ihres Glaubens willen Getödteten sehr zählbar (*σφόδρα εὐαρίθμητοι*) seyen, daß jedoch die Fortdauer der Nachstellungen der Ausbreitung des Christenthums keinen Abbruch thun werde. Ganz andere Verhältnisse ergaben sich aus der furchtbaren Decischen Verfolgung (249—51), die dann unter Gallus und Valerian wieder aufgenommen wurde (Eus. VI, 40—42. VII, 1. 10. 11. Cypr. ep. 14. 18. 21. 26. Bal.). Am meisten waren jetzt die Gemeindevorsteher und Bischöfe gefährdet. Zwar forderte, wie es scheint, auch diese Drangsal außer den Bekannteren, wie Fabianus, Babylas, Alexander, Cyprian v. Carthago u. A., nicht sehr viele Todesopfer; desto größer war die Menge der Angefochtenen und Eingekerkerten oder Gequälten. Hatte bisher der Tod den wahren Sieg christlicher Duldung bezeichnet: so galt jetzt auch das treue Bekenntniß unter Gefahr, Folter und Verbannung hoher Ehren werth. Solche Geprüfte traten als „Bekenner“ (confessores) und lebende (*ζῶντες*) Märtyrer in die zweite Klasse, und da sie nach bestandener Fährlichkeit wieder in die Gemeinde zurückkehrten oder vom Gefängniß aus mit ihnen Verkehr hatten: so bildeten sie bald innerhalb derselben einen auserwählten und hoch angesehenen Stand. Ihnen traten in entgegengesetzter Eigenschaft und ebenfalls in mehreren Graden die Abtrünnigen (lapsi s. d. Art., wo die verschiedenen Arten genannt sind) gegenüber.

Nach den vorliegenden Schilderungen erscheint die Mannichfaltigkeit der Fälle weit größer. Da waren Manche, die ohne Schaam und wie aus eigener Lust verläugneten, Andere, die von Todesangst bezwungen nachgaben, wieder Andere, die zwischen Treue und Untreue unselig hin und her schwankten, oder die arglos von dem Rettungsmittel des gerichtlichen Ausweises Gebrauch machten, oder nachher schuldbewußt ihre Schwachheit durch Ausreden zu decken wußten, oder die endlich ihr Heil in der Flucht suchten (Dionys. ap. Eus. VI, 41. Cypr. ep. 52. De lapsis c. 8 sqq.). Welche Offenbarung der Gewissen! Wie gewaltsam enthüllte die Gefahr den ganzen Abstand von dem reinsten besonnenen Todesmuth, der gewiß seine Beispiele gehabt, bis zu der ehrlosen Feigheit und dann wieder zu der Schwärmerei derer, die sich freiwillig dem Tode überlieferten. Die Ordnung der Gemeinden war bedroht. Die Gefallenen schienen des christlichen Namens ganz unwürdig, die Bekenner doppelt würdig zu seyn; es lag nahe, daß der Mangel der Einen durch die Fülle der Anderen ausgeglichen wurde und die Abtrünnigen durch die Fürbitte der Confessoren Verzeihung und Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft erlangten. Allein die Letzteren gingen in Afrika noch weiter, indem sie völlig klerikalische Ansprüche auf ihr Verdienst gründeten. Sie waren sehr freigebig in der Vertheilung ihrer Friedensbriefe (libelli pacis); noch während der Verfolgung, ohne Zuziehung der kirchlichen Behörde, ohne vorangegangene Buße und Prüfung forderten sie den Zulaß für die lapsi mit solcher Anmaßung, daß Cyprian sie alles Ernstes erinnern mußte, wie sehr auch die Anerkennung göttlicher Gebote zu der Pflichttreue eines rechten Bekenners gehöre (ep. 9. 11. 14. 16. 22 al.). Erinnern wir uns an den damaligen Streit über die Bußdisciplin und das rechte Maß der Strenge, so übersehen wir die praktische Wichtigkeit der ganzen Sache. — Aehnliche Erscheinungen entwickelten sich aus der letzten und consequentesten Verfolgung unter Diocletian (303 ff.), in welcher die Gewalt des Heidenthums sich nochmals in einem heftigen und langwierigen Ausbruch Luft machte, ehe sie, — und theilweise an dem Widerstand der Mär-

Digitized by Google

tyrer ſelber, — ermüden ſollte. Die Berichte des Euſebius (De mart. Pal. u. H. e. VIII, 7—13), des Lactanz (De mort. persecut.) und der koptiſchen Akten (Thebaica frgm. ed. Georgii, Rom. 1793) bedürfen kritiſcher Sichtung und ergehen ſich mehr in der Schilderung der einzelnen Fälle, als daß ſie das Allgemeine und Zuſtändliche mit Sicherheit erkennen laſſen. Berühmt ſind die Namen der in dieſen Jahren gebliebenen Presbyter en und Biſchöfe, Pamphilus, Lucianus, Petrus von Alex., Anthimus, Sylvanus u. A., — dazu die Menge der in Thebais, Aegypten, Alexandrien, Syrien, Paläſtina angewendeten Martern, Straf- und Todesarten; ſie waren ebenſo zahlreich als die Grade der dabei bewieſenen Standhaftigkeit oder Furcht. Zu den bisherigen Arten des Abfalls kam noch die neue der traditores, d. h. derer hinzu, die dem Befehl zur Auslieferung der heil. Schriften Folge leiſteten. Welche Schwierigkeiten es aber hatte, nach eingetretener Friedenszeit die Bußgeſetze dergeſtalt in Anwendung zu bringen, daß Milde und Gerechtigkeit gegen die lapsi gleichmäßig Berückſichtigung fanden, beweiſen die höchſt merkwürdigen Verordnungen der Synode von Ancyra (314). — Die Geſammtmenge der eigentlichen Blutzeugen iſt unbeſtimmbar. Denn ſo ſehr auch ſeit Dodwell's berühmter Abhandlung De paucitate martyrum, welche Ruinart beſtritten hat, die Kritik darauf hingeleitet wurde, die „Unzähligen“ (μύριοι), von denen die Quellen ſprechen, auf beſcheidenere Grenzen zu reduciren: ſo darf doch von einer geringen Anzahl ebenfalls nicht die Rede ſeyn, und jedes numeriſche Reſultat bleibt zweifelhaft.

Nunmehr iſt nöthig, daß wir auch in das geiſtige Weſen des Gegenſtandes noch einen Blick werfen. Das Märtyrerthum hat ſich als ein eigenthümlich chriſtliches ausgebildet und will demgemäß verſtanden ſeyn. Es iſt ein Gegenſtück der alten Apologetik, welche ihrerſeits die Angriffe abſchlug und erwiderte, zu welchen ſich jenes rein duldend verhielt. Nicht die Tyrannei der Unterdrücker allein, auch die chriſtliche Leidensfähigkeit und die Liebe zu dem ſchweren Weg der Nachfolge Chriſti werden an ihm erkennbar. Wenn es von Ignatius heißt: *ἐνενόει γὰρ τὴν διὰ μαρτυρίου γινομένην ὁμολογίαν πλεῖον αὐτὸν προσοικειοῦσαν τῷ κυρίῳ* (Martyr. c. 1.): ſo wird damit etwas für das Bewußtſeyn der Märtyrer im Großen Gültiges ausgeſprochen. Denſelben Sinn hat der Brief des Ignatius an die Römer (c. 4. 5.), und es macht für unſern Zweck wenig Unterſchied, ob wir von der Annahme der Unächtheit ausgehen, da die Briefe nicht ſpäter als um die Mitte des zweiten Jahrhunderts abgefaßt ſeyn können (vgl. auch *Mart.* Polyc. c. 19.). In dem Sendſchreiben aus Lugdunum und Vienne heißen die Blutzeugen ſchon „Athleten“ (*γενναῖοι ἀθληταί*); ſie haben den Kampf gegen den Satan auf ſich genommen, Chriſtum angezogen, und gehen ſeiner Gemeinſchaft und dem Empfang der himmliſchen Krone entgegen (Eus. V, 1.). Aehnliche Ausſprüche wiederholen ſich oft. Gewiß hatte dieſe Anſicht auch eine allgemein chriſtliche Wahrheit: ihren geſteigerten Ausdruck aber erhielt ſie dadurch, daß alle Tugend des duldenden Gehorſams auf Chriſtus, den göttlichen Anfänger, der durch Leiden zur himmliſchen Herrlichkeit erhoben worden, zurückwies. Tertullian in ſeiner feurigen Anrede an die Märtyrer denkt dieſe ſchon vor ihrem Ende als aus der Welt gerückt, da ſie den Kampf mit ihr beſtehen wollen, in welchem Gott der Richter und der heil. Geiſt Vorſteher iſt, und auf welchen ein himmliſches Bürgerrecht und ein Ehrenpreis von engelgleicher Subſtanz folgt (Ad mart. c. 2. 3). Ebenſo lebhaft ſchildert Cyprian die martyrum coelestes coronas et confessorum glorias spiritales (De lapsis, c. 4.). Das Leiden um des Glaubens willen wurde in ein höheres providentielles Licht geſtellt, ja als etwas an ſich Heilſames angeſehen. War nun das eigenthümliche Verdienſt der Märtyrer anerkannt: ſo ergab ſich ferner, wie daſſelbe reinigend auf ſie ſelber zurückwirken und Anderen ſegensreich werden ſollte. Jeder Chriſt ſoll durch die Taufe bereits in einen chriſtlichen Lebenskampf und Kriegsſtand eingetreten ſeyn; davon ausgehend ſtellte Tertullian den reinigenden Wirkungen der letzteren die des Zeugentodes zur Seite (Contr. Gnost. scorp. c. 12. Sordes quidem baptismate abluuntur, maculae vero martyrio candidantur) und ließ die Möglichkeit offen, daß jene von dieſem erſetzt werde. Und er hat ſogar dieſe Conſe-

Digitized by Google

quenz ſelbſt gezogen und damit eine bedeutende praerogativa martyrii ausgeſprochen (De resurr. carn. 43, daher lavacrum sanguinis). Das andere Moment ergab ſich aus der angenommenen Verähnlichung mit Chriſtus. Dachte man die Märtyrer gleichſam als Beiſitzer (*πάρεδροι*) Chriſti zu deſſen Nähe emporgehoben: ſo ſchien auch von ſeinem Verdienſt Etwas auf ſie übergegangen zu ſeyn. Darauf kommt wirklich Origenes in ſeiner Ermahnungsſchrift hinaus; denn er ſucht nicht nur die Sehnſucht nach dem „Kelch des Heils“ und der Erlöſung von dem ſterblichen Leibe anzuregen und verheißt den treuen Bekennern ein unmittelbares Schauen Gottes, ſondern läßt ſie auch Theil haben an der ſühnenden Kraft des Todes Chriſti, wenn er gleich einräumen muß, daß die Zeiten der Drangſal nicht immer dauern können (Exhort. ad mart. p. 280 sqq. R.). Dies iſt der Höhepunkt religiöſer Werthſchätzung des Zeugentodes, und derſelbe Standpunkt war gewiß im dritten Jahrhundert weit verbreitet; er erklärt theils die ſchwärmeriſche Stimmung Einzelner, die der Gefahr entgegengingen (Tert. ad Scapul. c. 5.), theils die bittere Satire über die Todesluſtigen, zu welcher heidniſche Kritiker, wie Lucianus (De morte Peregrini) ſich gereizt finden mochten. Wir müſſen aber ſogleich hinzufügen, daß dieſe Anſchauung doch nicht ohne rechtmäßigen Gegendruck geblieben iſt. Zunächſt widerſtrebte ihr entſchieden Clemens von Alexandrien, indem er ohne Verläugnung des chriſtlichen Intereſſes doch den Maßſtab der Beurtheilung mehr von der allgemeinen ſittlichen Seite hernimmt. Der freie und treue Tod des Bekenners, ſagt er, kann allerdings der Gipfel menſchlicher Vollkommenheit ſeyn: aber erſt die Geſinnung macht ihn dazu, nicht das bloße Sterben, und die willkürliche Aufopferung gleicht mehr dem eiteln Wahn eines Gymnoſophiſten, als der wahren Glaubensſtärke eines Chriſten, der wohl wiſſen ſoll, daß ſeine Aufgabe in der Ueberwindung der Sünde im Leben und im Tode beſtehen ſoll (Clem. Strom. IV, p. 576. 623. VII. p. 871. Pott.). Es gereicht dem Clemens zur Ehre, chriſtlichen Geiſt und Beſonnenheit dergeſtalt vereinigt zu haben. Sodann aber konnten die Uebertreibungen des Montanismus und der Kampf wider dieſen zur Mäßigung hinleiten. Dieſe Partei, geſtützt auf den Ausſpruch des Montanus, man ſolle nicht im Bett noch am Fieber oder in Kindesnöthen zu ſterben wünſchen, ſondern als Märtyrer, damit Chriſtus verherrlicht werde, der für uns gelitten hat, — zählte außer dem ſtrengeren Faſten und der Eheloſigkeit auch das Märtyrerthum und den Eifer für daſſelbe zu den Merkmalen der pneumatiſchen Chriſtlichkeit. Tertullian überbot als Montaniſt noch ſeinen früheren Standpunkt. Er verwarf die Flucht in der Verfolgung; denn da die Nachſtellungen von Gott verhängt ſeyen, der Teufel alſo hier nur als göttliches Werkzeug handle: ſo ſey es unerlaubt, ſeinen Angriffen aus dem Wege zu gehen. Nicht Alle theilten dieſe Meinung, auch die entgegenſtehende wurde bibliſch vertheidigt. Hochgeachtete Männer, wie Cyprian, gaben das Beiſpiel einer untadelhaften Zurückziehung, wodurch das Urtheil der Montaniſten zur Parteiſtimme wurde. Wenn dann über das Vergehen der Abtrünnigkeit ſtrenger oder milder geurtheilt ward: ſo mag auch die Tugend der Zeugen einer ungleichen Schätzung unterlegen haben. Dieſe Schwankungen des kirchlichen Bewußtſeyns zwiſchen der engeren und ſpezifiſchen und der freier ſittlichen Auffaſſung werden nicht völlig zur Ruhe gekommen ſeyn. Während jedoch ſo ſtarke Folgerungen, wie die des Tertullian, ſpäter nicht mehr laut wurden, blieb doch die tiefe Anerkennung des Verdienſtes und der annähernden Heiligkeit der Zeugen unbeſtritten, und Euſebius, welcher dieſem Zweige ſeines hiſtoriſchen Materials die größte Sorgfalt widmet, kann im Ganzen als Vertreter des kirchlichen Standpunkts gelten.

Nach dem Bisherigen brauchen wir die Gründe einer beginnenden praktiſchen Märtyrerverehrung und deren Einfluß auf den Cultus nicht mehr zu ſuchen. Das Andenken an die Geopferten befeſtigte ſich frühzeitig in den Gemeinden. Schon der Brief der Gemeinde von Smyrna fordert es, c. 18., als Pflicht der Pietät, den Geburtstag des Martyriums zu feiern (*ἐπιτελεῖν τὴν τοῦ μαρτυρίου ἡμέραν γενέθλιον*), und zwar zu Ehren derer, die bisher gelitten, und zur Stärkung und Ermun-

Digitized by Google

terung derer, denen daſſelbe bevorſteht. „Denn wenn wir Chriſtus als den Sohn Gottes verehren, ſo verdienen ſie als deſſen Schüler und Nachahmer unſere Liebe“ (c. 17.). Die ἡμέρα γενέθλιος iſt alſo der Todestag der Zeugen, der aber als Geburtstag gedacht wird zur Bezeichnung des herrlicheren Daſeyns, zu welchem ſie durch den Tod erhoben werden ſollen (Eus. IV, 15. ed. Heinich. I, p. 358. *Sagittarius*, De natalitiis martyrum in primitiva ecclesia, ed. J. A. Schmid 1696). Nach Tertullian war es Sitte, die Jahrestage der Hingeſchiedenen mit Oblationen zu feiern (De coron. mil. c. 3.), und Cyprian (c. 31.) ermahnt den Klerus zu genauer Aufzeichnung dieſer Gedenktage, damit ihnen die ſchuldige Ehre auch fernerhin zu Theil werde. Auch genauere Notizen über ihr Lebensende mögen bei ſolchen Gelegenheiten niedergeſchrieben ſeyn. Bei dieſer an ſich löblichen Gewohnheit blieb man unter den gegebenen Umſtänden nicht ſtehen. Das Gebet zum Gedächtniß der Märtyrer ſchloß nach Cyprian (c. 57.) und Origenes (a. a. O.) die Vorſtellung in ſich, daß deren Fürbitte im Anſchluß an Chriſtus, den höchſten Vertreter der Gläubigen bei Gott, für die lebenden einen beſonderen Segen habe. Waren hiermit die Keime einer abergläubigen Verehrung gegeben, was ſollte geſchehen, nachdem das Märtyrerthum als eine abgeſchloſſene Erſcheinung der frommen Betrachtung ſich dargeboten hatte? Seit dem vierten Jahrhundert ging Alles in's Sinnliche und Phantaſtiſche über, und heidniſche Neigungen fanden in chriſtlichen Stoffen Befriedigung. An die Stelle der ehrwürdigen Gräber traten Kirchen zu Ehren der chriſtlichen Heroen; jedes Land eignete ſich die Seinigen zu, Altäre wurden über den Reſten errichtet, jährliche Feſte (sollemnitates m. πανηγύρεις τῶν μ.) Einzelner oder Aller (ſ. d. A. Heilige) eingeführt. Die Reliquien, die man oft in den Kirchen ſelbſt aufſtellte und ſogar käuflich umhertrug, vertheilten den Cultus in einen ſichtbaren und unſichtbaren Gegenſtand, und es war nicht ſchwer, eine Verbindung zwiſchen beiden herzuſtellen. Die großen Kirchenlehrer nährten den Aberglauben mehr, als daß ſie ihm entgegengewirkt hätten. Die Lateiner Hieronymus und Auguſtinus gaben dem Volksglauben an die hülfreiche geiſtige Nähe der Märtyrer oder an die geheime Verbindung ihrer Seelen mit den irdiſchen Gebeinen nur eine verfeinerte Deutung. Den Griechen, wie Baſilius, Gregor von Nazianz und Chryſoſtomus, widerſtrebte die grobſinnliche Vorſtellung: aber ſie waren deſto bereiter, die Verdienſte und himmliſchen Ehren der Gefeierten in zahlreichen Gedächtnißreden zu preiſen (ſ. d. Stellen bei Gieſeler, I, 2. Abth., S. 262). Vereinzelt klangen die Stimmen einiger Nüchternen, des Vigilantius und Eunomius. Bei ſo ſtarkem Antheil der Phantaſie an dieſen Huldigungen wurden die Berichte über Leben und Schickſale der Märtyrer immer unſicherer; die Geſchichte wich gänzlich der Sage, die bis zur Erfindung neuer Märtyrerakten fortgeſchritten iſt. Bekannt ſind die Legenden von den ſieben unter Decius eingemauerten und unter Theodoſius wieder erwachten Schläfern, von dem Untergange der Märtyrerlegion zu St. Maurice (ſ. d. Art. Mauritius u. d. theb. Legion) und von den 11,000 Jungfrauen (ſ. d. Art. Urſula). Für die chriſtliche Poeſie haben Prudentius (in dem Buch Periſtephanon) und Fortunatus von dieſen Erzählungen einen zuweilen glücklichen Gebrauch gemacht, wiewohl die Leidensqualen ſelber mit allzu grauenhafter Deutlichkeit beſchrieben werden.

Soweit bildet das Märtyrerthum eine in ſich zuſammenhängende hiſtoriſche Erſcheinung. Fragt man noch, wie der in demſelben entzündete chriſtliche Leidensdrang auch nach dem Stillſtand der Verfolgungen weiter fortwirkte: ſo erinnern wir an Zweierlei. Erſtens bezeichnet die Partei der Donatiſten (ſ. d. A.) einen ſolchen Ausweg, denn in dieſer trat das Streben nach Kirchenreinheit in überſpannter und ſektenhafter Geſtalt auf, ſo daß ſelbſt das Ehrenzeichen der Leidensfähigkeit in Beiſpielen wilder Selbſttödtung gewaltſam herbeigezogen wurde. Zweitens aber breitete ſich ſeit dem vierten Jahrhundert innerhalb der Kirche das Mönchthum (ſ. d. A.) aus, und zwiſchen dieſem und dem Märtyrerthum beſteht inſofern ein geiſtiger Zuſammenhang, als derſelbe Trieb, der ſich in dem Einen ſo ſtark ausgeprägt hatte, in dem Andern die mildere

Digitized by Google

Gestalt der Entsagung annahm. Beide Gattungen von christlichen Würdenträgern hat die katholische Kirche in dieselbe Schaar ihrer Heiligen aufgenommen.

Die späteren vereinzelt oder zahlreicher auftretenden Beispiele des Märtyrerthums, wie sie die Geschichte der Missionen darbietet, können wir hier nicht verfolgen. Auch gehört das Eindringen des Islam in die christliche Welt weniger in diesen Zusammenhang, da derselbe von den ersten wilden Eroberungen, welche dem christlichen Volk jede Wahl und Besinnung raubten, bald zur Toleranz überging, statt mit methodischer Gewalt die Einzelnen auf die Probe zu stellen. Märtyrer, wie Raimundus Lullus († 1315) hat der Islam weniger als Abtrünnige zur Folge gehabt. Aber es wurde schon oben angedeutet, daß die katholische Kirche, abgesehen von der Blutschuld, die sie in den älteren Ketzerkriegen auf sich lud, im Zeitalter der Reformation ein reichliches Todesbekenntniß mit Schwert und Scheiterhaufen dem Protestantismus abgefordert hat. Die reformirte Kirche Frankreichs verdient in dieser Beziehung die erste Stelle. Wir zweifeln nicht, daß hier wie in den Niederlanden und England Mancher mit derselben Treue und Gewissensreinheit dem Tode um des Glaubens willen entgegenging, wie nur Einer der Alten. Innere Gewißheit und Willenskraft haben in den verschiedensten Stellungen die Todesfurcht besiegt. Wenn schon die Ueberzeugungsstärke des Servet, obwohl es ihr an religiöser Demuth fehlte, Achtung verdient, so weit mehr früher die lautere Todesverachtung eines Hus. Aber die evangelische Kirche creirt keine Märtyrer. Sie will Jeden, dem das Aeußerste zugemuthet worden, liebevoll schätzen, soweit ihr seine persönliche Gesinnung bekannt ist. Sie will aber auch im Großen das Gedächtniß derer in Ehren halten, die unter allen Gefahren und mit muthiger Hingebung ihre kirchliche Freiheit erkämpft haben, indem sie übrigens für die Idee der Leidensnachfolge Christi eine umfassendere Darstellung in sich zu pflegen sucht, als dies im Alterthum möglich war. — *Ruinart*, Acta primorum martyrum etc. Par. 1689. Augsb. 1802. *Dodwell*, De paucitate mart. in ejus dissertt. Cyprianic. Oxon. 1684. *S. F. Rivini* Diss. de professoribus veteris ecclesiae martyribus. Lips. 1739. *Walch*, De persecutt. Christianorum in Nov. comm. soc. Gott. II. *Bingham*, Origines, IX, p. 132 sqq. Neanders K.G. Th. I, S. 122 ff. Tzschirner, Fall des Heidenthums, Lpz. 1829. Das christl. Märtyrerthum, nach dem Engl. des J. Fox u. J. Milner, Th. 1. 2. Lpz. 1817. **Gaß.**

Märtyrer, die vierzig. Unter den in den Martyrologieen und Heiligenkalendern mit dem Namen der vierzig Märtyrer genannten Blutzeugen Christi (vergl. *Petri de Natalibus*, Catalogus sanctorum. Lugduni 1508. L. I. c. 89; L. II. c. 72; L. IV. c. 126. *C. Baronii*, Martyrologium romanum. Moguntiae 1631 p. 36 sq. und Ausführliches Heiligen Lexicon. Köln u. Frankfurt 1719. S. 2389. 2402. 2475) waren in der alten Kirche besonders die vierzig Soldaten berühmt, die, unter dem Kaiser Licinius, im Jahre 320 zu Sebaste in Armenien von dem Befehlshaber Lysias dadurch zu opfern gezwungen werden sollten, daß sie, nach bereits empfangenen schmerzvollen Kerker- und Körperstrafen, nackt auf einem, der Stadt nahen, mit Eis bedeckten Teiche, während einer ganzen Nacht, der größten Kälte ausgesetzt wurden. Neununddreißig blieben standhaft, einer fiel ab, wurde aber ersetzt durch den heidnischen Hüter, der, als er den Abtrünnigen durch das Mittel der Lebensrettung, ein heißes Bad, sterben sah, zum Bekenntnisse Christi sich getrieben fühlte. Die Leichen der durch die Kälte Getödteten wurden verbrannt, und ihre Asche in's Wasser gestreut, auf daß, wie Basilius sagt, ihr Kampf durch alle vier Elemente ginge; denn auf der Erde wurden sie zuerst auf mannichfache Weise gepeinigt, verharreten dann lange Zeit in freier Luft, wurden im Feuer verbrannt und endlich in's Wasser geworfen. Basilius von Cäsarea, Gregorius von Nyssa, Chrysostomus, Gaudentius von Brescia und Ephräem Syrus haben die Geschichte dieser vierzig Märtyrer theils selbständig zum Gegenstande ihrer Homilien gemacht, theils sie in ihren homiletischen Arbeiten mehrfach benutzt, und es dabei an reicher rhetorischer Ausmalung nicht fehlen lassen, deren einzelne Züge jedoch der historischen Begründung durchaus ermangeln. Die Namen dieser vierzig Märtyrer geben

Digitized by Google

image
not
available

Regierungen*) der eingerissenen Sitte Einhalt zu thun und den verderblichen Folgen derselben vorzubeugen. Ebensowenig gelang es in der Mitte des vorigen Jahrhunderts dem britischen Admiral Vernon, der Trunksucht unter den Matrosen seiner Flotte dadurch zu steuern, daß er ihnen Branntwein mit Wasser vermischt reichen ließ; er gab vielmehr dadurch nur Veranlassung zum Grog, einem neuen berauschenden Getränke, welches noch verderblicher als der Branntwein wirkte.

Europäische Auswanderer brachten hierauf die herrschend gewordene Sitte mit sich nach Nordamerika, wo sich dieselbe schnell nicht nur unter den Ansiedlern, sondern auch unter den Stämmen der Indianer verbreitete und allgemeiner als in irgend einem Lande Europa's ihre verderblichen Wirkungen äußerte. Schon im Anfange dieses Jahrhunderts wurden daselbst mehr als 30,000 Menschen alljährlich ein Opfer der Trunksucht und von den 5000 Verbrechern, welche von den Gerichtshöfen im Staate Neu-York innerhalb eines Jahres verurtheilt wurden, waren weit über die Hälfte durch Unmäßigkeit im Trinken zu ihren Freveltaten verleitet worden.

Diese unläugbaren Thatsachen und die schmerzliche Beobachtung der unaufhaltsam fortschreitenden Zunahme des Uebels bewogen einige patriotische und menschenfreundliche Männer in den vereinigten Staaten, sich unter einander zu verbinden und gemeinschaftlich auf wirksame Mittel zur Unterdrückung des furchtbaren Lasters zu denken. So entstand im J. 1803 zu Boston der erste Mäßigkeitsverein unter dem anspruchslosen Namen Gesellschaft von Massachusetts zur Unterdrückung der Unmäßigkeit, dessen Beispiele bald mehrere in anderen Städten folgten, so daß im Jahr 1829 die Zahl derselben über tausend stieg, unter denen sich 11 Staats- oder Central-Vereine befanden, welche sich die Aufgabe gestellt hatten, im Umfange des betreffenden Staates durch schriftliche und mündliche Belehrung das Volk über die Schädlichkeit gebrannter Getränke aufzuklären und die Grundsätze der Mäßigkeit überall zu verbreiten. Ihre Bemühungen wurden über Erwarten mit dem glücklichsten Erfolge gekrönt. Im folgenden Jahre zählte man schon in Nordamerika 18 Staatsvereine und im Ganzen 2,200 Gesellschaften mit 170,000 Mitgliedern. Auch wurden bald darauf die ersten Versuche mit der Abschaffung des Branntweins im Landheere gemacht, welche den im Jahre 1833 erfolgten gesetzlichen Bestimmungen über dieselbe den Weg bahnten. Als ein bedeutender Fortschritt der Mäßigkeitsangelegenheit muß es ferner betrachtet werden, daß sich im darauf folgenden Jahre aus den in allen Staaten der Union bisher constituirten Staats- und Central-Vereinen unter dem Namen „Mäßigkeits-Union der vereinigten Staaten" ein Gesammtverein bildete, welcher sich verpflichtete, gewissenhaft alles dasjenige zu betreiben, was in dem ganzen Umfange der vereinigten Staaten zur Förderung der Mäßigkeitssache wünschenswerth erscheinen würde. Von da an wuchs nicht nur die Zahl der eingeschriebenen Mitglieder, welche die Gewohnheit des Branntweintrinkens aufgaben, mit jedem Jahre um viele Tausende, sondern die Grundsätze der Mäßigkeit drangen auch in alle Schichten des Volkes und zeigten unläugbar ihre wohlthätigen Folgen. Mit Recht sagt in dieser Beziehung ein gründlicher Beobachter, Dr. Julius, in seinem gehaltvollen Werke über Nordamerika: „Neben den Nüchternheits-Vereinen, den großartigsten aller amerikanischen Institute, schwindet selbst der außerordentliche Umfang der früher ausführlich geschilderten, weit greifenden religiösen und Unterrichtsanstalten gar sehr zusammen. Denn diese Vereine haben nicht auf Einzelne, sondern unmittelbar auf die Massen gewirkt, deren

*) Es mag genügen, hier auf die Branntwein-Edikte des ausgezeichneten Herzogs Ernst August von Kalenberg aus dem Jahre 1691 und Georgs II. von Hannover vom J. 1736, auf die Beschwerden der Landstände des Bisthums Osnabrück vom 30. November 1695, sowie auf das Gesetz des Königs Friedrich Wilhelm I. von Preußen vom 31. März 1718 und auf das Dekret des Fürstbischofs Friedrich Wilhelm von Hildesheim vom 6. November 1771 hinzuweisen.

Digitized by Google

image
not
available

Ueberall, wo er sich zeigte, strömte das Volk ihm zu Tausenden zu, gab seinen eindringlichen Ermahnungen Gehör und legte niederknieend das Gelübde einer völligen Enthaltsamkeit ab. Indem er mit ächt christlicher Liebe und Sanftmuth in den öffentlich gehaltenen Versammlungen die Erwachsenen aus allen Klassen des Volks für seine Grundsätze zu gewinnen suchte, richtete er zugleich seine Aufmerksamkeit auf die heranwachsende Jugend und stiftete selbst in den Elementarschulen Vereine von Kindern, um ihrem Gemüthe frühzeitig die Grundsätze der Mäßigkeit einzuprägen und den Abscheu gegen jede Art von Unmäßigkeit zu erwecken.

Wie in Großbritannien und Irland, so hatte man auch in der Schweiz, in Holland, Dänemark, Rußland und besonders in Schweden und Deutschland aus dem wachsenden Sittenverderben des Volks, noch mehr aber aus den bekannt gemachten statistischen Listen der Armen-, Kranken- und Gefangenhäuser das zunehmende Elend des Branntwein-Trinkens schon längst erkannt und die Nothwendigkeit, ernste Maßregeln dagegen zu ergreifen, eingesehen. Aber vergebens hatten aufgeklärte Geistliche, Lehrer, Aerzte und Richter aus Eifer für das Wohl ihrer Mitmenschen auf eine Reform im Genusse geistiger Getränke als auf das wirksamste Heilmittel des Uebels mit Nachdruck hingewiesen. Zwar ging schon im Jahre 1832 von dem erleuchteten und hochherzigen Prinzen Johann von Sachsen, der sich auf einer Reise nach England von den großartigen Resultaten der englischen Gesellschaften durch eigene Anschauung überzeugt hatte, der Ruf zur Mäßigkeits-Reform in Deutschland aus, worauf der erste Versuch zur Gründung eines Vereins in Dresden gemacht wurde. Gleichwohl würden diese edlen Bestrebungen bei der geringen Theilnahme, welche sie Anfangs fanden, ohne erhebliche Folgen geblieben seyn, wenn nicht der verdienstvolle Geistliche R. Baird als Gesandter der amerikanischen Mäßigkeitsgesellschaft für Europa im Jahr 1835 aufgetreten wäre und theils durch seine in Paris vollendete „Geschichte der Mäßigkeitsgesellschaften in den vereinigten Staaten von Nordamerika“ theils durch Reisen nach Dänemark, Schweden, Rußland und Deutschland die Aufmerksamkeit auf die außerordentlichen Erfolge der Mäßigkeitsvereine in Amerika hingelenkt und die Stiftung ähnlicher Gesellschaften in Europa angeregt hätte. Baird kam im Herbste 1835 auch nach Berlin, wo er kurze Zeit verweilte und Gelegenheit fand, dem edlen, für das geistige und leibliche Wohl seiner Unterthanen rastlos thätigen Könige Friedrich Wilhelm III. den vollständigsten Bericht über das, was in Nordamerika geschehen und erreicht war, mündlich abzustatten. Der König sprach sogleich den Wunsch aus, daß auch in seinen Staaten die Grundsätze der Mäßigkeit Eingang finden möchten, und gab nicht nur Befehl, die von Baird herausgegebene Geschichte der amerikanischen Mäßigkeitsgesellschaften in's Deutsche zu übersetzen und in allen Provinzen seines Reiches unentgeltlich zu vertheilen, sondern er ließ auch durch die Consistorien und Regierungsbeamten die Bildung von Vereinen dringend empfehlen.

Seitdem haben sich sowohl im Königreich Preußen als in allen übrigen Ländern Norddeutschlands mit jedem Jahre mehr Vereine gebildet, so daß sich ihre Zahl am Ende des Jahres 1840 auf 433 belief und nahe an 50,000 Mitglieder durch ihre Unterschriften das Gelübde entweder der Mäßigkeit oder der völligen Enthaltsamkeit vom Genusse aller Arten von Branntwein abgelegt hatten*). Auch sind in den folgenden Jahren durch die Bemühungen der Regierungen und edler Menschenfreunde noch viele

*) Einen nicht minder günstigen Fortgang hatte die Mäßigkeits-Reform in Schweden, wo der König Johann und der Kronprinz Oskar sich sehr thätig für dieselbe bewiesen und das Volk eine erwünschte Empfänglichkeit zeigte. Dagegen traten in den Ostseeprovinzen Rußlands die Provinzial-Regierungen und Consistorien den glücklich begonnenen Bemühungen der Prediger hemmend entgegen, und der Minister des Innern erließ ein Verbot gegen die Mäßigkeits-Vereine. Jedoch hob der Kaiser Nikolaus I. 1841 dies Verbot wieder auf und ließ auch Bairds Geschichte in's Russische übersetzen.

Digitized by Google

Vereine in's Leben getreten und haben mit unverdrossenem Eifer für die gute Sache gewirkt. Indessen hat es auch nicht an Reaktionen gegen dieselben gefehlt, unter denen der Volkstumult zu Hamburg im J. 1841, bei dem das Lokal des Mäßigkeitsvereins gestürmt und das Innere desselben zertrümmert wurde, selbst in öffentlichen Blättern vielfach besprochen ist. Auch läßt sich nicht läugnen, daß die politische Erregung und Auflösung der Jahre 1848 und 1849 auf den gedeihlichen Fortschritt der Vereine und ihre Wirksamkeit einen nachtheiligen Einfluß ausgeübt hat. Aber wenn auch in Deutschland die Vereine nicht das Ziel erreicht haben, dessen sich die Mäßigkeitsfreunde in Nordamerika, England und Irland rühmen können, so haben sie doch auch hier trotz aller aus Eigennutz entsprungenen Anfeindungen und trotz mancher vom landwirthschaftlichen Standpunkte aus erhobenen Einwendungen ihre sittliche Kraft durch den reichen Segen, der von ihnen ausgegangen ist, bewährt. Denn sie haben viele Tausende entweder von dem verderblichen Laster der Trunksucht wieder befreit, oder wenn die Gefahr der Verführung drohte, noch zeitig bewahrt; sie haben häuslichen Fleiß und Frieden, Zucht und Ordnung, Frömmigkeit, Zufriedenheit und Wohlstand in die Familien derselben zurückgeführt; sie haben endlich die Veranlassung zu einer Reihe von volksthümlichen Schriften gegeben, durch welche richtigere Ansichten über die Mäßigkeit unter allen Volksklassen verbreitet, und die schrecklichen, weitreichenden Folgen der Unmäßigkeit anschaulich dargestellt sind. Die verbreitetsten und empfehlenswerthesten dieser Volksschriften, durch welche die Vereine am meisten ihre Zwecke gefördert haben, sind folgende: die Branntweinpest von H. Zschocke; Schaden und Nutzen des Branntweintrinkens von Pastor Dr. Liebetrut; das Hauskreuz und der Patriot vom Pastor Böttcher; Durst, der Branntweinsäufer oder der heiltge Weihnachtsabend von Jeremias Gotthelf (Albert Bitzius † 1855).

Die ausführliche Geschichte der Mäßigkeitsvereine findet sich in der oben schon angeführten Geschichte der Mäßigkeits-Gesellschaften in den vereinigten Staaten Nordamerika's von R. Baird. Berl. 2. Aufl. 1838 (ist auch in französischer, schwedischer und russischer Sprache erschienen); Geschichte der Mäßigkeits-Gesellschaften in den norddeutschen Bundesstaaten von Pastor Böttcher, Hannover 1847; desselben General-Bericht über den Zustand der Mäßigkeits-Reform im J. 1854. Lpz. 1854. **G. H. Klippel.**

Maffei, Begius, Kanonikus zu St. Johann im Lateran, geboren 1407 zu Lodi in Mailand, gestorben 1458 zu Rom, ein eleganter belletristischer und theologischer Schriftsteller. Seine berühmteste Schrift ist ein „Tractatus de educatione liberorum et claris eorum studiis ac moribus. Paris 1511.“ oft aufgelegt und als eine der besten Schriften über das Erziehungswesen in diesem Jahrhundert gerühmt. Ferner sind zu nennen: „Philalethes seu de amore veritatis invisae et exulantis dialogus,“ de perseverantia religionis; de quatuor hominis rebus novissimis, Biographien des h. Bernhards von Siena, des h. Petrus Cölestinus, Augustins und der Monica. Zu Virgils Aeneis dichtete er als Fortsetzung ein 13. Buch, auch sind mehrere andere Dichtungen von ihm vorhanden.

Maffei, Bernhard, Sekretär Pabst Pauls III. und Cardinal, geboren zu Bergamo 1514 und gestorben 1553, schrieb einen Commentar über die Briefe Cicero's und mehrere andere zu ihrer Zeit gerühmte Schriften.

Maffei, Joh. Peter oder Giampietro, geboren um das Jahr 1536 zu Bergamo, gestorben 1603 zu Tivoli, ebenfalls ein zu seiner Zeit berühmter eleganter Schriftsteller, lehrte meist zu Genua, wurde 1564 Sekretär der dortigen Regierung und trat 1565 in den Jesuitenorden, in welchem er zu großem Ansehen gelangte. Er schrieb „de vita et moribus Sancti Ignatii Loyalae (Venetiis 1685 und Bergamo 1747) und im Auftrag des Cardinals Heinrich von Portugall, der ihn deshalb nach Lissaben berief, Historiarum indicarum libri XVI. und rerum a Societate Jesu in Oriente gestarum volumen. Florentiae 1588, später in mehreren Ausgaben. De rebus japonicis libri V. Im Auftrag Pabst Gregors XIII. verfaßte er eine Geschichte von dessen Pon-

Digitized by Google

tificat, die er im Manuſcript hinterließ, aus dem ſie von Carlo Coquetines in 2 Bänden 1743 zu Rom herausgegeben wurde. Auf Eleganz des Styles war er ſehr bedacht und ſchrieb deshalb des Tages nicht leicht mehr als 12 bis 15 Zeilen, auch ſoll er, um ſeinen lateiniſchen Styl nicht durch das ſchlechte Latein des Breviariums zu verderben, daſſelbe nur in griechiſcher Sprache gebetet haben. In ſeinem perſönlichen Verkehr war er unfreundlich und leicht reizbar. Seine lateiniſch geſchriebenen Werke ſind von Anton Seraſſio mit einem Lebensabriß begleitet herausgegeben J. P. Maffei Opera omnia latine scripta nunc primum in unum corpus collecta, 2 Vol. I. II. Verona Lancellottus 1747 in-4.

Maffei (Francesco Scipione Marcheſe), beſonders als Dramatiker bekannt und berühmt, geboren den 1. Juni 1675 zu Verona, ſtudirte im Jeſuitencollegium zu Parma, begab ſich 1698 nach Rom, trat dort in die arkadiſche Geſellſchaft, beſchäftigte ſich mit dichteriſchen Arbeiten, nahm Kriegsdienſte und machte im ſpaniſchen Succeſſionskriege einige Feldzüge in Italien und Deutſchland mit, widmete ſich nachher wieder der Literatur, ſtiftete zu Verona 1723 eine gelehrte Geſellſchaft und ſtarb den 11. Febr. 1753. Außer vielen poetiſchen und geſchichtlichen Werken ſchrieb er auch mehrere theologiſche, wie die „Istoria teologica delle dottrine. delle opinioni corse nei cinque primi secoli della chiesa in proposito della divina grazia, del libero arbitrio e della predestinazione. Trident 1742, von dem Jeſuiten Friederich Reiſſenberg in's Lateiniſche überſetzt Frankfurt a. M. 1736, mit einem Lebensabriß Maffei's begleitet, eine Streitſchrift gegen den Janſenismus. Gegen dieſen ſchrieb er auch: Giansenismo nuovo dimonstrato nelle consequenze il medesimo Venet. 1732. Für die theologiſche Moral ſind von ſeinen Schriften bemerkenswerth: Della scienza chiamata cavallaresca. Roma 1720." worin er das Duell bekämpft. Sie gewann großen Beifall und erlebte 6 Auflagen. In einer Abhandlung „de teatri antiche e moderni. Verona 1753." polemiſirte er gegen eine Schrift des P. Concina, worin dieſer das Theater als unſittlich verurtheilt hatte. Unter ſeinen geſchichtlichen Arbeiten ſind die Istoria diplomatica. Mantua 1727. und Verona illustrata. Verona 1732 in 4 Bänden die bedeutendſten. Die geſammelten Werke Maffei's ſind 1790 in 18 Bänden 8. zu Venedig erſchienen. **Klüpfel.**

Magarita, Magarites. Bei einigen Schriftſtellern des Mittelalters Benennung für die Apoſtaten von der chriſtlichen Religion, namentlich für diejenigen, die zum Islam übertraten. Woher die Benennung rührt, iſt unbekannt. S. Du Cange s. v.

Magdala, *Μαγδαλά*, Ort am See Tiberias, wohin Jeſus nach der Speiſung der Viertauſend ſich wendete, Matth. 15, 39. (Mark. 8, 10. hat dafür Dalmanutha). Aus ihm ſtammte Maria Magdalena, ſ. den Art. Lightfoot (Opp. II. p. 226), Bachiene (Beſchr. v. Paläſt. II, 4. §. 829.), Cellarius (Geogr. Antiq. II. p. 549) u. A. ſetzen den Ort an die Oſtſeite des See's, aber ohne hinreichenden Grund. Mit ziemlich allgemeiner Uebereinſtimmung hält man ihn dagegen jetzt für identiſch mit dem auf der Weſtſeite des See's, 1¼ Stunde nördlich von Tiberias gelegenen Medschdel, مجدل, einem kleinen muhammedaniſchen Dorfe, womit auch die Angaben des Jeruſalem. Talmud ſtimmen, in welchem Magdal oder Migdal מגדל als ein neben Tiberias und Hammath gelegener Ort öfter erwähnt wird, ſ. Lightfoot a. a. O. *Otho*, Lex. Rabbin. s. v. S. 401. Die Vermuthung von Geſenius (zu Burckhardt S. 1056. Thesaur. S. 267), Robinſon u. A., daß Magdala wohl das altteſtamentliche Migdal-El מגדל־אל, eine feſte Stadt im Stamme Naphthali, Joſ. 19, 38., ſeyn möge, ſcheint mir durch v. Raumers (Paläſt. S. 130 Anm. 39.) Einwand, das ſüdlich von Kapernaum gelegene Magdala müſſe zu Sebulon gehören, worin ihm van de Velde (Reiſe II. S. 339) beiſtimmt, nicht zurückgewieſen zu ſeyn, da ja bekanntlich gerade in jenen Grenzbeſtimmungen ſo viel Unſicherheit herrſcht und überhaupt durch den unbeſtimmten Ausdruck des Matthäus 4, 13: *Καπερναούμ .. ἐν ὁρίοις Ζαβουλὼν καὶ Νεφθαλείμ* durchaus noch nicht ausgeſchloſſen iſt, daß jene Grenze noch ſüdlicher ſich erſtreckt habe, was ſogar aus der Erwähnung von Hammath und Rakkath, die wir bei Tiberias finden (ſ. Ritter, Erdkunde

Digitized by Google

XVI. S. 682), als Städten Naphthali's ganz deutlich hervorgeht. Vgl. Burckhardt, Reisen in Syrien S. 559. 1056. Robinson, Paläst. III. S. 530 ff. *Wilson*, the Lands of the Bible. II. p. 306. Ritter, Erdkunde XV. S. 324 ff., der sich aber widerspricht, indem er hier die Identität von Migdal-El und Magdala, Raumer folgend, bestreitet, dagegen XVI. S. 683 dieselbe als unzweifelhaft darstellt. **Arnold.**

Magdalena, s. Maria Magdalena.

Magdalena de Pazzi, geboren 1566 zu Florenz, stammte aus dem erlauchten Hause der Pazzi, erhielt bei ihrer Taufe den Namen Katharina, den sie mit dem Namen Maria Magdalena bei ihrer 1584 erfolgten Aufnahme in das Kloster St. Frigidian der Karmeliterinnen zu Florenz vertauschte. Schon in früher Kindheit zeigte sie einen schwärmerischen Zug, ward schon im zehnten Lebensjahr auf ihr dringendes Begehren zum Tisch des Herrn zugelassen und soll hauptsächlich aus dem Grund dem genannten Kloster den Vorzug gegeben haben, weil man in ihm fast jeden Tag die Communion empfing. In Folge einer auf's Aeußerste getriebenen Ascese fiel sie in eine gefährliche Krankheit, und da man an ihrem Aufkommen zweifelte, durfte sie vor der bestimmten Zeit auf ihrem Krankenlager die Profeß ablegen. Unmittelbar auf diesen Akt fiel sie in Ekstase, und diese Zustände wiederholten sich von nun an fast täglich. Sie behauptete, darin wie in einem Meer von Licht und Wonne zu schwimmen, redete in dialogischer Form bald mit den Personen der Dreinigkeit, bald mit der Jungfrau und anderen Heiligen, worauf sie in veränderter Stimme die Antworten dieser verkündigte. Ihre Körperleiden ertrug sie mit heroischer Geduld, und wenn man sie fragte, woher sie diese Kraft schöpfe, antwortete sie, auf das Kreuz hindeutend: „Sehet doch, was die unendliche Liebe Gottes zu meinem Heil gethan hat. Dieselbe Liebe weiß auch meine Schwachheit und verleiht denen Kraft, welche das Leiden Jesu Christi im Gedächtniß bewahren." Zu diesen äußeren Leiden gesellten sich bald auch innere Anfechtungen und Versuchungen aller Art, der Gotteslästerung, der Verzweiflung, der Unkeuschheit, der Eßbegierde, des Ungehorsams u. s. w. Nachdem sie mehrere Jahre hindurch in Kraft des Glaubens gerungen hatte, ward ihre Prüfungszeit am Pfingstfest 1590 beendigt, und nach genossenem Abendmahl sprach sie freudestrahlend: „das Ungewitter ist vorüber, danket und preiset mit mir meinen liebenswürdigen Schöpfer!" Von nun an kehrte Friede in ihre Seele ein; sie setzte ihre ascetischen Uebungen mit aller Strenge fort, wirkte aber daneben segensreich erst als Lehrerin der Klostermädchen, dann als Novizenmeisterin und zuletzt als Unterpriorin. Neben der Ueberschwänglichkeit ihres Gefühlslebens ging eine demüthige Ruhe des Verstandes her, wie sie z. B. des Oefteren erklärte, die Werke der Liebe haben viel höheren Werth als alle Ekstasen, Visionen, Revelationen u. dgl. Dinge, da diese übernatürlichen Zustände nur ein Geschenk Gottes seyen, während man mit Werken der Liebe sozusagen Gott selber unterstütze. Sie starb am 25. Mai 1607, Pabst Urban VIII. sprach sie 1607 selig und Alexander VII. kanonisirte sie 1669. Vgl. Bolland. ad 25. Maji. Ihr Leben wurde von ihrem Beichtvater Puccini geschrieben; der Karmelite Salvi von Bologna sammelte ihre Schriften, Venedig 1739.

Magdalenerinnen oder Orden von der Buße der h. Magdalena. Der Ursprung dieses Ordens, der sicher zuerst in Deutschland sich bildete, ist unbekannt und verliert sich in die letzte Hälfte des 12. Jahrh. Gregor IX. befreite die Klosterfrauen dieses Ordens in Deutschland von Bezahlung des Zehnten von ihrer Händearbeit, und Innocenz IV. bestätigte die diesem Orden ertheilten Privilegien. Es gab auch Religiosen dieses Ordens, welche einen General und Provinzial hatten, denen die Klosterfrauen unterworfen waren, und außer diesen hatten sie einen Probst, den sie selber erwählten, welcher aber von dem Provinziale mußte bestätigt werden. Man nannte diese Klosterfrauen an vielen Orten die weißen Frauen, vermuthlich wegen ihrer weißen Kleidung. Obgleich der ursprüngliche Zweck dieses Ordens war, gefallene Mädchen aufzunehmen, wurden doch bald nur noch unbescholtene Jungfrauen in denselben aufgenommen; den-

Digitized by Google

noch wurde übrigens der Name „Büßerinnen“ beibehalten. Als Stifter des Ordens in Frankreich wird Bertrand genannt. Dieſer vereinigte zu dem genannten Zweck eine Geſellſchaft, welche zu einem regulirten Orden unter der Regel des hl. Auguſtin von Nikolaus III. erhoben wurde. Ihre Kleidung war derjenigen gleich, welche die Auguſtiner-Barfüßer ſpäter in Frankreich trugen, nur daß die Religioſen der Magdalena hölzerne Sandalen trugen. Sie hatten auch zum Wappen ein Gefäß voll glühender Kohlen, um ihre Begierde anzudeuten, die Buße der Magdalena nachzuahmen. Klöſter des Ordens finden wir 1432 in Metz, 1492 in Paris, 1618 zu Rouen und Bordeaux, während ein ſolches in Neapel ſchon um 1324 erwähnt wird. Biſchof Johann Sigismund V. in Paris gab dem dort angeſiedelten Orden im J. 1497 die Regel des hl. Auguſtin. In einem der Artikel ſeiner Satzungen wird ausdrücklich gefordert, daß keine Frauenperſon in das Kloſter aufgenommen werde, die ſich nicht fleiſchlich vergangen hätte; ebenſo ſollte keine aufgenommen werden, die über 35 Jahre alt wäre. Dieſe Kloſterfrauen aßen nur viermal in der Woche Fleiſch und geißelten ſich alle Freitage das ganze Jahr hindurch und in der Charwoche alle Tage. Im Orden riß mit den Jahren, zumeiſt in Folge des Krieges, eine ſehr ungebundene Lebensart ein, und nachdem ſchon 1615 die Mutter Maria Alocquin eine Reform nöthig gefunden hatte, ſehen wir, wie die Oberleitnng deſſelben der Reihe nach erſt den Religioſen der Heimſuchung Marias (1629), dann den Urſulinerinnen und endlich den Hoſpitaliterinnen von der Barmherzigkeit Jeſu übertragen wurde. Die im J. 1637 entworfenen Satzungen erlangten 1640 kirchliche Genehmigung, und das Haus wurde zu einem Kloſter erhoben; von ihm aus wurden noch zwei weitere, zu Bordeaux und Rouen, gegründet. Die Mitglieder derſelben zerfielen in drei Klaſſen: die erſte unter dem Titel der Magdalena befaßte die, welche nach erforderlicher Probezeit zur Ablegung der Gelübde zugelaſſen waren; ihre Kleidung beſtand in einem dunkelgrauen Rock und Scapulier, mit einem weißen Strick zugeſchürzt; die zweite unter dem Titel der hl. Martha war für diejenigen, welche man noch nicht für fähig hielt, Kloſterfrauen zu werden; ſie trugen kein Scapulier, ſondern bloß einen weißen Schleier und konnten nach Wohlverhalten aus dem Kloſter aus in die Ehe treten; die dritte Klaſſe unter dem Namen des heil. Lazarus zählte lauter ſolche, welche gegen ihren Willen der Anſtalt zum Zweck der Beſſerung übergeben worden waren; ſie erhielten von den Schweſtern der zweiten Klaſſe Unterricht und Anleitung zum Guten und wurden entlaſſen, ſobald man ſie in der Zucht befeſtigt glaubte. — Unter den vielen Klöſtern büßender oder bekehrter Kloſterfrauen in Rom war das zu St. Maria Magdalena oder delle donne convertite della Madalena das vorzüglichſte. Leo X. räumte das Gebäude der Geſellſchaft der chriſtlichen Liebe ein, welche den Zweck hatte, für reuige Dirnen und Weiber zu ſorgen. Die Anſtalt wurde durch die Erzbruderſchaft der Barmherzigkeit geleitet, und von den Geſchenken des Pabſtes, den Almoſen der Kirche unterhalten (vgl. Audin, Leo X. S. 402). Dieſe Kloſterfrauen folgen der Regel des heil. Auguſtin und gehen ſchwarz gekleidet mit einem weißen Scapulier. Die Kloſterfrauen haben darin kein Probejahr zu beſtehen, ſondern verbinden ſich gleich durch feierliche Gelübde, wenn ſie das Kleid nehmen. — Schließlich iſt zu erwähnen, daß 1550 ein Kloſter zu gleichem Zweck in Sevilla gegründet wurde. Vgl. Helyot, Geſch. der geiſtl. Orden, Bd. III. S. 426—455. J. Fehr, Bearbeitung von Henrions Geſch. der Mönchsorden, Bd. I. S. 419—421. **Th. Preſſel.**

Magdeburg. Das Erzbisthum Magdeburg nimmt nach ſeiner Stiftung und nach ſeiner Stellung in dem Organismus der deutſchen Kirche, nach ſeinem räumlichen Umfange und deſſen Mittelpunkte an der Elbe, ſowie nach ſeiner ſiebenhundertjährigen Geſchichte, aber auch nach ſeinen Reliquien und nach den aus ſeinem Untergange hervorgegangenen kirchlichen Neubildungen unſere Aufmerkſamkeit vielfältig in Anſpruch. — Die Stiftung des Erzbisthums hängt mit der älteſten Geſchichte der Stadt Magdeburg zuſammen, in welcher Kaiſer Heinrich's I. Sohn Otto mit ſeiner jungen Gemahlin Editha, der Tochter König Eduard's von England, bald nach ſeiner im

Digitized by Google

Herbste 929 gefeierten Vermählung schöne Tage und Jahre verlebt hatte, ehe er nach dem Tode seines Vaters (2. Juni 936) als Kaiser Otto I. zur Regierung kam. Die Chronik der Stadt Magdeburg erzählt, wie Editha an der Elbe in Magdeburg die vaterländische Gegend an der Themse wieder zu finden, und, wie einst St. Bonifacius, mitten im alten Sachsenlande in das »überseeische Sachsen« — Saxonia transmarina — sich versetzt glaubte. So geschah es, daß in Magdeburg von dem jungen Kaiser unter lebhafter Theilnahme der Kaiserin zunächst ein Benediktinerkloster gestiftet, auch reichlich ausgestattet, und dem Apostel Petrus und den beiden Märtyrern Mauritius und Innocentius († 298) geweiht ward: der Stiftungsbrief ist vom 21. September 937. Das neue Kloster erhielt indessen nach einigen dreißig Jahren eine noch höhere Bestimmung, so daß die Benediktinermönche bereits am Tage Laurentii (9. August) 969 auswandern und in den für sie auf dem Riddagsberge vor Magdeburg neuerbauten stattlichen Klostergebäuden sich niederlassen mußten. Das Benediktinerkloster vor der Stadt wurde jetzt dem Täufer Johannes geweiht, und ist bald unter dem Namen Kloster-Bergen bekannt worden. Dagegen wurde nun das von den Benediktinern geräumte Moritzkloster in Magdeburg mit seiner Kirche dem neuen Erzbisthume eingeräumt, welches lange nach dem Tode seiner ersten Gönnerin Editha († 26. Januar 946) und lange nach Otto's zweiter Vermählung mit Adelheid, der Tochter König Rudolphs von Burgund und Wittwe des lombardischen Königs Lothar II. (951), vom Kaiser Otto I. im Jahre seiner Krönung zu Rom (962) gestiftet, vom Pabst Johann XII. am 13. Febr. 962 auch vorläufig genehmigt, von der Synode zu Ravenna (967) bestätigt, aber erst nach dem Tode zweier dabei betheiligter Kirchenfürsten, des Bischofs Bernhard von Halberstadt und des Erzbischofs Wilhelm von Mainz im J. 968 an der Grabstätte der Kaiserin Editha wirklich begründet worden ist. Am 18. Oktober 968 wurde in Rom der von dem Kaiser gewählte erste Erzbischof, Namens Adalbert, vom Pabst Johann XIII. konsekrirt und mit dem Pallium bekleidet.

Das Erzbisthum umfaßte außer seinem eigenen, bisher zu Halberstadt gehörig gewesenen Sprengel die ebenfalls vom Kaiser Otto I. während seiner Regierung neugestifteten Bisthümer Meißen, Merseburg und Zeitz-Naumburg, desgleichen Havelberg und Brandenburg, wozu wenigstens in der ersten Zeit auch Posen kam. Anders verhielt es sich dagegen mit dem ältern Bisthum Halberstadt, welches zu dem Erzbisthum Mainz gehörte, aber jetzt einen großen Theil seiner Diöceſe für Magdeburg abtrat. — Von diesen Bestandtheilen war das Bisthum Meißen für die Mark dieses Namens schon seit 938 angelegt, seit 968 vom Pabst bestätigt und der erste Bischof Burkhard († 983) eingesetzt; Merseburg für die nordthüringische Mark, Zeitz für die Mark Südthüringen gleichzeitig begründet: dort war der erste Bischof Boso, hier Hugo († 979). Dagegen war vom Kaiser Otto I. Havelberg schon 946, Brandenburg 949 gestiftet; dort war der erste Bischof Udo, hier Ditmar (Thietmar), † 969. Außerdem war Posen (Potynani) als besonderes Bisthum begründet, und ebenso der kaiserlichen Schutzherrschaft, als dem Magdeburger Erzbisthum untergeordnet worden: als damaliger polnischer Herzog wird Mjesko oder Micislav (964—992) genannt. Es versteht sich, daß alle diese Bisthümer ihre besondere sechshundertjährige Geschichte haben. Aelter war übrigens, wie gesagt, das Bisthum Halberstadt, welches bereits von Karl dem Großen (786) gestiftet worden war. Als erster Bischof wird Hildegrim genannt, ein Bruder des Bischofs Ludger von Münster, der als Apostel der Sachsen in der deutschen Kirchen- und Missionsgeschichte rühmlichst genannt wird († 26. März 809). Zur Zeit der neuen Stiftung des Erzbisthums Magdeburg war eben Hildiward zum Bischof von Halberstadt und Hatto zum Erzbischof von Mainz ernannt worden.

Es waren mithin außer der eigenen Diözeſe und abgesehen von dem Bisthum Halberstadt, dessen Diözeſe beschränkt wurde, anfänglich sechs bischöfliche Diözesen, welche dem neuen Metropolitanbisthume untergeordnet waren: darum wurde es

Digitized by Google

auch als Erzbisthum konstituirt, ja es wurde ihm auch, wie dem Erzbisthum Mainz, die Würde eines Primats von Deutschland zuerkannt, wie dieselbe später auch den Erzbisthümern Trier und Köln zeitweise zugestanden wurde, während der Magdeburger Primat nach der Sekularisation des Erzbisthums auf Salzburg überging. Hiermit sind zugleich die unterschiedenen Stufen der Römischen Hierarchie angedeutet, welchen nur noch als untere Stufe der Archidiakonat, als oberste Stufe der Patriarchat oder Exarchat noch zu zurechnen seyn würde, wiewohl der hier mitbezeichnete Organismus unter dem obersten Primate des Römischen Papats mehr in der Idee geblieben, als aus der Doctrin zur Wirklichkeit gediehen ist. — Auch in dem Wappen des Erzbisthums finden wir übrigens die Wappen von Brandenburg und Havelberg, von Meißen, Merseburg und Naumburg und von Posen mit ihren sinnreichen Emblemen zu Einem Wappen verbunden.

Wenden wir uns jetzt zur Geschichte des Erzbisthums, so finden wir im Verlaufe der ersten 6 Jahrhunderte (968 bis 1566) fünfundvierzig wirkliche und in seinem 7. Jahrhunderte (1566—1680) drei postulirte Erzbischöfe, letztere als Administratoren des Erzbisthums.

Von den wirklichen Erzbischöfen nennen wir wenigstens einige. Obenan steht Adalbert oder Albert I., welcher noch im Jahre 968 von zwei päbstlichen Legaten am 21. December in Magdeburg eingeführt wurde. Er hat bis 981 regiert, wo er am 21. Mai starb und also den Kaiser Otto I. († 7. Mai 973) um 8 Jahre überlebte. Kaiser Otto II. war es, der auf Adalberts Bitten und auf die Fürsprache der kaiserlichen Gemahlin Theophania dem Domkapitel des Erzbischofs die freie Wahl des letztern in allen Erledigungsfällen unterm 17. Nov. 979 ausdrücklich überließ. In Adalberts Zeit unter Kaiser Otto's II. Regierung fällt auch das unglückliche Duell zu Magdeburg auf dem Elbwerder zwischen dem Grafen Gero und dem Ritter Waldo, welches mit dem Tode beider Gegner endete: das Duell war zur Ermittelung der Wahrheit von dem Gerichte selbst verordnet und von der Kirche gestattet; es gehört um so mehr zu den Zeichen der Zeit, als es unter den Augen des Kaisers und des Erzbischofs vollzogen ward. Dennoch war namentlich in Folge des traurigen Ausgangs die allgemeine Meinung dagegen. Uebrigens ist Adalbert von Magdeburg mit Adalbert von Prag nicht zu verwechseln, mit dem er übrigens nicht allein den Namen, sondern auch die Zeit und denselben Schirmherrn gemein hat, denn Kaiser Otto I. hat auch (972) das Erzbisthum Prag gegründet.

Der zweite Erzbischof war Gisilar (981—1004); er war schon seit 10 Jahren Bischof von Merseburg, aber er behielt auch als Erzbischof gegen die kirchliche Regel das frühere Bisthum, weil er es nach und nach zu zergliedern vorgab und päbstlicherseits dazu ermächtigt worden war. Gisilar hat 3 Kaiser hintereinander erlebt, Otto II. und III. und Heinrich II. Letzterer drang ernstlich auf Herstellung des Stifts Merseburg und auf Abtretung des Erzbisthums, welches Gisilar durch Simonie erlangt zu haben beschuldigt war. Nach langem Widerstreben fügte sich Gisilar und bat nur um Aufschub auf etliche Tage. Und in dieser Zeit starb der Erzbischof am 25. Jan. 1004. Schon am 24. Februar wurde das Stift Merseburg auf kaiserliche Anordnung zu seiner vollen Integrität wieder hergestellt.

Die beiden nachfolgenden Erzbischöfe sind fast nur durch die Wahlstreitigkeiten bemerkbar, wozu die Erledigung nur zu oft Veranlassung gab. Der fünfte, Gero (1012 bis 1024), hat die von der Kaiserin Editha angefangenen Magdeburger Stadtmauern vollendet und die Sebastianskirche daselbst erbaut. Im J. 1017 brannte das Kloster Bergen ab: es hat an milden Beisteuern zum Wiederaufbau nicht gefehlt. Mit ihm starb in Jahresfrist Kaiser Heinrich II. Es folgt nun die fränkische Dynastie auf dem Kaiserthrone.

Der sechste Erzbischof war Hunfried (1024—1052), welcher, so wird ausdrücklich berichtet, im J. 1048 beim Kaiser Konrad II. zu Mainz war, und in der Synode

Digitized by Google

unmittelbar zur Linken des Kaisers seinen Sitz erhielt. Hunfried hat außer mehreren Kirchen auch das hohe Chor der Domkirche schöner und größer ausbauen lassen: im J. 1049 wurde es feierlich eingeweiht und dem H. Kilian, der Maria und dem Evangelisten Johannes gewidmet. Unter Hunfrieds Regierung wurde auch das Bisthum Zeitz auf Betrieb des dasigen Bischofs Hildeward nach Naumburg an der Saale verlegt. Der Pabst hatte schon 1028 die vorläufige Genehmigung dazu ertheilt: im J. 1032 erfolgte die definitive kaiserliche und päbstliche Bestätigung. Unter dem Kaiser Heinrich V. finden wir hintereinander zwei Grafen von Veltheim auf dem erzbischöflichen Stuhl: Adelgot (1107—1119) und Rötger (1119—1125). Ersterer hat das Kloster zu Halle, das Neue Werk genannt, gestiftet: zur Zeit des letztern wurde der Investiturstreit durch das Wormser Concordat (1122) wo nicht zu Ende doch zu einem Stillstand gebracht.

Unter die namhafteren Bischöfe der folgenden Zeit gehört der dreizehnte, Namens Norbert (1126—1134), von vornehmer Geburt aus Xanten am Rhein. Er ist zunächst als Stifter des Prämonstratenserordens von kirchengeschichtlicher Bedeutung: der Orden war so genannt, weil dem Stifter im Traum der Ort zur Anlegung des neuen Klosters in Frankreich zuvor war gezeigt worden, pré montré, pratum monstratum: die Stiftung erfolgte 1120. Norbert war ein Zeitgenosse St. Bernhards von Clairvaux († 20. August 1153) und Bischof Otto's von Bamberg († 1139). Im Jahr 1126 kam er von Prémontré nach Deutschland, um die Ehe eines vornehmen Freundes einzusegnen. Damals hielt der Kaiser Lothar gerade in Speyer einen Reichstag, Norbert predigte daselbst: das Wort ergriff die Zuhörer so, daß er auf Antrag der Magdeburger Abgeordneten, die wegen eines Wahlstreites über den zu ernennenden Erzbischof gerade anwesend waren, sofort zum Erzbischof von Magdeburg erwählt wurde. Die Verhandlung war bald geordnet. Norbert verließ Speyer, gern oder ungern, als Erzbischof von Magdeburg und Primas von Deutschland. In Magdeburg zog er barfuß und im härenen Gewand ein: die Sage hat mehr davon zu erzählen. Norbert verschaffte auch den Prämonstratensern Eingang in Magdeburg, indem er das Kloster U. L. Frauen mit solchen Mönchen besetzte, und den bisherigen Chorherren dieses Klosters andere Klöster innerhalb und außerhalb der Stadt anwies. Ein Abriß seines Lebens und Wirkens ist noch kürzlich von dem Generalsuperintendenten Dr. Möller in Magdeburg mit lebendigen Farben entworfen worden. (Evangelischer Kalender. Herausgeg. von Dr. Ferd. Piper. Jahrg. 1851. 1852.)

Noch wichtiger für das Erzstift selbst ist der sechszehnte Erzbischof, Namens Wichmann (1152—1192), ein Graf von Seeburg. Seine Regierung hat über volle 40 Jahre gedauert. Er hat das Schloß Seeburg dem Erzstifte geschenkt. Im J. 1155 hat er das von Markgraf Albrecht dem Bär gestiftete Prämonstratenserkloster Leitzkau feierlich eingeweiht. Am 30. Nov. 1156 hat er seinen Oheim Konrad von Wettin, Markgrafen von Meissen, in Gegenwart der fünf Söhne Konrads und im Beisein des Markgrafen Albrecht von Brandenburg, als Mönch eingekleidet, und zwar in dem von Konrad's Bruder, Dedo, 1124 angelegten Kloster St. Petri auf dem Lauterberge bei Halle. Im J. 1157 wurde mit Wichmann's Hülfe von dem schon genannten Markgrafen Albrecht die Veste Brandenburg wieder erobert, der Götzendienst gestürzt, die polnische Herrschaft gänzlich vernichtet, und seitdem Stadt und Land ganz für das Christenthum gewonnen: als der Haupttag dieses Sieges und Einzuges wird der 11. Juni 1157 bezeichnet. — Seit Wichmann scheint das Schloß zu Giebichenstein, welches bereits Kaiser Otto I. dem Erzstifte geschenkt hatte, die regelmäßige Residenz der Erzbischöfe geworden zu seyn. Wichmann hat auch 1184 das Moritzkloster zu Halle gestiftet.

Der siebzehnte Erzbischof, Ludolph (1192—1205), ist schon darum zu nennen, weil er der Sohn eines Ackermanns zu Croppenstadt war: er war ein Anhänger Philipp's von Schwaben, und folglich ein Gegner des Gegenkönigs Otto IV. von Braunschweig, welchen damals der Pabst als einen Welfen begünstigte.

Digitized by Google

Auf Ludolph folgte Albert II. (1206—1239), auf den Bauernsohn ein Graf. Seine Wahl hatte unter den Kapitularen vielen Widerspruch gefunden, und viel Streit verursacht. Am Weihnachts-Heiligenabend 1206 wurde er endlich zu Rom vom Pabst Innocentius III. mit großer Feierlichkeit zum Erzbischofe geweiht: am Palmsonntage (5. April) 1207 hielt er seinen feierlichen Einzug in Magdeburg, und — am Charfreitage darauf (20. April) wurden der Dom, das Moritzkloster, viele erzstiftische und noch mehr Privathäuser, ein Raub der Flammen. Noch waren viele hohe Geistliche, auch Fürsten und Grafen, in Magdeburg anwesend, wie sie der erzbischöfliche Einzug daselbst versammelt hatte. Desto reichlicher flossen die Beisteuern zum Bau des neuen Doms, wozu Albert II. bereits im J. 1208 in Gegenwart vieler geistlicher und weltlicher Herren, auch zweier päbstlicher Legaten, feierlich den Grundstein gelegt hat. Zu den päbstlichen Legaten gehörte auch Bischof Ugolino von Ostia, nachmals Pabst Gregor IX. Aber damit war eben nur der Anfang zum Neubau gemacht. Das Werk hat lange Zeit erfordert. Es waren noch dazu unruhige Zeiten. Im Jahre der Grundsteinlegung, und zwar am 21. Juni 1208, fiel König Philipp von Schwaben zu Bamberg durch Meuchelmord. Die Gegend um Magdeburg hatte vor und nach diesem Unfalle durch die Kriegsunruhen unter Otto IV., den nun der Bann traf, und unter Kaiser Friedrich II. sehr viel zu leiden. Dem zweiten Albert war unter Otto IV. nicht die ruhige Stellung geworden, wie dem ersten unter Otto I.

Da kam es, daß erst der zweiunddreißigste Erzbischof, Namens Dietrich (1361 bis 1367), nach seiner Herkunft der Sohn eines Tuchmachers in Stendal, am 27. Okt. 1363, die nunmehr bis zum gottesdienstlichen Gebrauch vollendete Domkirche mit großer Feierlichkeit einweihen konnte: wozu sich viele geladene Gäste einfanden. Das Fest dauerte vier Tage. Am 28. Oktober wurde auch die neue große Johanniskirche zu Kloster Bergen von dem Erzbischofe feierlich eingeweiht.

Der achtunddreißigste Erzbischof war Günther II. (1403—1445) Graf von Schwarzburg: er hat von allen Erzbischöfen am längsten regiert. Zu seiner Zeit wurde Burggraf Friedrich von Hohenzollern (1417) Markgraf und Kurfürst von Brandenburg. In eben diese Zeit fällt der Märtyrertod von Johann Huß (1417), worauf die langjährigen Hussitenkriege folgen, von denen auch Magdeburg mehr als einmal berührt wurde. Besonders heftig wurden um diese Zeit die nie ganz ruhenden Streitigkeiten zwischen dem Erzbischofe und der Stadt: diesmal betrafen sie die Befestigung der Stadt gegen besorgliche Ueberfälle seitens der Hussiten, wobei Eingriffe in die erzbischöflichen Rechte untergelaufen waren. Alle gütlichen Verhandlungen scheiterten an dem gegenseitigen Mißtrauen. Im J. 1432 kam es zu einem förmlichen Aufstande, in dessen Folge der Kaiser die Acht, der Erzbischof den Bann gegen die Stadt aussprach, welcher letztere auch von dem Concil zu Basel am 6. Januar 1434 ausdrücklich bestätigt wurde. Erst im J. 1435 kam zu Kloster Neumark bei Halle ein Friede zu Stande, in dessen Folge am 20. Sept. 1435 nach dreijähriger Unterbrechung in allen Pfarrkirchen und Klöstern zum erstenmal wieder öffentlicher Gottesdienst gehalten wurde, Tages darauf auch im Dome und in den Stiftskirchen.

Die Geschichte hat übrigens nicht vergessen zu bemerken, daß bis in die Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts aus allen Ständen Erzbischöfe ernannt worden sind: später sehen wir dagegen nur Fürsten auf dem hohen Stuhle. Dahin gehören namentlich die sechs letzten Erzbischöfe. Unter diesen macht Johann von Baiern (1464—1475) als vierzigster Erzbischof den Anfang, ein Enkel Kaiser Ruprechts von der Pfalz. Johann hat sich um Erzstift und Stadt sehr verdient gemacht: er hat auch mehrere Fehden gegen Raubritter mit Nachdruck geleitet, und im J. 1471 den auf dem Regensburger Reichstage gesetzlich erklärten Landfrieden kräftigst publizirt. Auf Johann folgte Ernst von Sachsen (1476—1513), ein Sohn Kurfürst Ernst's von Sachsen, der jüngere Bruder Kurfürst Friedrichs des Weisen und Johanns des Beständigen. Erzbischof Ernst wurde auch wenige Jahre später zum Bischofe von Halberstadt erwählt: eine

Digitized by Google

solche Vereinigung zweier Bisthümer in Einer Person war gegen die kanonischen Gesetze, aber Pabst Sixtus IV. hat zu der Postulation das Jahr hernach (1480) die Dispensation ertheilt. Bis auf den Erzbischof Ernst hatten die Erzbischöfe seit Wichmann auf dem Schlosse zu Giebichenstein ihre Residenz gehabt. Erst Ernst verlegte seine Residenz nach Halle, wo zu dem Ende auf dem Platze des ehemaligen schwarzen Schlosses, welches früher den Burggrafen von Magdeburg zum Ablager gedient hatte, das neue Schloß der Moritzburg erbaut wurde. Dazu war von dem Erzbischofe selbst am 25. Mai 1484 mit großer Feierlichkeit der Grundstein gelegt worden: nach 18 Jahren war der Bau vollendet: am 25. Mai 1503 wurde die neue Residenz von Ernst mit seinem ganzen Hofstaate bezogen. Seitdem hat die Moritzburg den Erzbischöfen zur Residenz gedient, bis sie im dreißigjährigen Kriege zerstört wurde. Herzog Ernst hatte sich übrigens einen Nachfolger aus dem Sächsischen Hause ausgesucht, aber sein Wunsch scheiterte an dem frühzeitigen Tode des dazu ausersehenen und bereits zum Coadjutor bestellten Herzogs Friedrich († 3. August. 1513), des zweiten Sohnes des Herzogs Albrecht von Sachsen, eines Bruders Georgs des Bärtigen, der früher (29. September 1498) zum Hoch- und Groß-Meister des deutschen Ritterordens in Preußen erwählt worden war, aber später resignirt hatte, um nicht dem Könige von Polen huldigen zu müssen. Und so folgten nun hintereinander drei Fürsten aus dem Hause Brandenburg. Den Anfang machte Albert V. (siehe den Art.) (1513—1545), ein Sohn des Kurfürsten Johann Cicero, ein Bruder des Kurfürsten Joachims I., erst Domherr von Mainz, Trier und Magdeburg, dann Erzbischof von Magdeburg und Bischof von Halberstadt, zuletzt (1514) Kurfürst und Erzbischof von Mainz, auch Erzkanzler des Reichs, und seit 1518 Cardinal der röm. Kirche. Unter ihm erhob sich in Magdeburg der Geist der deutschen Reformation und zwar schon seit 1524. Albert widerstand kräftig, aber die Reformation kam am Ende doch zum Siege. Der Erzbischof verließ deßhalb Magdeburg und Halle seit 1541. Er starb zu Aschaffenburg am 24. Sept. 1545. — Auf Albert folgte der dreiundvierzigste Erzbischof Johann Albert (1545—1550), Markgraf von Brandenburg-Anspach, Herzog Albrechts von Preußen Bruder. In Halle wurde ihm nicht eher gehuldigt, bis er den in Wittenberg vorgezeichneten Vergleich vom 20. April 1546 genehmigt hatte, durch welchen die freie Uebung der Religion bis zum Austrag der Sache verbürgt war. In seine Zeit fällt der Magdeburger Kampf gegen das sogenannte Interim, welchem der Erzbischof Eingang zu verschaffen suchte, während sein Bruder in Preußen der Reformation den Weg bahnte. Ihm folgte wieder Friedrich IV. (1550—1552), ein jüngerer Sohn des Kurfürsten Joachims II. Während Joachim in seinen Landen die Reformation eingeführt hatte, mußte der Sohn Amtshalber in seinem Bereiche ihr Widerstand leisten. Unter seine kurze Regierung fällt die Belagerung der Stadt Magdeburg vom Oktober 1550 bis zum November 1551 durch Kurfürst Moritz von Sachsen zur Vollstreckung der Reichs-Acht, die über sie wegen mannlichen Widerstandes gegen das Interim verhängt worden war. Damals wurde Magdeburg „Unsres Herr Gottes Canzelei“ genannt: an der Spitze der Bewegung standen Geistliche, wie Nikolaus von Amsdorf, Nikolaus Gallus, Flacius, Wiegand ꝛc. — Der fünfundvierzigste und letzte päbstlich bestätigte Erzbischof war Sigmund (1553—1566), Kurfürst Joachims II. jüngster Sohn, des Vorigen Halbbruder. Er starb ebenfalls in der Blüthe seines Lebens, 28 Jahr alt, am 23. Sept. 1566, nachdem er noch zuvor das heil. Abendmahl in beiderlei Gestalt empfangen, und dem Kaiser auf dem Reichstage zu Augsburg sein evangelisches Bekenntniß hatte übergeben lassen.

Hiermit endet das eigentliche geistliche Erzbisthum, an dessen fortlaufender Geschichte von Schritt zu Schritt zu erkennen ist, wie das dem geistlichen Amte nicht befohlene weltliche Regiment, welche besondere Gaben erfordert, das eigentliche geistliche Amt in den Hintergrund verdrängt: auch an dieser Geschichte bestätigt sich die Wahrheit

Digitized by Google

der Augustana (Art. 28): „Darum soll man die zwei Regiment, das geistliche und weltliche, nicht in einander werfen und mengen".

Von den drei postulirten Erzbischöfen evangelischen Bekenntnisses ist der erste Joachim Friedrich von Brandenburg (1566—1598), nachmaliger Kurfürst, Kurfürst Johann Georgs Sohn, unter welchem die seit 1546 verschlossene Domkirche (1567) endlich wieder zum öffentlichen Gottesdienste eröffnet wurde, und zwar zum evangelischen. Unter eben diesem Erzbischofe ist auch ein Jahrzehend später in Kloster Bergen auf zwei Conventen im März und Mai 1577 die Concordienformel zum Abschluß gekommen. Unter Genehmigung des Domkapitels hatte sich inmittelst der Administrator im J. 1570 zu Küstrin mit der Tochter Johanns von Küstrin, seines Großvaters Bruders, Namens Katharina, vermählt: der jüngste Sohn aus dieser Ehe sollte sein Nachfolger im Erzstift werden: er hieß Christian Wilhelm (1598—1631), welcher, am 28. August 1587 geboren, bei seiner Erwählung erst 11 Jahr alt war, daher sich das Domkapitel die Regierung bis zur Majorennität vorbehielt. Im J. 1608, dem Todesjahre seines Vaters, trat er die Regierung in Magdeburg an, während sein Bruder Johann Sigismund als Kurfürst dem Vater nachfolgte. Im J. 1614 legte Christian Wilhelm die Administration vertragsmäßig nieder, weil er sich vermählen wollte, aber er wurde noch in demselben Jahre am 14. December neu gewählt, worauf er am 21. Januar 1615 mit seiner Gemahlin Dorothea, der Tochter des Herzogs Heinrich Julius von Braunschweig, seinen feierlichen Einzug in Halle zur Moritzburg hielt. Später (1618) brach der dreißigjährige Krieg aus, in welchem der Administrator Kriegsdienste leistete und deßhalb das Land verließ, so daß er im J. 1628 von dem Domkapitel in Gemäßheit der Wahlbedingungen der Administration entsetzt, und statt seiner der bereits das Jahr vorher zum Coadjutor ernannte Herzog August von Sachsen, zweiter Sohn Kurfürst Johann Georgs I. von Sachsen, zum Erzbischof erwählt ward. Aber gleich darauf kam das berüchtigte Restitutionsedikt vom 6. März 1629 zu Stande, in dessen Folge Kaiser Ferdinand II. seinem Sohn Erzherzog Leopold Wilhelm das Erzstift zu verschaffen bemüht war. Doch nun kam 1630 König Gustav Adolph von Schweden den Protestanten in Deutschland zu Hülfe, und mit ihm kehrte auch der entsetzte Administrator zurück, der sofort nach Magdeburg eilte, wo er gute Aufnahme fand, bis er bei der Belagerung, Einnahme und Zerstörung der Stadt durch Tilly (10. Mai 1631) verwundet in kaiserliche Gefangenschaft gerieth, in deren Folge er, der fünfzehn Jahre zuvor das erste hundertjährige Reformationsfest gefeiert hatte, am 20. März 1632 zur römischen Kirche übertrat, und deßhalb auch aus seiner Gefangenschaft befreit wurde. Den Uebertritt begleitete eine öffentliche Rechtfertigung dieses Schrittes unter dem Namen Speculum veritatis, womit sich ein zahlreicher Streitschriftenwechsel eröffnete. Bei dem Prager Friedensschlusse vom 10. Mai 1635 wurde übrigens die Differenz zwischen den drei gleichzeitigen erzstiftischen Prätendenten dahin beigelegt, daß Herzog August von Sachsen das Erzstift Magdeburg, Erzherzog Leopold Wilhelm für jetzt das Stift Halberstadt erhielt, und Markgraf Christian Wilhelm von Brandenburg mit einer jährlichen Rente von 12,000 Rthlr. abgefunden wurde, statt deren er später in Folge des Westphälischen Friedens die erzstiftischen Aemter Loburg und Zinna erhielt. In Zinna ist auch Christian Wilhelm, welcher schnell hintereinander dreimal verheirathet gewesen war, 1665 am 1. Januar verstorben: sein Leichnam ward nach Böhmen auf die ihm gehörige Herrschaft Neuhaus abgeführt.

Durch den westphälischen Frieden vom $^{14}/_{24}$. Okt. 1648 wurde übrigens das Erzstift Magdeburg förmlich säcularisirt, und dem zu Folge nach Art. XI, §. 6—11. und Art. XVI, §. 1. 2. 3. für die Zukunft darüber bestimmt, daß es nach dem Tode des derzeitigen, im ungestörten Besitze bleibenden Administrators Herzogs August von Sachsen als ein Herzogthum an Kur-Brandenburg gelangen, und daß dem Hause Brandenburg schon jetzt für den künftigen Anfall die Huldigung geleistet werden sollte. Darauf ist denn auch wirklich von den Ständen des Erzstiftes und nunmehrigen

Digitized by Google

Herzogthums dem persönlich anwesenden Kurfürsten Friedrich Wilhelm auf dem Rathhause zu Salza am 4. und 5. April die Eventual-Huldigung geleistet worden. Aber die Stadt Magdeburg verweigerte lange die Huldigung unter Berufung auf die ihr wiederholt zugesagte Reichsfreiheit, und insbesondere auf das auch im Westphälischen Frieden in Bezug genommene, aber urkundlich nicht nachzuweisende, und niemals urkundlich wiederhergestellte Privilegium Ottonis vom 7. Juni 940, bis dann endlich am 28. Mai 1666 zu Kloster Bergen zwischen Kur-Brandenburg, dem Administrator und der Stadt ein Vergleich vermittelt wurde, worauf am $^{14}/_{24}$. Juni erst dem Administrator, und demnächst für die Zukunft dem Kurfürsten, für welchen Abgeordnete erschienen waren, von der Stadt auf dem alten Markte die Huldigung geleistet wurde. — Herzog August hat aber seit seiner ersten Ernennung über ein halbes Jahrhundert dem Erzstifte vorgestanden, denn er starb auf seinem Schlosse zu Halle am 4. Juni 1680: er war zugleich Administrator des Stifts Meissen, dem er aber zum Behufe der Inkorporation zu den Sachsen-Albertinischen Erblanden gegen Abtretung der Aemter Querfurth, Dahme, Jüterbock und Burg am 22. April 1656 resignirte; er war nicht minder der erste Herzog in der Sachsen-Albertinischen Nebenlinie Weißenfels, als welcher er am 10. Juli 1663 zu der Augustusburg in Weißenfels den Grundstein gelegt hat. August hat auch in Magdeburg für Kirche und Land als ein treuer Administrator verwaltet, was ihm vertrauet war. Im J. 1681 nahm endlich Kurfürst Friedrich Wilhelm am 28. Mai zu Magdeburg, am 4. Juni zu Halle die Erbhuldigung ein, über deren Feier ausführliche Nachrichten aufbehalten sind. In Magdeburg hat Christian Scriver, Pastor zu St. Jacobi, die Huldigungs-Predigt gehalten; sie ist noch zu lesen.

Sehen wir jetzt noch einmal in die Zeiten des Magdeburger Erzstifts zurück, so begegnet uns fort und fort der Konflikt zwischen erzstiftischen und städtischen Rechten, zwischen erzbischöflicher und magistratualischer Jurisdiktion in den mannigfachsten Reibungen, ohne daß es je zu einer gründlichen Regulirung des Rechtsverhältnisses kam, oder auch nur das stets genannte Ottonische Privilegium authentisch zur Stelle gebracht werden konnte. Dazu kam noch überdies das vor uralter Zeit dem Hause Sachsen von dem Kaiser verliehene Burggrafthum Magdeburg, welches neben dem Erzbisthume um deßwillen zu nennen ist, weil es als ein kaiserliches Voigtei-Amt nicht allein zum Schutze des Erzbisthums, sondern auch zum Schutze des Rechts überhaupt in Kirche und Staat dienlam seyn sollte. Dennoch ist es unter den eben erwähnten Konflikten selten zu seiner Geltung gekommen, und noch dazu sammt den damit verbundenen Gütern schon von den Sächsischen Kurfürsten des Askanischen Hauses an Magdeburg verpfändet gewesen. So wird denn z. B. ausdrücklich berichtet, daß Erzbischof Günther II., den wir schon genannt haben, erst nach vorgängiger Regulirung des Subjektions-Verhältnisses der Stadt zum erzbischöflichen Stuhle im J. 1409 zum ersten Male als Burggraf von Magdeburg im Schöppen-Stuhle den Vorsitz geführt, und sieben neue Schöppen bestätigt habe. Aber oft genug wurde die Vereinigung beider Gewalten schmerzlich empfunden: es war ein merklicher Schade, daß das Burggrafthum nicht neben dem Erzbisthum zur Wacht stand. Ebendeßwegen hat der Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen im J. 1538 das verpfändete Burggrafthum mit schweren Kosten wieder eingelöset; er that es Gewissens halber, um den zur Unterdrückung des Evangeliums von dem Erzbischofe Albrecht ergriffenen Gewaltmaßregeln ein Ziel zu setzen und einen Damm entgegenzustellen. Die Streitigkeiten hierüber dauerten indeß bis zum J. 1579 fort, wo am 10. Juni der sogenannte Magdeburgische Permutations-Rezeß zu Eisleben abgeschlossen wurde, wodurch Sächsischer Seits das Burggrafthum mit Vorbehalt des Titels und Wappens aufgegeben wurde, nachdem sich die Bedeutung desselben durch die veränderten Verhältnisse bereits vorhin erledigt hatte. Das Burggrafthum Magdeburg hatte sich übrigens von Anfang an eben nur auf den nächsten Sprengel des Erzstifts beschränkt, während in den übrigen dazu gehörigen Bisthümern, den Sächsischen und Brandenburgischen, die landesherrliche Macht daneben und unab-

Digitized by Google

hängiger sich ausbildete, als es im Magdeburgischen und Halberstädtischen der Fall war: denn in Sachsen und Brandenburg erhob sich die Markgrafschaft der Marken, nach Befinden auch noch außerdem Burggrafschaft. Uebrigens zeigt es sich auch hier, daß, wie die deutsche Kirche überhaupt älter ist, als das deutsche Reich, so auch in den einzelnen deutschen Landen der kirchliche Zusammenhalt dem staatlichen vorausgegangen ist, in gleicher Weise, wie die ungeschriebene Sitte dem geschriebenen Gesetze vorangeht.

Unter den Reliquien des seit dem J. 1680, oder eigentlich schon seit 1566 untergegangenen Erzbisthums wären insbesondere viele Stiftungen zu nennen, welche der Kirche auch nach ihrer Läuterung auf Grund ihrer symbolischen Kontinuität geblieben sind. Wir nennen aber nur statt aller anderer Zeichen der Vorzeit die Domkirche zu Magdeburg, welche sich auch seitdem baulich erneuert hat, und namentlich seit 1828 mehr und mehr eine angemessene Restauration erfahren hat, worunter auch die Fenster im östlichen Chore gehören. Eine Schilderung dieser Kirche in allen ihren Theilen würde die Vorzeit des Erzbisthums lebendiger vergegenwärtigen, als diese Skizze. — Zu den Reliquien, welche in Folge der Läuterung der Kirche auch ihrerseits eine besondere Läuterung erfahren hatten, gehörte auch noch vor 50 Jahren das Kloster Bergen, welches unter dem Abt Peter Ulner im J. 1565 evangelisch und zu einer Schul-Anstalt geworden war, die hundert Jahre später zu einer besondern Blüthe gedieh, und dann hundert Jahre lang vielen Segen gebracht hat, bis endlich diese sämmtlichen Gebäude erst zur Zeit der Belagerung in dem Monat Oktober 1806 militärisch besetzt und dann unter Königlich Westphälischer Herrschaft im Monate December 1813 demolirt worden sind.

Von den aus dem Untergange des Erzbisthums hervorgegangenen Neubildungen nennen wir zunächst das aus Herzog Augusts langjähriger Stiftsregierung erhaltene sichtliche Andenken, welches uns in dessen im J. 1673 gesammelten und gedruckten „Ordnungen und vornehmsten Mandata" vorliegt, und noch heute namentlich durch die voranstehende „Fürstlich Magdeburgische Kirchenordnung" zu guter kirchlicher Ordnung mahnt. Diese Kirchen-Ordnung war bereits am 6. Juli 1652 auf dem Landtage zu Halle förmlich publicirt und demnächst durch den Druck bekannt gemacht worden. Außerdem ist aber auch unter anderm das Consistorium des Herzogthums Magdeburg zu nennen, welches mitten im dreißigjährigen Kriege von dem Könige Gustav Adolph mit besonderem Fleiße eingeleitet worden war, aber erst durch den letzten Administrator, Herzog August, nach der großen Kirchen-Visitation im J. 1647 definitiv eingerichtet, und später durch Kurfürst Friedrich Wilhelm den Großen neu organisirt worden ist, bis es endlich, nach einer kurzen Unterbrechung, seit 1815 zu einem Consistorium der K. Preußischen Provinz Sachsen sich erweitert hat.

Als Quellen für die Geschichte des Erzbisthums nennen wir außer den historischen Werken über Brandenburg und Preußen mit Einschluß Magdeburgs und Halberstadts von Dr. C. F. Pauli und S. Buchholz, über Magdeburg insbesondere von Rathmann und Hoffmann, über Naumburg von C. P. Lepsius, über Halberstadt von Kaspar Abel, über Brandenburg von Heffter u. s. w., abgesehen von einzelnen Spezialschriften, ein Werk in zwei großen Folio-Bänden, welches zugleich die vollständige Literatur bis zu seiner Zeit enthält, und der Geschichte bis in ihre konkrete Wirklichkeit nachgeht. Dies ist „Johann Christoph von Dreyhaupt's Pagus Neletici et Nudzici, oder Beschreibung des zum ehemaligen Primat und Erzstift, nunmehrigen Herzogthum Magdeburg gehörigen Saalkreises". 1755. C. F. Göschel.

Magdeburger Centurien. Diese erste allgemeine Kirchengeschichte ging als ein dringendes Bedürfniß aus den durch die Reformation in der christl. Kirche eingetretenen Verhältnissen hervor. Die Reformation machte im Gegensatz des kath. Vorwurfs der Neuerung (Neuchristen) den laut erklärten Anspruch, die Erneuerung der rein evangelischen und altkatholischen Kirche im Gegensatz der im Laufe der Jahrhunderte überall, besonders in der römisch-katholischen Kirche eingedrungenen Irrthümer und Mißbräuche zu seyn. Sie gründete hierauf das Recht und die Nothwendigkeit ihrer Los-

Digitized by Google

ſagung von der römiſchen Kirche, ihres Kampfes gegen ſie und ihrer Selbſtändigkeit. Immer aber noch bedurfte es, da Luther, Melanchthon und die übrigen Reformatoren ſammt ihren nächſten Gehülfen theils ihr Leben im Kampf um die kirchliche Erneuerung hingebracht, theils ihre gelehrte Thätigkeit dem dringendſten Bedürfniß der reinen Schrifterklärung und einer darauf gegründeten Lehrdarſtellung gewidmet hatten, einer umfaſſenden, allſeitigen hiſtoriſchen Rechtfertigung des großen Werks. Im Einzelnen zwar hatten ſchon Luther, Melanchthon und Andere, meiſt durch dringende Noth des Kampfes veranlaßt, ihre Thätigkeit der Kirchengeſchichte zugewandt; aber das genügte nicht. Es bedurfte einer vollſtändigen, durchgeführten hiſtoriſchen Darſtellung von dem neugewonnenen Standpunkte, um die neue Auffaſſung und Geſtaltung der Kirche als ächtevangeliſch und altkatholiſch zu rechtfertigen und die Grundlagen und Anſprüche der römiſchen Kirche zu vernichten.

Dies konnte natürlich erſt geſchehen und geſchah erſt, als der Kampf einigermaßen gegen die Mitte des 16. Jahrh. zum Stehen gekommen war, das neue Prinzip feſte Geſtalt und feſten Ausdruck gefunden hatte, und die nothwendigſte Muße zu ſo gewaltiger Arbeit, wozu unmittelbar keine Vorarbeit und kein Muſter vorlag, gegeben war. Dieſe Aufgabe fiel naturgemäß unter den beiden Parteien der Reformation der lutheriſchen als der in jeder Beziehung concentrirteſten, welche offiziell den Gegenſatz gegen die römiſche vertrat, und darin der ſtreng lutheriſchen als der ſtreitfertigſten und entſchiedenſten zu. Daß die ganze durch das Wiederaufleben der Wiſſenſchaften, beſonders der humaniſtiſchen Studien, durch die Buchdruckerkunſt großartig geweckte literariſche Thätigkeit, der Sinn für hiſtoriſch-kritiſche Forſchung, den die römiſch-katholiſche Kirche ſchon im eignen Schooß erfahren hatte, das Werk ſehr beförderte und allein möglich machte, verſteht ſich von ſelbſt; aber bei dem Allem war es das Werk eines großartigen Entſchluſſes und einer gewaltigen Anſtrengung.

Der Mann, welcher den Plan zu dieſem Werke in unruhiger Zeit faßte und bis gegen das Ende bei aller äußern Unſtätigkeit ſeines Lebens der Mittelpunkt des Ganzen blieb, war der gelehrte, ſcharfſinnige, unermüdlich thätige, lutheriſch eifrige, doch auch leidenſchaftlich ſtreitſüchtige Matthias Flacius (Vlacich) Illyricus, geboren zu Albona in Iſtrien 1520 von kathol. Aeltern und in kathol. Umgebung erwachſen, aber von einem evangeliſchgeſinnten, ihm verwandten Minoriten-Provincial, der ſelbſt ſpäter als Märtyrer ſtarb, aus Italien nach Deutſchland und auf Luther gewieſen, zu Baſel, Tübingen, vorzüglich Wittenberg unter ſchweren Kämpfen gebildet, ſeit 1544 Prof. der hebr. Sprache zu Wittenberg, das er jedoch im Frühjahr 1549 des Interims willen verließ und mit Magdeburg, damals der einzigen Burg des reinen Lutherthums vertauſchte. Daſelbſt unter den heftigſten interimiſtiſchen oder adiaphoriſtiſchen Kämpfen mit Melanchthon und Wittenberg entſchloß er ſich 1552, wie Briefe von ihm aus dem Anfang des Jahres 1553 bezeugen, zu dem großen Werke, welchem ſein Catalogus testium veritatis als Vorarbeit voranging.

Er verband ſich dazu mit mehreren Gelehrten, Geſinnungs- und Schickſalsgenoſſen, zunächſt und vorzüglich mit Joh. Wigand, 1523 zu Mansfeld geboren, damals ſeit 1553 Prediger an der Ulrichskirche in Magdeburg, mit Matthäus Judex aus Dippoldswalde, in Meißen 1528 geboren, gleichfalls Prediger an der Ulrichskirche zu Magdeburg, und mit Baſilius Faber, geboren 1520 zu Sorau, der an den erſten vier Centurien Theil nahm. Zu dieſen und zum Theil ſtatt dieſer, da auch Judex nur an den erſten neun Centurien Theil nahm und vor dem Ende des Werkes 1564 ſtarb, kamen ſeit der zehnten Centurie 1567 hinzu Andreas Corvinus und ſeit der zwölften (Febr. 1569) Thomas Holthuter. Von Sagittarius (Introd. in hist. eccl.) und nach ihm von Andern werden noch mehrere Mitarbeiter genannt, z. B. Nik. Gallus, der damals gleichfalls in Magdeburg war, aber in dem Werke ſelbſt werden ſie nicht erwähnt. Nur bei der letzten 13. Centurie 1574 fehlt des Flacius Name, wie er denn ſchon im folgenden Jahr 1575 zu Frankfurt am M. nach einem unſtäten Leben ſtarb.

Digitized by Google

Es bedurfte einiger Jahre der Vorbereitung, in denen Flacius theils selbst, theils durch abgesandte Gehülfen, von denen besonders ein Markus Wagner die Bibliotheken in und außer Deutschland nach Büchern, Handschriften und Urkunden durchsuchte, unter großen Schwierigkeiten, mit vielen Kosten, wozu einige reiche Gönner beitrugen, und, wie erzählt wird, zum Theil auf gewaltsame Weise (Culter Flacii) das Material allmählig zusammenbrachte und zu verarbeiten begann. Dann erschien das Werk unter dem ersten Titel: Ecclesiastica historia, integram ecclesiae catholicae ideam complectens etc., congesta per aliquot studiosos et pios viros in urbe Magdeburgica zu Basel bei Joh. Oporinus und einigen Theilnehmern allmählig vom 15. Febr. 1560 (nicht 1559, wie überall fälschlich steht) bis 1574 in 13 Folianten nach den 13 Jahrhunderten oder Centurien, die es umfaßt und woher es den gewöhnlichen Namen erhielt.

In der Vorrede zur ersten Centurie vertheidigen die Herausgeber ihr Vorhaben einer allgemeinen, von der Erscheinung Christi beginnenden Kirchengeschichte gegen den Vorwurf der Anmaßung und Nutzlosigkeit bei dem Vorhandenseyn solcher Kirchengeschichtschreiber wie Eusebius, Sokrates u. s. w. und zeigen, wie viel diese zu wünschen übrig lassen, und wie sehr eben jetzt die Kirche einer vollständigen, nach einer bestimmten Ordnung der Materien in jedem Jahrhundert bearbeiteten und aus den besten, ältesten und glaubwürdigsten Schriftstellern geschöpften Geschichte bedürfe. Richtig heben sie heraus, nachdem sie noch den Einwand beseitigt haben, eine solche Darstellung sey ein Commentar, keine Geschichte, daß die einseitig verfolgte Zeitfolge die Gegenstände zu sehr vermische, daß aber durch diese Verbindung einer bestimmten Sachordnung und der Zeitfolge in jedem Jahrhundert die Gestalt der Kirche in jedem Jahrhundert in den wichtigsten Dingen hervortrete, und dem Gedächtniß, dem Urtheil und der Forschung Erleichterung geschafft werde. In jedem Jahrhundert (centuria) soll nun der Stoff nach Voranstellung einer Uebersicht als des 1. Kap. in 15 Kap. abgehandelt werden. Die Ueberschriften davon lauten: c. 2: de loco et propagatione ecclesiae. c. 3: de persecutione et tranquillitate ejus. c. 4: de doctrina ejusque inclinatione. c. 5: de haeresibus. c. 6: de caerimoniis diversis in locis. c. 7: de gubernatione ecclesiae. c. 8: de schismatibus et certaminibus levioribus. c. 9: de conciliis. c. 10: de personis illustribus in ecclesia. c. 11: de haereticis. c. 12: de martyribus. c. 13: de miraculis. c. 14: de rebus judaicis externis seu politicis. c. 15: de aliis religionibus extra ecclesiam. c. 16: de mutationibus politicis in imperiis.

Läßt sich diese Sachordnung auch nicht völlig billigen, so kommt sie doch, wie noch näher die nachfolgende spezielle Anleitung (methodus) beweist, der Vollständigkeit nahe, und Mehreres ist passend zusammengeordnet. Daß Manches noch aus der kath. Zeit und um des polemischen Interesses willen in besonderer Selbständigkeit hervortritt, leuchtet von selbst ein. Diese Anordnung ist denn auch in sämmtlichen Centurien beibehalten und durchgeführt. Nur die erste Centurie ist in zwei Bücher zerlegt, von denen das erstere das Leben Jesu Christi in 13 Kap., da hier natürlich einige der genannten wegfielen, das zweite die Geschichte der Apostel und der christl. Kirche bis zum Schluß des ersten Jahrhunderts behandelt.

Nachdem sich die Herausgeber dann ausführlich über den Nutzen einer solchen vollständigen Kirchengeschichte verbreitet haben, fügen sie hinzu, ein Werk von solchem Umfang mache eine Theilung der Arbeit und große Geldmittel nöthig. Sehr passend wäre das Werk auf einer Universität unternommen, aber es habe sich dort Keiner gefunden aus Scheu vor der gewaltigen Arbeit und bei der Aussicht auf geringen oder keinen Lohn, denn die Sitten der Großen wären der Art, daß sie auf Hunde, Jagd, Gelage, Schmausereien, Anzüge, Spiel und andere Leichtfertigkeiten Alles verwendeten, für Unterstützung eines solchen Werks aber dürrer als Bimsstein wären (Plaut.). So hätten sie denn sich zu dem Werke entschlossen und wollten es fast ohne Unterstützung, da nur wenige Gönner beigesteuert hätten, beginnen. Sie bitten, da ihnen trotz der aufgewandten Mühe

Digitized by Google

noch viele Quellenschriften fehlten, diese ihnen zukommen zu lassen, unter dem Versprechen, sie getreulich zurückzustellen.

Ueber den Arbeitsplan bemerken sie, daß fünf Leiter (gubernatores) dem Ganzen vorständen, um den Plan zu leiten, die Arbeit beim Sammeln und Darstellen zu vertheilen, die ersten roheren Entwürfe, wie dann die Darstellungen selbst zu verbessern, auch selbst Manches zu verfassen, die Arbeiter anzunehmen und zu besolden. Einer von diesen sey der Kassenmeister, bei dem die Unterstützungen an Geld niedergelegt würden, der den Arbeitern die Besoldung auszahlte und jedes Vierteljahr genaue Rechnung abzulegen hätte. Bisher habe man zehn Arbeiter in drei Ordnungen. Sieben junge Gelehrte (septem eruditi studiosi) machten nach Vorschrift jener Anleitung emsigen Bienen gleich die Auszüge aus den vorzüglichsten Schriftstellern, zwei ältere, gelehrtere und urtheilsfähigere ordneten den so zusammengebrachten Stoff nach der genauen Anleitung und übergäben das so Geordnete einigen der Leiter, ohne deren Beurtheilung Nichts schriftlich verfaßt werde. Dann erst gehe man an die Darstellung, und wiederum werde jedes Kapitel derselben einigen der Leiter vorgelegt, welche die letzte Feile nöthigen Falls anlegten. Einer endlich besorge die Reinschrift.

Sie bitten schließlich um fernere Unterstützung und Berichtigung des Falschen und fügen die mehrerwähnte Anleitung hinzu, worin die Gegenstände der einzelnen Kapitel und die Weise der Behandlung bis in's Einzelnste verfolgt sind.

Von den allmählig erschienenen Centurien sind die vier ersten (Febr. u. März 1560) zu Magdeburg, die fünfte (März 1562) theils zu Magdeburg, theils zu Jena, wo Flacius seit 1557 als Prof. der Theologie war, und wohin ihm auch Wigand und Judex als Prof. gefolgt waren, die sechste (Aug. 1562) in der Verbannung (in exilio) verfaßt, da Flacius in diesem Jahre mit den genannten beiden Genossen wegen übertriebener Ausdrücke von der Erbsünde Jena hatte verlassen müssen. Die folgenden Centurien alle seit März 1564 sind im Herzogthum Mecklenburg (in ducatu Megapolensium principum) und zwar, wie seit der achten hinzugefügt wird, zu Wismar verfaßt, wo Wigand und Judex mehrere Jahre geistliche Aemter führten, während Flacius seitdem keine ruhige Stätte wieder fand. Den einzelnen Centurien sind Widmungsbriefe an auswärtige und einheimische protestantische Fürsten, darunter auch an den katholischen, doch den Protestanten geneigten Erzh. Maximilian von Oesterreich, an Edelleute, Magistrate und angesehene Bürger von Augsburg und Nürnberg vorgesetzt in der ausgesprochenen Absicht, um für empfangene Unterstützung zu danken oder solche zu erbitten, damit das angefangene Werk nicht liegen bleibe. Uebrigens enthalten sie Mancherlei über den Inhalt jeder Centurie, die darin benutzten Schriftsteller u. s. w., praktische, oft derbe Beziehungen auf die Gegenwart, vorzüglich natürlich Schmähungen auf den römischen Antichrist und auf die nicht allein von den Katholischen gegen das Werk gesponnenen Ränke, Preis der Reformation und Luthers, des deutschen Propheten, durch den eine fast apostolische Zeit zurückgekehrt sey, die leider schon wieder durch Irrlehren getrübt zu werden beginne, auch Manches über Stellung, Verhältnisse und Verdienste der Bewidmeten.

Betrachten wir nun das Werk selbst, so muß es zumal unter Berücksichtigung der gesammten Zeitverhältnisse, des Mangels an Mustern und Vorarbeiten, an Geldmitteln, Büchern und Dokumenten in Städten wie Magdeburg, Jena, Wismar, des unruhigen Lebens der Verfasser staunenswerth erscheinen. Trotz der unpassenden Eintheilung nach Jahrhunderten und der Ungleichmäßigkeit in Behandlung und Verarbeitung des ungeheuren und doch mangelhaften Stoffes, trotz einseitiger, unbilliger Polemik erschüttert es durch Eröffnung und Zusammenstellung unbekannter reicher Quellen, durch scharfe, rücksichtslose Kritik, durch glaubensfeste Darstellung des ganzen Entwicklungsganges der Kirche von dem neugewonnenen, d. h. streng lutherischen Standpunkte die katholische Kirche auf das Aeußerste und verlieh dagegen der protestantischen Kirche ein sicheres Bewußtseyn ihres historischen Rechts.

Digitized by Google

Zu weiterer Verbreitung hatten die Verfasser gleich bei der Ausgabe der ersten Centurie (hinter dem Titel) angekündigt, sie würden selbst eine Uebersetzung in's Deutsche besorgen, und gebeten, man solle nicht durch eine unberechtigte Uebersetzung ihnen das Ihrige entwenden. So erschienen denn auch vier Centurien in deutscher Uebersetzung zu Jena 1560 und 1565 in Fol., unter deren Widmungsbriefen Joh. Wigand und Matth. Judex unterschrieben sind. Bei der sechsten lat. Centurie erklären sie freilich nochmals, wenn sie auch Uebersetzungen in fremden Sprachen, damit die Kenntniß der Kirchengeschichte sich weiter verbreite, nicht entgegen seyen, dürften sie doch nicht, wie eine neulich erschienene französische, verstümmelt und entstellt seyn, und sie würden daher die deutsche Uebersetzung selbst liefern; aber diese ist doch sicher aus Mangel an Abnehmern nicht weiter erschienen.

Von einer Fortsetzung durch Wigand befinden sich zu Wolfenbüttel in Handschrift zu der vierzehnten Centurie Auszüge aus den Werken des Joh. Ruysbröch, zu der fünfzehnten mehrfache, doch nicht vollständige Vorarbeiten; die sechzehnte scheint ziemlich vollständig. Das Bedürfniß der Geschichtsforschung und Darstellung in der lutherischen Kirche war hiermit für lange befriedigt, ihre Kraft ward nach der dogmatisch-polemischen Seite in Anspruch genommen, und fast ein Jahrhundert, bis G. Calixt zu Helmstädt gegen die Mitte des 17. Jahrh. das Interesse für Kirchengeschichte neu und in neuem Geiste weckte, geschah nichts Selbständiges. Den bedeutendsten Auszug mit Fortsetzungen bis in's 16. Jahrh. lieferte Luk. Osiander, Tüb. 1592 ff. 8 Vol. 4. Eine zweite vollständige Ausgabe der Centurien erschien zu Basel bei Lud. Rex 1624 (1623) 3 Vol. fol. durch den Basler Prof. Lud. Lucius. Aus den Widmungsbriefen sind darin mit Weglassung des Brieflichen Präfationen gemacht, auch ist in der Darstellung Manches zu Gunsten des reform. Lehrbegriffs geändert. Eine dritte seit 1757 zu Nürnberg bei Joh. Leonh. Langius, dann Chr. de Launoy durch Just. Jak. Hauckius, Past. zu Alfershausen in Ansbach begonnene Ausgabe sollte unter Leitung S. J. Baumgartens Fortsetzungen verschiedener Theologen, Supplemente, Emendationen und Defensionen enthalten; da aber Baumgarten in diesem Jahre starb, übernahm J. S. Semler das Werk. Sie ward 1765 nach der fünften Centurie abgebrochen.

Bei dem mächtigen Gewicht und Eindruck der Centurien konnte es katholischer Seits nicht an Gegenschriften fehlen. Nachdem schon Wilh. Eysengrein, ein Rechtsgelehrter und Canonicus von Speier zu Ingolstadt 1566 und 68 eine Widerlegung unternommen hatte, aber bei dem zweiten Centenarius stehen geblieben war; und dann der Jesuit Franz. Turrianus zu Florenz 1572 in fünf Büchern dasselbe versucht hatte, erfolgte, da dies Alles nicht genügte, ein größeres Unternehmen. Im Auftrage der römisch-katholischen Kirche und mit allen Mitteln derselben schrieb, die Centurien zu ersetzen und zu überbieten, der junge Cäsar Baronius, Pater des Oratoriums zu Rom, seine Annalen (annales ecclesiastici. Rom. 1588—1607, 12 Tom. f.), ein gleichfalls bedeutendes und großartiges, doch bei billigster Schätzung den Centurien nicht gleiches Werk. (S. d. Art. Baronius.) Ihn lohnte in seiner Kirche der Purpur, beinahe die dreifache Krone; Matth. Flacius Illyricus starb verfolgt und verkümmert. Dr. **Knoch.**

Magier, Magie. Durch die Griechen ist die Ansicht herkömmlich geworden, die alten Persischen Priester durchwegs als Magier zu bezeichnen, sowie die Persische Staatsreligion und Priesterlehre Zoroaster's Magismus und sogar Magie zu nennen. Das ist noch Ansicht und Sprachgebrauch von Röth, Abendländische Philosophie I, S. 362. Duncker, Geschichte des Alterthums II, 384, u. v. a. Indessen ist es den neuern Forschungen immer mehr klar geworden, daß diese Gleichstellung, wo nicht vollkommen unrichtig, so doch nicht ursprünglich sey. Daher sagt J. V. R. Roth (in Pauly's Encykl. VI, 2893), daß die angenommene Identität der Lehre Zoroaster's mit dem im Abendlande bekannt gewordenen Magismus unerwiesen, und überhaupt das Hinüberkommen der Magier in den Ormuzdglauben erst noch zu erklären sey. Auch Spiegel (Avesta 291) findet den Umstand auffallend, daß die Magier im Zendaveſta nicht er-

Digitized by Google

wähnt werden. Die Aufhellung dieſer Frage iſt zugleich mit der Geſammtgeſchichte der Magier auf's innigſte verwoben, die ohnehin auch dem Theologen bereits im Alten Teſtament, dann bei den Apokryphen, im Neuen Teſtament und in der chriſtlichen Kirchengeſchichte begegnen.

a) Die Prieſter des Zendaveſta. Die Urheimath der Zendreligion, wie dieſelbe hauptſächlich im Zendaveſta vorliegt, iſt bekanntlich nicht das eigentliche Perſien, ſondern Oſtiran gegen Indien zu. Nun heißen aber im Zendaveſta die Prieſter durchwegs Atharva (Pehlvi Athorne), d. h. mit Feuer Verſehene. Sie hatten den alten Feuerdienſt zu beſorgen. Ihre Stiftung wird in die vorzoroaſtriſche Zeit bis auf Hom und Dſchemſchid hinaufgerückt, in die Zeit des ungeſchriebenen Geſetzes, des einfachen Naturdienſtes und der unmittelbaren Feueranbetung. In dieſer Zeit trugen ſie den Namen Mehabaden, d. h. Große Beter. Im Zendaveſta ſind die Atharvas in mehrere Klaſſen eingetheilt, in Mobeds, d. h. Lehrer und Meiſter, das ſind die gewöhnlichen Prieſter, — in Deſtur Mobeds, vollendete Meiſter, und in Harbeds, Lehrlinge. Letztere Namen trugen auch die Prieſter der Guebern.

Vgl. Zendaveſta von Kleuker I, 59. 151. II, 261. III, 225. 237. Anhang I, 3. 225. II, 3. 189. Hyde de relig. Pers. 372, Rhode, die heil. Sage der alten Baktrer u. ſ. w. 544. 537. Duncker II, 378. Hammer, Wiener Jahrbücher 1820. 210. Spiegel, Aveſta 291.

b) Die Magier im Zendaveſta. In der Kleukeriſchen Ueberſetzung des Z. A. werden oft die Magier im böſen Sinne in Verbindung mit den Zauberern und Dewsanbetern genannt, und zwar als Feinde Zoroaſters und des Geſetzes. Ueberhaupt wird gegen das, was man Magie nennt, ſchwarze Kunſt und goetiſche Zauberei, im Z. A. geeifert und gebetet, und es werden gegen dieſelbe Verwünſchungen ausgeſprochen, als gegen ein Werk der Dews. Kleuker Z. A. I, 66. 67. Anhang I, 2. 236. II, 3. 25. In dieſem Sinne werden die Magier namentlich in folgenden Stellen erwähnt: Jeſchts Sades bei Kleuker II, 100. 101. 121. 127. 133. 158. 171. 176. 177. 178. 184. 185. 190. 192. 194. 196. 278. Izeſchne 171. Vendidat 302. 314. 344. 373. 382. 386. Im Zend, der Originalſprache der Z. A. iſt nun freilich das Wort Magier nicht gebraucht, ſondern Yâtus, welches Spiegel in ſeiner Ueberſetzung des Vendidat entweder beibehielt, oder durch Zauberei überſetzte, Fargard 1. 3. 8. 18. 20. 22. So heißt im Zend Jâtokhté, magiſche Worte ausſprechen, und Jâtomeanté, Jâthvanm, Zauberer. Kleuker, Z. A. III, 161. Anquetil, nach welchem Kleuker überſetzte, verfertigte ſeine Ueberſetzung unter der Leitung Parſiſcher Prieſter, und ſeine Ueberſetzung gibt auch in dieſem Punkte den Sinn, den das Zendwort nach der Anſicht der Parſen hat. Auch in dem nach Parſiſchen Quellen verfertigten Leben Zoroaſters wird oft der Magie und der Magier in dieſem böſen Sinn Erwähnung gethan. Kleuker Z. A. III, 8. 11. 12. 13. 22. 44. 45.

Im ſaſſanidiſchen Pehlvi, das hierin noch mit dem Sprachgebrauch der Griechen übereinſtimmt, bezeichnen die Ausdrücke Magoé, Mavi, Magovad einen Prieſter. Kleuker, Anhang zum Z. A. III, 17. 191. Dagegen gebrauchen die Parſen, Guebern und Firduſi für Prieſter das Wort Mobed, Magier für Zauberer. Die Saſſaniden mit ihrem Pehlvi ſcheinen ſich mithin anfänglich noch an den in der zweiten Hälfte der Achämenidenherrſchaft und zur Zeit der Parther geltenden Sprachgebrauch angeſchloſſen zu haben, nach welchem die Prieſter Magier hießen. *Apulej.* Apolog. p. 290. ed. Elmenh.: Persarum lingua Magius est qui nostra sacerdos. Daher reden die Klaſſiker von einer Magierherrſchaft unter den Saſſaniden. *Agathias* II, 26. p. 61. *Ammian.* Marc. 17, 5; 23, 22. Ueberhaupt beurkunden die Zeiten der ſpätern Saſſaniden eine weitdurchgreifendere Wiederherſtellung des altiraniſchen Weſens als die frühern. So zeigen die ältern ſaſſanidiſchen Münzen noch weit mehr aramäiſche Beſtandtheile, die ſpätern ſo gut wie keine mehr, ſondern neuperſiſche. Mordtmann, Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländiſchen Geſellſchaft IV, 84 ff. Duncker II, 309. Im Parſi kehrte man

Digitized by Google

aber noch bestimmter zur ursprünglichen Auffassungsweise des Z. A. zurück und bezeichnete die Zauberer geradezu als Magier. Daß sie in dieser Auffassung sachlich Recht hatten, wird sich auch noch aus dem Folgenden ergeben. Wenn übrigens im Sanskrit die Magie Maja heißt, so ist dies wohl demselben Parsischen Einfluß zuzuschreiben.

c) Die Magier im Gegensatz zu den Persern auch nach den ältern Griechischen Berichten. Die Magier bei den Medern. Die Griechen machen nicht selten bei den ersten Königen der Achämeniden einen Gegensatz zwischen Magiern und Persern. So wird die Herrschaft des Pseudosmerdis nach Kambyses als ein Versuch der Magier dargestellt, die Persische Herrschaft mit der Medischen zu vertauschen. Herod. III, 30 sqq. 62 sqq., besonders 70. Ctesias Persica c. 10—15. Justin I, 9. Ebenso die Inschrift von Bisitun bei Rawlinson S. 12. Damit ist in Verbindung zu setzen das Fest der Magophonie, welches die Perser fortan seit der Tödtung der ihnen entgegenstehenden Magier und wiedererlangten Herrschaft feierten. Alle Magier mußten sich an diesem Feste still in ihren Häusern halten. Herod. III, 74., bes. 79. Agathias II, 25. Es ist klar, daß ein solches Fest nicht gegen ursprünglich Persische Priester gefeiert, und auch nicht zu einer solchen Zeit entstanden seyn kann, in welcher die Magier die ihnen später bei den Griechen und auf Persischen Inschriften zugeschriebene Stellung als Priester des Zoroastrischen Gesetzes inne hatten. Mag nun jenes Fest der Magophonie ursprünglich auf jenem historischen Ursprunge beruhen, wie Herodot meldet, oder mag, wie es oft geschieht, die historische Beziehung erst zu einer natürlichen und religiös-symbolischen Grundlage hinzugekommen seyn, — immerhin gehört die Bezeichnung derselben als Magiertödtung nothwendig einer frühern Zeit an, in welcher noch der alte Zendavestische Gegensatz gegen die Magier, und alles das, was man später Magie nannte, bestand. Ein solches religiös-symbolisches Naturfest ist jetzt noch bei den Parsen das Fest der Feldbauern, an welchem zu Ormuzd gebeten wird, daß er alle Dews und alle Magier erwürgen möge. Kleuker Z. A. III, 246. Dieses Festes erwähnt auch schon Agathias II, p. 59 unter dem Namen *τῶν κακῶν ἀναίρεσις*. Aehnlich ist auch das Fest, welches zur Feier des Sturzes Zohaks (Sohaks) gefeiert wird, des Herrschers der Magier, und des Gegners der Feueranbeter. Vgl. K. Ritter's Erdkunde VIII, 561. Schack zu Firdusi S. 27. Duncker II, 312. — Mit diesen Gegensätzen der Perser und Magier stimmt auch zusammen, daß nach Herodot I, 101. Plin. H. N. V, 29. die Magier ein Stamm der Meder sind. Vgl. auch *Agathias* II, 26. Diese Medischen Magier zeigen bereits z. Th. den spätern Karakter des Magismus, denn sie erscheinen als Sterndeuter und Traumdeuter. Herod. I, 107. 120. Die Medier können die Magier und den Magismus aber nicht von Anfang an gehabt haben, sondern erst seit ihrer Herrschaft in Babylonien. Denn dieses Volk war in seinem Heimathlande der Zendreligion Zoroasters ergeben, und daher kommt es, daß Zoroaster bei Berosus ein König der Meder, bei Ammian und Justin der Baktrianer heißt. Finden wir nun wirklich die Magier schon vor den Medern in Babylonien vor, so ist klar, daß sie diesen Namen und diese Sache in Babylonien erst annahmen und auf ihren Priesterstamm übertrugen von Völkern, die vor ihnen daselbst herrschten.

d) Die Magier bei den Chaldäern und Assyrern. Früher als bei Persern und Medern finden wir die Magier bei den Chaldäern erwähnt, und zwar z. Th. von gleichzeitigen hebräischen Propheten. Sie heißen מַגִּים, und ihr Oberhaupt רַב־מָג Jerem. 39, 3. 13. Das sind eben die Weisen und Gelehrten der Chaldäer oder Babels, Jerem. 1, 35. Jes. 44, 25. Daniel 2, 2. 12. 18. 24; 4, 3. 15; 5, 7. 8. Weil die Magier bei den Chaldäern so einheimisch geworden sind, werden sie auch oft geradezu Chaldäer genannt, gerade wie die Kaufleute Kananiter (vgl. d. Art.), und Magier und Chaldäer werden miteinander verwechselt. Hemsterhuis ad Luciani Necyom. III, 339. ed. Bipont. Es sind diese chaldäischen Magier Priester, sowohl Gelehrte und Astronomen am Belostempel, als Vogelschauer und Opferschauer, Jes. 47, 9. 13. Dan. 2, sowie auch Zauberer, Jes. 47, 9. 12. Im Buche Daniel sind überhaupt fünf Klassen

Digitized by Google

dieſer babyloniſchen Prieſter oder Magier namhaft gemacht und unterſchieden: Chartummim, ἱερογραμματεῖς, Erklärer der heil. Schriften und Zeichendeuter, Dan. 1, 20; 2, 2; 5, 4. Aschaphim, Beſchwörer, namentlich Schlangenbeſchwörer und Skorpionenbeſchwörer, 2, 10; 5, 7. 11. Vgl. Jeſ. 47, 9. 12. Mecaschephim, Geiſterbeſchwörer, Zauberer, Wahrſager, Traumdeuter, Dan. 2, 2. Jeſ. 47, 9. 13. Jerem. 27, 9. Gazrim, Wahrſager, Nativitätsſteller, Aſtrologen, Dan. 2, 27; 5, 7. 11. Chasdim, Chaldäer im engern Sinn, wahrſcheinlich gewöhnliche Zauberer und Gaukler, Goeten, nach Art der Schamanen der Wilden. Vgl. Berthold, dritter Excurs zum Daniel. Münter, Religion der Babylonier S. 81 ff. Beck, Weltgeſchichte I, 182. 629. Geſenius, Jeſajas 4, 355. Hävernick, Daniel S. 52. Wir ſehen, daß die weſentlichen Eigenſchaften und Thätigkeiten, welche bei Griechen und Römern den Perſiſchen Magiern zugeſchrieben wurden, bereits bei den Magiern der Chaldäer ſich vorfinden. Weil nun ſpäter der Cultus dieſer Chaldäiſchen Magier mit der Lehre und dem Dienſte Zoroaſters verſchmolzen und vermiſcht wurde, ſo kann Ammian. Marc. 23, 6. berichten, daß der Baktrianer Zoroaſter aus den arcanis Chaldaeorum geſchöpft habe.

Sind die Magier bei den Chaldäern zuerſt zu ſuchen? Vielleicht. Es iſt indeſſen nicht unwahrſcheinlich, daß die Chaldäer die Magier von den Aſſyrern bekommen haben, und daß die Magier mithin ſchon in der Aſſyriſchen Monarchie vorhanden waren. Beck I, 629. Meg oder Mag iſt der Name des aſſyriſchen Feuerprieſters, Movers I, 64. 240, und die Prieſter der aſſyriſchen Artemis führten den zum gleichen Wortſtamm gehörigen Namen Megabyzen. Strabo XIV, 1. p. 176. Movers I, 241. Nur daher iſt es zu erklären, daß bei Abul Pharag ed. Pococke p. 83, vgl. Röth, Abendl. Phil. I, Noten S. 257, Zoroaſter (Zoradaſcht) als Lehrer der Sekte der Magier aus Aſſyrien herkommt.

e) Sind die Magier urſprünglich ariſch oder aramäiſch? Gleichviel nun aber, ob die Magier den Chaldäern urſprünglich angehören oder den Aſſyrern, in beiden Fällen erhebt ſich die Frage, ob ſie den nordiſchen ariſchen Einwanderern eines der beiden Völker zuzuſchreiben ſeyen, alſo den eigentlichen Chaldäern oder Aſſyrern, — oder aber den aramäiſch-babyloniſchen Urbewohnern chamitiſchen (ſogenannten ſemitiſchen) Stammes. Denn bekanntlich ſind Aſſyrer und Chaldäer Indogermanen, und zwar Arier (Semiten. Ueber dieſen Sprachgebrauch vgl. Real-E. VII. Art. Kananiter S. 241 ff.), und haben erſt in den Niedrungen die aramäiſchen (chamitiſchen) Sprachelemente angenommen. Um jene Frage über den ariſchen oder aramäiſchen Urſprung der Magier zu beantworten, muß man ſowohl das Wort als die Sache in's Auge faſſen. Iſt das Wort Mag indogermaniſch oder chamitiſch (ſemitiſch der Neuern)? Die gewöhnliche Anſicht entſcheidet für erſtere Annahme. Denn das Wurzelwort findet ſich durchgängig in den indogermaniſchen Sprachen. So im Sanskrit mah, maha, mahe, im Zend meh (ſprich megh), mehabaden, Megovad, im Pehlvi Mag, Mog, perſiſch mugh, in den Keilſchriften magusch, — im Griechiſchen μέγα, im Lateiniſchen magis, im Deutſchen michel. Dagegen läugnet R. Roth (bei Pauly VI, 2893), daß das Wort indogermaniſch ſey. Allein bei der Einfachheit der indogermaniſchen Ableitung einerſeits, und der Schwierigkeit der chamitiſchen (ſemitiſchen vulgo) andrerſeits (es gibt gar keine Wurzel mag, mog, oder dergl. im Hebräiſchen) bleibt die gewöhnliche Anſicht immer die natürliche und wahrſcheinliche. Sehen wir dagegen auf die Sache, auf die Magie und den Magismus, ſo geht aus dem Bisherbemerkten ebenſo klar hervor, daß dieſelbe der urſprünglichen Zendreligion, ſowie überhaupt dem nordiſchen Feuerdienſt fremd war, während dagegen dieſelbe Sache bei den chamitiſchen Völkern der Babylonier, Kananiter, Aegyptier ſeit den älteſten Zeiten in voller Blüthe ſtand, was ſich aus dem Alten Teſtament zur Genüge ergibt. Dieſer anſcheinliche Widerſpruch zwiſchen Wort und Sache löst ſich ganz einfach durch die Annahme, daß die nordiſchen, ariſchen Einwanderer, Aſſyrer und Chaldäer, die Sache, die Magie, ſehr ausgebildet, aber unter andern Namen, in Babylonien vorfanden, wie ſie dergleichen bei Jeremias, dem jüngern Jeſajas und Daniel

Digitized by Google

vorfanden, und ihnen überhaupt im A. T. begegnen. Es bemächtigten ſich nun aber die Prieſter der Aſſyrer und Chaldäer, die Magier, der Sache. Nach Heeren, Ideen I, 2. 196. wanderten die chaldäiſchen Magier mit den Chaldäern aus den Kurdiſchen Ländern ein. Das iſt wohl auch der Sinn des philoniſchen Sanchuniaton, wenn er (bei Orelli 22) den Magus von Jägern und Bogenſchützen abſtammen läßt. Bei den Medern dagegen iſt die Sache ſo zu denken. Urſprünglich hießen ihre Prieſter nicht Magier, ſondern wurden mit Namen, wie ſie im Z. A. ſich finden, bezeichnet, Atharva, oder dergl. Von den Chaldäern nahmen ſie aber ſpäter den Namen Magier für ihren Prieſterſtamm an, und ſo iſt es zu erklären, wenn Herodot die Magier einen Stamm der Meder nennt; zu ſeiner Zeit hießen eben die Mediſchen Prieſter bereits Magier. Bei den Perſern iſt daſſelbe der Fall. Auch ſie nannten urſprünglich (d. h. vor ihrer Annahme der Zendreligion) ihre Prieſter nicht Magier, denn ſonſt würde der anfängliche Gegenſatz gegen die Meder nicht als einer gegen die Magier bezeichnet worden ſeyn.

f) Hier erhebt ſich nun die Frage: Seit wann bezeichneten die Perſer ihre Prieſter mit dem Namen Magier? Nach der Angabe Xenophons (Cyrop. VIII, 1. 9. 23) führte bereits Cyrus die Magier bei den Perſern ein. Ihm folgen Ammianus Marc. XXIII, 6. Porphyrius de abstin. IV, 16., Suidas, und die meiſten Neuern. Wie iſt dieſe Notiz zu verſtehen? Bezieht ſie ſich nach ſpäterm allgemeinen Griechiſchen Sprachgebrauch auf die Zendlehre, wie denn auch wirklich Zoroaſter ein Haupt der Magier heißt? Oder haben wir bei dieſer Notiz genauer an die Mediſchen Magier zu denken, und ihren von den Chaldäern angenommenen Magismus im engern Sinn? An die reine, noch unvermiſchte Zendlehre können wir darum nicht denken, weil dieſe bereits damals von den Medern mit dem Magismus verbunden war, und die Mediſchen Prieſter ſchon den Namen Magier, und mit demſelben wenigſtens weſentliche Beſtandtheile der Sache ſelbſt angenommen hatten. Die Perſer müſſen ſchon früher, lange vor Cyrus, die Zendlehre ſich angeeignet haben, als ſie noch in ihrer ariſchen Urheimath ariſches Weſen feſthielten, alſo wie die Meder in ihrer Urheimath. Es bleibt mithin nichts andres übrig als die Annahme, das Wort Magier ſey hier im eigentlichen Sinn zu nehmen, wie wir ihn ſchon früher kennen lernten. Cyrus führte demnach die bei den Medern vorgefundenen Magier auch in dem von ihm gegründeten Perſerreiche ein, d. h. die Perſiſchen Prieſter wurden nun auch Magier genannt, wurden ſelbſt Magier, und der Magismus, wie er von den Babyloniern zu Aſſyrern, Chaldäern, Medern eingedrungen war, fing an, auch von den Perſern aufgenommen zu werden, wenn auch allerdings in derjenigen Miſchung mit der Zendlehre, die ſchon bei den Medern in Babylonien Platz gegriffen hatte. Aber ſo plötzlich und auf einmal konnte dieſer magiſche Einfluß nicht geſchehen. Unter den erſten Perſiſchen Königen herrſchten noch die ariſchen oder zendiſchen Elemente vor, und es konnte noch vielfach jener Gegenſatz zum Magismus der Meder ſich zeigen, obſchon die Perſer die Magier zunächſt von ihnen angenommen hatten. Gerade unter Darius, der die Mediſche Magierherrſchaft ſtürzte, und an einem einzigen Tage vierzig Magier hinrichten ließ, Ctesias Pers. 15, werden zuerſt auf den Keilinſchriften die Perſiſchen Prieſter Magier, Maghush, genannt, Inſchr. von Biſitun I, 36. Duncker II, 377, und Darius ſelbſt gab ſich nach Porphyrius de abstin. IV, 165 den Titel eines Lehrers Magiſcher Weisheit (μαγικῶν διδάσκαλος). Von dieſer Zeit an werden die Perſiſchen Prieſter Zoroaſters auch bei den Griechen Magier genannt, wie bereits in der Geſchichte des Xerxes, in der auch Menſchenopfer vorkommen, die nach der reinen Zendlehre des Z. A. nicht ſtattfinden. Freilich wurde noch nach ächt altperſiſcher Weiſe unter Xerxes gegen Idololatrie und Tempeldienſt gewüthet, wie unter Kambyſes früher in Aegypten. Hingegen mußte ſich der Einfluß Babyloniens ſeit Artaxerxes Memnon beſtimmter geltend gemacht haben. Die ganze Perſiſche Kunſt wurde bekanntlich von Babylon entlehnt, und ſo denn auch die magiſche Wiſſenſchaft und vorderaſiatiſche Idololatrie. Damals fing man an, Mithra

Digitized by Google

als weibliche Gottheit idololatrisch zu verehren. Berosus, Plutarch und Clemens Alex. berichten ausdrücklich, daß unter diesem Könige Idololatrie eingeführt worden. Ueber diesen Einfluß der vorderasiatischen Religion vgl. aus neuerer Zeit Spiegel, Zeitschr. der Deutschen Morgenl. Gesellschaft V, 221 ff., VI, 78 ff. Avesta 269. Münchner Gelehrten Anz. 1849, Nr. 15. 16. Unter den Parthern zeigte sich dieser magische Einfluß auf seiner Höhe, wie denn überhaupt dieselben sich am weitesten von der alten Zendreligion entfernt hatten. Aber auch die Sassaniden, die Reformatoren der alten Zendlehre, nannten die Priester noch lange Magier. Der Name blieb noch eine Zeitlang, aber diese sassanidischen Magier entäußerten sich immer mehr der Magie, bis endlich auch bei ihnen die Heterodoxie des Namens so gut wie der mit ihm bezeichneten Sache zum Bewußtseyn kam, und nun bei den letzten Sassaniden und den Parsen anderen Bezeichnungen für das Priesterthum weichen mußte, wie wir gesehen haben.

g) Die Persischen Priester als Magier im Reiche der Achämeniden. Wir haben gesehen, daß die Persischen Priester in dem von Cyrus gegründeten Reiche gleich nach den ersten Königen sowohl in den Persischen Keilschriften als bei den Griechen Magier heißen. Diese Persischen Magier vereinigen nun die Eigenschaften sowohl der Priester der Zendreligion als auch der babylonischen Magier. Und dieselbe Vereinigung beider Elemente finden wir auch in der griechischen Auffassung Zoroasters als des Magier κατ' ἐξοχήν und des Lehrers der Magier. Plato Alcib. I. Plutarch, Agathias II. p. 58. Euseb. prop. evang, I, 10. Suidas, und ihm werden daher die oracula magica zugeschrieben. Den Persischen Magiern aber werden sowohl in der Keilschrift, als besonders auch bei den Griechen, Geschäfte und Lehren zugeschrieben, wie den Atharvas dieselben nach dem ZA. zukommen. Hier und dort sind sie die öffentlichen Priester, die die Opfer, Gebete, Hymnen, Räucherung an die Zendgötter darbringen, die das ewige Feuer besorgen und unterhalten, die den Todtendienst, besonders der Könige verrichten. Dabei sind sie, wie alle Priester in antiken Naturstaaten, die Theologen, Gelehrte, Kosmologen, königliche Räthe, die Philosophen, wie Suidas sie nennt. Sie lehrten die Verehrung der Elemente und Geister, besonders des ewigen Feuers, und des obersten Gottes Ormuzd (bei den Griechen Oromasdes) im Gegensatz zum obersten bösen Gott Ahrimann, dann die Auferstehung des Fleisches, und hatten viele andere Vorstellungen und Gebräuche, wie sie im Z. A. sich vorfinden, und wie sie die Aechtheit und das Alter der letztern Schrift beweisen. Die griechischen und lateinischen Schriftsteller, die hier besonders in Betracht kommen, sind Herodot I, 131. 132. 140. II, 167. III, 16. Plato Alcib. I. Xenophon Cyrop. VIII, 1. 8. VIII. 3. 11. VIII, 3. 6. VII, 5. 20. I, 6. 1. Aristoteles Metaph. XIV, 4. Ctesias Persica 15. Theopomp bei Plutarch und Diogenes Laertius. Cicero de divinatione I, 23. Strabo XV. 732. XVI, 762. Plutarch de Iside cap. 47. Dio Chrysost. orat. 36. Q. Curtius III, 3. 8. Diogenes Laert. proem. II. V. VI. Julius Firmicus de erroribus prof. relig. I, 5. Damasius de primis principiis, p. 384. ed. Kopp. Apulejus I, 372 ff. Porphyrius de abstinentia II, 16. Ammian. Marc. XXIII. 6. 32. Ein vollständiges Verzeichniß der klassischen Hauptstellen siehe bei Kleuker, Anh. zum Z. A. II, 3. 5 ff. 188 ff. Vgl. Georgii bei Pauly, Art. Magi, Magia. Vgl. Röth, Abendl. Phil. I, Noten S. 263 ff. Duncker, II, 376.

Zu diesen alten, ächten Bestandtheilen von Lehren und Gebräuchen der Persischen Magier kam nun noch zugleich mit dem Namen der Magismus oder die Magie von Babylon her. Dieser Bestandtheil findet sich nicht im Z. A., denn die Gebete für die Kranken kann man nicht wohl hieher zählen. Hingegen sind jetzt die Persischen Magier, so gut wie die Babylonischen, Wahrsager, Strabo XIV, 762. Cic. de divin. I, 41. Aelian V. H. II, 17. Ammian. Marc. XXIII, 6., Traumdeuter, Herod. I, 107. VII, 19., Sterndeuter, Diog. Laert. pr. 8., der deßhalb den Namen Zoroaster durch ἀστροθύτης deutet, Plin. H. N. XXXVII, 9. Zoroaster heißt daher auch bei Justin I, 1. Plin. XXX, 1. Suidas = der Schöpfer der Astrologie. Zu diesem Bestandtheil der Persischen Magie gehört auch die Evocatio Deorum durch gewisse Kräuter, Plin. H. N. XII, 12.

Digitized by Google

XXI, 11. XXIV, 17., überhaupt ihre Götter- oder Geistercitationen, Diog. Laert. pr. 7. Manche Alte und Neuere wollten zwar die Persischen Magier von der goetischen Mantik freisprechen, und darin mögen sie sich durch ein gewisses Bewußtseyn des ursprünglichen Verhältnisses der Sache haben leiten lassen. So nach Diog. Laert. pr. 8. Aristoteles und Dinon. Dio Chrys. orat. 36. sagt, nachdem er die Gottesverehrung und Weisheit der Magier gepriesen, daß die Magier keine Zauberer seyen, wie die Griechen fälschlich vorgeben. Bei Apulejus I, 272 ist eine Vertheidigung eines der Magie Angeklagten zu lesen, worin es heißt, daß ein Magier nichts anderes sey, als ein Priester der Gottheit. Auf ähnliche Weise nahm Celsus die Magier der Perser in Schutz. Suidas unterscheidet sogar die Magie der Meder und Perser von der Goetie so, daß jene sich mit wohlthätigen Geistern abgibt, diese aber mit bösen Dämonen. Allein diese Unterscheidung zwischen dem Einfluß von bösen und guten Dämonen bei der Zauberei ist nicht ursprünglich und rührt erst von spätern Religionsanschauungsweisen her. Ueberhaupt, wenn Philostratus (vita Apoll. Th. I, 2. IV, 45. V, 12. VI, 12) u. a. Neuplatoniker einen wesentlichen Unterschied machen wollen zwischen Magie und Zauberei, so erkennen andere mit Recht diesen Unterschied nicht an, Euseb. contr. Hierocl. 43. Porphyrius ep. ad Aneb. Lucian Alex. c. 5. Und aus den soeben angeführten Worten des Dio Chrysostomus und Apulejus geht deutlich hervor, daß die Griechen und Römer die Worte Magie und Magier im Sinn von Zauberei und Zauberer gebrauchten. Der Magier ganzes Treiben ist das der Zauberer. Nach Origenes contra Celsum I, 24 bedienten sich die Magier der Perser gewisser Zauberworte. Mit ihrem Geschäfte stand in Verbindung Todtenbeschwörung, Schüssel- und Wasserweissagung, Strabo XVI, c. 2. Nach Lucian gaben die Magier vor, den Weg in die Unterwelt öffnen zu können. Nach Athenäus weissagen sie aus einem Weissagebecher und aus den Eingeweiden von Menschenopfern. Vgl. Burkhardt's Constantin 269. Von magischen Ringen glaubte man, daß sie unsichtbar machen könnten.

Aus allem dem geht so viel hervor, daß allerdings in der Parthischen Zeit das goetische Treiben der Magier bestimmter hervortritt und bezeugt wird, daß dasselbe aber schon unter den Archämeniden stattfand, unter denen die Persischen Priester nicht bloß Magier hießen, sondern auch Magier waren. Was sie von babylonischer Magie nach Art der Vorderasiaten und Aegypter aufgenommen hatten, war freilich vorherrschend eine bestimmte Disciplin von Wahrsagerei, Sterndeuterei und Offenbarungskunde im Dienste des Staatscultus. Dagegen kam zur Zeit der Parther immer greller eine Art von Privatzauberei auf nach Art der Zauberer und Schamanen der Wilden, die nicht nur bei den Chaldäern ihre Quelle hatte, sondern bei dem durch griechischen Einfluß bewirkten Verfall der alten Staatsreligionen in einem Zurücksinken in alte, ursprüngliche, vorcultürliche Zustände begründet war.

h) Die Magier unter den Parthern, und in dem hellenistischen Diadochenreich. Der griechische Einfluß, der seit Alexander dem Großen auch auf die Perser sich erstreckte, weit entfernt die fortschreitende Entfremdung der Perser und ihrer Priester von der alten Zendlehre zu hemmen, förderte sie um so mehr, je mehr der griechische Gottesdienst mit dem vorderasiatischen principielle Verwandtschaft zeigte als mit der alten bildlosen Lichtreligion. Derselbe Gang der Entwicklung setzte sich fort in dem seit der Mitte des 3. Jahrhunderts v. Chr. gestifteten Partherreiche, wie z. Th. schon zum Voraus bemerkt wurde. Welchen großen Einfluß bei den Parthern die Magier gewonnen, sieht man schon daraus, daß von den zwei Senaten, die dem Könige zur Seite standen, der eine aus Magiern bestand und daß ferner die Könige selbst in ihren Orden eingeweiht waren, Plin. XXI, 11. XXX, 1. Die Magier sind auch hier die Priester und Propheten, sowie die königlichen Räthe, Lucian. Macrob. 4. Plin. XXXVII, 9. Philostr. vita Ap. Th. c. 25. Vellej. Paterc. II, 24. Zwar war ihnen die Befreiung von den Griechen in politischer Hinsicht ganz willkommen. Aber deßwegen muß man sich im Geringsten nicht wundern, wenn die Parther die Lichtreligion

Digitized by Google

des Z. A. noch mehr als die Griechen in den Hintergrund drängten, und die Magier immer mehr ihren babylonischen Ursprüngen sich zuwandten. Denn im Partherreiche gewannen überhaupt die Elemente der südlichen Urbewohner über die arischen Einwanderer die Oberhand, womit der in gesteigertem Maße überhand nehmende vorderasiatische Idololatrismus Hand in Hand ging. Vgl. Tacit. Ann. XII, 13. Strabo XI, 512. 532. Agathias II, 24 ff, und die unter lit. g angeführten Stellen. Der Magismus in diesem Sinn erreichte im Partherreich seinen Gipfel. Gerade jetzt gebrauchte man die Ausdrücke Magier und Chaldäer gleichbedeutend. Und erst jetzt und gerade jetzt war es an der Zeit, daß die Sassaniden im Neuperserreich das Magierthum zuerst reformirten, die Lichtreligion wiederherstellten, und zuletzt Sache und Wort des Magierthums ganz beseitigten.

Der Einfluß der Parthischen Magier machte sich zunächst auf die Diadochenreiche geltend, in denen Magier bald der allgemeine Ausdruck für Zauberer wurde. Ebenso war es auch im Römischen Reiche, zunächst im griechisch redenden Theile desselben. Die Parthischen Magier, besonders die, welche in eigenem Namen und Geschäft außer Landes zogen, waren eben Zauberer oder Leute, die sich für Zauberer ausgaben.

Dieser allgemeine Sprachgebrauch erhellt sowohl aus den spätern Griechischen Schriftstellern, wie wir gesehen haben (g), als auch namentlich aus den Schriften der hellenistischen Juden. Während im A. T. das Wort מָג nur speziell von den eigentlichen Chaldäischen Priester gebraucht wird, stoßen wir bei der alexandrinischen Uebersetzung des A. T. auf einen ganz allgemeinen Begriff desselben. Es ist Kollektivbegriff für Zauberer überhaupt. Nicht bloß werden die Babylonischen חַרְטֻמִּים, die Erklärer der heil. Schriften und Zeichendeuter durch *μάγοι* übersetzt, was insofern sich noch an den hebräischen Sprachgebrauch anschließt, als diese Schrifterklärer und Zeichendeuter wirklich, wie wir gesehen haben (d), einen Theil der chaldäischen Magier ausmachten. Aber auch der אוֹב, der Todtenbeschwörer, Wahrsager, Gespensterbeschwörer, — ferner der אַשָּׁף der Zauberer und Astrolog, heißt nun bei den LXX *μάγος*. Es werden also die in Vorderasien seit den ältesten Zeiten bestehenden Zauberer insgemein nun Magier genannt, was nur darin seinen Grund haben kann, daß die Magier selbst immer mehr dieser Richtung sich hingegeben hatten. Jetzt wurden aber auch die Zauberer anderer Völker Magier genannt. So wird im hellenistischen apokryphen Buch der Weisheit 17, 7. der Ausdruck *μαγικὴ τέχνη* von der Aegyptischen Zauberei gebraucht. Auch Philo vita Mosis p. 616 nennt die Aegyptischen Zauberer Sophisten und Magier. Symmachus übersetzt Genes. 41, 8. die Aegyptischen Zeichendeuter חַרְטֻמִּים, durch *μάγοι*, während die LXX *ἐξηγηταί* haben. So gebraucht Josephus Antiq. II, 13. 3. *μαγεῖαι* synonym mit *τερατουργίαι*. Geradeso nennt Plutarch de superstit c. 12. die Zaubereien der Phrygischen Priester *μαγεῖαι*, — und Pausanias IV, 32 spricht in diesem Sinne von Jüdischen Magiern. Dieser allgemeine Sprachgebrauch spricht sich auch aus in dem hellenistischen pseudepigraphischen Buche des Testamentes der zwölf Patriarchen S. 528, wo die Magier Liebestränke bereiten. Es heißt von einem Weibe: *καὶ μάγους παρεκάλεσε καὶ Φάρμακα αὐτῷ προσήνεγκε.* Daher nennt Hesych *μάγον τὸν ἀπατεῶνα, φαρμακευτὴν· — μαγεύειν γοητεύειν.* Und Suidas sagt: *Μάγους ἐκάλουν τοὺς ψευδεῖς φαντασίας περιτιθέντας ἑαυτοῖς· ἀπό τούτου δέ καὶ τοὺς Φαρμακοὺς μάγους ἔλεγον.* In andern Stellen bei *Philo* (de spec. legg. 792. quod omnis probus 876) wird die Wissenschaft der Magier gelobt, weil sie Blicke thun lehre in die Kräfte der Natur. Diesem Streben, die Magier zu idealisiren, begegneten wir auch bei manchen Griechen (g). Auch Matthäus II. erscheinen die Magier aus dem Morgenlande als Träger höherer, durch Astrologie erlangter prophetischer Einsichten. Sie bringen dem Messias ihre Huldigung dar, ähnlich, wie sie es einst nach Seneka (epist. 58) dem Plato in Athen gethan hatten. Dagegen erscheint Apg. 8, 9. der Magier Simon mit seinen magischen Künsten (*μαγεῖαι*) als ein falscher Prophet, und Apg. 13, 6. 8. wird *μάγος* geradezu als *ψευδοπροφήτης* erklärt. In den clementinischen Recognitionen

Digitized by Google

(II, 13) wird Simon Magus sogar der Kinderopfer beschuldigt, also gerade wie Apollonius von Thyana. Die Magier sollten aus den Eingeweiden solcher Menschenopfer geweissagt haben.

i) Die Magier im Verhältniß zum Römischen Staat. Die Römer lernten die Magier entweder aus älteren Schriften der Griechen kennen, und hatten daher in Beziehung auf ältere Zeiten dieselben Ansichten über sie, wie jene, — oder aus ihrer eignen und der gleichzeitigen Griechen lebendigen Berührung mit den Parthern und den von den Parthern her das Römische Reich überschwemmenden Magiern. Nach dieser Berührung nannte man Magier alle jene herumziehenden Zauberer, Gaukler, Wahrsager, Astrologen, die auch Chaldäer hießen, Mathematiker, maleíci, Geistercitirer, die die Menschen verfluchten, beherten, lähmten, oder durch Liebe fesselten, die Amulette gegen Zauber und böse Geister verschafften, u. dgl. m. Der gemeinschaftliche Name für alle diese wird immer mehr magici. Besonders erwähnen ihrer öfters Tacitus Annal. II, 17. 32. VI, 21. 29. XII, 59. Hist. I, 22. Plin. H. N. XXVI, 4. XXX, 1. 2. Tacitus spricht von magicae superstitiones, Plinius von vanitates magicae und mendacia magica.

Schon im zweiten Jahrhundert vor Christus wurden sie unter dem Namen der Chaldäer aus Rom vertrieben, und dann wurden fortwährend Senatsbeschlüsse über die Vertreibung der Chaldäer und Magier erlassen. Besonders bekannt ist die unter Sulla gegebene lex cornelia de sicariis et veneficis, welche immer mehr auf die Magier angewendet wurde. Eadem lege et damnantur, qui susurris magicis homines occiderunt. Instit. IV, 18. 5. Es ist aber klar, daß die Römer nicht jede Divination und Mantik mit diesen Beschlüssen verdammten, denn dergleichen war bei ihnen wie bei den meisten alten Naturstaaten einheimisch, national, und uralt. Es sollte vielmehr die einheimische Disciplin der Divination gegen die Concurrenz der eindringenden fremden, asiatischen, chaldäischen geschützt werden, und die strengen Strafen bezogen sich sowohl auf diesen Schutz der inländischen Divination, als auf den Schutz des Einzelnen gegen zauberischen Schaden und Gewalt. Wenn also auch mit Recht schon von Soldan (Geschichte der Hexenprozesse S. 23, vgl. Burkhardt's Constantin 241) geläugnet wird, daß die ursprünglichen Persischen Priester, die bei den Griechen Magier hießen, Zauberer gewesen seyen, so folgt daraus noch nicht, daß die Römer die bei ihnen einheimische Magie mit Unrecht auf die Persischen Magier zurückgeführt haben. Die Magier im Römerreich standen allerdings im engsten Zusammenhang mit den Persischen Magiern, und wurden als bösartige und schädliche Zauberer verfolgt. Mit der einheimischen Divination wurde aber die Magie nie verwechselt, wie sehr auch trotz aller Verfolgungen die Neigung auch zu diesem fremden Gewächs wuchs. Wie die Römischen Großen, z. B. Sulla, sich oft der Magier bedient hatten, so thaten es auch die Kaiser für ihre Person, aber den übrigen Römern blieb ihr Gebrauch strenge verboten. So verbot Augustus, der den altrömischen Cultus wiederherzustellen bemüht war, den asiatischen Astrologen ihr Gewerbe zu treiben, und verbrannte ihre Bücher. Tiberius erließ mehrere Senatsbeschlüsse de mathematicis magisque pellendis, und ebenso Claudius. Aber Nero ließ sich zu magischen Mahlzeiten einladen. Otho war ebenfalls ein Anhänger der Magier. Vespasian, Hadrian und Marcus Antoninus waren wenigstens tolerant gegen sie. Daher nahm ihr Einfluß immer mehr überhand. Der berühmte Apollonius von Thyana sollte seine Zauberkräfte von Gott haben, und im folgenden Jahrhundert war Julianus θεουργός ebenfalls ein berühmter Magier. Celsus eiferte gegen Christen und goetische Magier auf gleiche Weise, und schrieb Christo Zauberei zu, wie überhaupt die Apostel von Juden und Heiden der Zauberei beschuldigt wurden. Umgekehrt waren dem Irenäus die Wunder der Ketzer Wirkungen der Magie, wie denn überhaupt allmählig die Wunder einer fremden Religion von magischen Zauberern und bösen Dämonen hergeleitet wurden. Zu Caracalla's Zeit wurden die Zauberer lebendig verbrannt, und die sich ihrer bedienten, um andere zu beherren, zu lähmen, oder durch Liebe zu fesseln,

Digitized by Google

wurden, wenn gemeines Volk, gekreuzigt oder den Bestien vorgeworfen, wenn Vornehme, hingerichtet. Paull. V, 23. Ulpianus in Coll. XV. Aber Alexander Severus war wieder diesen Chaldäern so zugeneigt, daß er ihnen Staatsbesoldungen gab, und sie zu öffentlichen Vorträgen verpflichtete. Auch Maximinus und Maxentius waren ihnen sehr zugethan. Diokletian dagegen erneuerte die alten Verbote. Die christlichen Kaiser mußten natürlich im schärfsten Gegensatz gegen die Magie auftreten. Doch begnügte sich noch Constantin der Große mit der Beschränkung der Zauberei. Aber sein Sohn Constantius verbot sie bei Todesstrafe, und ebenso Valentinian und Valens. Justinian bestätigte diese Verordnung.

Vgl. Georgi bei Pauly, Art. Magie, S. 1418. Eckermann, Religionsgeschichte II, 215. Soldan, Geschichte der Hexenprozesse, S. 38 ff. Burkhardt's Constantin 269 ff.

k) Begriff und Wesen der Magie. Aus der bisherigen historischen Darstellung geht so viel hervor, daß das, was man in den spätern Zeiten des Alterthums und in den neueren Jahrhunderten Magie nennt, in der Zendreligion, und auch ursprünglich bei den Persischen Magiern sich noch nicht vorfand. Dagegen mag man allenfalls jene Lichtreligion mit den Neuern Magismus nennen, da bereits die Alten dieselbe mit den Magiern in untrennbare Berührung bringen. Den Namen der Magie aber erhielt zuerst bei den Griechen, und dann noch mehr bei den Römern jene besondere Form der Zauberei, wie sie von den babylonischen Magiern zu Medern, Persern und Parthern gekommen war, und von da über den Orient, und auch den Occident, immer aber mit dem Bewußtseyn des asiatischen Ursprungs, sich verbreitet hatte. Die Magie fällt also allerdings in den allgemeinen Begriff des Aberglaubens hinein, des verkehrten Verhaltens zur Gottheit; aber ihr Begriff ist enger, indem mit Magie die Beziehung des Aberglaubens auf ein Handeln bezeichnet wird. Und darauf hauptsächlich bezog sich die Zauberei der Magier. Sie glaubten durch die Magie auf die Gottheit zu wirken, nicht auf den freien Willen persönlicher Wesen, wie durch das Gebet, sondern sie suchten die Götter, die als Naturwesen dem Fatum und den Naturgesetzen unterworfen sind, dadurch zu zwingen, daß sie geheime Kräfte, Schicksalskräfte, anwandten, die stärker sind, als die Götter. Während also die Religion sich von der Gottheit abhängig fühlt, sucht die Magie die Götter von den Menschen abhängig zu machen. Die Magie ist somit Zauberei, citirt mit Zwang die Geister, verhext aber die Menschen oder schützt sie gegen den Zauber anderer durch Gegenzauber. Dergleichen Zauberei findet sich bei den heidnischen Culturvölkern, wie bei den Wilden. Bei Letztern sind es die Zauberer, Schamanen, Fetischirer, Medicinemänner u. s. w., welche den Zauber üben, — bei Ersteren ist die Ausübung der Zauberei, des Götterzwangs, an eine bestimmte, im Dienste des Staats stehende Disciplin mit ständischen Verwaltern derselben geknüpft. Letztre unterscheidet sich auch noch dadurch von ersterer, daß sie nicht dem Einzelnen zu schaden sucht, was doch sehr wesentlich zur magischen Zauberei gehört. Denn wenn es auch Heilungen durch Zauberei gibt, so geschieht das nur durch Gegenzauber, durch Entgegentreten gegen den schädlichen Einfluß des andern Zauberers, oder des die Krankheit bewirkenden Dämons. Da nun bei Griechen und Römern dieser persönliche Zauber hauptsächlich durch die herumziehenden Magier ausgeübt wurde, so kam der Ausdruck Magie in diesem Sinne in die wissenschaftliche Sprache.

Die Beurtheilung des Wesens der Magie war von jeher, und ist noch jetzt verschieden. An einer wissenschaftlichen, psychologischen Untersuchung der Sache fehlt es noch. Es existiren nur dogmatische, positive oder negative Beurtheilungen. Als älteste Ansicht ist die anzusehen, welche sowohl an die Wirksamkeit der magischen Kräfte glaubt, als auch an die citirten Geister. Es ist dies die allgemeine heidnische Vorstellung, zu der sich noch viele Philosophen bekannten. Sehr alt ist dann die Verbindung der Magie mit bösen Geistern, bei solchen zumal, welche der Magie nicht ergeben waren, wie denn schon im A. T. die Magie als ein Dienst der Dews dargestellt wird. Juden,

Digitized by Google

Christen und Muhamedaner schreiben sie bösen Dämonen und dem Teufel zu. Die Zeiten der Aufklärung sahen darin einen bloßen nichtigen Wahn, leere Einbildung. Da alle verschiedenen heidnischen Zeiten und Völker ohne Verabredung und historischen Zusammenhang im Wesen der Magie und Zauberei, und in einer Menge einzelner Erscheinungsformen auf das Auffallendste übereinstimmen (man vergleiche nur das amerikanische Heidenthum mit dem vorderasiatischen, sibirischen, polynesischen, afrikanischen), — so erhellt daraus, daß diese Erscheinung im engsten Zusammenhang mit der Natur der menschlichen Seele ist, so gut wie die Krankheit mit der des Körpers. Immer wieder taucht dieselbe trotz aller Aufklärung auf, und nur durch die wiedergebärende Kraft des Christenthums wird sie ausgerottet. Zu hoch schlägt also Ennemoser in seiner Geschichte der Magie (1844), und mit ihm andere, die Magie an, wenn er in derselben ein höheres, instinktives, magnetisches Wirken erblickt, wodurch Göttliches geoffenbart werde; — zu hoch Schelling, wenn er in der Magie wenigstens eine Entartung einer frühern, höhern Disciplin sieht. Aber immerhin sollte man diesen Erscheinungen als psychischen, nicht willkürlichen und selbstgemachten, eine größere Aufmerksamkeit schenken und sie zum Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung machen, welche die berichteten Thatsachen als Seelenzustände zu begreifen suchte. Mit der Einsicht, daß diesen Erscheinungen keine äußerlichen, realen Thatsachen zu Grunde liegen, und die Vorstellungen nicht so zu nehmen sind, wie sie zu seyn scheinen, ist die psychologische Thatsache und eigenthümliche Wirksamkeit noch nicht abgethan und beseitigt. Die menschliche Seele ist überhaupt so beschaffen, daß ihr Geistiges nur unter sinnlichen Bildern erscheint. Wie dies ein Sprachgesetz ist, so ist es auch ein Gesetz auf dem religiösen Gebiete. Je mehr nun die Seele von dunklen Naturkräften befangen ist und das religiöse Verhältniß unter der Gewalt der Natur liegt, desto mehr entsprechen auch finstere Vorstellungen diesen dunklen Gefühlen und Seelenzuständen, und sprossen nothwendig mit einem gewissen Organismus aus denselben von selbst hervor. Bei der Beurtheilung dieser Sache muß man also nicht von den Vorstellungen ausgehen, die, wie beim Traume, etwas Sekundäres sind, sondern von den psychischen Zuständen und Wirkungen. Die natürliche Ausgangsbasis bietet auch hier die Darlegung der historischen Berichte über die Sache. Dabei versteht es sich von selbst, daß hier, wie überall, Heuchelei und Betrug mit unterlaufen. Besonders geschieht aber solches in einer Zeit des Glaubensverfalls, des Unglaubens und Aberglaubens, wie die Zeit war, in der die Magie in ihrer Blüthe stand. Die Magier waren damals häufig Taschenspieler, Bauchredner, Giftmischer. Aber der Betrug ist nie das Ursprüngliche, sondern schließt sich an etwas Ursprüngliches und dessen Glauben an, setzt die Sache selbst und ihren Glauben voraus, und sucht, wenn der eigene Glaube nicht mehr existirt, den fremden zu egoistischen Zwecken auszubeuten. J. G. Müller.

Magier, die von Matthäus 2, 1—12. genannten, s. Art. Jesus Christus, Abriß seines Lebens, Bd. VI. S. 564 und den vorstehenden Art. S. 682.

Magister sacri palatii. Der Ursprung dieses Amtes fällt in das J. 1218, wo Pabst Honorius III. zuerst den hl. Dominikus damit betraute. Dominikus nämlich hatte, während seines Aufenthaltes zu Rom, die Bemerkung gemacht, daß die Diener und Hausgenossen der Cardinäle und Staatsbeamten in den Stunden, in welchen sie den Augen ihrer Herren, durch deren Beschäftigung mit Staats- oder kirchlichen Angelegenheiten, entrückt waren, auf eine nicht würdige Weise sich zu beschäftigen pflegten; deshalb begann er, mit Bewilligung des Pabstes, ihnen, während ihrer müßigen Zeit, Unterweisung in der christlichen Lehre, besonders durch Erklärung der heiligen Schrift, zu geben. Diese Bemühungen lohnte ihm Honorius mit der Ertheilung der genannten Würde, und bestimmte, daß in Zukunft diese Einrichtung fortbestehen, jedoch nicht die Diener der Cardinäle und Staatsbeamten nur, sondern auch die des Pabstes an jenem Unterrichte theilnehmen sollten, und stets ein Dominikanermönch dies Amt eines päbstlichen Haus- und Hoflehrers bekleiden solle. In der Folge gewann das Amt durch die Päbste, mit Beibehaltung der früheren Pflichten, bedeutende Vorrechte. So verordnete Euge-

Digitized by Google

nius IV. durch eine Bulle vom Jahre 1436, es solle der Magister s. palatii in der Kapelle des Pabstes unmittelbar nach dem Dechanten der Auditoren della Rota seinen Platz haben; es solle Niemand in dieser Kapelle predigen dürfen, der nicht von dem Magister s. palatii dazu ernannt worden, und dessen Predigten dieser nicht geprüft habe: es solle Niemand zu Rom zum Doktor der Theologie können angenommen werden, ohne die Erlaubniß des Magister s. palatii; auch solle dieser, im Falle seiner Abwesenheit von Rom, mit Erlaubniß des Pabstes, seinen Verweser mit allen ebengenannten Rechten bestellen dürfen. Calixtus III. bestätigte 1456 diese Rechte und erweiterte sie noch dahin, daß der Magister s. palatii die Freiheit haben solle, die in der päbstlichen Kapelle Predigenden, selbst in Gegenwart des Pabstes, tadeln zu dürfen, wenn sie irgendwie Fehler begingen. Leo X. befahl 1515, man solle weder in der Stadt Rom, noch in deren Gebiete, ohne die Bewilligung des Cardinal-Vikars und des Magister s. palatii irgend Etwas durch den Druck veröffentlichen; und Urban VIII. verbot 1625 selbst den Druck von im Kirchenstaate verfaßten Werken im Auslande ohne diese Bewilligung; Pius V. stiftete 1570 zum Unterhalte des Magister s. palatii ein Kanonikat in der Hauptkirche zu St. Peter, das jedoch Sixtus V. 1586 wieder aufhob, ihm anderweitig ein Jahrgehalt bestimmend. Alexander VII. endlich gestattete dem Magister s. palatii außer dem von Eugenius IV. bewilligten Vorrang in der päbstlichen Kapelle auch noch den Vortritt vor allen Geistlichen der apostolischen Kammer. Diese Vorrechte des Magister s. palatii haben später viele Wandelungen erfahren, und ist ihm endlich die Büchercensur allein verblieben.

Vgl. (Muſſon's) Pragm. Geſch. d. Mönchsorden Bd. VIII. S. 33. Helyot's Geſch. der geiſtl. Klöſter- u. Ritterorden. Lpz. 1754. Bd. III. S. 252 fg. Schröckh, K.G. Bd. 33. S. 95 fg. L. Heller.

Magnentius (Flavius Magnus), ein in Gallien geborener Franke, wußte sich durch persönliche Tapferkeit bei'm Heer, durch Schmeichelei bei Kaiser Constans beliebt zu machen und ward von Letzterem zum Befehlshaber der kaiserlichen Leibgarden, welche seit Diocletians Zeit den Namen Jovianer und Herculianer führten, ernannt. Als solcher stieß in Augustodunum mit Hülfe des Finanzintendanten Marcellinus seinen Wohlthäter Constans, welcher ihm nach Zonar. XIII, 5. bei einem Soldatenaufstand das Leben gerettet hatte, vom Throne und warf sich im Januar 350 zum Kaiser auf. Während Italien, Spanien, Britannien und Afrika ihn als Herrscher anerkannten, riefen die illyrischen Legionen Vetranio zum Kaiser aus, und mit diesem verband sich, sobald der Krieg im fernen Osten es gestattete, Constantius, der Bruder des Gemordeten. Der nun ausbrechende Krieg zwischen Magnentius und Constantius entschied für Letzteren in der blutigen Schlacht bei Mursa am 28 Sept. 352. Als Magnentius merkte, daß seine Soldaten ihn dem Feinde ausliefern wollten, stürzte er sich im August 353 zu Lyon in sein eigenes Schwert, nachdem er zuvor seine nächsten Verwandten ermordet, um sie der Rache des Kaisers zu entziehen. Zosimus II, 54. schildert ihn als übermüthig im Glück, feig im Unglück und hinterlistig bei scheinbarer Gutmüthigkeit; daß er ein Christ war, läßt sich nicht aus seinem Leben, wohl aber aus der Kreuzfahne auf seinen Münzen entnehmen. Für die Kirchengeschichte hat dieser Kaiser bloß im Allgemeinen dadurch Bedeutung, daß er Constantius zwei Jahre lang hinderte, seine Absicht auszuführen, den arianisirenden Glauben zum herrschenden zu erheben und die homousiastische Richtung zu unterdrücken. Für Magnentius selbst war die Religion nur Sache der Politik: um das Abendland zu gewinnen, räumte er dort dem heidnischen Cultus wieder größere Freiheit ein; durch Athanasius sollte Aegypten für den Usurpator gestimmt werden, aber hier hatte sich der schlaue Kaiser verrechnet: Athanasius, obwohl er sich in Constantius keinen eifrigen Schutzherrn gegen die Arianer versprechen durfte, forderte nachdrücklich zur Bewahrung der dem rechtmäßigen Thronfolger angelobten Treue auf. Th. Preſſel.

Magnificat — der Name, den, seinem Anfangswort nach der Vulgata zu Folge, der Lobgesang Maria's, Luk. 1, 46—55., für den gottesdienstlichen Gebrauch führt, der

davon gleich andern Hymnen ähnlicher Art in der Kirche gemacht wird. Diese nahm außer den Psalmen des A. T. auch einige theils alttestamentliche, aber nicht im Psalter enthaltene Lieder (wie den Gesang der Männer im Feuerofen), theils neutestamentliche poetische Stücke unter ihre Gesänge auf, und gab dieser Klasse den unterscheidenden Namen cantica. (Vgl. Calvoer, rit. eccl. II. p. 663. Die neutestamentlichen Gesänge dieser Gattung, die sogenannten psalmi majores, unterscheiden sich von den alttestamentlichen Psalmen, den minores, auch musikalisch dadurch, daß die Melodie der letzteren in der Dominante beginnt, die majores dagegen in einem tieferen Tone, der Tonica oder Terz, anfangen und erst zur Dominante aufsteigen. (S. Kraußold, Handbuch für den Kirchen- u. Choralgesang, S. 55.) — Nach Bingham (Orig. XIV. 2. §. 7.) wäre es erst Cäsarius von Arles gewesen, der den regelmäßigen Gebrauch des Magnificat als Hymnus der Kirche anordnete, wogegen die Beförderer des Mariencultus diesen Gebrauch ohne Weiteres schon der ältesten Kirche zuschreiben. (S. „die Marienverehrung nach ihrem Grunde und ihrer manchfachen kirchlichen Erscheinung" Paderborn 1853. S. 97.) Jedenfalls ist eine Aenderung darin eingetreten, daß in der alten griechischen Kirche das Magnificat ein Theil der Sonntagsmette, sonach ein Frühgesang war, zu den laudes gehörig, die bald nach Mitternacht begannen, in der römischen Kirche dagegen dieser Gesang, mit angehängter kleiner Doxologie, zur Vesper genommen wurde. Letztere Verwendung weiß Beda und nach ihm Durandus (rationale div. off. p. 244 b) außer andern Gründen damit zu rechtfertigen, quia ipsa (Maria) est stella maris, quae in hujus mundi vespere nos luce recepit. Außerdem ist das Absingen des Magnificat noch für bestimmte Feierzeiten angeordnet, wie z. B. Durandus (S. 522) von dem Abende vor St. Stephanstag sagt: conveniunt diaconi quasi in tripudio (was also sogar auf eine Art Tanz zum Gesange deutet) cantantque Magnificat cum antiphona de S. Stephano. Die gregorianische Weise, dasselbe zu singen, hat acht verschiedene Intonationen (analog den acht sogenannten Psalmtönen); sie sind neuestens abgedruckt in dem Heft: „die acht Psalmentöne des gregorianischen Choralgesanges" von J. W. Keller, Aachen 1856.

Die deutsche evangelische Kirche, die sich mit ihrer Poesie so gern an biblische Originale anschloß, hat das fragliche Stück ebenso wie Simeons Nunc dimittis, wie das Gloria in excelsis etc. mit herübergenommen. Und zwar in dreierlei Art: 1) Es wird einfach der biblische Text nach psalmodischer Weise gesungen, wozu man gern den Psalmton verwendete, der den Namen peregrinus führt, s. Armknecht, die Haupt- und Nebengottesdienste ꝛc. Göttingen 1853. S. 72. 2) Der Hymnus wird zu einem regelmäßigen Gemeindelied entwickelt und als Choral gesungen; von den verschiedenen metrischen Bearbeitungen dieser Art, die sich in den älteren Gesangbüchern finden, hat Stip in seinen „unverfälschten Liedersegen" Nro. 201 drei aufgenommen. 3) Endlich treffen wir beide Formen verbunden in dem Gesangbuch der böhmischen Brüder 1566 und 1580, wo je ein Hemistich des Urtextes nach einer gregorianisch gehaltenen Weise vom Geistlichen gesungen und sofort in einer dazu gedichteten Liedstrophe von der Gemeinde geantwortet wird. (Den Text hat Mützell, geistl. Lieder der ev. K. im 16. Jahrh. I. S. 185 abdrucken lassen; Text u. Melodie s. bei Tucher, Schatz des ev. Kirchengesangs II. Nro. 215.)

Außerdem ist der Urtext von verschiedenen Kirchencomponisten (Johann Sebastian Bach, Philipp Emanuel Bach, Franz Durante, Bernhard Klein, Sigmund Neukomm u. A.) als selbständige Cantate für festliche Produktion in Musik gesetzt worden. **Palmer.**

Magnus (Magnoald, Maginald, Mangold, Mang), Schüler und Nachfolger von Gallus in der St. Gallenzelle, Apostel des Algäues. Ueber ihn besitzen wir zwei Biographien; die eine bei Pertz II. berichtet, daß sich nach der Abreise Columbans zwei Diakone Willimar's von Arbon (also wohl Alamannen von Geburt), Namens Magnoald und Theodor, dem hl. Gallus anschloßen und nach des Letzteren Tod der St. Gallenzelle noch vierzig Jahre lang vorstanden, bis das Stift durch einen Ueberfall der Franken verwüstet und die Mönche versprengt wurden. Auch die beiden Freunde

Digitized by Google

erlitten Mißhandlungen, erhielten aber von dem Bischof Bosco von Constanz Unterstützung und Hülfe. Diese Nachrichten mögen im Allgemeinen als zuverläßig gelten. Hier knüpft nun eine zweite in St. Gallen befindliche Vita S. Magni (abgedruckt bei den Bollandisten Septbr. III, 700 sqq.) an, macht aber Magnoald und Theodor zu Irländern, die mit Columban und Gallus in's Frankenreich gekommen seyen, und überträgt auf Magnoald zahlreiche Züge besonders von wunderbarer Speisung, von Gewalt über wilde Thiere, die in den zuverläßigen Biographien Columbans und Gallus' Letzterem beigelegt werden. Sodann folgt ihr Aufbruch aus der St. Gallenzelle: sie erhalten die Einladung zu geistlicher Wirksamkeit durch einen Augsburger Kleriker Tazzo, der den Weg nach St. Gallen mit einem Licht in der Hand zurücklegt, das durch das Brennen nicht kürzer wird, und sich Abends jedesmal von selbst entzündet. Sie haben auf ihrem Zug nach Schwaben häufig mit giftigen Schlangen und Drachen zu kämpfen, wobei ausdrücklich auf den Drachen in der Legende von der h. Afra Bezug genommen wird. Theodor bleibt in Kempten zurück; Magnoald zieht weiter und gründet das Kloster Füssen, wobei er sich der Unterstützung des Bischofs Wiktorp von Augsburg und des fränkischen Königs Pipin, des Vaters Karls des Großen zu erfreuen hat. Er bekehrt das Volk der Umgegend, verrichtet viele Wunder und stirbt nach 25jähriger Wirksamkeit. Theodor von Kempten, der bei seinem Tode zugegen war, verfaßte einen kurzen Abriß seines Lebens, den er unter das Haupt des h. Leichnams legte. Bei der Hebung des Sarges im 10. Jahrhundert fand man die Blätter ganz vergilbt, aber noch leserlich. Der Abt Ermenrich von Ellwangen übernahm eine Ueberarbeitung derselben, und so entstand die Vita s. Magni. Die Unzuverlässigkeit dieser zweiten Biographie erhellt schon aus dem harten chronologischen Verstoß, welcher den Schüler Galls aus der Mitte des 7. Jahrhunders mit König Pipin aus der Mitte des achten zusammenstellt. Der St. Galler Codex besteht aus zwei verschiedenen Stücken, deren eines aus dem zwölften, das andere aus dem zehnten Jahrhundert stammt; allein da eben die ältere Hälfte jene chronologischen Verstöße enthält, so wird das die ganze angebliche Vita treffende abweisende Urtheil Mabillons (Acta S. Ben. sec. II. p. 505) aufrecht zu erhalten seyn. Von Allem, was diese Vita berichtet, dürfte daher nur die auch anderweitig, besonders durch die ältesten Martyrologien beglaubigte Stiftung Füssen's durch Magnus als historisch betrachtet werden. Vgl. außer v. Koch-Sternfeld, der h. Mangold in Oberschwaben, Passau 1825. und F. B. Tafrathshofer, der h. Magnus, Kempten 1842. die Kirchengesch. Deutschlands von F. W. Rettberg, Bd. 2. S. 148 fg. und J. H. Kurz, Handbuch d. allg. K.Gesch. II. 1. S. 115 fg. **Th. Pressel.**

Magog, s. Gog und Magog.

Magyaren, s. Ungarn.

Mahlzeiten der Hebräer. Neben den eigentlichen Gastmählern (s. d. Art. Bd. IV. S. 667 ff.) waren die gewöhnlichen Mahlzeiten der Hebräer eben nur die vom Bedürfniß gebotenen. Zunächst wurde gespeist, wenn das Bedürfniß nach Speise und Trank sich einstellte, was denn der täglichen Lebensordnung gemäß in geregelter Weise zu bestimmten Zeiten vor sich ging. Am Morgen oder Vormittag wurde ein Frühstück, ἀριστον, genommen, Luk. 11, 38; 14, 12. Joh. 21, 12. 15. Wann die Hauptmahlzeit (δεῖπνον) war, ob zu Mittag oder gegen Abend, ist nicht ganz deutlich. Winer (Lehrb. der Archäol. §. 136. Realwörterbuch u. Mahlzeit.) hält die Mittagszeit für die wahrscheinlichere, weil diese bei einem ackerbautreibenden Volke an Werkeltagen viel geeigneter zum Hauptessen sey, und vergleicht Stellen, wie 1 Mos. 43, 16. 25. 1 Kön. 20, 16. Apg. 10, 10. Luk. 11, 37. (ἄριστον?) Aber abgesehen davon, daß bei den Beduinen noch heutigen Tages die Mahlzeit gegen Sonnenuntergang die Hauptmahlzeit ist (Wellsted I. S. 113), und daß die Essener nur zwei Mahlzeiten, ein Frühstück und eine Abendmahlzeit, halten, s. Joseph. B. J. II, 8. 5., welche Analogieen Winer nicht für beweisend hält, scheinen mir einige Stellen der Bibel doch ziemlich deutliche Andeutungen für die Abendmahlzeit zu enthalten. 1 Mos. 31, 54. ist das Mahl, wozu Jakob seine

Digitized by Google

Brüder einladet, allem Anſcheine nach die gewöhnliche Mahlzeit, und dieſes findet am Abend ſtatt. Luk. 17, 7. 8. wird das δεῖπνον bereitet, wenn der ackernde oder hütende Knecht vom Acker heimkehrt, was doch wohl erſt zur Zeit des Feierabends zu denken iſt. Ferner bringen die Raben dem Elias Brod und Fleiſch, „am Morgen und am Abend“, 1 Kön. 17, 6. (wie denn auch Luk. 14, 12. nur ἄριστον u. δεῖπνον erwähnt wird), worin mir auch eine deutliche Hinweiſung auf das Frühſtück und die Abendmahlzeit als alleinige Hauptmahlzeiten zu liegen ſcheint. In Verbindung damit wird denn auch die Sitte der Eſſener bedeutſam und beweiſend. Die von Winer angeführten Stellen nennen hiernach die Mittagszeit beim Eſſen als etwas Außergewöhnliches (vgl. auch 2 Sam. 3, 35.), während die Zeit des gewöhnlichen Eſſens in den andern Stellen als eine von ſelbſt ſich verſtehende gar nicht beſonders erwähnt wird. Wenn Knobel (Commentar zu Geneſ. 18, 1; 43, 16.) für den Mittag als Zeit des Hauptmahls auch 1 Moſ. 18, 1. anführt, ſo ſcheint mir dieſe Stelle gerade das Gegentheil zu beweiſen, denn im Folgenden iſt nicht im Mindeſten angedeutet, daß Abraham in dieſer Zeit mit ſeinem Eſſen auf Gäſte eingerichtet war, ja die beſondern Zurüſtungen, V. 6—8., ſprechen gerade für das Gegentheil. Ueberhaupt dürfte es ſehr zu bezweifeln ſeyn, ob gerade die heiße Mittagszeit im Morgenlande zum Speiſen bequem und paſſend ſey. Außer dieſen beiden Hauptmahlzeiten wurde, wie ſchon erwähnt, nach Bedürfniß Speiſe genommen, ſo z. B. vor und nach einer Reiſe zur Stärkung, Richt. 19, 5. 6. 8. 21. Luk. 24, 29. 30. In früherer Zeit wurde das Mahl ſitzend, oder wohl mehr wie noch heute im Morgenland auf den Füßen hockend, eingenommen, 1 Moſ. 27, 19. Richt. 19, 6. 1 Sam. 20, 24. 25. 1 Kön. 13, 20. Spr. 23, 1.; ſpäter, wahrſcheinlich durch Bekanntſchaft mit ausländiſcher Sitte, auf Polſtern (triclinium) liegend, wie dies im N. T. immer vorkommt (*ἀνακλίνειν, ἀναπίπτειν, ἀνάκεισθαι, κατάκεισθαι*), Eſther 1, 6. Judith 12, 15. Tob. (gr.) 2, 1. Matth. 9, 10; 14, 19; 26, 7. 20. Mark. 2, 15; 14, 18. Luk. 7, 37; 11, 37; 13, 2. 9; 17, 7; 24, 30. Joh. 11, 23; 12, 2; 23, 23. 1 Kor. 8, 10. Vor dem Eſſen pflegte man ſich, beſonders in ſpäterer Zeit, die Hände zu waſchen, Matth. 15, 2. Mark. 7. 2. Luk. 11, 28., worauf das Tiſchgebet, בְּרָכָה, *εὐλογία, εὐχαριστία*, verrichtet wurde, Matth. 14, 19; 15, 36; 26, 26. Luk. 9, 16. Joh. 6, 11. Nach dem Eſſen folgten wieder Waſchungen und Gebete. Vgl. *Kuinöl*, de precum ante et post cibum apud Jud. et Christian. antiquitate. Lips. 1764. 4. Die rabbiniſchen Satzungen über das Tiſchgebet ſ. Tractat. Berachoth. cap. 6—8., vgl. d. Art. Gebet. Bd. IV. S. 685. Die Art und Weiſe des Eſſens war übrigens ſicher die noch heute im Morgenlande gebräuchliche: auf einem niedrigen, etwa fußhohen Tiſche werden die Speiſen auf einer großen Platte aufgetragen, in der Mitte das Hauptgericht und ringsum in kleinern Schüſſeln die Nebengerichte. Die Speiſen ſind meiſt ſchon klein geſchnitten und jeder Gaſt langt mit den Fingern zu (daher die Waſchungen). Ueber Ehrenplätze und Ehrenportionen ſ. d. Art. Gaſtmäler. Bd IV. S. 668. **Arnold.**

Mai, Angelo, Cardinal und einer der bedeutendſten Gelehrten der katholiſchen Kirche in unſerem Jahrhundert, der ſich beſonders durch Auffindung, Entzifferung und Herausgabe alter Handſchriften aus dem Gebiete der claſſiſchen und patriſtiſchen Literatur große Verdienſte erworben hat. Er wurde am 7. März 1782 zu Schilpario in der Provinz Bergamo geboren und erhielt ſeinen erſten wiſſenſchaftlichen Unterricht im biſchöflichen Seminar zu Bergamo, beſonders durch den Ex-Jeſuiten Aloyſius Mozzi, dem er ſpäter nach Colomo im Parmeſaniſchen folgte. Im J. 1799 trat er in den Jeſuitenorden und kam nun unter Leitung des Joſeph Pignatelli, mit welchem er 1804 nach Neapel beordert wurde, um im dortigen Jeſuitencollegium claſſiſche Studien zu lehren. Als die Jeſuiten dort von Joſeph Napoleon vertrieben wurden, fand Mai im Collegium romanum zu Rom Aufnahme. Durch den Biſchof J. B. Lambruſchini von Orvieto dorthin berufen und zum Prieſter geweiht, legte er ſich unter Leitung zweier alter ſpaniſcher Jeſuiten, Monero und Menchoca, auf paläographiſche Studien und beſchäftigte ſich namentlich mit Entzifferung von Palimpſeſten. Im Jahre 1813 wurde

Digitized by Google

er als Custos der ambrosianischen Bibliothek in Mailand angestellt und fing nun an, eine Reihe von ihm aufgefundener alter Handschriften herauszugeben. Eine Rede des Isokrates, Fragmente einer gothischen Uebersetzung der pauliniſchen Briefe, mehrere Schriften des Juden Philo, eine des Philosophen Porphyrius, die römischen Antiquitäten des Dionysius von Halikarnaß, eine Schrift des Cornelius Fronto, Briefe des Antoninus Pius, Marc Aurel, mehrere Bücher der Oracula sibyllina u. A. wurde von ihm entdeckt und herausgegeben. Die Berühmtheit, die er erlangte, verschaffte ihm die Stelle eines ersten Bibliothekars der Vaticana, wozu er im J. 1819 von Pabst Pius VII. ernannt wurde, nachdem er ihn seiner Gelübde entbunden hatte. Eine Reihe von Ehrenstellen fielen ihm zu, er wurde Canonicus des Vatican, römischer Prälat, apostolischer Protonotar, Sekretär der Congregation der Propaganda, und am 12. Februar 1838 von Gregor XVI. zum Cardinal ernannt. Neben seinen vielfältigen literarischen Arbeiten versäumte er seine bibliothekarischen Obliegenheiten nicht, so ordnete und katalogisirte er die Manuskripte der Vaticana. Die meisten der von ihm herausgegebenen Handschriften sind in vier großen Sammelwerken vereinigt, die unter folgenden Titeln erschienen sind: Scriptorum veterum nova collectio. 10 Bde. Rom 1825—38. Classici auctores e vaticanis codicibus editi. 10 Bde. Rom 1828—38. Spicilegium romanum. 8 Bde. Rom 1839—1844. Nova patrum bibliotheca. 7 Bde. Rom 1844—54.

Bis in sein höheres Alter setzte er mit rastlosem Fleiß seine gelehrte Thätigkeit fort, bis er im Spätsommer 1854 von einem Brustleiden befallen und dann in Albano, wohin er sich zur Erholung begeben hatte, von einer Entzündungskrankheit ergriffen, am 9. September, 72 Jahr alt, starb. **Klüpfel.**

Maimbourg (Louis) wurde im J. 1620 aus adeligem Geschlecht geboren und trat schon im sechszehnten Lebensjahr in den Jesuitenorden ein, der ihn zum Studium der Theologie nach Rom sandte. Nach seiner Rückkehr nach Frankreich war er 6 Jahre lang Professor der Rhetorik im Collegium von Rouen, trat dann aber in's Predigtamt über und ließ sich der Reihe nach auf den bedeutendsten Kanzeln Frankreichs hören. Er hatte bereits das Jünglingsalter hinter sich, als er mit der Veröffentlichung seiner Geschichtswerke begann, denen er einen auf die Länge nicht standhaltenden Ruhm dankte. Als er in seinem *Traité historique de l'Eglise de Rome* die Freiheiten der gallikanischen Kirche in Schutz nahm, wurde er auf Befehl des Pabstes Innocenz XI. aus dem Jesuitenorden ausgestoßen. Der König entschädigte ihn dafür mit einer Pension, und Maimbourg zog sich nun in die Abtei von St. Victor zu Paris zurück, wo er, eben mit seiner Geschichte des Schisma's Englands beschäftigt, am 13. August 1686 an einem Schlagfluß starb. Mit seinen früheren Ordensbrüdern hatte er allen Verkehr abgebrochen und behandelte sie in seinen Schriften mit keiner großen Schonung. Seine jesuitische Erziehung verläugnet er übrigens in seinen Geschichtsbüchern nicht; in seiner dem König gewidmeten Histoire du Calvinisme nennt er in der Dedication den Calvinismus „den wüthendsten und furchtbarsten aller Feinde, welchen Frankreich je zu bekämpfen gehabt habe"; die angebliche Geschichte selbst nimmt ohne Kritik alle vom Orden erfundene Verläumdungen als baare Münze auf, wie denn überhaupt Maimbourg für einen ganz ungenauen, leidenschaftlichen Historiker angesehen werden muß. Den augenblicklichen Erfolg, den seine Schriften hatten, verdankten sie ihrem gefälligen Styl und der Gewandtheit, die Geschichte in die Form eines Romans zu hüllen. Seine zuerst erschienenen Predigten sind trocken und kalt; seine Controversschriften längst vergessen; dagegen müssen hier die Namen seiner Geschichtswerke aufgezählt werden. Eine Sammlung derselben wurde zu Paris 1686 in 14 Quartbänden veranstaltet: Histoire de l'Arianisme; des Iconoclastes; du Schisme des Grecs; des Croisades; de la Décadence de l'Empire, depuis Charlemagne; du grand Schisme de l'Occident; du Luthéranisme; du Calvinisme; de la Ligue; du pontificat de Saint Grégoire le Grand; du pontificat de Saint Léon. Letztere beide Werke gelten für die besten.

Maimbourg (Theodore) war ein Verwandter des Erstgenannten, und trat zur

Digitized by Google

reform. Kirche über, ein Schritt, den er in einem 1659 gedruckten, an Louis Maimbourg gerichteten Briefe rechtfertigte. Im J. 1664 kehrte er wieder zur kath. Kirche zurück, um sie nochmals zu verlassen. Er zog sich dann nach England zurück, wo er sehr gereizt auf Bossuet's Exposition de la foi antwortete und 1693 in London starb. Th. Pressel.

Maimonides. Einer der hervorragendsten Geister in der Geschichte der Juden, bedeutsam nicht bloß für sein Jahrhundert, sondern zugleich als ein Erzeugniß der lange vorausgegangenen Entwickelung und als der sichtliche Anfang einer starken und bis heute noch fortdauernden Bewegung im Judenthume; eine großartige Erscheinung zwar der christlichen Kirche fern stehend, aber doch ihrer nähern Betrachtung würdig, wäre es auch nur aus dem Grunde, weil sie aus einer weit verbreiteten Verfolgung, welche die Kirche mit der Synagoge erduldete, hervorging, während jene sich nur leidend verhielt und trotz der gleichzeitigen Macht des Christenthums unter den Hohenstaufen und den unternehmendern Päbsten, keine Anstrengung machte, sich dem grausamen Druck zu entwinden. Man hat bisher in Maimonides nur die Eigenschaft eines jüdischen Gelehrten, welcher viele Werke schrieb, hervorgehoben; um so wichtiger ist es, auf diesen merkwürdigen Karakter, welcher einen Höhenpunkt der Bildung und der Religionsverhältnisse seiner Zeit darstellt, näher einzugehen. Wir beschränken uns indeß hier auf das Thatsächliche, und verweisen in Betreff alles Uebrigen auf unsere, eben erscheinende Geschichte des Judenthums und seiner Sekten Bd. II., wo auch die Quellen unsrer Angaben nachgewiesen sind.

Maimonides, wie man ihn in der Literatur zu benennen gewohnt ist (geb. 30. März 1135, gest. 13. Dec. 1204), hieß eigentlich Moseh B. Maimon. Er stammte von gelehrten Vorfahren, die bis in's sechste Geschlecht namentlich bekannt sind, und von denen die meisten das Richteramt in der jüdischen sehr bedeutenden Gemeinde zu Cordova bekleideten. Sein Vater war ein Gelehrter von Ruf und arabischer Bildung, er erwarb sich auch durch Schriften über Religionsfragen und über Astronomie einen Namen. Unser Moseh verdankte ihm vorzüglich seine Ausbildung. Dieser hieß bei den Arabern Abu Amran (auch wohl Amru) Musa ibn Abdallah ibn Maimon Alkortobi. Wir bemerken zum Verständniß dieser Bezeichnung, daß Abu Amran wahrscheinlich eine Umwandlung von Abu Abraham ist, indem die Araber ihre wichtigern Personen mit Vorsetzung des Namens ihres ersten Sohnes bezeichnen (z. B. Abul Kassim Muhammed von Kassim, dem ersten Sohne des Propheten) denn Moseh's Sohn hieß Abraham; und daß Abdallah (Gottesdiener) eine Uebertragung vom Urvater unsers Maimonides, Obadjah ist. Eine ähnliche zwiefache Benennung findet sich sehr häufig. (Die Schreibung Maimuni ist übrigens unrichtig, der Name Maimon kommt auch gleichzeitig außerhalb des jüdischen Kreises vor, und in hebräischen Versen reimt sich ausdrücklich der Name auf die Endung on.)

Ueber die Jugendzeit Moseh's ruht tiefes Dunkel. Die damaligen Verhältnisse in Südspanien waren höchst traurig. Ueber das Land herrschten kurz vorher noch die Moraviden, ein wilder moslemischer Afrikanerstamm, welcher eben erst zu einer gewissen Gesittung sich zu erheben anfing, aber von blinder Glaubenswuth beseelt, die bereits seit Entstehung des spanischen Khalifats in der Bildung weit vorgeschrittenen spanischen Moslemen nur durch Erdrückung aller wissenschaftlichen Bestrebungen vollkommen überwinden zu können vermeinten, und so wie gegen ihre eigenen Glaubensgenossen, so auch gegen Christen und Juden Religionszwang übten, um dem Islam den Sieg zu verschaffen. Wissenschaftliche Werke wurden verbrannt; Freunde der Wissenschaft mit Todesstrafe bedroht, Christen ausgehoben, um in Afrika dem Heere eingereiht zu werden, gegen Juden übte Jussuf B. Taschfin, der Held der Moraviden, noch einige Nachsicht, doch war die Bekehrung beider das Ziel dieses gemeinschaftlichen Feindes. Der Tod des fast hundertjährigen Kriegers (1106) hatte die Lage der Dinge verschlimmert. Sein Nachfolger Ali überließ sich ganz und gar dem Eifer der Ulema, welche das Heer begeisterten, und eine volle Religionseinheit erstrebten.

Digitized by Google

Die Moravidenherrschaft mußte aber bald der Mohadenregierung weichen, welche der Schwärmer Ali B. Tumart, gegen die Barbarei der erstern in Afrika siegreich kämpfend, errichtet hatte, und 1130 im Kampfe fallend dem staatsklugen Abdelmumen hinterließ. Dieser setzte unter dem Namen Khalif und Emir al Mumenin den Aufstand gegen die Moraviden fort, stürzte dieselben und eroberte 1146 Marokko und 1148 durch seine Truppen Cordova. Jetzt fühlte sich der Islam stärker als je. Abdelmumen führte aus, was die Moraviden beabsichtigt hatten. Er erklärte nur eine Religion in seinem Reiche zu dulden, forderte Juden und Christen auf, sich zum Islam zu bekehren, oder binnen kurzer Frist auszuwandern. Wer nach deren Verlaufe noch seiner Religion treu bliebe, sollte getödtet werden. Alle Kirchen und Synagogen wurden zerstört, und es begann die ausgedehnteste Verfolgung, doch in so fern von andern unterschieden als der König zu klug war, um sein Reich mit Blut zu besudeln. Er verlangte als Zeichen der Bekehrung nichts weiter als das Aussprechen der Bekenntnißformel: Es gibt keinen Gott außer Gott, Muhammed ist sein Gesandter; damit entging jeder dem angedroheten Tode.

Wie die Christen dieses Ansinnen aufnahmen, wird nicht gemeldet. Wahrscheinlich wanderten die südspanischen Christen großentheils nach den christlichen Staaten der Halbinsel aus; die Almohaden übten auch wohl gegen die Zurückgebliebenen, aus Rücksicht auf diese Nachbarstaaten keine Gewalt. Die afrikanischen christlichen und jüdischen Gemeinden fügten sich, um bessere Zeiten abzuwarten. Ueber die Juden verbreitete die Forderung eines Religionswechsels gewiß ungewöhnliche Schrecknisse. Die Andalusier ergriffen ebenfalls den Wanderstab, sie zogen meist nach dem Süden Frankreichs, wo ihrer bedeutende und wohlhabende Gemeinden waren. Maimon aber siedelte mit seiner Familie nach Fez über, sich äußerlich, wie alle Glaubensgenossen zum Islam bekennend, sonst aber seiner Religion treu bleibend. Dieser Umstand ist von erheblicher Wichtigkeit. Ein halbes Jahrhundert früher hatten die deutschen und französischen Juden, besonders der Rheingegend, dem Ansinnen, sich taufen zu lassen, gegen die Kreuzzügler den äußersten Widerstand entfaltet, und Hunderte hatten, als man sie zwingen wollte, ihre Frauen und Kinder abgeschlachtet und sich selbst den Tod gegeben, um nicht die Religion zu wechseln, obgleich das Unheil nur vorübergehend erschien. Jetzt wichen Hunderttausende der unausweichlichen Nothwendigkeit. Die arabisch gebildeteten Juden, nicht minder gesinnungstüchtig als die Brüder im Rheinlande, waren mehr weltklug, und begnügten sich unter dem Drucke damit, für sich und in ihren Familien das Judenthum zu beobachten, zufrieden, daß die Verfolgung nicht in die Häuser drang. Wir besitzen noch einen Brief Maimon's vom J. 1160 aus Fez an seine Glaubensbrüder, welche er zur Ausdauer ermuntert. Nahrung fanden er und sein Sohn (nach Einigen hatte er noch einen Sohn David) ohne Zweifel durch gründliche Kenntnisse des Arabischen. Sie erlebten den Tod Abdelmumen's daselbst 1163. Da aber auch dessen Sohn Abu Jakub Jusef die Verordnungen des Vaters aufrecht erhielt, so wanderten sie endlich aus. Im April 1165 schifften sie sich ein, und kamen im Mai nach Akko, von wo sie nach Jerusalem wanderten. Hier starb Maimon. Moseh begab sich nach Kahirah, und bekannte sich nunmehr wieder offen zum Judenthume. Anfangs ernährte er sich durch Handel mit Edelsteinen, nachmals aber ward er Leibarzt bei Salaheddin, bei dem er eine sehr ehrenvolle Stellung einnahm.

Moseh war ausgerüstet mit einem bewundernswürdigen Schatz von Kenntnissen. Die gesammten Wissenschaften der arabischen Schule hatte er sich in so hohem Grade angeeignet, daß selbst die arabischen Gelehrten ihn preisen. Er schrieb in arabischer Sprache geschätzte Werke über Astronomie, Mathematik und Heilkunde (worüber man in den Literaturwerken, besonders Joh. Christoph Wolff, Bibliotheca hebr., in de Rossi's Dizz. stor. u. a. Auskunft findet.). Uns gehen hier nur seine Leistungen im theologischen Fache an, welches er mit unvergleichlicher Sachkunde und mit philosophischem Geiste anbauete. Er hatte Bibel und Talmud gründlich studirt, aber fern von der Einseitigkeit

Digitized by Google

der meisten seiner Glaubensbrüder, auch der griechischen Weisheit, so weit solche durch arabische Werke zugänglich war, seinen ernsten Fleiß zugewendet. Seine außerordentlichen Gaben, ein seltenes Gedächtniß, ein glücklicher Scharfblick, und eine unermüdliche Thätigkeit befähigten ihn zu den großartigen Leistungen mitten unter den vielfältigen Berufsarbeiten, die ihn sehr in Anspruch nahmen. Außer dem ärztlichen Amte am Hofe, war er auch sofort bei seiner Ankunft in das Rabbinen-Collegium von Mizr oder Fostat, welches auch Alt-Kahirah heißt, eingetreten, wo er beständig wohnte und an deren Berathungen sich betheiligte, auch viele Jünger unterrichtete.

Seine Größe auf diesem Gebiete wurde sehr bald anerkannt, nicht nur wißbegierige Jünglinge strömten dahin, um seine Vorträge zu hören, sondern auch angesehene Rabbinen und ganze Gemeinden wandten sich an ihn, um Belehrung zu erhalten, wie wir aus den noch vorhandenen zahlreichen Gutachten, die er ertheilte, ersehen. Was ihm dies Uebergewicht verschaffte, war die Anschauung von dem Gesetz und der Ueberlieferung, welche seine Lehrart beseelte. Bis zu seiner Zeit war man gewohnt, das Gesetz ediglich als den Willen Gottes, erweitert durch die gleich göttliche Ueberlieferung anzusehen, welchen der Jude aus Gehorsam sich zu unterwerfen habe, und alles Forschen betraf nur die Ermittelung dessen, was geboten und verboten sey, ohne eine Frage: warum, zuzulassen. Ja man hielt diese Frage schon gewissermaßen für ketzerisch. Selbst die Glaubensfragen, welche man schon eher im Lichte der Philosophie behandelte, wurden von allen Vorgängern nur berührt, um nachzuweisen, daß sich die überlieferten Ansichten in den Quellen nachweisen lassen, und nur Wenige hatten sich in das Gebiet der Abstraktionen gewagt, wie hie und da Saadjah (um 930) in seinem Werke: die Glaubenslehren und Ansichten; Abraham B. David (1160) in seinem: der höhere Glaube, u. a. Von einer ganz andern Grundlage ging Moseh aus. Ihn beseelte die Ueberzeugung, daß das mosaische Gesetz und die mündliche Ueberlieferung dem Volke Israel nicht offenbart sey, um es zu blindem Gehorsam zu verpflichten, sondern daß die gesammte Offenbarung der Inbegriff der erhabensten Wahrheit sey, daß das höchste Verdienst nicht in der Ausübung bestehe, sondern in der Erkenntniß der innern Gründe des Gesetzes, und daß es daher die dringendste Pflicht des Israeliten sey, dasselbe zu durchforschen, um es nicht bloß nach dem Worte, sondern im rechten Geiste zu üben. Diese Ueberzeugung begleitet ihn in allen seinen Darstellungen, welche sich eben so freihalten von rabbinisch-scholastischen Spitzfindigkeiten, wie von der bereits zu seiner Zeit stark begünstigten Mystik und von der alle höhere Religion zersetzenden aristotelischen Philosophie, aus der er nur die Form auf sich einwirken läßt.

Wir haben von ihm drei sehr bedeutende Werke, Erzeugnisse einer seltenen Ausdauer, namentlich bei sichtlichem Mangel nöthiger Hülfsquellen. Das erste derselben ist eine Jugendarbeit, aber mit wahrhaft männlicher Kraft aufgeführt, nämlich: der Commentar zur Mischnah פירוש המשניות in arabischer Sprache. Er hatte dasselbe im Alter von 23 Jahren begonnen, also während seines Aufenthaltes in Fez 1158, und zehn Jahre später, in Aegypten 1168, beendigt. Späterhin ist es, und zwar in Abtheilungen von verschiedenen Uebersetzern in's Hebräische übertragen worden, wie wir es in den Talmudausgaben vor uns haben. Nach einer ausführlichen geschichtlichen Einleitung über den Gang der Ueberlieferung und über die Quellen der durch den Talmud schon damals mehr als 600 Jahre festgestellten Gesetze, und über den Geist des Talmuds, sowohl in Hinsicht der Ordnung, wie des sehr häufig räthselhaften Inhalts desselben, geht er an die Mischnah, nicht sowohl um sie exegetisch, mit Hinweisung auf Antiquitäten und Philologisches darin, zu erläutern, als vielmehr um die gesetzlichen End-Ergebnisse derselben zu ermitteln. Was die Einleitung betrifft, so genügt sie keineswegs der Kritik, und die geschichtlichen Angaben bedürfen sehr häufig der Berichtigung. Anziehend aber ist darin die Art, wie er talmudische Erzählungen und Nebenbemerkungen, welche dem gesunden Verstande Hohn zu sprechen scheinen, durch Einlegung eines tiefern Sinnes zu rechtfertigen sucht.

Digitized by Google

Die Mischnah-Erläuterung bleibt aber nicht bei der Entfaltung der Gesetze stehen. Sie spricht auch in Betreff der Religionslehre eine hohe Bedeutung an. Von bleibender Wirkung waren die im Traktat Sanhedrin (eigentlich Synhedrin) aufgestellten dreizehn Glaubensartikel, zu denen sich seiner Ansicht nach jeder Jude bekennen müsse, wofern er nicht als abtrünnig gelten wolle. Diese Annahme wurde zwar späterhin von anerkannten Lehrern in Spanien ernstlich bestritten, aber sie blieb dennoch in ihrer Geltung, insbesondere dadurch, daß sie in's Synagogen-Rituale Eingang fand, und von Jedermann täglich recitirt wird. Die Glaubenssätze Maimoni's sind folgende: Jeder ist verpflichtet zu glauben 1) daß ein Gott ist, ein vollkommenes Wesen, Schöpfer und Erhalter aller Dinge; 2) daß er die Grundursache alles Bestehenden ist, und folglich ein einziges Wesen in der unendlichen Unbegrenztheit gedacht, nicht als eine Eins, die man gesondert sich vorstellen könnte, und die ein Gegensatz zu einer Mehrzahl wäre; 3) daß dieses Wesen ganz und gar unkörperlich ist, und aller Eigenschaften eines Körpers entbehrt; 4) daß Gott ewig ist, und kein Wesen vor ihm da war; 5) daß der Mensch verbunden ist, Gott zu dienen, und zwar ihm allein ohne Vermittler; 6) daß es vollkommenere Menschen gegeben hat, die als Propheten von Gott erwählt worden, weil sie von seinem Geiste sich erfüllten; 7) daß Moseh der größte Prophet ist, und die Offenbarung auf's Vollkommenste empfangen hat, indem er im höchsten Grade sich zu Gott emporschwang, so daß man die Offenbarung als ein Sprechen vom Mund zum Munde bezeichnet. (Das Unterscheidende gegenüber anderen Propheten besteht a) in der Unmittelbarkeit, b) in der Art der Offenbarung, welche diesen nur im Traum zu ging; c) in der Wirkung, indem andere eine starke Erschütterung empfanden; d) in der Freiwilligkeit, indem nur Moseh, so oft er wollte, die Offenbarung erlangte); 8) daß die Thorah, ganz wie sie ist, von Gott herrührt, und Moseh nur das Empfangene aufschrieb, und ebenso die mündliche Ueberlieferung; 9) daß beides abgeschlossen ist, und Niemand hinzuthun oder davonnehmen darf; 10) daß Gott allwissend ist, und das Thun der Menschen stets im Auge hat; 11) daß Gott das Verhalten des Menschen belohnt und bestraft; 12) daß einst ein Erlöser erscheinen werde, und zwar aus dem Hause David; 13) daß einst die Todten wieder auferstehen werden.

Dem Traktate Sprüche der Väter (אבות), welche ebenfalls in's Ritual aufgenommen sind, und die Maimoni geistvoll erklärt, sendet er eine vorzüglich inhaltreiche Einleitung in acht Kapiteln voraus, welche unter dem Titel שמונה פרקים (8 Kapitel) eine gewisse Berühmtheit gewonnen hat. Hier zeigt er sich als Sittenlehrer und ethischer Philosoph. Er sagt selbst, daß er darin nicht bloß Lehren des Judenthums ausspricht, sondern Wahrheiten aus allen ihm zugänglichen Quellen aufspeichert. Die Abhandlung spricht a) von der Seele und ihren Kräften im Allgemeinen; b) von deren guten und schlechten Eigenschaften; c) von deren sittlichen Krankheiten; d) von deren Heilung ganz besonders schön; e) von der Richtung aller Seelenthätigkeiten zu einem Hauptziele; f) von dem Unterschiede des ungetrübten sittlichen Strebens und der Selbstbeherrschung, welche beide gleich verdienstlich erscheinen; g) von den Abstufungen der Sittlichkeit; h) von der Natur des Menschen, dem freien Willen, der Zurechnung, der göttlichen Allwissenheit und der Gerechtigkeit; eine vortreffliche Erörterung.

Nach Beendigung der Mischnah-Erklärung schrieb er ספר המצות eine Sammlung aller biblischen Gesetze, wie solche aus der heil. Schrift im Sinne der Ueberlieferung sich ergaben. Bekanntlich wird deren Zahl schon seit alter Zeit auf 613 angegeben, und es waren viele Versuche gemacht worden, diese Zahl herauszufinden, ja sogar für den Synagogengebrauch zur Belehrung des Volkes in Versen darzustellen. Maimoni's Aufstellung hatte den Zweck, alle frühern, oft leichtfertig hingeworfenen Angaben zu berichtigen. Er arbeitete diese Sammlung nachmals wieder um. Beide Versionen wurden nach seinem Tode in's Hebräische übertragen, so daß diese kleine Schrift in verschiedenem Texte vorhanden war. Manche spätere Gelehrte bekämpften die erste Version, ohne von der zweiten Kunde zu haben.

Digitized by Google

Das zweite große Werk Maimoni's ist eine wahre Riesenarbeit sowohl durch Umfang als Anlage und Inhalt. Zehn Jahre (1170—1180) seiner mittlern Lebenszeit war er damit beschäftigt. Er schrieb nämlich in hebräischer Sprache und zwar im gediegensten Ausdrucke eine vollständige Sammlung aller Satzungen des Judenthums in ihrer ausführlichsten Entfaltung, wohlgeordnet, nach dem Talmud, aber ohne dessen Besprechungen der öfters streitigen Ergebnisse und ohne dessen sonstige Zuthaten, unter dem Titel משנה תורה (zweites Gesetz) oder יד החזקה (aus 5 Mos. Ende, mit Rücksicht auf יד = 14, weil es 14 Bücher bildet). Die 14 Abtheilungen sind folgende: a) die Pflichten der Erkenntniß: die Grundlehren, die Gesinnung, das Gesetzstudium, der Götzendienst, die Bekehrung und Buße; b) die Pflichten der Liebe zu Gott: das Bekenntniß (Schema Israel), das tägliche Gebet, der Priestersegen, die Thefillin, Mesussa, Zizith, Aussprechung der Segnungen, Beschneidung; c) die Zeiten, alle Festtage und die mit ihnen verbundenen Gebräuche; d) die Frauen, Ehe und Scheidung, Leviratsehe, Pflichten der Mädchen, verdächtige Frauen; e) die Heiligung: Beobachtung der Verwandtschaftsgrade, der Speisegesetze, des Schlachtens; f) Enthaltungssachen: Eide, Gelübde, Nazirat, Schätzung für's Heiligthum, Banngut; g) die Saaten: verbotene Mischung, Abgaben von Saaten, Hebe, Zehent, Zweitzehent, Viertenjahresfrucht, Erstlinge, Erlaß- und Jobeljahr; h) der Tempeldienst: Tempel und Zubehör, Dienstpersonen, Betretung des Tempels, Opfer-Thiere und Gegenstände, Opfer-Ordnung im Allgemeinen, tägliche und Zugabe-Opfer, verwerfliche Opfer. Ordnung des Dienstes am Versöhnungstage, Veruntreuung an Opfern; i) Opfer im Einzelnen: Passah-Opfer, Festopfer, Erstgeburten, Opfer wegen Versehen, Reinigungsopfer, Vertauschungen; k) Reinheit: Unreinheit vom Todten, Entsündigung durch Asche von der rothen Kuh, Unreinheit durch Aussatz, Unreinheit von Aas, von Gewürm u. s. w., Unreinheit der Speisen, der Geräthe, Untertauchung; l) Beschädigungen: vier Arten der Beschädigung fremden Eigenthums; Diebstahl, Raub, Fund; Körperverletzung: Todtschlag; m) Geschäfte; Verkauf, Erwerbung, Schenkung, Nachbarrechte, Vollmachten, Gesellschaftsrechte, Sklavenbesitz; n) Forderungen: Rechte des Löhners; Geliehenes und Anvertrautes; Borgen und Entlehnen; Kläger und Verklagter; Erbrechte; o) Richter: Sanhedrin und deren Zuständigkeit; Zeugniß, Verhalten gegen Widerstrebende, Trauergebräuche, Könige, Krieg. — Jedermann sieht, daß diese Eintheilung eines einheitlichen Prinzips entbehrt, und daß mehrere Punkte am unrechten Orte stehen, Maimoni selbst fühlte dies und sucht sich über Einzelnes zu rechtfertigen. Obgleich nun dieser Mangel dem Werke anhaftet, so hat es doch den Vorzug der Uebersichtlichkeit, woran es bis dahin gänzlich fehlte.

Für die Religionskunde ist das erste Buch von unschätzbarem Werthe. Merkwürdig ist die Art, wie er die Gottheit aller Begriffe von Körperlichkeit entkleidet. Moseh, sagt er, will Gott sehen, das heißt, das Wesen Gottes in der vollesten Abgezogenheit erkennen. Er erhält aber zur Antwort: Kein lebender Mensch, das heißt, gemischt mit Irdischem, sey fähig, einen so erhabenen Begriff zu fassen, wie man etwa aus der Rückseite eines Körpers auf seine Vorderseite schließt. Auf Gott sey nichts Menschliches anwendbar, nicht Verbinden und Trennen, nicht Ort und Maß, nicht Aufsteigen und Absteigen, nicht rechts und links, nicht vorn und hinten, nicht Sitzen und Stehen, nicht Zeit oder Zahl, auch keinerlei Veränderung, als: Tod und Leben, Unverstand und Klugheit, Schlafen und Wachen, Zorn, Lachen, Freude, Trauer, Schweigen oder Sprechen. Alle Ausdrücke solcher Begriffe von Gott sind nur bildlich aufzufassen.

In dem Buche von der Liebe zu Gott weist Maimoni auf die Pflicht hin, sich mit der Natur bekannt zu machen. Hier finden wir ihn, so sehr er sich gegen alle Mystik sträubt, doch näher bekannt mit den Ergebnissen der jüdischen Geheimlehre. Er erkannte in der Natur dreierlei Wesen: vergängliche Körper, unvergängliche (himmlische Sphären und Kugeln), unkörperliche (Engel); der letztern gibt es zehn Stufen, deren unterste mit dem Menschen in Berührung kommt. Jede auf sie angewendete körperliche

Digitized by Google

Erſcheinung iſt nur bildlich gemeint. Der höchſte Geiſt iſt Gott, der von allen unterſchieden, allein ſich ſelbſt kennt, nicht als geſchieden von Anderm, ſondern in unmittelbarer Selbſtheit, das Erkennende, das Erkannte und die Erkenntniß zugleich.

Die Sphären bilden neun concentrirte Kreiſe, die Erde iſt deren Mittelpunkt, die äußerſte iſt die der Sternbilder. Den Sphären gibt Maimoni Leben und Bewußtſeyn, ſo auch den Engeln. Die menſchliche Seele iſt das Weſen des Menſchen, und iſt nach dem Verfall des Körpers ſelbſtändig. — Alle Erläuterungen dieſer Lehren, ſagt Maimoni, gehören in die Geheimlehre, die nur den Befähigten und Eingeweihten mitgetheilt werden darf. Jeder Andere ſoll ſich durch die Geſetzübung zu einer untern Stufe der Weihe vorbereiten. —

Ueber Willensfreiheit und Vergeltung ſpricht er auch hier ausführlich, beſonders in Hinſicht der Allwiſſenheit, mit welcher die freie Wahl einen Widerſpruch zu bilden ſcheint. Die Vergeltung ſetzt er nur einerſeits in Seligkeit, andererſeits in Untergang der Seele. Um des Lohnes willen ſoll Niemand das Gute thun. Die Ausſichten auf Belohnung ſind nur Lockungen für Kinder und Unverſtändige.

Uebrigens erklärt Maimoni das Geſetz für die unerläßliche Pflicht jedes Iſraeliten. Ueber ſeine eigene Verletzung deſſelben während des Religionszwanges weiß er ſein Gewiſſen zu beſchwichtigen. Wir beſitzen noch einen Brief von ihm über dieſen Punkt, worin er einen ihm darüber gemachten Vorwurf mit großer Ausführlichkeit von ſich weiſt. Dies Schreiben iſt ein Denkmal von geſchichtlichem Werth für die Karakteriſtik Maimoni's. Er fühlt ſehr wohl, daß der Religionszwang ebenſo wenig wie das ungemein zahlreiche Beiſpiel ſeiner Glaubensbrüder an einem Mann von ſeiner Geſinnungstüchtigkeit ein heuchleriſch abgelegtes Bekenntniß zu rechtfertigen vermag, noch viel weniger ein ſo langes Beharren darin. Aber er verſchanzt ſich hinter der Ausrede, die Bekenntnißformel des Islam's enthalte keinen weſentlichen Widerſpruch gegen das Judenthum. Dennoch ſieht man es ſeiner Weitläufigkeit an, wie ſchwer es ihm wird, einen derartigen Schritt zu vertheidigen, wobei es noch fraglich bleibt, wie er ſeinen Genoſſen gerathen haben würde, ſich unter einem chriſtlichen Religionszwang zu verhalten. (Bekanntlich haben in ſpäterer Zeit erſtaunlich viele Juden in Spanien, um den Verfolgungen der Inquiſition zu entgehen, ſich mit voller Ergebung zum Chriſtenthum bekannt, bis es ihnen ſelbſt, ja erſt ihren Kindern oder Enkeln möglich wurde, auszuwandern.) Sein großes Geſetzwerk war indeß jedenfalls geeignet, ihm alle Herzen zu gewinnen und jeden Verdacht gegen ſeine Rechtgläubigkeit von ihm abzuwenden. Weder feindliche Beurtheilungen des geſetzlichen Inhalts, noch mancherlei gegen ſeine Religionslehren erhobene Bedenken — ſpäterhin die Urſache weitverzweigter Bewegungen — vermochten ſein Anſehen zu erſchüttern. Dagegen fühlte Maimoni ſehr wohl, daß die poſitive Anerkennung aller Entwickelungen des Geſetzes von Seiten ſeiner der Philoſophie ergebenen und ſeine bildlichen Erklärungen bibliſcher Ausdrücke von Seiten ſtreng talmudiſcher Zeitgenoſſen ſcharfen Angriffen ausgeſetzt ſeyn dürfte, wofern er die Rechtgläubigkeit nicht durch ein wohlgegründetes Bollwerk ſchützte. Ein ſolches führte er auf durch ſein arabiſch verfaßtes berühmtes Buch: Delalath al Hayrin, מורה הנבוכים (Führer der Irrenden), welches einen erſtaunlichen Erfolg hatte, und noch heutiges Tages (in der hebräiſchen Ueberſetzung, die noch in ſeiner Lebenszeit erſchien) mit ſtets neuer Kraft fortwirkt. Dies Werk iſt nicht ein wiſſenſchaftliches Lehrgebäude, ſondern eine Sammlung von einzelnen Lehrſätzen, mit gelegentlich eingeſchalteten Bemerkungen, alle dahin abzielend, klare Begriffe von den göttlichen Dingen im Judenthume aufzuſtellen, gleichſam als Vorbereitung zu einem fruchtbaren Leſen der heiligen Schrift. Es zerfällt in drei Bücher oder Sammlungen, die im Ganzen ſo ziemlich alle wichtigen Fragen durchgehen. Der erſte Theil umfaßt nach einer Einleitung über den Standpunkt, den der Verfaſſer einnimmt, in 76 Abſchnitten vorzugsweiſe die Erläuterung bibliſcher Stellen, welche das Göttliche unter ſinnlichen Bildern vorführen; alles faſt nach der Art der alten alexandriniſchen Schule, zugleich mit Rückſicht auf Chriſtenthum und Islam. Seine

Digitized by Google

Lehrweise folgt hier dem arabischen Kelam, ohne dessen Abwege zu betreten. Der zweite beschäftigt sich in 48 Abschnitten mit der Naturphilosophie gegenüber den vielfach angenommenen aristotelischen Anschauungen, deren Mängel er aufdeckt, seine eigenen Ansichten vortragend. Diese sind freilich in vieler Beziehung ungenügend, aber sie waren für die Juden doch von großer Bedeutung, insofern er die Ergebnisse der geheimen Schöpfungsgeschichte nicht verrathen zu wollen angibt, dagegen alles auf allegorische Auslegung zurückführt. Hiebei ist besonders seine Auffassung der Prophetie wichtig, die der karaitischen gleicht. Wesentlich ist am Schluß die Ansicht, daß jeder in der hl. Schrift Gott selbst zugeschriebene Eingriff in die Naturgesetze der ersten Anlage derselben beigemessen wird. Im dritten Theile, der 54 Abschnitte enthält, gibt Maimoni zunächst eine Darstellung der Hesekiel'schen Erscheinungen, jedoch wie er hinzusetzt, ohne die Geheimlehre der מרכבה verrathen zu wollen. Er will nur Andeutungen mittheilen, die den Einsichtigen leiten mögen, tiefer einzudringen. Wir haben diese Andeutungen nicht ausreichend gefunden, den Mangel der Geheimlehre zu ersetzen, vielmehr sehen wir in denselben nur die Anweisung, den Bibeltext gehörig zu durchforschen, und von der Geheimnißkrämerei keine Aufschlüsse zu erwarten. Das scheint uns der Zweck dieser Erörterung zu seyn. Dann verbreitet er sich über die sittlichen Räthsel des Lebens. Schließlich spricht er von den Gründen des Gesetzes und erklärt den blinden Gehorsam für ein thörichtes Vorurtheil.

Das Werk bietet übrigens einen Reichthum von Gedanken, welcher in der Kürze nicht dargestellt werden kann. Maimoni hatte es zu Gunsten eines jüngern sehr gelehrten Freundes, Joseph B. Jehudah, geschrieben, der etwa um 1184 aus Ceuta dem Religionszwang entflohen war, und bei ihm verweilte, um ein astronomisches Werk des Andalusiers Ibn Afla unter seinem Beistande neu zu bearbeiten. Derselbe ging nachmals nach Haleb, wo er bei'm König Al-Dhaher Arzt wurde. Der Führer der Irrenden wurde inzwischen bald durch Abschriften verbreitet und erregte großes Aufsehen, sogar unter Arabern, obgleich das Buch in hebräischen Schriftzügen abgefaßt war, um den Arabern nicht zugänglich zu seyn. Samuel B. Thibbon, der berühmte Uebersetzer in Lünel, übertrug das Werk in's Hebräische, und setzte sich mit Maimoni deshalb in Briefwechsel. So hatte dieser in seinen letzten Jahren noch die Freude, seine Leistungen weit und breit anerkannt zu wissen. Es dürfte den Lesern nicht gleichgültig seyn zu wissen, daß eben jetzt eine sehr correkte Ausgabe des Führers in der arabischen Ursprache (in hebräischen Lettern) mit trefflicher französischer Uebersetzung des leider erblindeten S. Munk zu Paris erscheint, wovon der erste Band bereits die Presse verlassen hat, die anderen zwei in kurzer Frist nachfolgen werden.

Wie M. in der Wissenschaft des Judenthums als ein Stern erster Größe glänzt, so daß es sprüchwörtlich wurde: „Von Moseh bis Moseh erschien kein gleicher Moseh," (Anspielung auf den vorletzten Vers des Pentateuchs) so war er auch im Privatleben ein Muster edler Gesinnung, thätiger Menschenliebe und Hingebung, und noch bei körperlichen schweren Leiden voller Theilnahme für Anderer Wohlseyn. Seine Nachkommenschaft blühte noch über ein Jahrhundert in Aegypten fort, und gereichte ihrem Stammvater zur Ehre. Dr. J. M. Jost.

Mainz, Erzbisthum (bis 1802) und Bisthum. Die Stelle, an welcher der Main in den Rhein fließt, bietet in jeder Hinsicht so große Vortheile, daß sie schon zeitig zu Ansiedelungen benutzt werden mußte. Hier ließen sich die Kelten nieder (Gesoniacum, vgl. Ritter, Entstehung der drei ältesten Städte am Rhein im Jahrbuch des Vereins für Alterthümer im Rheinlande. 1851. XIII.) und als die Römer ihre Eroberungen bis an den Rhein ausdehnten und dieselben durch viele Verschanzungen zu sichern suchten, bemächtigten sie sich auch sogleich dieses wichtigen Punkts. Hier legte im Jahr 13 v. Chr. Drusus ein befestigtes Lager an (*castellum Mogontiacum*, nachher auch Magontiacum), verband beide Rheinufer durch eine Brücke und fügte an der rechten Seite des Stromes eine zweite Verschanzung hinzu (castellum, Castell,

Digitized by Google

Caſſel). Nach der Uebertragung der römiſchen Provinzialeinrichtungen auf die von Germanen bewohnten Landſchaften wurde dies zur Stadt erweiterte Moguntia, Mainz die Metropole von Germania prima und der Sitz eines Dux (vgl. Not. dign. in part. Or. et Occ. ed. *Böcking* Bonn. 1853. Tom. II. pag. 844 sq. 958 sq. nebſt dort angeführter Literatur).

Ueber die älteſten kirchlichen Schickſale von Mainz und ſeiner Umgegend fehlen alle Nachrichten. Wenn es auch überhaupt nicht wohl bezweifelt werden kann, daß das Chriſtenthum durch die Römer nach Gallien gebracht worden, da ſich im Heere ſtets auch Chriſten befanden, ſo läßt ſich doch eine ſpeziellere Nachweiſung von der Einwirkung auf Mainz ſelbſt nicht führen (m. ſ. Rettberg, Kirchengeſch. Deutſchlands Bd. I. S. 165 f.). Indeſſen haben manche Forſcher aus nicht erweislichen Thatſachen Folgerungen hergeleitet, welche eben deshalb auch nur für höchſt problematiſch gehalten werden können. Dies gilt namentlich von der XXII. römiſchen Legion und der durch dieſelbe erfolgten Chriſtianiſirung des Landes. Joſ. Fuchs (alte Geſch. von Mainz. Mainz 1771. 1772. 2 Bde. 4.) und nach ihm andere (ſ. den von Rettberg a. a. O. I. 90 Anm. 41 citirten Würdtwein) bringen mit dieſer Legion die Miſſion des h. Crescens in Verbindung, welcher dann gemeinhin als der erſte Biſchof von Mainz angeſehen wurde. Es wird nämlich 2 Timoth. 4, 10. berichtet: „(ἐπορεύθη) Κρήσχης εἰς Γαλατίαν.“ Während der Gefangenſchaft des Paulus in Rom wurde deſſen Schüler Crescens von Petrus nach Galatien geſendet. Für εἰς Γαλατίαν leſen einige Handſchriften εἰς Γαλλίαν; auch werden beide Ausdrücke bald für die kleinaſiatiſche Provinz Galatien, bald für Gallien promiscue gebraucht. Darauf hin hat ſich auch ſchon ſeit dem 4. Jahrh. die Meinung gebildet, Crescens ſey nach Gallien gereist und habe dort das Evangelium gepredigt. Bei Euſebius (hist. eccl. III, 4), Hieronymus (catalog. scriptor. eccl. Opp. P. I. p. 350) und andern ſteht dies bereits feſt und darauf ſtützen auch ſpätere Schriftſteller die Anſicht von der Bekehrung Galliens durch Crescens (vgl. *Nic. Serrarii*, Moguntiacarum rerum libri V. ab initio usque ad Joan. Suicardum a. 1604. Mogunt. 1604. lib. II. cap. 2. Hefele, Geſchichte der Einführung des Chriſtenthums im ſüdweſtlichen Deutſchland. Tüb. 1837. S. 53 f.). Die Grundlage einer ſichern Tradition iſt jedoch hier nicht vorhanden und es fehlt auch weiterhin an einer ſolchen: denn Jahrhunderte lang ruhete dieſe Anſicht unbeachtet, ſelbſt dann, wenn ſich dringender Anlaß dazu bot, auf den apoſtoliſchen Urſprung der Kirche in Gallien zurückzukommen, wie namentlich im Streite von Vienne und Arles über die Metropolitanwürde in Gallien. Erſt um's Jahr 860 berief ſich Ado im Martyrologium und der Weltchronik (ſ. d. Art. Bd. I. S. 129) auf die Wirkſamkeit des Crescens in Vienne. Was aber deſſelben angebliche Thätigkeit in Mainz anbetrifft, ſo fehlt es bis zum 10. Jahrh. an einer documentirten Bezugnahme darauf, was freilich nicht befremden kann, wenn man erwägt, daß bis dahin erfolgte dreimalige Brände der Stadt die etwa vorhandenen älteren Zeugniſſe vernichtet haben. Erſt einem Verzeichniſſe der Biſchöfe von Mainz in der nicht mehr vorhandenen Chronik des Fuldaer Mönchs Megenfried aus dem 10. Jahrh. haben ſpätere Hiſtoriker die Nachricht entlehnt, daß Erzbiſchof Hildebert um 735 die Gebeine von zehn Biſchöfen, darunter auch des Crescens, aus der Hilariuskirche in Dalheim nach der Kirche des heil. Albanus in Mainz habe bringen laſſen. Der Bericht über Crescens iſt mit dem angeblich dem 4. Jahrh. angehörenden Mainzer Biſchofe Maximus oder Martinus (ſ. weiterhin) in Verbindung geſetzt, dieſer ſelbſt aber eine ſo zweifelhafte Perſon, daß auf die ganze Nachricht gar kein Werth gelegt werden kann. Mit Recht haben daher auch ſchon längſt unbefangene Forſcher, wie Launoi, Papebroh, Hontheim, Schmidt, Severus u. a. ſich gegen die Annahme der Chriſtianiſirung von Mainz durch Crescens erklären zu müſſen geglaubt (vgl. *Jo. Sebast. Severus*, diagramma hist. criticum circa seriem antistitum Moguntinorum maxime S. Bonifacio anteriorum, in Joh. Pet. Schunk, Beyträge zur Mainzer Geſchichte Bd. II. (Mainz u. Frankf. 1789) S. 143 f., beſonders Art. II. S. 174 f. verb. *Severus*, memoria pontif. Mogunt. Mogunt. 1765. Rettberg a. a. O. I. 82 folg.)

Wir beſitzen über das Mainzer Bisthum bis zum 7. Jahrh. nur höchſt fragmen-

Digitized by Google

tarische Nachrichten. Man kann die Einführung des Christenthums in Gallien nicht füglich vor dem 2. Jahrh. ansetzen (*Severus*, diagramma cit. p. 186 sq. Rettberg a. a. O. I. 177 f.). Christliche Zeugnisse für Mainz und dessen Umgegend aus dem 4. Jahrh. besitzen wir in später aufgefundenen Inschriften (Rettberg a. a. O. I. 174). Nach dem Berichte des Sozomenus aus der Mitte des 5. Jahrh. (hist. eccl. II. 6.) waren zu Constantin's Zeit an beiden Ufern des Rheins Christen; ob aber damals in Mainz bereits ein Bischof residirte, wenn dies auch nicht unwahrscheinlich ist, läßt sich wenigstens nicht nachweisen, und jedenfalls bleibt es höchst auffallend, daß keine Spur von der Theilnahme eines Bischofs von Mainz an der Synode zu Arles im Jahr 314 vorhanden ist. Während dies allgemein zugestanden wird (Binterim, pragmatische Geschichte der deutschen .... Concilien Bd. I. [Mainz 1835] S. 19 folg.), behauptet man aber um so bestimmter, daß sich der Bischof von Mainz Martinus oder Maximus auf dem Concil zu Sardika 343 befunden habe. Athanasius nennt nämlich unter den Bischöfen Galliens, welche auf seiner Seite ständen, Martinus und Maximus (Apologia contra Arianos cap. 50.), jedoch ohne Bezeichnung ihres Bischofsstuhls. Da nun auf einer angeblich im Jahr 346 zu Köln gehaltenen Synode nach deren Akten Martinus, nach dem Kataloge des Megenfried aber Maximus von Mainz wirksam gewesen, so hat man bald den einen, bald den andern Namen für den richtigen erklärt, da doch in der That mit der aus guten Gründen zu vertheidigenden Verwerfung der Kölner Synode überhaupt (m. s. Rettberg a. a. O. I. 123 folg.) beide selbst für unhaltbar erklärt werden müssen (a. a. O. I. 209. 210). Auf eine blühende christliche Gemeinde in Mainz seit der Mitte des 4. Jahrh. weisen die Berichte über die Einfälle der Allemannen im Jahr 368 bei Gelegenheit der Feier eines christlichen Festes (vgl. *Ammian. Marcellin.* hist. lib. XXVII. cap. 10.), im Jahr 406, da viele Tausende in einer Kirche getödtet wurden (Hieronymus epist. 123 ad Ageruchiam); doch können wir von den Bischöfen der Stadt und Diöcese Mainz vor der Mitte des 6. Jahrh. keinen einzigen mit Sicherheit namhaft machen. Wenn nun nach Megenfried der Abt von Hirschau Tritheim († 1516) in seinem Chronicon, der Mainzische Scholaster von St. Stephan und General-Provikar Theoderich Gresemund († 1512) in dem Catalogus episcoporum et archiepiscoporum Moguntinensium (Schunk, Beiträge B. II. S. 499), der Pfarrer und Dechant von St. Bartholomäi in Frankfurt Joh. Latomus († 1598) in der Geschichte der Bischöfe von Mainz (in *Mencken*, scriptores rerum German. Tom. III. p. 419 sq. Schunk a. a. O. Bd. III. S. 167) und dann fast alle spätern Schriftsteller bis auf Fuchs, vor Sidonius in der Mitte des 6. Jahrh. die Namen von dreißig Bischöfen selbst mit Angabe der Jahre ihrer Regierung anführen, so erscheint dieses Verzeichniß, in welchem schon in der ältern Zeit Namen germanischen Ursprungs eine Stelle finden, durchaus so unzuverläßig, daß man dasselbe ohne Bedenken als eine spätere Erfindung bezeichnen darf. Schon der Jesuit Joh. Gamans († um 1670) (vergl. Schunk, Beiträge III. 402. 403) verwarf die hergebrachten Kataloge und verfertigte aus den vorhandenen Hülfsmitteln einen neuen, in welchem er bis auf Sidonius nur sieben Bischöfe annahm. Georg Christian Joannis († 1735) übte in den Noten zum Wiederabdruck von Serrarius res Mogunt. in vol. I. der res Moguntiacae. Francof. ad M. 1722. Fol. eine gesunde Kritik, welche nicht ohne Vortheil für die Nachfolger blieb. Im Wesentlichen schloß sich aber Severus an Gamans an (diagramma cit. bei Schunk II. 206 folg.), dem auch Schunk selbst folgte (a. a. O. 221 f.) und ebenso die neuern Historiker größten Theils, wie Franz Werner, der Dom von Mainz und seine Denkmäler. Thl. I. [Mainz 1827] S. 360 folg., Binterim, pragm. Gesch. der deutschen Concilien Bd. I. S. 289). Andere Schriftsteller umgehen alle Schwierigkeiten, indem sie die Reihe der Bischöfe erst von der Zeit beginnen, da keine Zweifel mehr obwalten, wie Mooyer im Onomastikon chronographikon hierarchiae Germanicae (Minden 1854) pag. 62. 63, von Bonifacius an, während von der Rahmer (Entwickelg. der Territor.- und Verfassungs-Verhältnisse der deutschen Staaten an beiden Ufern des Rheins. Frankf. a. M. 1832. S. 379 f.)

Digitized by Google

ſogar erſt von Willigis († 1011) ab das Verzeichniß mittheilt. Rettberg unterzieht dagegen die Urgeſchichte von Mainz und ſeiner Biſchöfe einer unbefangenen und ächt hiſtoriſchen Kritik, mit deren Reſultaten wir uns faſt ohne Ausnahme einverſtanden erklären müſſen.

Severus (bei Schunk II. 213) ſtatuirt einen zwiefachen Crescens und betrachtet den zweiten, den er an's Ende des 3. oder den Anfang des 4. Jahrh. verſetzt, als den erſten Mainzer Biſchof, welcher um's Jahr 320 den Märtyrertod erlitten habe. Auf ihn bezieht er, was nach Megenfried von der Uebertragung der Gebeine des Crescens nach St. Alban 935 berichtet wird. Es iſt dies eine Combination, wie ſie für Köln mit Grund in entgegengeſetzter Weiſe gemacht iſt (ſ. *Walch*, de Materno uno, in: commentationes societ. reg. scientiar. Gotting. T. I. histor. class. p. 1), ſonſt aber ebenſo willkürlich erſcheint, wie in der Annahme zweier Amandus für Straßburg u. a. Von dem angeblichen Nachfolger des Crescens Martinus war ſchon oben die Rede. Nicht beſſer ſteht es mit den auf Grund unverbürgter ſpäterer Nachrichten angenommenen nächſten Biſchöfen Gothard oder Bodard, Maximus (354—378), Suffronius, Ruther oder Rutharius, Aureus, der nebſt ſeiner Schweſter Juſtina 454 den Märtyrertod gefunden haben ſoll (vgl. über die verſchiedenen ſpäteren Sagen Rettberg a. a. O. I. 211). Nicht minder unſicher ſind die Nachrichten über die Nachfolger des nunmehr auftretenden Sidonius (ſ. weiterhin). Es werden als ſolche angegeben Sigebert, Leoniſius oder Leutgaſius 611, Ruthelm oder Rutelin, Landwald oder Ludwald, Leowalt oder Lupowalt 626, Richbert oder Regebert, auch Sigebert um 716 (der große Zwiſchenraum zwiſchen ihm und Leowalt wird durch eine Transpoſition mit Landwald oder durch eine Lücke einzelner verloren gegangener Namen zu erklären verſucht. Severus bei Schunk II. 216), Gerold, Gewilieb oder Gerwilio.

Von allen dieſen ſind indeſſen nur verbürgt Sidonius um 550, gefeiert wegen ſeiner Bemühungen um Kirchenbauten (Venantius Fortunatus epigr. II, 12. IX. 9), vielleicht auch Sigibert (Rettberg a. a. O. I. 571 Anm. 5), dann Leoniſius 612 (a. a. O. Anm. 6.). Feſten Boden betreten wir erſt kurz vor Bonifacius. Biſchof Gerold, welcher auf Verlangen Karlmann's, des Sohnes von Karl Martell, die Waffen gegen die Sachſen ergreifen mußte, fiel in einer Schlacht 743. Gerold's Sohn und Nachfolger Gewilieb ermittelte den Krieger, durch deſſen Hand ſein Vater gefallen war, und brachte ihn hinterliſtig um, weshalb 745 auf der von Karlmann und Pipin gehaltenen großen Synode die Entſetzung des überhaupt einem ungeiſtlichen Wandel ergebenen Biſchofs ausgeſprochen ward. (*Othlon*, vita Bonifacii I, 37.) Die vacante Diöceſe übernahm nunmehr Bonifacius (ſ. den Art. Bd. II. S. 294 folg.).

Ueber die Verhältniſſe des Mainzer Bisthums ſelbſt bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts könnten wir begreiflicher Weiſe nur höchſt fragmentariſche Nachrichten zuſammenſtellen; ſo namentlich über die Gründung einzelner Kirchen und Klöſter, deren Stiftungsjahre ſich nicht mit Sicherheit beſtimmen laſſen. (Beiſpiele bei Rettberg a. a. O. I, 580 f. Werner, der Dom zu Mainz I, 365. 368. 371. 379 u. a.) Die Grenzen der Diöceſe für die ältere Zeit zu bezeichnen iſt nicht möglich. So lange überhaupt eine mehr miſſionirende Thätigkeit der Biſchöfe ſtattfand, konnte eine eigentliche Circumſcription nicht wohl erfolgen. Mainz als Metropole von Germania prima und ſpäter von Oſtfranken mußte natürlich bald auch kirchlich bedeutend hervorragen. Es iſt wegen des ſchon zeitig feſtgehaltenen Zuſammenhangs der politiſchen und kirchlichen Eintheilung des Landes faſt allgemein von ſpäteren Schriftſtellern behauptet, daß mit der Kirche von Mainz bereits ſeit dem vierten Jahrhundert oder bald nachher die erzbiſchöfliche Würde verbunden geweſen ſey (*Severus*, diagramma cit. art. I. §. 2 seq. bei Schunk, Beitr. II. 151 f. Werner a. a. O. I. 139 f. und cit. Lit. daſelbſt); allein es fehlt an jedem Beweiſe von der Uebung Mainziſcher Metropolitanrechte vor Bonifacius. Eben ſo wenig erweislich iſt aber die Behauptung, Mainz ſey längere Zeit der

Digitized by Google

Metropole Trier, ja selbst Worms subjicirt gewesen (*Severus* a. a. O. §. 7. 8. bei Schunk II. 161 f. Werner a. a. O. S. 142 f.). Mit dem Augenblicke, als Bonifacius das Haupt der Kirche von Mainz wurde, übertrug er auf dieselbe auch sofort eine neue Autorität. Schon im J. 732 hatte ihn Gregor III. zum Metropoliten von Germanien und apostolischen Vicarius ernannt. Als solcher übte er ohne einen bestimmten Bischofssitz seine missionirende Thätigkeit, für deren größere Wirksamkeit er endlich den Stuhl von Köln begehrte. Karlmann und Pipin hatten aber dagegen durchzusetzen gewußt, daß ihm Mainz übertragen wurde (m. s. seine Klage deßhalb epist. 82). Nachdem im Jahre 747 der Beschluß darüber ergangen und von Pabst Zacharias bestätigt war, erfolgte 748 die Confirmation für Mainz. Wenn es in der Urkunde (s. epist. Bonif. 83. *Othlon*, vita Bonif. lib. II. cap. 15. u. a.) heißt „... sancimus, ut supradicta Ecclesia Moguntia perpetuis temporibus Tibi et successoribus Tuis in Metropolin sit *confirmata*“ und darauf hin behauptet wird (s. *N. Serrarii*, rer. Mogunt. lib. III. ed. Joannis not. zu Othlon's citirter Stelle Fol. 264 u. a., auch Werner a. a. O. I. 407), es sey damit die Metropolitanwürde der Mainzer Kirche bestätigt, worin also der vormalige Besitzstand vorausgesetzt werde, so ist dies nicht annehmbar, weil die Bezugnahme des Ausdrucks confirmata nicht richtig gefaßt ist; es geht vielmehr die Bestätigung auf die für Bonifaz und seine Nachfolger getroffene Wahl der Kirche von Mainz, welche zuerst von den fränkischen Herrschern ausgegangen war (s. auch Rettberg a. a. O. I. 380 Anm. 17). In demselben Dokumente heißt es dann weiter: „habens sub se has civitates, id est Tungris, Coloniam, Wormatiam, Spiratiam et Trectis et omnes Germaniae gentes, quas Tua fraternitas per suam praedicationem Christi lumen cognoscere fecit“. Mainz erhielt also als Suffraganen die Bischöfe von Tongern (später Lüttich), Köln, Worms, Speier, Utrecht und die von Bonifaz bei den von ihm Bekehrten gegründeten oder noch zu gründenden Bisthümer, nämlich die 741 fundirten Würzburg, Eichstädt, Buraburg (in der Nähe von Fritzlar), Erfurt. Außerdem erhielt Mainz auch die kirchliche Obergewalt über Straßburg; ob aber auch zugleich über Constanz (früher unter Besançon), wie gewöhnlich angenommen wird (s. Cit. bei Binterim, pragm. Geschichte der Concilien Bd. I. S. 28. 30. 31), bleibt zweifelhaft, da die erste sichere Spur sich nicht vor Riculph findet (Rettberg a. a. O. I. 580. II. 110.). Die Stiftung des Bisthums Erfurt scheint übrigens nicht zu voller Realität gelangt zu seyn, indem der mit der Verwaltung dieser Kirche betraute Adalar, welchen man als Bischof zu bezeichnen pflegt (s. Erhard im Artikel Erfurt, in Ersch u. Gruber Encykl. Sekt. I. Th. 36. S. 449) als Presbyter den Märtyrertod in der Begleitung von Bonifacius erlitt. Schon vorher erfolgte die Administration unmittelbar von Mainz aus, so daß Erfurt mit Zubehör bereits damals wirklicher Bestandtheil der Erzdiöcese Mainz selbst wurde (vgl. Rettberg a. a. O. I, 350 f. II, 368 f.). Um seiner Missionsthätigkeit ganz leben zu können, legte Bonifacius nach wenigen Jahren seine Stelle in Mainz nieder und bestimmte seinen Zögling Lullus (s. d. Art.) 753 oder 754 zu seinem Nachfolger. Die Bestätigung desselben verzögerte sich jedoch lange und erst 780 erhielt er das Pallium. Der Grund davon lag vielleicht in seinem Streite mit dem Abte Sturm wegen des besonderen Aufsichtsrechts über Fulda, wohl auch darin, daß der fränkische Episkopat der Unterwerfung unter die Gewalt eines Erzbischofs nicht geneigt war; indessen entschloß sich Karl der Große zur Anerkennung dieser hierarchischen Ordnung (Capitulare a. 779 cap. 1., in den Monum. Germaniae ed. *Pertz* vol. III. Fol. 36), worauf Lullus mit vollem Rechte eintrat und durch Stiftung oder Herstellung von Klöstern und Kirchen (Bleidenstadt, Hersfeld u. a.) sich besondere Verdienste erwarb. Die Einnahmen der Kirche wuchsen unter ihm vorzüglich durch die allgemeine Einführung der Zehnten (Capitulare a. 779 cit. cap. 7.). Nach seinem am 16. Okt. 786 erfolgten Tode übernahm Riculph bis zum 9. Aug. 813 die Leitung der Diöcese. Er ließ die Klosterkirche des h. Albanus zu Mainz erbauen und verband mit derselben eine Schule, welche bald zu großem Glanze emporstieg. Das Gebiet von Mainz erweiterte er durch Incorporation des Bisthums Buraburg (s. Rettberg a. a. O. I.

Digitized by Google

599). Als die Gründung der sächsischen Bisthümer unter Karl d. Gr. zu Stande kam, wurden die Grenzen der Diöceſe Mainz ſelbſt mit beſtimmt, dabei aber das ſonſt möglichſt feſtgehaltene Prinzip der Uebereinſtimmung politiſcher und kirchlicher Grenzen mehrfach verlaſſen, da auf früher erworbene Gerechtſame des Mainzer Sprengels Rückſicht genommen werden mußte (Rettberg II. 485 f.). Abgeſehen von einigen ſpätern minder bedeutenden Veränderungen bildete ſich nunmehr die Circumſcription alſo, daß am linken Rheinufer die Grenze im Weſten gegen Trier, im Süden gegen Metz und ſüdöſtlich gegen Worms ſchon von früher her feſtſtand. Am rechten Rheinufer zogen ſich ebenfalls aus älterer Zeit die Grenzen weiter im Süden gegen Worms, dann im großen Bogen öſtlich und ſüdöſtlich bis zur obern Saale gegen Würzburg und Eichſtädt. Von da ab folgte nun die neue Sonderung von den ſächſiſchen Bisthümern und auch gewiß zugleich die feſte Beſtimmung der Grenze gegen Köln (ſ. den Art. Bd. VII. S. 776). Deren bedurfte es um ſo mehr, als das Bisthum Köln damals (zwiſchen 794—799) ſelbſt zur Metropole erhoben und von der Unterordnung unter Mainz befreit wurde. Zugleich wurden dieſem die Bisthümer Lüttich und Utrecht entzogen und Köln unterworfen; von den ſächſiſchen Stiftern ſelbſt kamen aber die ſüdweſtlichen Münſter, Osnabrück, Minden gleichfalls an Köln, während die nordöſtlichen Paderborn, Verden, Hildesheim, Halberſtadt unter Mainz fielen. Die weitere Entwickelung der Mainzer Erzdiöceſe nach Innen, wie nach Außen erfolgte unter Haiſtulph 813—28 Januar 88. Schon unter Riculph war die kanoniſche gemeinſame Lebensweiſe wie in den Klöſtern auch bei den Stiftskirchen eingeführt (m. ſ. die noch unter ihm gehaltene Synode von 813. can. 9. *Hartzheim*, Concilia Germaniae I. 407) Daß überhaupt die klöſterlichen Einrichtungen auf die Kirche von Mainz einen großen Einfluß geübt haben, erklärt ſich insbeſondere auch aus der Thatſache, daß die erſten Erzbiſchöfe Regularen waren. Mit Unrecht hat man jedoch daraus gefolgert, daß die Mainzer Kirche ſelbſt eine regulare geweſen ſey (vgl. *Dürr*, comm. hist. de Moguntiae S. Martini monasterio. Mogunt. 1756, auch in *Schmidt*, thesaurus juris ecclesiastici. Tom. III. [Heidelb. 1774. 4.] p. 84 sq.). Mit der Einführung der vita communis erfolgte aber nicht etwa zugleich die Eintheilung der Diöceſe in Archidiakonate und Archipresbyterate. Wenn Bodmann in den Rheingauiſchen Alterthümern. (Mainz 1819. 4.) S. 849, geſtützt auf das Privilegium Karls des Großen für Hersfeld vom J. 777, worin den Biſchöfen oder ihren Archidiakonen Uebung von Jurisdiction über deſſen Mönche unterſagt wird (nec ullus episcoporum, vel archidiaconorum ipsorum in monachos... per legem canonicam contingere praesumat. Wenk, Heſſiſche Landesgeſch. Bd. II. Urk. S. 5), den Schluß macht: „hiernach gab es alſo im Erzſtifte Mainz früher Archidiakonate als Kollegiatſtifte," ſo iſt dies, inſofern etwa an eine Eintheilung des Erzbisthums in Archidiakonate gedacht werden könnte, nicht annehmbar. Es folgt aus jener Urkunde nicht einmal, daß die Biſchöfe mehr als einen Archidiakonus gehabt haben. Für ſpäter hält Bodmann die Eintheilung der Archipresbyterate im Mainziſchen, indem er bemerkt (a. a. O. S. 852 Anm. †), er finde ſie nur erſt im 10. Jahrh., obgleich ſie auch hier älter ſeyn mögen. Allerdings ſind ſie älter; die Beſtellung der Archipresbyter erfolgte im 9. Jahrh. (vgl. Conc. Aquisgran. a. 817 c. 18. a. 836. bei *Pertz*, Monum. Germ. III, 208. Hartzheim a. a. O. I, 546. II. 81). Wir finden ſie auf der Mainzer Synode von 852 bereits beſtimmt erwähnt (a. a. O. II. 167). Archidiakone kommen allerdings auch ſchon zeitig vor, beſtimmte Archidiakonatſprengel ſind dagegen in dem Erzſtifte Mainz für die frühere Zeit nicht nachweisbar. Nicht unwahrſcheinlich iſt es, daß die noch vorhandenen Chorepiscopi hier und da in gewiſſen Diſtricten Gerechtſame beſaßen, wie ſie ſpäter den Archidiakonen zuſtanden. So war es z. B. mit dem Chorbiſchof Regimbald unter Rabanus der Fall (Binterim, Geſchichte der Concilien Bd. III. S. 245). Wann die Eintheilung der ganzen Erzdiöceſe in Archidiakonate erfolgte, läßt ſich mit Sicherheit nicht angeben. Aehnlich, wie im Erzſtift Köln (ſ. d. Art. Bd. VII. S. 778), mag dies nach der Mitte des 11. Jahrh. geſchehen ſeyn. Offenbar noch ſpäter iſt die Eintheilung in eilf Archidiakonate erfolgt,

Digitized by Google

welche sich während des ganzen Mittelalters und auch nachher erhalten hat. Eine treffliche Uebersicht der zu denselben gehörigen Distrikte, Archipresbyterate und einzelnen kirchlichen Institute findet sich bei: *Steph. Alex. Würdtwein*, dioecesis Moguntina in archidiaconatus distincta et commentationibus diplomaticis illustrata. Mannheim 1769—1777 3 vol. 4. verb. Werner, der Dom zu Mainz I. 190 f. Es sind 1) der Sprengel des Probsts der Metropolitankirche zu Mainz; 2) der Collegiatkirche der Jungfrau Maria auf dem Felde bei Mainz (in Campis); 3) der Kirche des h. Victor vor Mainz; 4) der Kirche des h. Petrus und Alexander zu Aschaffenburg; 5) der Kirche des h. Petrus von Mainz; 6) der Kirche des h. Mauritius zu Mainz (für den Rheingau); 7) des Collegiatstifts des h. Bartholomäus zu Frankfurt; 8) der Liebfrauenkirche ad gradus; 9) des Collegiatstifts der h. Stephan, Johannes und Petrus zu Fritzlar; 10) der Kirche des h. Martin zu Heiligenstadt; 11) des Archidiakonus von Gotha, Bebra und Erfurt.

Zwar sollte seit der Begründung des kanonischen Lebens auch die kanonische Wahl der Erzbischöfe durch das Domkapitel erfolgen, indessen ernannten doch die deutschen Könige die nächsten Erzbischöfe unter Zustimmung des Klerus und des Volks und zwar meistens solche, die ihnen persönlich nahe standen und deren sie sich zu mannigfachen politischen Geschäften bedienen konnten. So Ottgar (826 — 21. April 847), Rabanus Maurus (847 — 4. Febr. 856) (s. den Art.), Karl (856 — 4. Juni 863), Sohn Pipins I. von Aquitanien und Neffe Ludwig des Deutschen, Ludbert (863 — 17. Febr. 889), Sunzo oder Sunderhold (889 — 26. Juni 891), Hatto I. (891 — 18. Jan. 913. Ueber die ihm gewordenen Schenkungen von Engelstat, Loinstein, Bischofsheim, Nierstein s. m. *Gudenus*, Codex I. nro. CXXIV. CXXX. CXXXIV). (S. den Art. B. V, S. 584). Die Theilung des fränkischen Reiches im Jahr 843, durch welche Mainz an Ludwig den Deutschen fiel, hatte für das Erzstift die Folge, daß das Bisthum Chur, bisher unter dem Erzbischofe von Mailand, und Augsburg, bisher unter dem Erzbischofe von Salzburg, da beide Diöcesen auch zum Reiche Ludwigs gehörten, von der bisherigen Metropolitanverbindung gelöst und Mainz subjicirt wurden, so daß auch beide schon auf der Mainzer Provinzialsynode von 847 vertreten waren. Die enge Verbindung, in welcher die Erzbischöfe mit den Königen lebten, wurde von jenen zur Erhöhung der Macht des Erzstifts mit vielem Erfolge benutzt. Es entstanden immer mehr neue Kirchen und Klöster, deren Ordnung wie die des gesammten Klerus durch regelmäßig gehaltene Synoden befestigt wurde. Indem die Erzbischöfe bei den Königen das Amt des Erzkanzlers, auch wohl des Erzkaplans bekleideten, bot sich ihnen eine Gelegenheit dar, neue Vortheile zu erlangen. Wie Karl, Ludbert, Hatto war auch Heriger (913 —927) Erzkanzler des Reichs, welcher sich um die von Riculph zu St. Alban in Mainz gestiftete Schule besondere Verdienste erwarb. Sein Nachfolger Hildebert (927 — 31. Mai 937) gerieth mit Köln und Trier über die Berechtigung, den deutschen König zu krönen, in Streit; indessen wurde ihm dieselbe zugestanden und er vollzog die Krönung an Otto I. 936 zu Aachen (s. Widukind Corbej. Annal. II, 1. bei *Pertz*, Monum. Germaniae. Scriptor. vol. III, pag. 437.) Friedrich (937 — 25. Oktober 954) gerieth wiederholt mit Otto in Conflikt und wurde wegen der Verbindung mit den Feinden des Königs aus seiner Diöcese verwiesen, doch endlich wieder restituirt. Während seiner Regierung gelang Otto die Gründung des Bisthums Havelberg 946 und Brandenburg 949, welche dem Mainzer Metropolitanverbande angehörten. Auf Erhaltung desselben drang auch Erzbischof Wilhelm (954 — 2. März 968), Otto's natürlicher Sohn; indessen wußte der Kaiser die Zustimmung des Pabstes Johannes XIII. zur Unterwerfung dieser Bisthümer unter das neue Erzstift Magdeburg zu erlangen, wogegen das Bisthum Olmütz (nach 824) und Prag (967 gegründet) Mainz subjicirt wurden. Hatto II. (968—970, s. d. Art. B. V, S. 585) gab auch dazu seine Einwilligung und erwarb dafür dem Erzstifte die uralten königlichen Domänen des Rheingaus nebst den Immunitätsrechten (vgl. Bodmann, rheingauische Alterthümer S. 447—448, verb. S. 7 Anm.). Wilhelm selbst aber erhielt von seinem Vater Besitzungen im Eichsfelde (s. Joh.

Digitized by Google

Wolf, politiſche Geſchichte des Eichfelds. Bd. I, (Göttingen 1792 4°) S. 97. deſſelben Geſchichte und Beſchreibung der Stadt Heiligenſtadt (Göttingen 1800) S. 14. 15, vgl. auch den Art. Eichsfeld von Wolf in Erſch u. Gruber Encykl.: 1. Sektion Bd. 32. S. 27). Die Meinung, daß ſeit dieſer Zeit die Erzbiſchöfe von Mainz ſtets den Titel: Erzkanzler in Deutſchland geführt, und daß dies auf einer beſondern Verleihung Otto's I. beruhe, iſt übrigens unrichtig. (S. *Vitriarius*, illustratus lib. I. tit. XIV. §. 7. Tom. I. p. 1073 sq. [ed. III.] *Lammers*, diss. de praeeminentia S. sedis Moguntinae etc. Moguntiae 1731. cap. II. §. IX sq., auch in *Schmidt*, thesaurus juris eccl. Tom. II. pag. 523 sq., verb. Anm. dazu von Schmidt eod. pag. 540. 541. *Joannis* cit. pag. 64 sq., verb. noch *Wuerdtwein*, nova subsidia III, 378. VI, 249.) Es folgte Rupert (970—13. Januar 974), dann Willigis (974—23. Febr. 1011). Dieſer hatte ſich aus niederem Stande — man hält ihn für den Sohn eines Stellmachers — zu der hohen Würde des Erzbiſchofs emporgeſchwungen. Darauf führen ſpäter Schriftſteller den Urſprung des Mainzer Wappens, eines ſilbernen Rades mit ſechs Speichen im rothen Felde, zurück (vgl. *Vitriarius* l. c. I. XIV. §. 1. pag. 1046), während daſſelbe richtiger als ein vervielfältigtes Kreuz betrachtet wird: denn es beſtand Anfangs aus einem einfachen Kreuze und findet ſich in dieſer Form zuerſt gegen Ende des 13. Jahrh. (So nach *Gudenus* Codex diplomat. I, 880, nach welchem Erzbiſchof Gerhard [ſeit 1289] ſich zuerſt deſſelben bedient hat; vgl. *Severus*, de rota S. Moguntinae sedis insigni diss., bei Schunk, Beiträge I, 146 f. *Airmann*, de rota Moguntini Archiepiscopatus insigni. Giessae 1745). Willigis verwaltete das Amt eines Hofkaplans und Kanzlers Otto's II. als dieſer ihn zum Stuhle von Mainz beförderte und bei der Gelegenheit ein beſonderes Immunitätsprivilegium für das Stift erließ. (*Gudenus*, codex cit. I, nro. V. pag. 7.) Bei der Verleihung des Palliums an den Erzbiſchof erklärte Benedikt VII. „servata .. privilegiorum tuorum integritate, quo in tota Germania et Gallia, post summum culmen Pontificis, in omnibus ecclesiasticis negotiis, id est in rege consecrando, et sinodo habenda, ceteris omnibus tam archiepiscopis quam et episcopis, apostolica auctoritate, sicut justum et rectum esse videtur, praeemineas“ (*Gudenus* cit. I. nro. VI. pag. 10). Die unveränderliche Treue, mit welcher Willigis dem kaiſerlichen Hauſe anhing und der hohe politiſche Einfluß, den er während der Minderjährigkeit Otto's III. in der ſechzehnjährigen Leitung der Reichsgeſchäfte zu Gunſten deſſelben geltend machte, ward ihm und der Kirche reichlich vergolten. Durch ſeine Vermittelung wurden Kirchen und Klöſter auf's Reichlichſte beſchenkt, auch erhielt das Erzſtift ſelbſt bedeutende Gaben, und unter andern von Otto III. einen großen Theil der königlichen Kammerforſte, Sennwald und Andere (vgl. *Gudenus* cit. nro. VIII. IX). Willigis ließ auch den Dom zu Mainz von 978 bis 1009 erbauen, der jedoch am Tage ſeiner Einweihung wieder durch Brand zerſtört wurde, worauf die Herſtellung unter Bardo vollendet ward. Durch ihn kam auch mit großer Dotation das Collegiatſtift des heiligen Victor 978 und des heiligen Stephan 990 zu Stande, und der Metropolitanſprengel wurde durch das 1008 neu gegründete Bisthum Bamberg erweitert, das aber bereits im Jahr 1047 die Exemtion erlangt zu haben ſcheint (vgl. *Joannis* cit. pag. 52—54). Gemeinhin hielt man früher Willigis für den erſten Kurfürſten von Mainz (ſ. *Serrarii* rerum Mog. lib. I. cap. 28. verb. cap. 24 bis 27. und Cit. daſelbſt, auch lib. V. cap. I. §. 14). Dieſe Anſicht iſt indeſſen ſchon längſt als unhaltbar nachgewieſen (ſ. Joannis in den Anmerkungen zu Serrarius, *Pfeffinger*, Vitriarius illustratus lib. I. tit. XIII, Severus bei Schunk, Beiträge II, 168 f. u. a.). Bereits früher übte der höhere Klerus überhaupt und unter dieſem beſonders der Erzbiſchof von Mainz auf die deutſche Königswahl einen entſchiedenen Einfluß. So Hatto I. bei der Wahl Ludwigs des Kindes, 900, u. a.; doch beſaßen damals und noch lange nachher ſämmtliche Fürſten und Edle eine Mitwirkung bei den Königswahlen und dieſe zeigte ſich auch bei der Wahl Heinrichs II., 1002. Von dem alleinigen Recht beſtimmter Fürſten iſt unter Willigis noch nicht die Rede. Die hohen Verdienſte, welche dieſer Erzbiſchof ſich um das Mainzer Stift erworben, rechtfertigten es, daß dieſe Kirche

Digitized by Google

seiner als eines Heiligen gedenkt. Gleiche Ehre ward Bardo zu Theil, bei weitem ausgezeichneter als sein Vorgänger Erkenbold (1011—17. August 1021), Gründer der Kirche B. Mariae Virg. in campis, Aribo (*Erpo, Erfo*) (1021—6. April 1031). Bardo von Oppershofen (1031—11. Juni 1051), war ein Verwandter der Gisela, Gemahlin Konrads II., der ihn zum Haupte des Erzbisthums beförderte. Voller Friedensliebe verzichtete er im Jahr 1033 auf die Aribo 1026 verliehene Grafschaft Warburg zu Gunsten Paderborn's gegen anderweite Entschädigung (*Schaten*, annales Paderborn. ad h. a.). Am 10. November 1037 weihete er den neu erbauten Dom ein und gründete das Collegiatstift St. Johannis. Pabst Johannes XIX. hatte ihm bei Uebersendung des Palliums, 1032 (*Gudenus*, Codex I. nro. X. p. 15), gestattet, in dringenden Fällen, wenn ein Legat nicht erwartet werden könnte, mit päbstlicher Vollmacht selbst zu entscheiden. Auf der unter Leo's IX. Vorsitze im Jahr 1049 zu Mainz gehaltenen Synode wurde er aber selbst zum päbstlichen Legaten ernannt. Seinem Nachfolger Luitbald (Leopold) Grafen von Bogen (1051—7. December 1059) verlieh derselbe Pabst 1052 aus besonderer Zuneigung neue Gunst „qui in loco filii te diligimus, duos hos dies, quos praedecessores tui non habuerunt, octavam scilicet domini, et festivitatem omnium sanctorum, tibi caritative concedimus (nämlich das Pallium dann zu tragen). Insuper et cuphiam tibi permittimus, et super nattum equitare concedimus“ (*Gudenus*, Codex I. nro. XI. pag. 17. Ueber nattum oder nactum s. m. d. Art. Köln Bd. VII. S. 777. Cuphia ist eine das ganze Haupt bedeckende Mitra, s. *Du Fresne* s. h. v.). Damals genoß Mainz im Ganzen die Vortheile, welche aus dem Frieden zwischen Staat und Kirche hervorzugehen pflegen; daher konnten auch die kirchlichen Stiftungen vermehrt und verbessert werden. Luitbald vollendete das Kloster St. Jakobi bei Mainz und gründete 1055 das Collegiatstift Nörten (*Gudenus*, cit. I. nro. XII. pag. 20). Dieser Zustand änderte sich unter Siegfried I. von Eppstein (1060—16. Februar 1084), in Folge der Konflikte Heinrichs IV. mit dem römischen Stuhle. Der Erzbischof stand Anfangs auf der Seite des Königs und erhielt, außer anderer Gunst (wie 1056 Erneuerung der Immunität *Gudenus*, Codex I. nro. CXXXVII. pag. 372) auch die Unterstützung desselben bei dem Streite mit den Thüringern wegen Entrichtung der Zehnten (*Gudeni* hist. Erfurtens. lib. I. cap. VII, in *Joannis* scriptores rer. Mogunt., Tom. III. Fol. 143. 144, verb. *Gudenus*, Codex I. nro. CXXXVIII. pag. 373), später fiel er aber von ihm ab und trat ganz auf die Seite Gregors VII. Die auf Befehl des Pabstes unternommene strengere Durchführung des Cölibatgesetzes erregte große Unruhen, indem auf der Synode zu Erfurt im Jahr 1074 Siegfried selbst und auf der Synode zu Mainz 1076 der päbstliche Legat Bischof Heinrich von Chur bei der Publikation der päbstlichen Verordnung nur mit Mühe dem aufgeregten Klerus entkamen. Im Kampfe mit Heinrich IV. krönte Siegfried 1077 die Gegenkönige Rudolph von Schwaben 1077 und Hermann von Luxemburg 1081. Dieser Zwiespalt zerrüttete auch unter der Regierung der nächsten Erzbischöfe Staat und Kirche. Wezilo (1084—6. August 1088), Kleriker aus dem Halberstädtischen, oder Abt des St. Petersklosters in Erfurt (s. *Gudeni* hist. Erfurt. cit. I. cap. VIII.) ward vom Könige eingesetzt und vom Gegenpabst Clemens III. bestätigt. Nachdem er sich auf einer im Januar 1085 zu Gerstungen, unter Leitung des Legaten Gregors VII., Otto's von Ostia (nachmals als Pabst Urban II.) gehaltenen Synode im Sinne seiner Partei ausgesprochen hatte, wurde er im April desselben Jahres von einem ebenfalls unter Otto's Direktion gehaltenen Concil in Quedlinburg für einen unrechtmäßigen Bischof erklärt und das Anathema über ihn ausgesprochen. Die Folge davon war, daß Wezilo selbst mit seinen Anhängern bald darauf in einer Versammlung zu Mainz über die Gegner eine gleiche Sentenz fällte. Die Meinung, daß der Erzbischof noch vor seinem Tode sich vom Könige losgesagt habe, ist nicht verbürgt (s. *Serrarii* rer. Mog. lib. V, im Leben des Wezilo nro. VIII. verb. die Note 4 von Joannis). Dagegen trat Rudhard (1088—30. April 1109) bald zur Gegenpartei über, wofür ihn sowohl Heinrichs als Clemens III. Ungnade traf. Jener beschuldigte ihn der Theil-

Digitized by Google

nahme an der 1097 zu Mainz verübten Judenverfolgung und kam 1098 selbst zur Untersuchung und Bestrafung, welcher sich indessen Rudhard durch die Flucht entzog. Clemens III. erließ aber 1099 an den Klerus und das Volk von Mainz ein Breve (gedruckt bei Schunk in d. Beitr. II, 115 f.), durch welches er denselben gebot, dem Erzbischofe nicht ferner anzuhängen. Rudhard verweilte nun in Thüringen, bis ihm Heinrich V. im Jahre 1105 die Rückkehr nach Mainz gestattete. Darauf gründete er 1106 auf dem Bischofsberge im Rheingau ein Benediktinerkloster, welchem er zur Sühne des am Johannistage an den Juden verübten Frevels den Namen Johannisberg gab (s. Bodmann, Rheingauische Alterth. S. 193 f.). Nachdem er noch im Dankgefühle für die in Thüringen gefundene Zuflucht das Kloster Steine bei Nörten 1108 (Wolf, Gesch. des Eichsfeldes I, 113) und andere Stiftungen gegründet, fand er seine Ruhestätte auf dem Johannisberge. Heinrich V. bestimmte nunmehr seinen Kanzler Adalbert I., Grafen von Saarbrücken, zur Nachfolge in Mainz. Erst nach zwei Jahren gelang es ihm aber, diesen Plan zur Ausführung zu bringen. Der neue Erzbischof (1111—23. Juni 1137) zerfiel jedoch sogleich mit dem Kaiser, indem er die von Paschalis II. und dem römischen Concil von 1112 über die Angelegenheit der Investitur aufgestellten Grundsätze zu seinen eigenen machte; er wurde deßhalb in's Gefängniß geworfen und aus diesem erst nach vier Jahren auf Andringen der Bürger von Mainz, welche den Kaiser in ihre Gewalt bekommen hatten, 1115 befreit. Adalbert übte nunmehr auf die kirchlichen Verhältnisse einen bedeutenden Einfluß und vermittelte als außerordentlicher päbstlicher Legat das Wormser Concordat 1122. Nach Heinrichs V. Tode, 1125, betrieb er mit Erfolg die Wahl Lothars zum deutschen Könige. Die dabei angewendete Form bestand darin, daß aus den vier Hauptstämmen (Franken, Schwaben, Baiern, Sachsen) je zehn Große bestimmt wurden, welche eine Art Verwahl anstellten, der dann die übrigen Herren beistimmten. Die Leitung des Ganzen hatte aber Adalbert (vgl. die Citate bei *Pfeffinger*, Vitriarius illustr. lib. I. tit. V. nro. 20. pag. 562 sq.). Lothar setzte dafür denselben in den Stand, seiner Neigung nachzuleben, nämlich das Domcapitel und die übrigen geistlichen Institute reichlichst auszustatten, was ihm überdies durch viele andere der Kirche verehrte Schenkungen noch mehr erleichtert wurde (*Gudenus*, Codex I. nro. CL. pag. 395 sq.). Auch der Stadt Mainz bewies sich der Erzbischof für die ihm erwiesene Treue dankbar, denn er bestätigte ihr nicht nur die älteren Privilegien, sondern gewährte ihr auch neue Freiheiten, insbesondere Befreiung von der Jurisdiktion der Kirchenvögte und Entrichtung von Steuern. Die zuerst vor 1122 auf Pergament gegebene Urkunde ließ Adalbert im Jahre 1135 zum ewigen Gedächtnisse in die ehernen Thüren eingraben, welche Willigis für die Domkirche hatte anfertigen lassen (vgl. *Gudenus*, Codex cit. I. nro. XLV. pag. 116 sq. Schaab, Gesch. der Stadt Mainz Bd. II. [Mainz 1844] S. 43 f.). Adalbert II., Graf von Saarbrücken, Neffe seines Vorgängers, verdankte seine Erhebung zum Mainzer Erzbisthume seinem Schwager, dem Herzog Friedrich, Konrads III. Bruder. Er starb aber schon nach kaum vierjähriger Regierung am 17. Juni 1141 und sein Nachfolger Markulf, Probst von Aschaffenburg, bereits am 9. Juli 1142. Nach dem Berichte des Latomus im Bischofskataloge (s. oben) war Markulf der erste Erzbischof, welcher durch freie Wahl des Domkapitels und Zustimmung des Volks zu seiner Würde gelangte. Dasselbe geschah bei Heinrich I. von Harburg, Probst des Capitels (1142—7. Juni 1153). Dieser zerfiel aber mit dem Capitel, welches gegen ihn eine Anklage wegen Verletzung der Keuschheit und Verschleuderung der Kirchengüter erhob, was seine Absetzung zur Folge hatte. Ob die Vorwürfe gegründet waren, wird bestritten, und die Ungunst des Klerus gegen den Erzbischof auf seine strengen Verordnungen über kirchliche Disciplin zurückgeführt (s. *Serrarii* rer. Mog. lib. V. in seinem Leben nro. VIII. und dazu Joannis Anm., vgl. auch Binterim, Geschichte der Concilien Bd. IV. S. 77 f.). Unter seiner Regierung wurde die heil. Hildegard (s. d. A. Bd. VI. S. 95) als erste Aebtissin des neugegründeten Klosters auf dem Rupertsberge bei Bingen 1147 eingesetzt. Christian II., welcher in seiner Chronik

Digitized by Google

(ſ. unten) als Vertheidiger Heinrichs I. auftritt, legt Arnold I. von Seelenhowen weſentliche Mitwirkung bei der Verurtheilung ſeines Vorgängers bei, aber wohl nicht mit Recht (ſ. Joannis zu nro. III. im Leben Arnolds bei Serrarius). Arnold erlebte ſchwere Zeiten, indem ſich auf's Neue der Kampf zwiſchen Pabſtthum und Kaiſerthum erhob. Er ſelbſt ſtand auf der Seite Friedrichs I. und ſchien um ſo mehr weltlichen Schutz zu ſuchen, als er gegen die Geſetze der Kirche handelte. So lautet wenigſtens die Anklage, mit deren Unterſuchung Papſt Hadrian IV. den Erzbiſchof Hillin von Trier beauftragte (*Guenther*, codex diplom. Rheno-Mosell. Tom. I. pag. 353). Ein günſtigeres Urtheil fällt über ihn der anonyme Verfaſſer der Abhandlung: de caede Arnoldi Archiepiscopi, in Joannis volum. II. rerum Moguntiacarum Fol. 79 sq., verb. die aus neu aufgefundenen Manuſkripten von J. F. Böhmer in den Fontes rerum germanicarum Bd. 3. Stuttg. 1853 beſorgte Ausgabe des Martyrium Arnoldi). Arnold gerieth nämlich mit den Bürgern von Mainz, deren Steuerfreiheit er verletzte, in wiederholten Conflikt und fand bei einem Aufruhr am 24. Juni 1160 ſeinen Tod. Darauf wählte eine Partei im Domcapitel den Domherrn Rudolph von Zähringen, eine andere Chriſtian Graf von Buch. Beide erhielten jedoch nicht die Beſtätigung, und es ſetzte der Kaiſer Konrad I. den Grafen von Wittelsbach ein, welcher ihn nach Italien begleitete, jedoch nach dem Tode des Gegenpabſtes Victor ſich Alexander III. unterwarf und Friedrich I., welcher einen neuen Gegenpabſt, Paſchalis, aufſtellte, verließ. Alexander erhob ihn hierauf zum Cardinal, der Kaiſer entſetzte ihn aber 1165 und ernannte Chriſtian I. von Buch zum Erzbiſchofe (1165—25. Auguſt 1183). Dieſer war viel mehr Kriegsmann als Geiſtlicher und verweilte meiſtens als Abgeordneter des Kaiſers in Italien, wo er den Frieden zu Anagni zwiſchen dieſem und Alexander III. 1177 mitſtiften half. Nach dieſem Vergleiche (oft gedruckt, am beſten in *Pertz*, Monumenta Germaniae. Tom. IV. Fol. 147 sq.) ward Chriſtian in ſeiner Würde beſtätigt, Konrad aber zugleich das erſte in Deutſchland vacant werdende Erzbisthum verheißen (nro. 10. 11.). Demgemäß erhielt der Letztere alsbald die Kirche von Salzburg, nach Chriſtians Tode übernahm er jedoch auf's Neue die Mainzer Erzdiözeſe. Die Erzbiſchöfe von Mainz hatten, mit wenigen Ausnahmen, die Erzkanzlerwürde ſeit dem Ende des zehnten Jahrhunderts bekleidet (ſ. oben). Seit Chriſtian ſcheint dauernd dem Erzbiſchofe von Mainz der Titel: Erzkanzler durch Deutſchland: zugehört zu haben, während dem von Köln der Titel: Erzkanzler durch Italien (ſ. d. A. Köln Bd. 7. S. 778): und dem von Trier: Erzkanzler durch Gallien und das Königreich Arelate zu Theil wurde (vgl. noch Schunk, Beiträge III, 8. 9. Anm., auch das Verzeichniß bei *Vitriarius*, illustr. l. c. I, 1090 sq. Pütter, Literatur des deutſchen Staatsrechts Theil III. S. 127. 128. Bei Schunk findet ſich auch III, 1 f. eine Biographie Chriſtians von Hippolytus Maria Camici). Conrad I. (1183—27. Oct. 1200) widmete ſich mit Eifer den Angelegenheiten ſeines Stifts und begann auch die Herſtellung der Domkirche, welche im Jahre 1190 zuerſt durch Brand und dann durch einen Orkan ſehr gelitten hatte. Einen großen Theil ſeiner Zeit verbrachte er aber um politiſcher Händel willen außerhalb ſeiner Diöceſe und betheiligte ſich auch an dem Kreuzzuge 1197 und 1198. Er erlebte noch nach Heinrichs VI. Tode, 1197, die Anfänge der Wirren, welche die Wahl zweier deutſcher Könige über Deutſchland brachte. Auch in's Mainzer Domcapitel war das Zerwürfniß eingedrungen und daſſelbe ſpaltete ſich in eine Partei Philipps und Otto's. Demgemäß konnte man ſich bei der Wahl eines neuen Erzbiſchofs nicht vereinigen. Die Anhänger Philipps poſtulirten Lupold II., Biſchof von Worms, die andere Partei wählte Siegfried II. von Eppſtein, Probſt zu St. Peter, und die Sache kam zur höheren Entſcheidung des Pabſtes. Innocenz III., welcher die hohe Stellung der Mainzer Kirche wohl erwog — denn er erklärt ſpäter: Non est, qui post Romanum pontificem vel in ecclesia Romana vel in imperio Romano tantum locum obtineat, quam obtines in utraque — beſtätigte nach ſorgfältiger Prüfung Siegfried (ſ. die Entſcheidung in Gregors IX. Dekretalen c. 23. X. de electione I. 6. a. 1202), und erließ

Digitized by Google

dann eindringliche Mahnungen zu Gunsten desselben (s. *Würdtwein*, nova subsidia II. nro. XXVII sq. pag. 91 sq.). Lupold, vom Könige Philipp unterstützt, wich indessen nicht, bis er nach seines Gönners Tode Siegfried die Regierung allein überlassen mußte. Dieser, dem Pabste eng verbunden, und mit der Legatur betraut, richtete seine Politik ganz nach dessen Willen ein; daher betrieb er auch 1208 Otto's Wahl, sprach aber, nachdem derselbe mit Innocenz zerfallen war, den Bann über ihn aus und erkor 1212 auf des Pabstes Verlangen Friedrich II., welcher sogleich der Kirche von Mainz sein Wohlwollen zeigte (s. die Urkunde bei *Gudenus*, Codex I. nro. CLIX. pag. 420). Dem großen Lateranconcil 1215 wohnte Siegfried bei und brachte dann ohne Zweifel die Schlüsse desselben auch in seinem Sprengel zur Vollziehung (s. Binterim, Geschichte der Concilien Bd. IV. S. 341. 342). Indem er dem Wunsche Friedrichs wegen der Wahl seines Sohnes Heinrich zum deutschen Könige entsprach, gelang es ihm besonders, das große Privilegium zu erwirken, durch welches auf das Spolienrecht und andere Ungebühr gegen die Kirche verzichtet und dieser zugleich mannigfache Rechte zugestanden wurden (s. die confoederatio cum principibus ecclesiasticis vom 26. April 1220, in *Pertz*, Monumenta Germaniae Tom. IV. Fol. 236. 237). Auf mehreren Synoden ergingen auch Statuten zur Verbesserung der kirchlichen Disciplin, gegen die Eingriffe der Kirchenvögte u. s. w. (vgl. *Hartzheim*, Concilia Germaniae Tom. IV. an mehreren Stellen; wegen der Vögte s. m. insbesondere die Erlasse von 1219, 1227 bei *Gudenus*, codex diplomat. I. nro. CLXXXIV. pag. 466. nro. CXC. pag. 495, *Hartzheim* l. c. IV, 615 vergl. auch *Serrarii* rer. Mog. lib. V. im Leben Siegfrieds nro. IX. ed. Joannis Fol. 591). Auf den Synoden wurden auch seit alter Zeit fortwährend geistliche Prozesse entschieden; jetzt ward die Einrichtung getroffen, daß Prosynodalrichter (judices ecclesiae Moguntinae) dieses Geschäft übernahmen (s. Werner, der Dom I. 198. 602. *Dürr*, de Moguntino S. Martini monasterio cap. I. §. XIX. a. E., in *Schmidt*, thesaurus juris eccl. III. 103). In seiner engen Verbindung mit dem römischen Stuhle sah sich Siegfried noch in den letzten Jahren seiner Regierung genöthigt, die von Gregor IX. über Friedrich II. verhängte Excommunikation zu publiciren (s. Binterim a. a. O. IV. 353), doch hatte dies für ihn keine weiteren Nachtheile. Im Jahr 1228 verliehen ihm und der Kirche von Mainz Ottokar und Wenzel das Privilegium, die Könige von Böhmen zu krönen (*Gudenus*, codex I. nro. CXCIII. pag. 500), welches bis 1343 geübt ward (s. unten). Er starb am 9. September 1230 und erhielt zu seinem Nachfolger seinen Neffen Siegfried III. von Eppstein, Domherr von Mainz und Probst des Stifts St. Bartholomäi zu Frankfurt a. M. (1230—9. März 1249). Dieser fand das Erzbisthum so verschuldet und befand sich in so großer Geldverlegenheit, daß nur ein außerordentliches Mittel Hülfe verschaffen konnte. Er erwirkte daher die Zustimmung des Domcapitels zu der Auflage einer allgemeinen Steuer, bestehend in dem zwanzigsten Theile der Einkünfte jedes Beneficiums. Das Capitel bewilligte dieselbe unter der Bedingung, daß der Erzbischof ohne capitularische Genehmigung keine fernere Steuer erheben, auch keine neue Schulden machen wolle, und bestimmte zugleich, daß jedem spätern Erzbischofe vor seiner Wahl die Anerkennung dieses Beschlusses abgefordert werden solle (s. *Serrarii* rer. Mog. ed. Joannis pag. 596. not. 3. 4. *Gudenus*, Codex I. nro. CCIX. pag. 525). Siegfried ließ, da bei der Ausführung sich große Schwierigkeiten ergaben, die Maßregel vom Pabste bestätigen und zugleich genehmigen, daß in jedem Collegiatstifte der Diöcese eine Präbende zur Tilgung der Schulden aufgehoben werden könnte, womit das Capitel sich gleichfalls einverstanden erklärte 1235 (vgl. Citate bei Binterim a. a. O. IV, 371. 372). Ihm gelang auch die Incorporation der reichen Abtei Lorsch 1232 (s. *Joannis* cit. pag. 594. not. 4. *Gudenus*, Codex I. nro. CCII. pag. 512 sq., verb. die Urkunden von 1229 u. 1231 bei Schunk, Beiträge III, 369 f.), desgleichen die freie Rückgabe von Bischofsheim und Umgegend, welche der Kaiser als Herzog von Schwaben vom Erzstifte zu Lehn trug 1237 (Urkunde bei *Gudenus*, Codex I. nro. CCXIX. *Würdtwein*, subsidia diplomatica I. nro. LIX. pag. 402), sowie der Er-

Digitized by Google

werb anderer Güter (ſ. z. B. von 1233, 1235, 1239, 1245, 1247 u. a., bei *Gudenus* I. nro. CCVI. CCXI. CCXVIII. CCXXV. CCXXIX. CCXLVIII. *Joannis* cit. pag. 601 a. E. not. 3). Große Schwierigkeiten machten indeſſen die politiſchen Händel der Zeit und die in Folge derſelben entſtandenen Unordnungen, Räubereien und Frevel, von denen ganz beſonders auch das Mainzer Stift heimgeſucht wurde. Zwar ergingen kaiſerliche Verordnungen und Schlüſſe der Synode dagegen, aber der Kaiſer ſelbſt verletzte die von ihm gegebenen Geſetze in der Zeit des Conflikts mit der Kirche. Die Einwohner des Stifts ſahen ſich endlich genöthigt, durch Bündniſſe ſich zu kräftigen und der Gewalt entgegenzutreten. So vereinigten ſich 1247 die Städte am Rhein, unter dem Vorſitze von Mainz und Worms. Die Stadt Mainz hatte ſich in den letzten Jahren bereits zu großer Blüthe entwickelt und 1244 vom Erzbiſchof ein neues Privilegium erhalten, welches ihr viel größere Freiheiten zugeſtand, als die früheren Privilegien, namentlich das von 1135 (vgl. *Gudenus*, Codex I, nro. CCXL. pag. 580 sq. Werner a. a. O. I, 613 f.). Das Domcapitel verpflichtete ſich noch beſonders zur Aufrechthaltung „et juravit Capitulum, quod nunquam aliquem in Episcopum eligent, nisi jurat, quod omnia hec observet fideliter et per literas suas confirmet“. Siegfried vollendete auch den Dom, indem er den für denſelben Beiſteuernden beſondere Indulgenzen verhieß (a. 1233 *Gudenus* I. nro. CCX. pag. 526), und vollzog die feierliche Einweihung 1239 in Gegenwart des Königs Konrad und vieler Kleriker. In ihm fand er auch ſein Ruheſtätte; ſein Denkmal, welches noch vorhanden, iſt das älteſte im Dom (ſiehe Schunk, Beiträge II, 56. 57., verb. Schaab, Geſchichte der Stadt Mainz I, 54 f.). Das Capitel poſtulirte nun den Erzbiſchof Konrad von Köln, den aber Innocenz IV. nicht beſtätigte. Es folgte demnach der bisherige Domprobſt Chriſtian III. von Bonland, bemerkenswerth als Verfaſſer einer nicht immer unparteiiſchen Mainzer Chronik (herausgeg. v. Hellwich und wieder abgedruckt in *Joannis* scriptores rerum Mogunt. vol. II. Fol. 93 sq.); dieſer reſignirte indeſſen ſchon im Jahr 1251, worauf der Wildgraf Gerhard I. die Leitung der Diöceſe übernahm (1251—25. September 1259). Im Jahr 1254 ſchloß er ſich zur Kräftigung des Landfriedens dem rheiniſchen Städtebunde an, gerieth aber ſelbſt 1256 in einem Kampfe mit dem Herzog von Braunſchweig in deſſen Gefangenſchaft, aus welcher er erſt nach einem Jahre von Richard von Cornwallis befreit wurde. Er war zwar eifrig bemüht, auch die kirchlichen Ordnungen zu befeſtigen, doch vermochte er die Auflöſung des gemeinſchaftlichen Lebens in ſeinem Domcapitel nicht mehr zu verhindern (m. ſ. die Urkunde des Probſtes Werner von Eppenſtein von 1254 bei *Gudenus*, Codex Tom. II, pag. 763. 764, verb. *Dürr*, de Moguntino S. Martini monasterio cap. I. §. XIX. in *Schmidt*, thesaurus juris eccl. III, 99. not. XXXX. §. XX. pag. 104). Damals oder bald nachher erfolgte die Scriptur der Mainziſchen Capitelſtatuten, welche dann von Zeit zu Zeit ergänzt wurden. Daß dies namentlich im erſten Dritttheil des vierzehnten Jahrhunderts geſchehen, erhellt aus der Bezugnahme auf „die geſetzede die daz Capitel byſunder gemachet und verſchriben hat und Ertzebiſchoff Mathias ſelge und daz Capitel globt und geſworen hand zu halden“ (*Würdtwein*, subsidia diplom. IV, 296 u. 97. o.) (m. ſ. antiqua jura et consuetudines Decanorum capituli Cathedr. ecclesiae Mogunt., in *Mayer*, thesaurus novus juris eccl. Tom. I. [Ratisbonae 1791. 4] pag. 3 sq.). Werner von Eppſtein (1259—2. April 1284), Brudersſohn Siegfrieds III., hatte während der erſten Hälfte ſeiner Regierung noch mit den Beſchwerden zu kämpfen, welche aus dem Interregnum in Deutſchland hervorgingen. Nachdem er perſönlich in Rom die Conſecration erhalten, ſuchte er auf ſeiner erſten Synode 1261, den römiſchen Anordnungen von 1259 und 1260 gemäß, diejenigen Schlüſſe feſtzuſtellen, welche die Einfälle der Tartaren und die Wiederaufrichtung der Disciplin erforderten; insbeſondere erneute er die älteren Statuten gegen den Conkubinat des Klerus, welcher weit um ſich gegriffen hatte. Zur beſſern Exekution vollzog er theils in Perſon, theils durch beſondere Abgeordnete eine ſorgfältige Viſitation ſeiner Kirchenprovinz. Um die äußeren Verhältniſſe des Stifts zu verbeſſern, insbeſondere drückende

Digitized by Google

Schulden zu tilgen, hatte ihm das Stift gleich bei seinem Eintritt eine allgemeine Bede (precaria) bewilligt (*Würdtwein*, nova subsidia IV. Praef. nro. II. pag. XXVI sq.). Die Güter des Erzbisthums vermehrte er durch Grünberg und Frankenberg, welche ihm um 1263 Sophia von Brabant schenkte, durch Wildenberg, welches er 1271, wie auch Amorbach nebst Schoneberg und Wilbach von Ulrich von Düren kaufte (*Gudenus*, Codex I. nro. CCCXI. CCCXXXI. CCCXLI. (*Joannis*, cit. pag. 617. nro. 3. 618. nro. 3). Ein großes Verdienst erwarb er sich um Deutschland überhaupt, indem er die Wahl Rudolfs von Habsburg zu Stande brachte (a. a. O. S. 618. 619). Dieser erwies sich daher auch der Mainzer Kirche stets sehr geneigt (das Immunitätsprivilegium von 1274 bei *Gudenus*, codex I. nro. CCCXLV. pag. 756). Nunmehr konnte Werner ungestörter für Förderung des Landfriedens, Befreiung des Verkehrs von mannigfachen Hemmungen, wie Abschaffung von Zöllen, thätig seyn. Der Erwerb von Waldböckelnheim von Heinrich Grafen von Sponheim 1278 verwickelte ihn zwar in eine Fehde mit Johann von Sponheim und dessen Bundesgenossen, doch endete dieselbe durch Vermittelung Rudolfs von Habsburg 1281 zum Vortheil des Erzstifts (*Joannis* cit. pag. 619. 620. nro. 10. 17. 20. *Gudenus*, codex I. nro. CCCLIII. pag. 768. CCCLXIV. pag. 782). Nach Werners Tode erfolgte im Capitel eine getheilte Wahl zwischen Peter Reich, Domprobst von Mainz und Arzt des Kaisers, und Gerhard von Eppstein, Archidiakonus von Trier. Die erzbischöfliche Stelle blieb deshalb über 2 Jahre unbesetzt, darauf aber überwies Pabst Honorius IV. dieselbe dem vom Kaiser ihm dazu empfohlenen Bischof von Basel, Heinrich II. Knoderer, aus Isny (1286—17. März 1288). Dieser nützte dem Erzstifte vorzüglich durch Errichtung des Landfriedensgerichts in Thüringen 1287, indem Landgraf Albrecht aus Dankbarkeit dafür ihm gestattete, in Thüringen Schlösser, Burgen und Güter zu kaufen, auch neue Befestigungen anzulegen; sodann verzichtete Albrecht nebst seinen Söhnen auf die von Heinrich zu erkaufenden Schlösser Birkenstein, Gleichenstein und Scharfenstein, wie auch Heinrich der Erlauchte von Meissen seine Rechte an Gleichenstein aufgab (s. *Gudenus*, hist. Erfurt. lib. I. cap. XXV., bei *Joannis* rer. Mogunt. vol. III. pag. 160 sq. Desselben codex diplom. I. nro. CCCLXXXVII sq. pag. 819 sq.). Nach Heinrichs Tode wiederholte sich der Zwiespalt im Capitel: denn ein Theil wählte den Scholastikus Emmerich von Rheineck, ein anderer abermals Gerhard, welchen auch zugleich das Domcapitel in Trier erkoren hatte. Der Pabst bestätigte Gerhard II. von Eppstein (1289—25. Februar 1305). Auf die politischen, wie kirchlichen Verhältnisse übte derselbe einen hohen Einfluß. Vorzugsweise durch ihn erfolgte sowohl die Ein- wie Absetzung seines Vetters Adolf von Nassau, nicht minder die Wahl Albrechts von Oesterreich. Weniger glücklich war er aber im Kampfe mit dem letztern, und die über denselben verhängten Kirchenstrafen mußte er förmlich und feierlich revociren (s. die Mainzer Synode von 1301 bei *Hartzheim*, Concilia Germaniæ IV, 96). Bei dieser Einwirkung auf die deutsche Königswahl wußte er die Vortheile der Mainzer Kirche wohl zu fördern, indem er nicht nur die hergebrachten Privilegien bestätigen ließ, sondern zugleich neue große Gerechtsame erwarb (s. Diplom Adolfs von Nassau vom 1. Juli 1292, bei *Gudenus*, codex I. nro. CCCCVIII. pag. 861 sq., verb. nro. CCCCX. pag. 866). Dem Erzbischofe wurde unter andern gestattet, sechs Städte des Stifts auszuwählen, denen die Rechte und Freiheiten kaiserlicher Städte bewilligt werden sollten: es wird ihm der Friedezoll zu Boppard verliehen und dessen Verlegung nach Lahnstein genehmigt; alle Schulden, welche Gerhard in der römischen Curie contrahirt hat, sollen für ihn bezahlt werden; er erhält die Städte Mühlhausen und Nordhausen, desgleichen Seligenstadt und den Bachgau, die sich Rudolf während der Sedisvacanz im Erzstifte angeeignet hatte (vgl. noch *Joannis*, a. a. O. S. 627. Nr. 6. 7. 631. Nr. 3). Der Erzbischof vergrößerte die Besitzthümer von Mainz ferner 1291—94 durch den Kauf von Walddüren und Külsheim, der Advocatie Brezenheim, des Gerichts Reichartsach für 1540 Pfund Heller (*Joannis*, a. a. O. S. 628. Nr. 10., verb. *Joannis*, a. a. O. S. 628. Nr. 12. *Gudenus*, codex I. nro. CCCCXV). Den von seinem Vorgänger ver-

Digitized by Google

bereiteten Kauf des oberen Eichsfeldes brachte er zu Fritzlar am 15. November 1294 zum Abschlusse (*Gudenus*, codex diplom. I. nro. CCCCXIX. pag. 887) und zahlte dafür 1100 Mark fein Silber und 500 Mark Freiberger Silber. Um diesen Erwerb zu schützen, übertrug er mehrere Schlösser den Rittern Friedrich von Roßdorf und Dietrich von Hartenberg 1296 (*Gudenus* a. a. O. I. nro. CCCCXXI. pag. 891 Schunk, Beiträge II, 259). Für Herstellung und Erhaltung guter Ordnung sorgte er außerdem bei sich darbietender Veranlassung, wie er denn bereits 1289 in Erfurt für Feststellung der bestehenden Rechtsverhältnisse gesorgt hatte. Das darüber aufgenommene Weisthum nannte man später Concordata Gerhardi (öfter gedruckt, zuletzt in Höfer, Auswahl der ältesten Urkunden deutscher Sprache [Hamburg 1835. 4.] S. 39 f., vgl. *Gudenus*, hist. Erfurt. cit. I. cap. XXV). Die vielfach zerstörte kirchliche Disciplin suchte er durch Erlaß strenger Synodalschlüsse wieder herzustellen, welche zu Aschaffenburg 1292, zu Frankfurt 1293 u. a. publicirt wurden (vgl. Binterim, Geschichte der Concilien V, 54 f.). Durch König Albert erlangte er die Bestätigung der bisherigen Privilegien des Erzstifts und zugleich in einer besondern Urkunde die Zusicherung, daß ihm und seinem Nachfolger wegen der Erzkanzlerwürde zustehen solle: „Nobiscum decima pars de bonis, peticionibus et exactionibus Judeorum etc.“, sowie eben deshalb der Vorrang vor allen andern: in ordine et honore processionis, sessionis, nominationis et scripturae“ (*Gudenus* codex I. nro. CCCCXXVIII. — CCCCXXX. pag. 903 sq.). Auch nach Gerhards II. Tode konnte das Capitel sich nicht zu einer einmüthigen Wahl entschließen. Der Scholastikus Emmerich von Schöneck kam abermals auf die Liste und neben ihm der Domherr Emicho von Spanheyen. Die Wiederbesetzung der erzbischöflichen Stelle verzögerte sich dadurch bis weit in's zweite Jahr hinein: denn erst unter'm 10. Nov. 1306 ernannte Clemens V., mit Uebergehung der beiden Candidaten, Peter Aichspalter, indem er denselben vom Bisthum Basel nach Mainz transferirte (vgl. die päbstliche Urkunde bei *Würdtwein*, subsidia diplomatica I. nro. LVI. pag. 397 sq., m. s. den Art. Aichspalt Bd. I. S. 193). Von Heinrich VII. erwirkte er 1308 und von Ludwig von Baiern 1314 neue Privilegien für das Erzbisthum (bei *Würdtwein*, subsidia diplomat. T. IV. nro. CV. pag. 352 sq. *Gudenus*, codex diplom. Tom. III. nro. LXXIX sq. pag. 97 sq.). Hiedurch und aus sonst ihm zu Gebote stehenden Mitteln konnte er für die Mainzer Kirche eine Summe von 16,278 Pfund Heller verwenden (m. s. die Uebersicht bei Schunk in den Beiträgen III, 266—268), auch in seinem Testamente (bei *Gudenus*, codex T. III. nro. CXXXIII. pag. 173 sq., in Uebersetzung bei Werner der Dom zu Mainz Bd. II. S. 74 f.) für religiöse Zwecke bedeutende Legate stiften. Die Ordnung der Kirche befestigte er auf's Neue durch wiederholte Publikation älterer und den Erlaß neuer Statuten, das Ergebniß der vielen von ihm gehaltenen Synoden (vgl. Binterim, Geschichte der Concilien Bd. VI. S. 40 f.). Nach Peters Tode († 5. Juni 1320) postulirte das Domcapitel den Erzbischof Balduin von Trier, der Pabst Johann XXII. verweigerte aber die Bestätigung, reservirte der apostolischen Kammer die erzbischöflichen Einkünfte bis zur Wiederbesetzung (*Würdtwein*, nova subsidia III. nro. XXIV. pag. 96), forderte 30,000 Gulden, die er auf 25,000 ermäßigte (a. a. O. Nr. XLII. LIII. S. 131. 163) und ernannte Mathias, Grafen von Buchek und Landgrafen von Burgund (1321—10. Sept. 1328), Custos der Benediktiner-Abtei Murlach, auf Empfehlung des Königs Robert von Sicilien. Das Stift nahm ihn gerne an, bewilligte ihm auch sogleich ein Subsidium, doch mußte er zuvor die Aufrechthaltung der Privilegien des Klerus geloben (*Würdtwein*, nova subsidia III. nro. XXVIII. pag. 101 sq.). Er erlebte schwere Zeiten, sowohl als er sich zur Partei Ludwigs von Baiern hielt, als späterhin, da er auf die Seite des Pabstes getreten war; indessen wußte er doch die Vortheile des Erzstifts wahrzunehmen und erwarb demselben verschiedene Güter, wie einen Theil von Neckar-Steinach, Hohen-Solms, Niedernhall, und Rechte in Laufen, Magenheim, Brackenheim, Güglingen, Blankenhorn u. a. (*Joannis* cit. pag. 648. nro. 5. 7. pag. 650. nro. 6. u. a. verb. mit den Urkunden bei *Gudenus* a. a. O. III. Nr. CLII. CLIII. VLV. CLXVIII. sq.

Digitized by Google

CLXXXVII. *Würdtwein*, nova subsidia III. nro. LXII. LXIII. pag. 186 sq.). Um die Nachfolge in Mainz bemühte sich der Bruder des verewigten Erzbischofs Berthold von Buheck, der indessen als Anhänger Ludwigs zurückgewiesen wurde; das Domcapitel selbst postulirte nochmals Balduin von Trier. Johann XXII. versagte demselben aber, wie früher, die Confirmation und traf eine selbständige Provision mit Heinrich von Virnenburg, Probst von Bonn, erließ auch die erforderlichen Bullen an das Stift selbst, dessen Vasallen, die Suffraganen u. s. w. (vgl. dieselben bei *Würdtwein* subsidia diplom. T. 4. nro. XLI sq. pag. 219 sq. nova subs. T. 5. pag. 33. *Gudenus* codex III. nro. CLXXXIX sq. pag. 259 sq.). Das Capitel widersetzte sich aber, Balduin übernahm die Administration des Erzbisthums und widmete demselben einen höchst ersprießlichen Eifer. Er erwarb für dasselbe einen Theil der Burg Hirzberg 1330 (*Joannis* cit. pag. 652. nro. 2. *Würdtwein*, nova subsidia V, 48), ferner den Pfandbesitz der Hälfte der Mark Duderstadt von Herzog Heinrich von Grubenhagen 1334 (Wolf, politische Geschichte des Eichsfeldes Bd. II. S. 18), und Schürburg nebst Erlenbach, Bözwangen, Esenheim und Odenheim 1335 (*Joannis* cit. pag. 655. nro. 8). Unter'm 12. Nov. 1336 legte Balduin nunmehr spezielle Rechenschaft seiner Verwaltung und verzichtete auf die Fortführung derselben, welche jetzt nach Anordnung Benedikts XII. auf Heinrich III. überging (die Dokumente bei *Gudenus* codex III, nro. CCXV sq. pag. 295 sq.). Derselbe gelangte indessen nicht zum ruhigen Besitze, bis er sich mit dem Capitel durch Unterschrift einer ordentlichen Capitulation geeinigt, in welcher er die Rechte des Stifts im Einzelnen aufrecht zu halten gelobt (siehe die Urkunde d. d. Mittwoch nach St. Peter und Paul 1337 bei *Würdtwein*, subsidia diplom. T. IV. nro. LXXVIII. u. LXXIX. pag. 286—301), desgleichen auch mit dem Kaiser Ludwig sich zu gemeinsamen Schritten in dem Conflikte mit dem römischen Stuhle vereinbart hatte (*Gudenus*, codex III. nro. CCXIX. pag. 305. verb. *Würdtwein*, subsidia cit. IV. nro. LXXXI. pag. 304). Indem er seinem Versprechen gemäß bei der Begründung des Kurvereins zu Rens und dem darauf folgenden Reichstage zu Frankfurt 1338 (s. *Würdtwein*, subsidia cit. V. nro. XXVI. pag. 164 *Joannis* cit. pag. 657. nro. 3. 4), vgl. Eichhorn, deutsche Rechtsgeschichte III. §. 391) verfuhr, zog er sich die Ungnade des Pabstes Clemens VI. zu, welcher am 15. Okt. 1344 die Suspension über ihn verhängte (Schunk, II, 332 f.); da er aber auch ferner in Treue gegen Ludwig verharrte (m. s. seine Erklärung vom 19. März 1346, bei Schunk III, 283 f.) wurde am 7. April 1346 seine Absetzung ausgesprochen (*Joannis* cit. §. IX. nro. 2. pag. 660.) und Gerlach, Graf von Nassau, zu seinem Nachfolger ernannt (vgl. Schunk a. a. O. III, 352—375). Heinrich hatte inzwischen die Mainzischen Besitzungen im Jahr 1341 durch mehrere Vogteien im Eichsfelde (*Gudenus*, codex III. nro. CCXXVII. pag. 314. 315), 1342 durch den Erwerb des Vicedominats in Erfurt (*Joannis* cit. pag. 658. nro. 15). vorzüglich aber durch den Kauf der Pfandschaft Duderstadt und Gieboldhausen (s. oben 1334) wesentlich vergrößert. Wenn schon dieser Kauf unter der Bedingung des Wiederkaufs abgeschlossen wurde, so ist derselben doch späterhin nicht entsprochen (siehe unten bei'm Jahre 1563 u. 1692). Auf der andern Seite verlor aber jetzt das Erzstift seine Metropolitangewalt über Prag und Olmütz, indem auf die Bitte des Königs Johann von Böhmen und seines Sohnes Karl der Pabst Prag zum Erzbisthum erhob, demselben Olmütz unterwarf, auch genehmigte, daß das bisherige Recht des Erzbischofs von Mainz (s. oben bei'm Jahr 1228), den König von Böhmen zu krönen, auf Prag übergehen solle (vgl. Bulle Clemens VI. vom 2. Juni 1343, und Exposition desselben vom 30. April 1344 [Schunk, Beiträge I, 405 f.] verb. Schreiben des Königs Johann von 1339 bei *Würdtwein*, subsidia V, 196 und die Nachweisungen bei *Joannis* cit. pag. 664. nro. 1). Auch nach seiner Absetzung gerirte sich Heinrich als Erzbischof, aber eben so unterzog sich Gerlach den Funktionen des erzbischöflichen Amts. Bereits am 10. Juli 1346 wählte der letztere mit vier anderen Kurfürsten Karl IV. zum Gegenkönige, welcher dann sogleich demselben die nöthige Hülfe gegen Heinrich verhieß (*Gude-*

Digitized by Google

nus, codex III. nro. CCXLIII. pag. 334). Dieſer betrieb dagegen nach Ludwigs Tode († 11. Okt. 1347) die Wahl eines neuen Königs (*Joannis* cit. pag. 662. nro. 1 sq.). Nach der Reſignation Günthers von Schwarzburg erklärte ſich Karl für neutral (ſ. *Gudenus*, codex III. nro. CCLI. pag. 344. Urkunde d. d. 24. Mai 1349) und überließ den Kampf beiden Erzbiſchöfen, insbeſondere dem ſtatt Heinrichs adminiſtrirenden Probſte Kuno von Falkenſtein. Dieſer endete aber erſt mit dem Tode Heinrichs am 21. Dec. 1353, worauf durch Karls Vermittelung ein Vergleich zwiſchen Gerlach und Kuno zu Stande gebracht wurde und jener die Anerkennung des Stifts allgemein erlangte (ſ. die Urkunden von 1354 bei *Gudenus*, codex III. nro. CCLXI. CCLXII. pag. 365 sq.). Durch dieſe Zerwürfniſſe hatte das Erzbisthum ungemein gelitten, nicht nur materiell durch Verwüſtung des Landes, wozu die beiden Gegner ihren Anhang ſelbſt ermunterten (m. ſ. z. B. *Gudenus*, codex III. nro. CCL.) und die großen Opfer, mit welcher die Bundesgenoſſen beider Seits erkauft werden mußten (vgl. *Joannis* cit. pag. 667. nro. 6. 668. nro. 13 sq. Werner, der Dom zu Mainz II, 109 f.), ſondern auch durch die Lockerung der heiligen Bande, welche Obere und Untere vereinigten, durch die Verachtung, in welche der Klerus gerieth und die ſich in der Verletzung der Freiheiten an den Tag legte, die bisher der Geiſtlichkeit zuſtanden (m. ſ. z. B. vom Jahr 1356 in Mainz *Würdtwein*, subsidia dipl. XII. nro. CI. pag. 370 sq. u. 1366. eod. XII. nro. CIII. pag. 380. verb. *Gudenus*, codex III. nro. CCCXVI. pag. 467; hier mußte auch 1363 der Erzbiſchof zum Schutze ſeiner Hausgenoſſen einſchreiten (Schunk, Beiträge II, 249). Der Klerus ſelbſt war aber auch verwildert und die Erneuerung älterer Statuten reichte nicht hin (ſ. Binterim, Geſchichte der Concilien VI, 72 f.), ſo daß ſelbſt der Kaiſer im Jahr 1359 auf Abſtellung der vorhandenen Mißbräuche zu dringen veranlaßt wurde (*Gudenus*, codex III. nro. CCXCVI. pag. 433). Die ſchwierige Lage, in welcher ſich das Territorium befand, nöthigte das Capitel, 1356 zu conſentiren, daß der Erzbiſchof, um verpfändete Güter einzulöſen, 41,000 Gulden, und um andere Schulden zu tilgen, 30,000 Gulden aufnehmen dürfe (Schunk, Beiträge III, 389 f., verb. *Joannis* cit. pag. 672. nro. 8. 673. nro. 3). Theils durch Geſchenk, theils durch Kauf erwarb Gerlach dagegen das Schloß Itter nebſt Zubehör 1357 (*Joannis* cit. pag. 673. nro. 4) den dritten Theil von Duderſtadt 1358 und 1366 (*Joannis* pag. 673. nro. 8. 678. nro. 1. *Gudenus* codex III. nro. CCLXXXVIII. pag. 423. Wolf, Geſchichte des Eichsfeldes I, 19), das Schloß Allenfelt 1358 (*Würdtwein* nova subsidia VII. nro. XCIX. pag. 299), das Amt Ballenburg 1359 (Joannis S. 674. Nr. 10. *Würdtwein*, nova subs. VII. nro. CIII. p. 309), die Hälfte von Geismar 1360 u. a. (a. a. O. Nr. CVIII. CXI. CXII. S. 320. 326 f.), das Dorf Budensheim bei Bingen 1363 (*Gudenus*, codex III. nro. CCCIX. pag. 459 u. a.). Bemerkenswerth unter der Regierung dieſes Erzbiſchofs iſt noch der Erlaß der goldenen Bulle Karls IV. 1356. Durch dieſelbe wurde im Weſentlichen das nach und nach befeſtigte Herkommen über die Königswahl und die Verhältniſſe der ſieben Kurfürſten anerkannt und zum feſten Reichsgeſetze erhoben. Was insbeſondere Mainz betrifft, ſo wurde die bevorzugte Stellung des Erzbiſchofs als des Dekans des Kurfürſtencollegiums beſonders berückſichtigt (vgl. Kap. 1. 18). Dem Könige von Böhmen gehörte zwar als dem Schenken des Reichs ſchon von früher die Kur (vgl. Lorenz, die ſiebente Kurſtimme bei Rudolfs I. Königswahl. Wien 1855); da aber doch Bedenken geäußert wurden, ſo war es dem Kaiſer ſehr erwünſcht, daß Gerlach dieſelben einfach erledigte und dafür erhielt derſelbe noch das beſondere Privilegium, mehrere Städte mit großen Freiheiten anzulegen (*Joannis* cit. pag. 672. nro. 9. 10. *Gudenus*, codex III. nro. CCLXXX. CCLXXXI. pag. 411 sq.). Nach Gerlachs Tode († 12. Febr. 1371) gelangte das Erzſtift nicht zu der ihm ſo nöthigen Ruhe. Das Capitel entzweite ſich bei der Wahl des neuen Oberhauptes, indem ein Theil den inzwiſchen zum Erzbiſchofe von Trier erhobenen Kuno von Falkenſtein poſtulirte, ein Theil den Neffen Gerlachs Adolph, Grafen von Naſſau, erkor (m. ſ. den Bericht des Capitels an den Papſt Gregor XI. bei *Gudenus*, codex III. nro. CCCXXVIII. pag. 494

Digitized by Google

sq.). Der Pabſt beſtätigte jedoch Keinen von Beiden und verſetzte den ihm vom Kaiſer empfohlenen Biſchof von Straßburg, Johannes I., Grafen von Luxemburg-Ligny, nach Mainz (1371—4. April 1373). Aus ſeiner kurzen Regierung verdient Eine Thatſache beſondere Erwähnung. Die Päbſte in Avignon, in großer Geldnoth, verſuchten durch jedes Mittel, ſich aus der Verlegenheit zu befreien und begehrten insbeſondere von Deutſchland wiederholentlich den zehnten Theil von den Jahres-Einnahmen aller Beneficien. Im Jahr 1367 hatte man nicht ohne Widerſpruch Urban V. denſelben bewilligt (*Würdtwein*, subsidia diplom. IV, 187 sq. nro. XXXI. verb. nova subsidia VII. nro. CXXIX. pag. 380 sq.); als aber im Jahre 1372 Gregor XI. eine gleiche Forderung ſtellte, verwarf der Mainzer Klerus dieſelbe einhellig (ſ. die Urkunde bei *Gudenus*, codex III. nro. CCCXXXI. pag. 507 sq.). Nach Johannes Tode poſtulirte das Capitel den inzwiſchen zum Biſchofe von Speyer beförderten Grafen Adolph von Naſſau, welcher ſich ſogleich der Adminiſtration des Stifts unterzog (ſ. *Gudenus*, codex III. nro. CCCXXXIII. pag. 515) und um die päbſtliche Confirmation zu erhalten, den vorhin abgelehnten Antrag auf Bewilligung der Zehnten befriedigte und Gregor XI. die Summe von 22,000 Gulden überſchickte (*Joannis* cit. pag. 689. nro. 3. Ohne Zweifel wurden dazu die 20,000 Gulden verwendet, deren Aufbringung zum Nutzen des Stifts das Kapital geſtattet hatte. (*Würdtwein*, nova subsidia IX. nro. CXXXI. pag. 216 sq.). Dies nützte ihm indeſſen nichts, vielmehr erhielt der vom Kaiſer empfohlene Ludwig, Markgraf von Meiſſen, Biſchof von Bamberg den Vorzug und begann ebenfalls ſeine Verwaltung (*Gudenus*, codex III. nro. CCCXXXIV. pag. 516). Es kehrten nun Zuſtände wieder, wie ſie vor Kurzem in dem Conflikte der Erzbiſchöfe Heinrich und Gerlach Mainz beſeſſen hatte, ſo daß von allen Seiten eine Herſtellung der Ordnung angeſtrebt wurde. Insbeſondere mußte nach dem Ausbruche des großen Schisma's Urban VI. daran liegen, die Ausgleichung herbeizuführen, weßhalb er Ludwig mit dem Patriarchat von Jeruſalem und dem Bisthum Cambray abfinden wollte. Da dieſer aber nicht darauf einging, wendete ſich Adolph 1379 an den Gegenpabſt Clemens VII., von dem er die Befriedigung ſeiner Wünſche erlangte (ſ. *Joannis* cit. pag. 686. nro. 2. 692. nro. 19 sq.). Schon im folgenden Jahre bot ſich jedoch eine neue Gelegenheit zur Verſöhnung, indem Urban Ludwig nach Magdeburg transferirte; doch wollte dieſer auf den Titel eines Erzbiſchofs von Mainz nicht verzichten. König Wenzel erkannte nun Adolph an, beſtimmte die Vergleichpunkte zwiſchen den Gegnern, ertheilte aber erſt nach Ludwigs Tode († 17. Febr. 1382) Adolph die Regalien (*Gudenus*, codex III. nro. CCCXLIII. CCCXLVIII. pag. 534 sq. 546 sq.). Die Regierung führte derſelbe nun unter fortdauernden Kämpfen, welche ihm nicht geſtatteten, die Wunden zu heilen, die auf's Neue dem Lande geſchlagen waren. Erfurt, welches ſich von Anfang an auf Adolphs Seite gehalten hatte, ſuchte derſelbe durch beſondere Gunſt zu heben, und er erwirkte der Stadt auch 1389 das Privilegium Urbans VI. zur Stiftung einer Univerſität, deren Eröffnung 1392 erfolgte (ſ. *Gudenus*, hist. Erfurt. lib. II. §. XVIII. in *Joannis* rerum Mog. vol. III. pag. 181. Dominikus, Erfurt Th. I. [Gotha 1793] S. 182. 187). Um nicht abermals ſich mit der Curie zu entzweien, beſtellte nach Adolphs Abgang († 6. Febr. 1390) das Capitel den Domſcholaſter Conrad II. von Weinsberg zuerſt nur zum Proviſor des Erzbisthums (*Gudenus*, codex III. nro. CCCLXXV. pag. 589); indeſſen erhielt derſelbe die päbſtliche Beſtätigung (vgl. den Eid, welchen er 1392 dem Pabſte leiſtete, bei *Gudenus*, codex III. nro. CCCLXXXII. pag. 596), doch freilich gegen ſo bedeutende Proviſionskoſten, daß mit Genehmigung des Capitels der zwanzigſte Theil aller Einkünfte ſämmtlicher Ortſchaften des Landes zu deren Beſtreitung eingefordert werden mußte (*Joannis* cit. pag. 705. nro. 9). Die Thätigkeit Conrads richtete ſich faſt allein auf Sorge für den Landfrieden, Verfolgung der Ketzer, namentlich der Waldenſer (ſ. *Joannis* cit. pag. 707. nro. 1. *Gudenus*, codex III. nro. CCCLXXXIII. pag. 598 sq.), und der Verletzer kirchlicher Immunität, welche ſich ſo häufig fanden, daß ſchon unter ſeinem Vorgänger der Klerus ein förmliches Bündniß gegen dieſelben hatte ſchließen müſſen (ſ. die Unions-

Digitized by Google

urkunde von 1382 bei *Würdtwein*, subsidia diplom. XII. nro. CIV. pag. 386 sq. Erlaß Conrads von 1394, daſelbſt II. nro. LXIII. pag. 400 sq.). Nach Conrads Ableben († 19. Okt. 1396) wählte die Majorität des Kapitels durch Compromiſſare Gottfried, Grafen von Leiningen, Cuſtos im Kölner Domſtift (*Würdtwein*, subsidia III. nro. XXXI. XXXII. pag. 152 sq.), während die damit unzufriedenen Kapitularen den Bruder von Conrads Vorgänger, Johannes, Grafen von Naſſau, bewogen, in Rom ſelbſt ſeine Ernennung zu betreiben (a. a. O. Nr. XXXIII. S. 158). Dies geſchah auch mit Erfolg und Bonifaz IX. beſtätigte Johann II. (1397—23. Sept. 1419) (*Gudenus*, codex III. nro. CCCXCI. pag. 623), welcher ungeachtet der dagegen erhobenen Einwendungen und der Verwendung des Königs Wenzel für Gottfried (*Würdtwein* subsidia III. nro. XXXVIII. pag. 173) ſich doch behauptete. König Ruprecht brachte übrigens 1401 eine Vereinigung zwiſchen Gottfried und Johann zu Stande (*Gudenus*, codex IV. nro. II. pag. 2). Der Hauptgegenſtand der Regierung des neuen Erzbiſchofs blieb die Bemühung für den Landfrieden, nächſtdem ſeine Thätigkeit in den politiſchen und kirchlichen Wirren der Zeit. Dem Stifte erwarb er den ganzen Zoll zu Höchſt (*Joannis* pag. 724. nro. 22), die Landvogtei in der Wetterau (*Gudenus*, codex IV. nro. XXXVII. pag. 96. verb. nro. XLIV. pag. 109), den Pfandbeſitz von Ardeck nebſt mehreren Dorfſchaften (*Joannis* pag. 726. nro. 3) u. a. Ueber die Zahl der Domkapitularen erließ er eine beſondere Vorſchrift (*Joannis* cit. pag. 728. nro. 5. *Gudenus*, codex IV. nro. XXXVI. pag. 93) und das Regularſtift St. Alban verwandelte er mit päbſtlicher Genehmigung in ein weltliches Collegiatſtift (*Joannis* cit. pag. 734. nro. 3. Werner, der Dom zu Mainz II, 151 f.). Conrad III., Wildgraf von Dhaun und Rheingraf zu Stein, Probſt zu St. Bartholomäi in Frankfurt a. M., welchen das Capitel wählte, erhielt die päbſtliche Confirmation (*Gudenus*, codex IV. nro. LII. pag. 124) und ſtand dem Erzbisthum von 1419—10. Juni 1434 vor. Jetzt litt das Land vornehmlich durch die unglücklichen Kämpfe mit den Huſſiten und durch verderbliche Fehden mit Heſſen u. a. Um die großen dadurch entſtandenen Koſten zu decken, ſah ſich der Erzbiſchof zu wiederholter allgemeiner Steueranlage genöthigt (*Joannis* pag. 743. nro. 44. 744. Nr. 61. *Gudenus* codex IV. nro. LXX. pag. 169). Die Energie, durch welche er ſich auszeichnete, bewog den Kaiſer Sigismund, ihm 1422 das Reichsvicariat zu übertragen, welches er jedoch ſchon im folgenden Jahre niederlegte (*Gudenus*, codex IV. nro. LIX. LX. pag. 136 sq.). Bei dieſer mannigfaltigen Thätigkeit ließ er das Intereſſe des Territoriums und der Kirche nicht aus den Augen. Im Jahr 1425 kaufte er die Stadt Steinheim nebſt Zubehör von Gottfried von Eppſtein für 38,000 Gulden (*Joannis* cit. pag. 740. nro. 26). Um Zucht und Ehrbarkeit beim Klerus herzuſtellen, insbeſondere den graſſirenden Concubinat deſſelben abzuſchaffen, erließ er 1420 ein eindringliches Rundſchreiben *Gudenus*, codex IV. nro. LIV. pag. 128., *Hartzheim*, concilia Germ. V, 163), ſchärfte 1422 das Tragen der entſprechenden geiſtlichen Kleidung in einem beſonderen Falle ein (*Gudenus*, IV. nro. LVIII. pag. 135), ſorgte für Verbeſſerung des geiſtlichen Gerichts 1423 und 1427 (*Gudenus*, IV. nr. LXII. LXVII. pag. 151. 162 sq.), ließ die Statuten der Collegiatſtifte einer Reviſion unterwerfen 1427 (*Würdtwein*, subsidia II, nro. LXI. pag. 335 sq.), hielt nach der vom päbſtlichen Legaten Branda 1422 veranſtalteten Viſitation im Jahr 1423 eine Provinzialſynode zu Mainz (Binterim, Geſchichte der Concilien VII, 82 f. 433 f.), und zur Vorbereitung auf das Concil von Baſel abermals eine Provinzialſynode zu Aſchaffenburg 1431 (ſ. das Convocationsſchreiben bei *Gudenus*, IV. nro. LXII. pag. 185 sq. Binterim a. a. O. 96. 97. erhebt Zweifel gegen das Zuſtandekommen dieſer Verſammlung). Die letzten Jahre ſeiner Regierung ſah Conrad durch heftige Streitigkeiten der Stadt Mainz mit dem Klerus getrübt. Die Bürgerſchaft in Mainz war damit unzufrieden, daß die Geiſtlichkeit manche Privilegien beſaß, welche zum Theil mit Rückſicht auf die großen von ihr begehrten Steuern bewilligt waren, und ſuchte dieſelben zu vernichten; insbeſondere legte die Stadt auf die Lebensmittel eine Abgabe und verbot unter ſtrenger Strafe, die auch ſelbſt

Digitized by Google

an fremden nach Mainz kommenden Geistlichen vollzogen ward, von den Geistlichen Wein zu kaufen. Der darüber empörte Klerus verließ die Stadt und begab sich nach Eltwill im Rheingau. Erst Conrad's Nachfolger Theoderich, Schenk v. Erbach (1434—6. Mai 1459) vermochte unter Vermittlung von Commissarien des Basler Concils den Streit beizulegen. (Ueber den ganzen Streit selbst s. m. *Joannis* cit. pag. 746. 748 und die zur Erläuterung dienenden Dokumente bei Gudenus IV. 197 f. und Würdtwein a. m. O. (s. subsidia diplom. XIII. nro. 259. 260). Der Vertrag, die sogenannte Pfaffen-Rachtung vom 7. Januar 1435 (bei *Würdtwein*, subsidia XIII. nro. V. pag. 65 sq. vgl. nro. IV. p. 52 sq. Werner, der Dom zu Mainz II. 191—203) wurde seitdem als verbindliche Norm von dem neueintretenden Landesherrn wiederholentlich bestätigt. Der neue Erzbischof wurde sofort in die Wirren hineingezogen, welche damals die Kirche zerrütteten. Pabst Eugenius IV. war aber eifrig bemüht, den einflußreichen Mann für sich zu gewinnen und verlieh ihm gleich Anfangs eine Reservation von 25 Pfründen (*Würdtwein*, subsidia IV. nro. I. pag. 1 sq.), so wie andere Gunst, was wenigstens den Erfolg hatte, daß Theodorich in dem Conflicte zwischen dem Pabste und dem Concil von Basel sich für das neutrale Verhalten der deutschen Fürsten entschied (s. den Neutralitätsverein vom 17. März 1438, bei Binterim, Geschichte der Concilien VII. 166 f.). Zu gleichen Grundsätzen bestimmte er auch seine Suffraganen, welche er zu einer Provinzialsynode in Mainz am 30. März 1438 versammelte (s. *Joannis* cit. pag. 750 nro. 17. 752 nro. 25) und abermals im April 1440 zu Aschaffenburg (*Joannis* cit. p. 755 nro. 47. *Gudenus*, codex IV. nro CXXII. pag. 262. Binterim a. a. O. VII. 184). Theoderich, welcher sich bald nachher mehr auf die Seite des Concils zu neigen anfing, ließ sich aber doch endlich umstimmen und brachte bestochen die Freiheiten der deutschen Kirche dem päbstlichen Interesse zum Opfer (s. *Joannis* cit. p. 761 nro. 6. vergl. die Details, deren Darstellung hier zu weit führen würde, in Voigt, Enea Silvio Piccolomini Bd I. (Berl. 1856) bes. S. 373.) Die Gerechtsame des Mainzer Sprengels suchte der Erzbischof aufrecht zu halten: denn als das Bisthum Paderborn dem Erzstift Köln incorporirt und der Mainzer Kirchenprovinz entzogen werden sollte (s. den Art. Köln Bd. VII. S. 784) wirkte Theoderich vorzüglich dahin, dies zu verhindern (s. *Joannis* cit. p. 755. nro. 40. 759 nro. 26 verb. *Gudenus*, Codex IV. nro. CXV. pag. 251 a. 1439). Für die Disciplin, insbesondere der Klöster war er thätig und führte da, wo es nicht anders möglich war, eine Umgestaltung herbei, wie in Steina und Flonheim, welche in Collegiatstifte verwandelt wurden (*Joannis* cit. pag. 762 nro. 70. 765. nro. 9). Unter Mitwirkung des päbstlichen Cardinallegaten Nikolaus de Cusa hielt er 1451 eine Provinzialsynode, deren eigentliche Aufgabe auf Reform des Klerus gerichtet war (Binterim a. a. O. VII. 276. 467 f.). Um derselben noch besser zu entsprechen, hielt er im J. 1455 abermals eine Provinzialsynode zu Aschaffenburg (Binterim a. a. O. S. 285. 488 f.). Ihm folgte der durch Compromiß gewählte Custos der Domkirche Diether, Graf von Isenburg-Büdingen, den bereits ein Theil des Trier'schen Kapitels für sich gewünscht hatte, 1459. Bald nach Antritt seines Amts gerieth er in einen Streit mit Friedrich von der Pfalz, welcher für Mainz ein ungünstiges Ende nahm und dem Lande, welches großer Verheerung ausgesetzt wurde, bedeutende Summen kostete. Die dem Volke auferlegte Steuer des zwanzigsten Theils seiner Güter (*Joannis* cit. pag. 774 nro. 18) reichte nicht hin, um alle Schulden zu tilgen, am allerwenigsten um den päbstlichen Ansprüchen zu genügen. Zum Kampfe gegen die Türken forderten die Päbste im 15. Jahrh. wiederholt Steuern. In Deutschland hatte man sich dagegen zu sichern gesucht und es war von Martin V. und seinen Nachfolgern auch zugestanden, daß ohne Zustimmung der deutschen Nation von der Curie keine derartige Auflage gemacht werden sollte. Als dem zuwider Calixt III. eine neue Zehntforderung stellte, wurde sie in Mainz abgelehnt. Pius II. versuchte nun auf einem andern Wege die nöthigen Mittel zu erlangen und hatte von Diether statt der sonst üblichen 10,000 Gulden Annaten 21,600 Gulden gefordert, welche auch von des Erzbischofs Abgeordneten in Rom unter der Bedingung auf-

Digitized by Google

genommen waren, daß im Falle der Nichtzahlung der Schuldner der Excommunikation verfallen solle. Diether war jedoch nicht dazu bereit, diese Summe, deren Rechtmäßigkeit er läugnete, zu erstatten und zog sich nun den Bann zu. Da er aber hierauf im Ungehorsam beharrte und sich auf die Entscheidung eines allgemeinen Concils berief (*Joannis* cit. pag. 766 nro. 33), sprach der Pabst unterm 21. August 1461 seine Entsetzung aus (*Joannis* cit. p. 777 nro. 42. *Gudenus*, codex IV. nro. CLXI. pag. 347) und ernannte an seine Stelle den Domherrn und Propst von St. Peter Adolph II., Grafen von Nassau. Diether fügte sich auch dieser Sentenz nicht, gewann alsbald Friedrich von der Pfalz für sich und außer verschiedenen festen Plätzen die Stadt Mainz selbst, welche gegen die päbstliche Entscheidung protestirte und appellirte (s. die Urkunde vom 21. März 1462 bei Schunk, Beiträge II, 119 f. *Würdtwein*, subsidia dipl. I. nro. XXXVIII. pag. 281 seq.) Adolph, für den der Pabst unterm 1. Mai 1462 eine Encyklika zum Beistande erlassen hatte (*Gudenus*, codex IV. nro. CLXIII. pag. 350), wußte sich dagegen durch große Opfer viele Bundesgenossen zu erwerben und nun folgte ein Kampf, durch welchen das Erzstift abermals auf's Verderblichste heimgesucht wurde. Nach wiederholten Vergleichsversuchen kam am 25. Oktober 1463 eine Vereinbarung zu Stande, worauf am folgenden Tage Diether auf das Erzbisthum verzichtete (*Gudenus* IV. nro. CLXVII f. S. 365 folg.). Er ward von der erzbischöflichen Jurisdiktion eximirt und erhielt zu lebenslänglicher Nutzung außer seiner Curie in Mainz die Städte Höchst, Steinheim, Diepurg nebst Zubehör und das Pfand auf Lahnstein. Die Stadt Mainz, welche am Tage vor Simonis und Judä (28. Okt.) 1462 in Adolphs Hände gefallen und geplündert war, verlor aber ihre alten Privilegien und trat in die Reihe der übrigen Landstädte. Friedrich von der Pfalz wurde in dem Pfandbesitze der Bergstraße gelassen und mit andern großen Zugeständnissen abgefunden. (M. s. Georg Hellwich (Domvikar zu Mainz † 1622) Moguntia devicta hoc est de dissidio Moguntinensi quod fuit inter duos Archiepiscopos Mog. D. et A. nec non de urbis Moguntinae expugnatione etc. Francof. 1626 und wieder abgedruckt in *Joannis*, rerum Mog. script. vol. II. pag. 131 sq. s. auch Diether von Isenburg, Erzbischof und Kurfürst zu Mainz. Leipzig 1789. 2 Th.) Für Adolph selbst folgten hierauf schwierige Zustände. Die Noth, in welcher er sich befand, nöthigte zu wiederholter Besteuerung (*Joannis* cit. vol. I. p. 781 nro. 18. 784. nro. 35.) und, da er der Last der Geschäfte nicht gewachsen war, 1465 zur Annahme des Grafen Heinrich von Würtemberg als eines Coadjutors, wenn gleich nicht ohne Widerstreben eines Theils des Kapitels (*Joannis* cit. pag. 782 nro. 22.) Auch den Bundesgenossen Adolphs, insbesondere Friedrich von der Pfalz war die Coadjutorie sehr unangenehm, zumal Heinrich und sein Vater Ulrich schon eifrig für die Gewährung des Rechts der Nachfolge in der erzbischöflichen Würde bemüht waren. Adolph fand sich daher veranlaßt, den Coadjutor zum Rücktritt zu bewegen, was auch bereits 1467 geschah, indem Heinrich sich mit dem Amte Bischofsheim abfinden ließ. (*Joannis* cit. pag. 784. nro. 31. 32. *Gudenus*, codex IV. nro. CLXXXV sq. CXC CXCI. pag. 395 sq. 402 sq.) Dem Interesse des Stifts entsprach auch offenbar eine andere Wahl. Nachdem Adolph möglichst für Herstellung weltlicher und kirchlicher Ordnung Sorge getragen (*Joannis* cit. a. m. St. *Gudenus*, codex IV. nro. CLXXX. p. 384. nro. CXCII. p. 405 u. a. Werner, d. Dom II. 271. 272), empfahl er auf seinem Todbette († 6. Sept. 1475) dem Kapitel Diether zu seinem Nachfolger. Diesem Rathe folgte auch das Capitel und rechtfertigte seinen Schritt nach Eingang eines davon abmahnenden Breve's Sixtus IV. mit der Noth der Umstände, worauf die päbstliche Confirmation folgte (*Gudenus*, codex IV. nro. CXCVII — CXCIX. pag. 415 sq.), während der Kaiser beharrlich die Verleihung der Regalien auszusprechen sich weigerte. Bei seiner Wahl hatte Diether sich verpflichten müssen, die Stadt Mainz dem Domcapitel zu überlassen. Die Bürger begehrten dagegen die Herstellung ihrer alten Freiheiten und empörten sich; nach ihrer Unterwerfung einigte sich nun Diether mit dem Kapitel, daß die Stadt zu ewigen Zeiten den Erzbischöfen gehören solle. Der schon 1475 um Vermittelung angegangene

Digitized by Google

Pabst bestätigte diese Vereinbarung unterm 26. Jan. 1478 (s. die Urkunden bei Schunk, Beiträge Bd. III. 270 f. [wo statt 1470 — 1475 zu lesen ist] verb. S. 359 f. *Gudenus*, codex IV. nro. CCVII. pag. 437 sq.). Diether ließ neben der Stadt, für deren Herstellung er sorgte, die Martinsburg bauen und machte Mainz zur erzbischöflichen Residenz (*Joannis* cit. 790 sq.). Auf seinen Wunsch, daselbst eine Universität zu errichten, ging Sixtus IV. ein (Breve vom 23. November 1476 bei *Gudenus*, codex IV. nro. CCI, pag. 422 sq. *Würdtwein*, subsidia dipl. III. nro. XLI. p. 182 sq.) und am 1. Oct. 1477 konnte die Eröffnung erfolgen (Publikandum vom 31. März 1477 bei *Gudenus* cit. nro. CCIV pag. 428 sq. *Würdtwein*, cit. nro. XLII. pag. 187 sq.), nachdem die nöthigen Mittel angewiesen und die sonstigen Anordnungen getroffen waren (s. a. a. O. die Dokumente, verb. *Joannis* cit. pag. 105 sq. 789 nro. 13. 790. nro. 16). Die schwierige Lage des Landes, insbesondere die fortdauernde Abgeneigtheit des Kaisers gegen Diether und das Erzstift, welche sich sogar in der Begünstigung des rebellirenden Erfurt an den Tag legte, bewog den Erzbischof, mit Zustimmung des Capitels (s. Schreiben desselben an den Pabst vom 29. Sept. 1480 bei Schunk, Beiträge III. 229 f.) zur Annahme eines Coadjutors cum spe succedendi in der Person des Domherrn Albert, des Sohnes des Kurfürsten Ernst von Sachsen (päbstliche Bestätigung vom 12. Jan. 1481 bei *Gudenus*, codex II. nro. CCIX. pag. 447 sq.). Um so mehr konnte nun Diether während der letzten Jahre seiner Regierung sich der Förderung des Wohls des Territoriums selbst widmen, indem er das Amt Bischofsheim auslöste (*Joannis* cit. p. 793 nro. 9) und die Aemter Algesheim und Olm nebst Amöneburg wieder an's Stift brachte (a. a. O. p. 794 nro. 4). Um die Gesetzgebung des Landes erwarb er sich das Verdienst, behufs einer neuen Redaction derselben die Verordnungen seiner Vorgänger, so wie die Lokalrechte sammeln zu lassen (Werner, der Dom II 276. 29 7). An Diether's Todestage (d. 7. Mai 1482) übernahm Albert I. als Provisor die Verwaltung der Diöcese (*Gudenus*, codex IV. nro. CCXVI. pag. 457), welche er jedoch nur kurze Zeit leitete († 1. Mai 1484). Erfurt, welches schon vorher ernstlich daran gedacht hatte, sich von der Mainzischen Oberhoheit zu befreien, unterwarf er, indem nach Auferlegung einer Geldstrafe der frühere Rechtszustand durch das Concordat zu Amorbach vom 3. Febr. 1483 befestigt wurde (*Joannis* p. 795. 796). Der hierauf erkorene Domdechant Berthold Graf von Henneberg (1484—21. December 1504) erhielt sogleich die päbstliche Bestätigung und das Pallium (*Gudenus*, codex nro. CCXVIII. CCXIX. pag. 462), wobei Innocenz VIII., der eben den apostolischen Stuhl bestiegen, durch Rückgabe gewisser Indulgenzgelder sich der Domkirche von Mainz günstig zu erweisen suchte (a. a. O. nro. CCXX pag. 465). Die gewöhnliche Bestätigung der Rechte des Kapitels und des Erzstifts erfolgte 1486 (*Würdtwein*, nova subsidia X. Praef. nro. XIII. p. XX sq.). Berthold übte nicht nur auf die damalige Politik den höchsten Einfluß, indem besonders auf seine Vorstellung Maximilian zum deutschen Könige gewählt wurde, wofür dieser die Subjection der Stadt Mainz unter dem Erzstift schlechthin bestätigte, da die Stadt nie reichsunmittelbar gewesen sey (a. 1486. *Gudenus*, codex IV. nro. CCXXV. p. 475), indem unter seiner wesentlichen Mitwirkung die Errichtung des allgemeinen Landfriedens, die Begründung des an einem festen Orte zu bestellenden Reichskammergerichts, des Reichsregiments u. s. w. zu Stande kam (*Joannis* cit. p. 806, nro. 1. 807. nro. 7. 8. u. a. verb. damit Ranke, deutsche Gesch. im Zeitalter der Reformation Bd. I. Buch I. an mehreren Stellen, an welchen Bertholds großer Einfluß auf die damalige Verwaltung nachgewiesen ist), sondern er nahm sich auch mit großem Eifer der kirchlichen Interessen an. Er sorgte für Reformation der Klöster, deren Herstellung, wo es möglich war, wie in Steina, oder Umwandlung, wie in Bleidenstadt (*Jonnnis* cit. p. 804. nro. 12. 807 nro. 9. 812 nro. 1.), erließ die erforderlichen Verordnungen über die Censur 1486 (*Gudenus*, cod. IV. nro. CCXXII—IV. p. 469 sq.); 1488 gegen Häretiker (a. a. O. nr. CCXXVII p. 480), 1491 über den Cultus [a. a. O. nro. CCXXXIII. p. 492] u. a.), hielt Synoden 1487 u. 1499 und faßte die Beschwerden der deutschen Nation in Kirchensachen für

Digitized by Google

die römiſche Curie zuſammen (*Joannis* p. 811 nro. 19.). Bertholds Nachfolger Jacob von Liebenſtein (1504—15 Sept. 1508), welcher dem Erzſtifte durch Kauf den vierten Theil von Klingenberg und den Ort Koſtheim nebſt Zubehör erwarb (*Joannis* p. 814 nro. 8. 816. nro. 17), auch für Reformationen thätig war, konnte eben ſo wenig wie Uriel von Gemmingen (1508 — 9. Febr. 1514) die bald eintretende große Kirchenverbeſſerung überflüſſig machen. Der Kaiſer hatte bei ſeiner Empfehlung Uriels an die Curie den Wunſch ausgeſprochen, es möchte die Beſtätigung für die Hälfte des bisherigen Preiſes erfolgen (*Gudenus*, codex IV. nro. CCLXX. CCLXXI. p. 568 sq.); dies fruchtete indeſſen nichts, ſo daß nach Ablauf von vier Jahren abermals 24—25,000 Gulden aufgebracht werden mußten (*Joannis* p. 819 nro. 4. 5.). Im Jahr 1511 erließ der Erzbiſchof eine Verordnung, daß alle Geiſtlichen geprüft und die Untauglichen namhaft gemacht würden, desgleichen gegen die im Concubinate lebenden Kleriker, gegen übermäßige Stolgebühren u. a. (*Gudenus*, codex IV. nro. CCLXXV—VII p. 576 sq.). Da übernahm Albert II. von Brandenburg, Sohn des Kurfürſten Johannes, ſeit 1513 Erzbiſchof von Magdeburg und Adminiſtrator von Halberſtadt, auch das Erzſtift Mainz (1514 — 24. Sept. 1545) (ſ. d. A. Bd. I. S. 206). Mit einer gewiſſen Milde blieb er eifriger Anhänger der alten Kirche und ſuchte dem Eindringen des Proteſtantismus nach Möglichkeit zu begegnen. Das Beiſpiel ſeines Vetters Albrecht im Herzogthum Preußen zu befolgen und das Erzſtift zu ſäculariſiren, konnte er ſich nicht entſchließen, obgleich Luther ihm ernſtlich dazu rieth und darin das beſte Mittel fand, die Bauernaufſtände zu bewältigen (*Joannis* cit. pag. 834 sq.). Eine ſeiner erſten Sorgen war die Verbeſſerung der Landesverwaltung. Im Jahr 1515 errichtete er nach dem Muſter des Reichskammergerichts zu Mainz ein beſtändiges Appellationsgericht, welches den frühern Namen Hofgericht beibehielt und publicirte die Hofgerichtsordnung unterm 19. Jan. 1516 (beſtätigt von Karl V. den 21. Mai 1521). Die Reform der Untergerichte durch die Niedergerichtsordnung erfolgte 1534. Für die übrige Adminiſtration, insbeſondere die Finanzen, begründete er 1522 ein Rathscollegium, gebildet von zwei Domherren, dem Großhofmeiſter, Kanzler, Marſchall, zwei Doctoren der Rechte und zwei Perſonen aus dem hohen Adel. Zu dieſen von ihm ſelbſt ernannten Mitgliedern kamen aus eigener Wahl ein Prälat, ein Adeliger, ein Bürger aus dem obern und einer aus dem niedern Erzſtift (*Joannis* cit. p. 829 nro. 12). Von dem rheiniſchen Stiftsgebiet vermochte er die religiöſen Neuerungen im Ganzen auszuſchließen insbeſondere auch aus dem Rheingau, wo 1525 der Bauernaufſtand weit um ſich gegriffen hatte. Nach Bewältigung deſſelben erfolgte hier eine die bisherigen Freiheiten vernichtende Organiſation und das Verbot jeder religiöſen Aenderung unter Androhung harter Strafe (vgl. die neue Ordnung und Regiment bei Schunk, Beiträge I. 372 f.). Nicht ſo erfolgreich waren Alberts Bemühungen für alleinige Erhaltung des alten Cultus in denjenigen Gebieten, welche Mainz in Gemeinſchaft mit andern weltlichen Herren beſaß, die ſich der Reformation zuneigten. Auch im Eichsfeld und im Gebiete von Erfurt fand die evangeliſche Lehre unter dem Schutze von Heſſen, Sachſen, Braunſchweig Eingang und weite Verbreitung. Dort konnten ſich freilich, außer in der ſogenannten Vogtei bei Mühlhauſen und in der Ganerbſchaft Trefurt, keine förmlichen evangeliſchen Gemeinden bilden, in Erfurt dagegen gelang 1525 die vollſtändige Organiſation des neuen Kirchenweſens und ſelbſt der Dom ward reformirt. Nach fortgeſetztem Kampfe kam es am 4. März 1530 zu Hamelburg zu einem Vertrage (gedruckt bei *Lünig*, spicilegium. Pars specialis Contin. I. Fortſ. 3. S. 26), durch welchen der Dom, das Stift S. Severi und das Kloſter S. Petri den Katholiken reſtituirt, die übrigen Kirchen aber den Evangeliſchen gelaſſen wurden. Für die Erhaltung des Katholicismus ſorgte Albert auch durch Aufnahme der Jeſuiten 1542, indem er einem der erſten zehn Patres der Geſellſchaft, Faber, den Unterricht in Mainz übertrug. Schon 1531 wünſchte er ſich mehr von den Geſchäften zurückzuziehen und nahm mit Einwilligung des Capitels den Biſchof von Straßburg Wilhelm von Hohenſtein zum Coadjutor an; doch ward noch in demſelben Jahre dies Verhältniß wieder

Digitized by Google

gelöst (*Joannis* cit. p. 841 nro. 13. 15. *Gudenus*, codex IV. nro. CCXCIX. p. 626 sq.). Bald nach Eröffnung des Tridentinums, zu welchem er noch Gesandte abordnete (*Gudenus* cit. nro. CCCIV. p. 648 sq.), ward er verewigt, worauf sich um den erledigten Stuhl mehrere Prälaten bewarben; das Capitel wählte aber seinen bewährten Scholasticus Sebastian von Heusenstam (*Gudenus*, cit. nro. CCCVIII sq. p. 701 sq.) (1545 bis 18. März 1555). Zunächst war derselbe darauf bedacht, die Schulden des Erzbisthums zu tilgen und verkaufte zu dem Behuf entbehrliche Kirchengeräthe; sodann sorgte er für Beseitigung der noch vorhandenen Mängel in der Administration, wie insbesondere durch eine neue Gerichtsordnung vom 30. Juni 1549. Vor allem lag ihm indessen die Befestigung des Katholicismus am Herzen; daher wies er nicht nur die Neuerungsversuche des Kölner Erzbischof Hermann von Wied (s. den Art. Bd. V. S. 763 f.) entschieden zurück (*Joannis* cit. p. 849 nro. 3), sondern suchte auch die Abgefallenen wieder zu gewinnen. Die kaiserliche Reformationsformel vom 14. Juni 1548 (das sogenannte Interim) nahm er, als dazu geeignet, sogleich an, suchte sie durchzuführen und ließ deshalb eine allgemeine Visitation halten. Darauf versammelte er den Diöcesanklerus auf einer Synode am 19. Nov. 1548 und seine Suffraganen vom 6—24. Mai 1549 auf einer Provinzialsynode (die Akten jener wurden sogleich zu Mainz gedruckt, die der letztern finden sich bei *Hartzheim*, Concilia Germaniae Tom. VI. Fol. 563 f., auch in Scheppler's codex ecclesiasticus Moguntinus novissimus. Aschaffenburg 1803. Fol. S. 16 f. Ueber sämmtliche Mainzer Synoden s. m. übrigens *Jo. Andr. Schmid*, de conciliis Moguntinis diss. a. 1713, wiederholt in *Joannis* scriptores III. 281 sq.). Es waren diese beiden Synoden die letzten des Erzstifts und namentlich die letztere glänzend durch die Theilnahme der sämmtlichen Provinzialbischöfe, mit Ausnahme des Bischofs von Verden, da sich die Diöcese in den Händen der Protestanten befand. Hierauf begab sich Sebastian noch zum Tridentinischen Concil, das er aber bald wegen der in seinem Lande ausgebrochenen Unruhen verlassen mußte. Namentlich litt das Territorium durch die Einfälle des Markgrafen von Brandenburg Albrecht Alcibiades, welcher sich der Stadt Mainz bemächtigt und dieselbe zum Theil niedergebrannt hatte. Erst Sebastians Nachfolger Daniel Brendel von Homburg (1555 bis 22. März 1582) heilte diese Wunden und ließ die zerstörten Gebäude wieder herstellen. Die äußere Lage des Stifts verbesserte er wesentlich, nicht weniger aber leistete er für die Kräftigung der katholischen Kirche. Schon am Tage der Uebernahme seines Amts am 18. April 1555 bestellte er einen Commissarius für Hessen und Thüringen zur Wahrnehmung der dortigen geistlichen Interessen (*Würdtwein*, nova subsidia. XII. Praef. p. 5 sq.). Dies fruchtete indessen nicht viel, da gestützt auf den Religionsfrieden vom 21. Sept. 1555 die Ritterschaft im Eichsfelde selbständig die kirchlichen Angelegenheiten zu ordnen anfing und kraft ihres Patronatrechts an die Stelle der katholischen Priester evangelische Geistliche einsetzte. Dies geschah im Ganzen ungehindert bis zum J. 1574, als der Erzbischof persönlich durchgriff. Bereits 1561 hatte er Jesuiten nach Mainz genommen, ihnen den Unterricht übertragen, 1568 für sie ein Collegium gegründet (*Gudenus*, codex IV. nro. CCCXXVII. p. 721 sq.) und sie in mannigfachster Weise privilegirt (s. *Joannis* cit. p. 873 sq.). Als er nun im Eichsfelde den Katholicismus fast ganz verdrängt fand, restituirte er ihn bei eigener Visitation in nicht wenigen Orten, gründete ein Jesuitencollegium zu Heiligenstadt und eröffnete demselben durch Zuweisung der Schulen und der Pfarrkirche den größten Einfluß (Wolf, Gesch. der Stadt Heiligenstadt. Gött. 1800. S. 59. 60). In Erfurt, wo die Evangelischen sich gleichfalls weiter ausgedehnt hatten, so daß sie 1561 ein eigenes Gymnasium errichteten, auch die Universität, mit Ausnahme der theologischen Fakultät, sich ganz in ihren Händen befand, vermochte Daniel nicht mit gleichem Erfolge die Gegenreformation durchzuführen. Bei den Unionsversuchen mit den Evangelischen überhaupt, welche seit 1557 gepflogen wurden, betheiligte sich Daniel (*Gudenus* cit. nro. CCCXX. pag. 707), eben so bei den Verhandlungen über Gewährung der Priesterehe und des Laienkelchs (*Joannis* cit. pag. 872). Nachdem der Pabst 1564 den letz-

Digitized by Google

tern für Mainz gestattet (*Gudenus* cit. nro. CCCXXI. pag. 709), scheint der Erzbischof aber doch nicht dafür gewesen zu seyn (*Joannis* cit. pag. 873), viel weniger also für Aufhebung des Cölibats, da Pius IV. im Jahr 1566 zur Aufrechthaltung desselben nur gegen die Zuchtlosigkeit und den Concubinat der Priester neue Verordnungen erließ (*Gudenus* cit. nro. CCCXXIII. CCCXXV. p. 713. 717). Die Territorialverhältnisse wurden durch Daniel gehoben: denn 1559 incorporirte er dem Erzstifte die Grafschaft Lahr oder Rieneck, welche als Lehen ausgegeben und durch den Tod des Grafen Philipp heimgefallen war; auch erhielt er vom Kaiser 1557 die Anwartschaft auf die Grafschaft Königstein, welche er nach dem Tode des letzten Inhabers, des mit der Erbtochter von Königstein Anna von Eppstein vermählten Grafen Christoph von Stolberg 1581 in Besitz nahm (*Joannis* cit. p. 880. von der Nahmer, Entwickelung der Territorial-Verhältnisse der deutschen Staaten an beiden Ufern des Rheins S. 403—405). Was insbesondere das Eichsfeld betrifft, so wurden bestehende Differenzen mit Kursachsen und Hohenstein 1562 und 1573 erledigt, der Antrag des Herzogs von Grubenhagen auf Wiedereinlösung des 1342 dem Stifte verpfändeten untern Eichsfeldes 1563 abgelehnt, dagegen Treſurt und Haynrode, die Vogtei mit dem Haynichswalde, die Aemter Worbis und Harburg mit bedeutenden Summen, für welche sie seit 1360, 1380 und 1381 verpfändet waren, 1573 und 1574 wieder eingelöst, 1577 die Herrschaft über das Dorf Rennshausen erlangt (s. Wolf, Art. Eichsfeld in Ersch und Gruber Encykl. S. 38), endlich 1578 auch das Dorf Zornheim vom Kloster St. Clara zu Mainz erworben (Schunk, Beiträge II, 243 f.). Wolfgang von Dalberg (1582 — 5. April 1601) schritt auf dem von Daniel betretenen Wege erfolgreich fort, doch machte ihm das Eichsfeld große Schwierigkeiten, indem die Ritterschaft im Vereine mit den evangelischen Nachbarfürsten die Restitution des Protestantismus eifrig betrieb. Mehr als Wolfgang hätte Johann Adam v. Bicken (1601 — 10. Jan. 1604) durchgesetzt, wenn ihm eine längere Regierung beschieden gewesen wäre (*Gudenus* cit. nro. CCCXXXI. sq. p. 732 sq.). Mit größter Strenge restituirte er in den Grafschaften Rieneck und Königstein den Katholicismus und vertrieb die evangelischen Pfarrer; in Eichsfelde ließ er eine specielle Visitation abhalten und betrieb auf's Eifrigste Prozesse gegen Zauberer und Hexen. Unter seinem Nachfolger Johann Suicard von Kronenberg (1604 — 17. Sept. 1626) dauerte die Verfolgung der Evangelischen fort. In der für das Eichsfeld erlassenen Kirchenordnung vom 4. Juni 1605 (Scheppler's Codex eccl. Mogunt. cit. p. 103 sq.) wurde geradezu vorgeschrieben, daß die Unterthanen sich zur katholischen Religion bekennen müßten und diejenigen, welche nicht regelmäßig den katholischen Gottesdienst besuchen würden, eine große Geldstrafe zum Besten der Kirchenfabrik erlegen sollten. Dies wirkte so, daß bis 1610 in Heiligenstadt alle Protestanten zur alten Kirche zurückgekehrt waren (Wolf, Gesch. von Heiligenstadt S. 63). Durch die Jesuiten wirkte der Erzbischof dann weiter, indem er in Erfurt und Aschaffenburg besondere Niederlassungen stiftete (*Joannis* cit. p. 920. 926. 930.) Der dreißigjährige Krieg wurde vornehmlich seit 1622 für das Erzstift höchst verderblich, insbesondere durch die Verheerungen des Grafen von Mansfeld und Christians von Braunschweig. Da rief Johann Suicard die Spanier zu Hülfe (s. *Gudenus*, cit. IV. p. 756), unter deren Beistand er 1623 die im Jahr 1461 an Pfalz verpfändete Bergstraße für das Erzstift eroberte. Dazu kam auch Tilly, unter dessen Schutz die lutherischen Prediger in den Distrikten von Winzingerode und Hanstein durch katholische Priester ersetzt wurden. Der Fürstbischof von Worms Georg Friedrich von Greiffenklau-Vollraths ward nach Suicards Tode postulirt (*Gudenus* cit. nro. CCCLI. p. 744) (1626 — 6. Juli 1629) und fuhr mit gleichem Eifer in der Weiterverbreitung des Katholicismus fort. Unter seinem besondern Beirathe war auch von Kaiser Ferdinand das Restitutionsedikt am 6. März 1629 erlassen, an dessen persönlicher Vollziehung ihn der Tod hinderte (m. s. sein Testament vom 5. Juli d. J. bei Schunk, Beiträge III, 222 f.). Bald nach dem Regierungsantritte des bisherigen Domscholasters Anselm Casimir, Freiherrn vom Wambold zu Umstatt (1629 bis

Digitized by Google

9. Okt. 1647) änderten sich indessen die Verhältnisse zu Gunsten der Evangelischen. Gustav Adolph von Schweden, welcher den bedrängten Glaubensgenossen zu Hülfe gekommen, rückte nach der Schlacht bei Leipzig (17. Nov. 1631) in Erfurt ein und restituirte hier, wie im Eichsfelde, den Protestantismus, indem er dem Herzog Wilhelm von Weimar das letztere übergab, welcher darauf in Heiligenstadt eine besondere Regierung und ein Consistorium einrichtete und die Jesuiten vertrieb (Wolf, Geschichte von Heiligenstadt S. 65 f.). Allein nach dem Prager Frieden vom 20. Mai 1635, den die Fürsten aus dem Hause Sachsen angenommen, trat Mainz in seine alten Rechte wieder ein, das Land selbst blieb aber der Schauplatz wiederholter Kämpfe und ward auf's Aergste verwüstet. Gustav Adolph hatte sich aber bereits 1631 auch des rheinischen Gebiets des Erzstifts bemächtigt und die Stadt Mainz, welche am 23. Dec. d. J. in seinen Besitz gekommen, zum Mittelpunkte aller schwedischen Operationen gemacht, auch daselbst ein lutherisches Consistorium begründet (Schunk, Beiträge I. 110). Bis zum 9. Jan. 1636 war die Stadt unter schwerem Drucke in den Händen der Schweden (s. Bodmann, die Schweden zu Mainz 1812. Werner, der Dom zu Mainz. II. 519 f.). Der Erzbischof, welcher sich nach Köln geflüchtet hatte, kehrte nun in seine Residenz zurück, mußte diese aber wieder 1643 verlassen, da sie abermals von den Feinden eingenommen und bis zum Abschlusse des westphälischen Friedens nicht mehr von denselben geräumt wurde. Anselm verlebte seine letzten Tage in Frankfurt; unter ihm ging die Abtei Johannisberg dem Stift verloren, indem dieselbe 1641 dem Reichspfennigmeister von Bleymann antichretisch verpfändet und 1716 von der Abtei Fulda als Eigenthum erworben wurde (von der Nahmer, Entwickelung cit. S. 401. 402). Es kam nun darauf an, einen Mann zum Erzbischofe zu wählen, welcher den damaligen Schwierigkeiten, insbesondere bei den westphälischen Friedensverhandlungen hinreichend gewachsen war und einen solchen fand man auch in der Person des Fürstbischofs von Würzburg Johann Philipp von Schönborn (1647 — 12. Febr. 1673). Der Säcularisation entging das Erzstift mit allen seinen Gebieten, doch erfolgte eine Schmälerung der Kirchenprovinz durch die Säcularisation des, als Herzogthum Schweden überlassenen, Bisthums Verden und des als Fürstenthum an Brandenburg abgetretenen Bisthums Halberstadt (vgl. Instrum. Pacis Osnabrug. art. X. §. 7. XI. §. 1.). Um Conflikten mit Hessen-Cassel bei'm definitiven Abschlusse des Friedens vorzubeugen, einigte sich Johann Philipp schon vorher in einem besondern Vertrage (*Joannis* cit. p. 962 nro. XIV.). Den allgemeinen Grundsätzen des westphälischen Friedens entsprechend erfolgte dann nachher die Execution für die einzelnen Gebiete. Mit Kur-Pfalz war der Streit wegen der Bergstraße zu schlichten und dies gelang durch Vergleich vom 16. Dec. 1650 (v. der Nahmer, Entwickelung S. 405. 406). Für einzelne Mainzer Cessionen an der Bergstraße (s. a. a. O. S. 412) gab Pfalz die Kellerei Neuenheim und die Vogtei Sulzbach, welche letztere auch Gelegenheit zum Erwerbe der Mitherrschaft über Soden bot (a. a. O. S. 408—410). In Neuenheim wurde durch die vorbehaltene kur-pfälzische bischöfliche Gewalt zugleich die Existenz der evangelischen Gemeinde sicher gestellt. Mainz zahlte außerdem noch 100,000 Gulden (*Joannis* cit. p. 963 nro. XVI.). Mit Erfurt und Sachsen war schon während der westphälischen Friedensverhandlungen ein lebhafter Wechsel von Streitschriften geführt und auch nachher fortgesetzt (s. das Verzeichniß der Schriften bei Erhard im Art. Erfurt in Ersch u. Gruber Encykl. S. 457). Durch eine Commission wurde am 18. Juli 1650 ein Restitutionsreceß zwischen Mainz und der Stadt zu Stande gebracht und durch einen Compositionsreceß vom 19. September d. J. das frühere Jurisdictionsverhältniß hergestellt. Bald kam es aber zu neuen Streitigkeiten, die sich namentlich auf die Einschließung des Erzbischofs in's Kirchengebet bezogen, und zu deren Erledigung 1654 eine kaiserliche Commission abgesendet wurde. Die Hartnäckigkeit der Stadt führte endlich 1663 zu einer Achtserklärung und 1664 zur Belagerung und Eroberung durch Johann Philipp, worauf durch den Leipziger Receß von 1665 mit Sachsen und den Erfurter Receß von 1667 mit Erfurt die Verhältnisse bleibend geordnet

Digitized by Google

wurden. Das exercitium religionis Augustanae Confessionis wurde in statu quo bestätigt, die Stadt selbst aber als Mainzische Landstadt anerkannt (vgl. *Joannis* cit. p. 970—972 und überhaupt Heinemann, die statutarischen Rechte für Erfurt und sein Gebiet. Erfurt 1822). Weniger Schwierigkeiten machte das Eichsfeld, welches unverkürzt bei Mainz blieb. Die Alleinherrschaft der kathol. Kirche in den eigenthümlich Mainz gehörigen Orten wurde durch Visitationen 1652, 1653 und eine besondere Commission 1655 befestigt und dem Eindringen der Evangelischen durch den Visitationsreceß von 1666 und die Kirchenordnung von 1670 vorgebeugt (Schepplers codex cit. p. 148. 154. *Joannis* cit. p. 965. Wolf, Gesch. v. Heiligenstadt S. 87. 88). Nur in Duderstadt konnte sich ein Privatexercitium der Protestanten erhalten, während in den mit andern Herren gemeinsam besessenen Bezirken die öffentliche Religionsübung fortbestand (vgl. überhaupt Hartmann Provinzialrecht des Fürstenthums Eichsfeld. Berlin 1835. verb. Revidirter Entwurf des Provinzialrechts des Fürstenthums Eichsfeld Berlin 1837). Differenzen mit den Nachbarn wußte der Erzbischof in verständiger Mäßigung leicht zu erledigen, wie er sich auch nach der neuen Königswahl 1657 mit dem Erzbischofe von Köln Maximilian Heinrich über die Krönung des Königs dahin für alle Zukunft einigte, daß jeder dieselbe in seiner Diöcese verrichte, beide aber abwechselnd fungiren, wenn außerhalb ihrer Sprengel der Akt zu vollziehen sey (*Joannis* cit. p. 966 nro. XXVIII. u. cit. Pütter, Lit. des teutsch. Staatsrechts Th. III. S. 852. 853), um so mehr konnte er sich der Förderung der geistlichen und weltlichen Interessen des Landes erfolgreich widmen. Durch Statut vom 17. Nov. 1662 (*Joannis* p. 969 nro. XXXIX) wurde festgesetzt, daß von den erzbischöfl. Gütern durch die Wahlcapitulationen nichts mehr zum Opfer gebracht werden dürfe. Demnächst löste er die von Adolph II. (1461 folg. s. oben) verpfändeten Gebiete Neuen Beynberg, Böckelheim, Sobernheim, Monzingen wieder ein (*Joannis*, cit. pag. 969. nro. XL. XLI.). Nachdem er durch kaiserliches Privilegium vom 30. April 1654 die Freiheit von den Appellationen an die Reichsgerichte erlangt hatte (a. a. O. S. 964 Nr. XXIII.), verbesserte er das Gerichtswesen (Mainzische Hofgerichtsordnung 1659, Erfurtische Instruktion für die Landvögte und Richter 1667, Eichsfeldische Landgerichtsordnung 1672 u. a.) und die Justiz überhaupt. Zur besseren Ausbildung des Klerus gründete er ein Seminar in Mainz 1661 (*Joannis*, cit. pag. 969. nro. XXXVIII.) und emendirte den Cultus (a. a. O. S. 972. Nr. LV). Die große Achtung, welche ihm überall gezollt wurde, bewog das Capitel zu Worms, ihn 1663 zum Bischof zu postuliren, worauf er auch die Vortheile dieser Diöcese nach Möglichkeit zu fördern suchte (a. a. O. S. 971. Nr. L. LI.). Die Last der Geschäfte bewog ihn 1670 zur Annahme eines Coadjutors, des Bischofs von Speier, Lothar Friedrich von Metternich-Burscheid, welcher ihm dann auch in Mainz und Worms folgte, aber bereits am 3. Juni 1675 starb. Im Jahr 1673 verkaufte er an Johann Hartwich von Rostig die Grafschaft Rieneck und 1574 incorporirte er das Amt Böckelheim (*Joannis*, cit. pag. 975. nro. V, 976. nro. IX.). Auch die beiden nächsten Erzbischöfe regierten nur kurze Zeit. Damian Hartard von der Leyen (1675 — 6. Dezember 1678) (*Gudenus*, codex IV. nro. CCCLXIX. pag. 801), Karl Heinrich, Graf von Metternich-Winneburg (9. Januar — 26. September 1679). Unter Anselm Franz von Ingelheim (1679 — 30. März 1695) wurde das Erzstift durch die Uebergriffe Frankreichs vielfach verletzt. Die Anklage, daß er selbst den französischen Interessen geneigt gewesen, ist nicht erweislich (*Joannis*, cit. pag. 982. nro. VII.). Nachdem das gemißhandelte deutsche Reich mit Ludwig XIV. am 15. August 1684 einen zwanzigjährigen Waffenstillstand geschlossen, dieser aber von Frankreich selbst gebrochen war, litt das Mainzer Gebiet sehr durch den innerhalb seiner Grenzen geführten Krieg. Die Stadt Mainz mußte den Franzosen 1688 übergeben werden, wurde aber im folgenden Jahre durch das Reichsheer wieder erobert. Wegen des Eichsfeldes hatte Mainz mit den Nachbarn schon längere Zeit wieder mannigfache Streitigkeiten, welche durch einen Vergleich vom 24. August 1692 zum Nachtheil des Erzbisthums beendet wurden. Der damalige Besitzstand wurde entscheidend

Digitized by Google

und darnach blieben nur Duderstadt, Gieboldhausen, Lindau und das Petersstift zu Nörten unter Mainzischer Landshoheit und Episkopalgewalt, wogegen das übrige untere Eichsfeld, gegen eine Entschädigung von 60,000 Gulden mit weltlichen und bischöflichen Rechten an Braunschweig abgetreten wurde (vgl. Wolf, politische Geschichte des Eichsfeldes Th. I, S. 108. Th. II, S. 23). Kränklichkeit nöthigte den Erzbischof 1691 zur Annahme eines Coadjutors, des Deutschmeisters Ludwig Anton, Probstes von Ellwangen und nach dessen Tod (4. Mai 1694) des auch in Mainz selbst succedirenden Bischofs von Bamberg Lothar Franz von Schönborn (1695 — 30. Januar 1729)*). Die politischen Händel der Zeit nahmen ihn vielfach in Anspruch, doch versäumte er darüber nicht das Wohl seines Landes. Im Jahre 1704 erwarb er das Amt Kronenberg, auf welches ihm der Kaiser die Anwartschaft ertheilt hatte, nach dem Tode des Grafen Johann Nikolaus (v. d. Nahmer, Entwickelung S. 413) und 1714 endete er den langwierigen Streit mit Kur-Pfalz wegen Böckelheim. Er trat die Mainzischen Rechte darauf ab und erhielt dagegen das Amt Neubamberg (*Joannis*, cit. pag. 994. nro. XLII. von d. Nahmer, a. a. O.). Als Freund der Wissenschaft nahm er gern das Rektorat der Universität Erfurt an (*Joannis*, pag. 986, nro. VIII.) und bemühte sich die Einkünfte der Universität Mainz aus supprimirten Benefizien zu verbessern (*Würdtwein*, subsidia diplom. III, 273. *Joannis*, cit. pag. 973, nro. XL.). Für den Cultus sorgte er durch Einführung eines ewigen Gebetes zur Verehrung des Altarssakraments in der ganzen Diöcese, im Anschlusse an die Bulle Innocenz XI vom 16. März 1677 (*Joannis*, pag. 995, nro. XLVI). Um die Zukunft des Erzstifts sicher zu stellen, entschloß er sich bereits im Jahre 1710 zur Annahme eines Coadjutors, des Deutschmeisters Bischofs von Breslau (seit 1683) und Worms (seit 1694), Erzbischofs von Trier (seit 1716), Franz Ludwig Pfalzgrafen von Neuburg, welcher nach seines Vorgängers Ableben das Regiment in Mainz nur drei Jahre führte († 19. April 1732). Unterm 11. Oktober 1729 erließ derselbe ordinationes pro vicariatu et ecclesiis ruralibus und 1731 mehrere Verordnungen über die Verbesserung der geistlichen Verwaltung. Ihm folgte Philipp Karl von Eltz (1732 — 21. März 1743). Das Aussterben der Grafen von Hanau 1736 verwickelte ihn in einen Streit mit Hessen-Kassel, der erst 1748 dadurch beigelegt wurde, daß Alzenau nebst fünf Dörfern an Mainz fielen (v. d. Nahmer, Entwickelung S. 417). Die Verbesserung der inneren Zustände lag ihm am Herzen, wie dies die Anordnung von monatlichen Versammlungen der Ruralcapitel (1. Februar 1736), der Erlaß einer neuen Ordnung für das erzbischöfliche Vicariat (29. August 1738) u. a. m. an den Tag legen. Johann Friedrich Karl, Graf von Ostein (1743 — 4. Juni 1763) begann seine Regierung mit der Erledigung der seit 1692 (s. oben) noch nicht völlig gehobenen Differenzen mit Braunschweig wegen des Eichsfeldes durch eine Grenzberichtigung (Wolf, politische Geschichte des Eichsfeldes Th. I, S. 109). Mannigfachen Unfällen wurde das Land ausgesetzt, als der Erzbischof in den Kämpfen zwischen Preußen und Oesterreich auf die Seite des letzteren trat: denn von Freunden wurde es ausgesogen, von Feinden gebrandschatzt. Ein nicht geringes Verdienst erwarb sich aber Johann Friedrich durch Publikation des Mainzischen Landrechts vom 24. Juli 1755 (von Kämpfe, die Provinzial- u. statutarischen Rechte in der preußischen Monarchie Th. III, S. 218. 219), welches der bisherigen schwankenden Praxis abhalf. Seit 1756 übernahm er die Verwaltung des Bisthums Worms, nachdem bereits 1752 die zum Bisthum erhobene Abtei Fulda als neue Suffragan-Diöcese dem Erzstifte untergeben war. Unter seinem Nachfolger dem bisherigen Domdechanten Emmerich Joseph Breidbach von Büresheim, (1763 — 11. Juli 1774), seit 1768 ebenfalls Bischof von Worms, wurde der durch die veränderten Zeitverhältnisse vorbereitete Umschwung der kirchlichen Verwaltung allgemein herbeigeführt. Hontheim's 1763 veröffentlichte Ansichten (s. B. VI, S. 255) machten auf den Erzbischof einen tiefen Eindruck und willig vereinigte er 1769

*) Mit der Geschichte desselben schließt Joannis seine Nachträge zu Serrarius.

Digitized by Google

seine Anträge mit denen der beiden andern geistlichen Kurfürsten, um eine unabhängigere Stellung des deutschen Episkopats zu erwirken. Die Aufhebung überflüssiger Feiertage vom 23. Dezember 1766, die Verordnung über die Reform der Klöster vom 30. Juli 1771, die erweiterten Bestimmungen über und wider die Anhäufung des Landesvermögens in der todten Hand vom 6. Juni 1772 u. a. m. bekunden unzweideutig den Geist seiner Verwaltung der kirchlichen Angelegenheiten. Das Wohl seiner Unterthanen suchte er zugleich durch Beförderung von Handel und Gewerbe, durch Anlage und Begünstigung milder Anstalten (m. s. darüber auch sein Testament vom 21. Februar 1772, in v. Dohm's Materialien für die Statistik. Lieferung II. (Lemgo 1779) S. 239 ff.) u. durch eine geregelte Administration zu erhöhen. Erfurt verdankt ihm die Wiederherstellung seines Wohlstandes, zumal seit Ernennung Karl Theodor's von Dalberg zum Statthalter 1772 (s. den Art. Band III, S. 256). Mit Kursachsen vereinbarte er sich über die Ganerbschaft Treſurt und die sogenannte Vogtei bei Mühlhausen am 30. Januar 1773 dahin, daß Sachsen die geistliche Jurisdiktion in den protestantischen Orten, Mainz in dem katholischen Wendehausen besitze, die Hoheit zu resp. $^2/_3$ (Sachsen) und $^1/_3$ (Mainz) getheilt werden solle (Wolf, politische Geschichte des Eichsfeldes I, 11). Nach Emmerichs Tode wählte das Mainzer Capitel den Domcustos Friedrich Karl Joseph von Eichthal zum Erzbischofe und gleich darauf das Capitel in Worms zu seinem Bischofe (1774 — 25. Juli 1802). Bald nach der Uebernahme seines Amts bereiste er sämmtliche Gebiete und traf unter dem Beirathe erprobter Staatsmänner für die gesammte Verwaltung diejenigen Anordnungen, welche zur Vereinfachung und Verbesserung des Geschäftsganges dienlich schienen. (Eine vollständige Uebersicht der Organisation des Mainzischen Staats findet sich aus dem Jahre 1779 in v. Dohm's Materialien a. a. O. S. 148—180, damit verb. m. v. d. Rahmer, Entwickelung u. s. w. S. 399 ff.) Die Erzbischöfe von Mainz waren bisher treue Bundesgenossen des Hauses Oesterreich gewesen und hatten sich schon deshalb von Preußen fern gehalten, weil sie eine Gefährdung der katholischen Interessen von dem protestantischen Staate besorgten. Die Gerechtigkeit Friedrichs des Großen gegen die katholische Kirche mußte aber um so mehr eine Aenderung der bisherigen Gesinnung bewirken, als überhaupt das Prinzip der Toleranz gegen die Protestanten mehr Eingang fand. Es erhellt dies unter anderm aus der Aufnahme, welche ein baden'sches Reskript vom 18. August 1784 in Betreff der Versehung der Kranken in Mainz fand. Das Vikariat antwortete auf Mittheilung desselben, daß schon von mehreren Jahren her den Protestanten, die in den Kur-Mainzischen Landen, und auch in der Residenzstadt Mainz krank würden, der Besuch eines benachbarten protestantischen Predigers, so oft und wie es nur die Kranken wünschten, und zwar ohne Ausstellung eines Reverses gestattet würde (vgl. Mainzer Monatsschrift von geistlichen Sachen. Jahrgang I. [Mainz 1784. 1785] S. 264 ff.). Die Uneigennützigkeit Friedrich's des Großen, mit welcher derselbe 1777 und 1785 nach dem Erlöschen des bayerischen Mannsstammes die Vergrößerungsgelüste Oesterreichs bekämpfte und die alten Grundsätze der deutschen Verfassung aufrecht erhielt, gewannen ihm auch das Herz des Erzbischofs Friedrich Karl. Derselbe schloß sich daher Preußen gegen Oesterreich an und war bereit, eine von ihm veranstaltete Klagschrift der deutschen Bischöfe gegen den Kaiser bis an den Reichstag zu bringen (m. s. Pertz, Leben Stein's, Bd. I, S. 41 ff.). Dazu kam es nun freilich nicht, zumal die Bischöfe gerade in jener Zeit des Kaisers in den kirchlichen Angelegenheiten bedurften. Der Erzbischof hatte auf dem von seinem Vorgänger betretenen Wege die Reform im Geistlichen, nämlich unter Mitwirkung seines Weihbischofs Haimes, weiter geführt. Vor allem lag ihm einerseits viel daran, die Bildung des Klerus zu erhöhen; daher sorgte er für die bessere Dotation der Universität Mainz (im Jahre 1781 wurden die drei reichen Klöster Karthaus, Altenmünster, Reichenklaren aufgehoben und ihre Einkünfte der Universität gegeben; vgl. auch den Erlaß vom 9. März 1784 über die derselben zugewiesenen siebenzehn Präbenden in der cit. Mainzer Monatsschrift S. 14 ff.). Freilich erfolgte bereits 1798 die Auf-

Digitized by Google

hebung der Akademie durch die Franzosen und verordnete unterm 25. Oktober 1784 (a. a. O. S. 124 ff.), daß die Religiosen nicht ferner ihre Studien in den Klöstern, sondern auf der Mainzer Akademie machen sollten. Auf der andern Seite war er, ungeachtet der Mißbilligung der Neuerungssucht (m. s. z. B. den Erlaß gegen Eybel's Schrift über die Ohrenbeichte vom 17. Februar 1785 a. a. O. S. 459 ff.) entschieden für Erhaltung und resp. Herstellung der bischöflichen Rechte, den Eingriffen des römischen Stuhls gegenüber (vgl. den Erlaß vom 13. Dezember 1784 wegen der Dispensationen der Curie a. a. O. S. 527). Als die schon früher gemißbilligten Beschränkungen der Ordinarien durch die päbstlichen Nuntien immer weiter um sich griffen und der Erzbischof von Salzburg sich an Friedrich Karl als den Primas der deutschen Kirche wendete, um Abhülfe zu vermitteln, schlug Weihbischof Haimes vor, sich über die Beschwerden gemeinsam zu berathen und die Sache dem Pabste vorzulegen. In Mainz wurde nun ein Gutachten des erzbischöflichen Vikariats abgefaßt (vom 13. Februar 1786, bei Kopp, die katholische Kirche im 19. Jahrhundert. Mainz 1830. S. 18—20) und außerdem noch von jedem Mitgliede das Votum besonders begründet (a. a. O. S. 20—37). Darauf folgte der Emser Kongreß und dessen Punktation (s. den Art. B. III, S. 784 ff.). Da diese und die weiteren Verhandlungen mit Rom ohne Erfolg blieben, wünschte der Erzbischof für seine Diöcese auf dem Wege einer Synode Verbesserungen herbeizuführen. Die Vorbereitungen für dieselben waren bereits getroffen (m. s. die Aktenstücke bei Kopp a. a. O. S. 57 ff.) und der Erzbischof hatte zur Unterstützung seinen Statthalter in Erfurt Karl Theodor von Dalberg 1787 zum Coadjutor angenommen, als der Ausbruch der französischen Revolution die Weiterführung der Angelegenheit hinderte. Am 21. Oktober 1792 fiel Mainz durch Verrath in die Hände Custine's. Friedrich Karl floh nach Heiligenstadt, 1800 nach Erfurt und brachte seine letzten Tage in Aschaffenburg zu. Im Jahr 1797 erhielt Mainz durch die 1792 erfolgte Erhebung der Abtei Korvei zum Bisthume einen neuen Suffragan. Mit Friedrich Karl schließt die Reihe der Mainzer Erzbischöfe.

Am Anfange des 19. Jahrhunderts besaß das Erzbisthum ein Territorium von 150 Quadrat-Meilen mit 320,000 Einwohnern und gegen 2,000,000 Gulden Einkünfte. (Größere Angaben erscheinen übertrieben, vgl. von Dohm, a. a. O. S. 178. 180. Gaspari, der Reichs-Deputations-Receß. Th. II. (Hamburg 1803) S. 226). Als Kirchenprovinz hatte es damals zehn Bisthümer unter sich: Worms, Speier, Straßburg, Chur, Würzburg, Eichstädt, Paderborn, Hildesheim, Konstanz, Augsburg, Fulda, Kerrei. Seit länger als einem Jahrtausend hieß Mainz: Felix, sancta, aurea Maguntia Romanae ecclesiae specialis filia: (Schunk, Beiträge I, 167. III, 273. *Böcking*, notitia dignitatum II, 969) und Benedikt, VII, 975, wie Innocenz III. wie's ihm eigentlich die nächste Stelle nach Rom an (s. oben). Der Erzbischof war Primas des gesammten deutschen Klerus. Rudolph von Habsburg nannte die Kirche von Mainz: columna Imperii principalis titulis ab antiquo tempore conspicuis ac honorum et libertatum eximiis dotibus insignita (*Gudenus*, codex I, 756. 757. sq. 1274). Unter allen Ständen des heiligen römischen Reichs deutscher Nation nahm Kur-Mainz die erste Stelle ein und besaß größere Privilegien, als irgend ein anderer Reichsfürst. Fürsten und Grafen bekleideten die Erzämter des Hofes von Mainz. Die Glieder des Domcapitels gehörten meist dem hohen Adel an und Domicellaren konnten nur solche Personen werden, welche sechszehn Ahnen besaßen. Dieser Glanz erlosch plötzlich bald nach dem Eintritt in's neue Jahrhundert. Dem Fortbestand der geistlichen Staaten war man schon seit längerer Zeit nicht mehr geneigt und Kaiser Karl VII. dachte im Jahr 1742 bereits an theilweise Sekularisationen zur Erreichung seiner politischen Pläne. Dieser Gedanke tauchte von Zeit zu Zeit seitdem wieder auf, zur Vollziehung kam derselbe aber erst unter unerwarteten und völlig veränderten Verhältnissen. In geheimen Artikeln des Friedens zu Campo-Formio vom 17. Oktober 1797 willigte Oesterreich in die Abtretung des linken Rheinufers an Frankreich und reservirte sich selbst Salzburg und den Strich Bayerns

Digitized by Google

am Inn, während verschiedene italienische Häuser mit geistlichem Gute in Deutschland abgefunden werden sollten. Der Friede mit dem deutschen Reiche vom 9. Febr. 1801 zu Luneville überwies das linke Rheinufer an Frankreich und darauf folgten die Säkularisationen der zur Entschädigung bestimmten geistlichen Herrschaften, deren definitive Feststellung in dem Reichs-Deputations-Recesse vom 25. Februar 1803 ausgesprochen wurde. Die Vertheilung der Mainzer Gebiete erfolgte an Frankreich (die Distrikte am linken Rheinufer), an Preußen (die obersächsischen Lande, nämlich Erfurt, das Eichsfeld, ein Drittheil der Ganerbschaft Trefurt, die übrigen Besitzungen in Thüringen), an Kur-Hessen (das Oberamt Amöneburg, das Amt Fritzlar), an Hessen-Darmstadt (die Aemter Gernsheim, Bensheim, Heppenheim, Lorsch, Fürth, Steinheim, Alzenau, Vilbel, Rockenberg, Haßloch, Astheim, Hirschhorn und mehrere einzelne Höfe), an Nassau-Usingen (die Aemter Königstein, Höchst, Kronenberg, Rüdesheim, Oberlahnstein, Eltville, Haarheim, Kassel, nebst den Besitzungen des Mainzer Domkapitels auf dem rechten Mainufer unter Frankfurt, und das Dorf Schwanheim auf dem linken Mainufer), an Löwenstein-Wertheim (die Dörfer Würth und Trenenfurt), an Hohenlohe-Neuenstein (Künzelsau), an Hohenlohe-Ingelfingen (das Dorf Nagelsberg), an Isenburg-Birstein (Gainsheim, Bürgel nebst Ueberresten der Abtei Jakobsberg), an Leiningen-Hardenburg (die Aemter Miltenberg, Buchheim, Seligenthal, Amorbach, Bischofsheim), an Leiningen-Guntersblum (die Kellerei Billigheim), an Leiningen-Heidesheim (die Kellerei Neidenau), an Salm-Reiferscheid-Bedbur (das Amt Krautheim), (vgl. die Details bei Gaspari, der Deputations-Receß. Th. II, v. Hoff, das deutsche Reich vor der französischen Revolution und nach dem Frieden zu Lüneville. Th. II, (Gotha 1805) S. 150 ff. 188. 199. 207. 222. 226. 227. 229. 231. 240. und v. d. Nahmer, Entwickelung a. a. O.). Die Absicht der paciscirenden Mächte war aber, den ersten geistlichen Kurfürsten auch ferner zu erhalten. Der Coadjutor Friedrich Karl's, Karl Theodor von Dalberg (s. den Art. Band III, S. 256 ff.), welcher am 26. Juli 1802 als sein Nachfolger eingetreten, erhielt als Reichs-Erzkanzler, Metropolitan und Primas von Deutschland den geringen Ueberrest des Mainzer Territoriums (das Oberamt Aschaffenburg, die Aemter Auffenau, Lohr, Orb, Prozelten und Klingenberg, soweit das letztere am linken Ufer des Mains liegt) nebst einigen anderen Gebieten (vgl. Gaspari, a. a. O. S. 221 ff., v. Hoff, a. a. O. S. 116 ff.). Der Reichs-Deputations-Receß, welcher in §. 25 dies verordnete, deklarirte zugleich: „der Stuhl zu Mainz wird auf die Domkirche zu Regensburg übertragen ..... Seine Metropolitan-Gerichtsbarkeit erstreckt sich in Zukunft über alle auf der rechten Rheinseite liegenden Theile der ehemaligen geistlichen Provinzen von Mainz, Trier und Köln, jedoch mit Ausnahme der königlich preußischen Staaten; ingleichen über die Salzburgische Provinz, soweit sich dieselbe über die mit Pfalzbayern vereinigten Länder ausdehnt." Diese Veränderung war selbständig weltlicher Seits beliebt worden. Die kirchliche Sanktion erfolgte, ohne Rücksicht auf die frühere Beschlußnahme des Deputations-Recesses, durch einen päbstlichen Consistorial-Erlaß d. d. Paris, 1. Februar 1805 (Münch, vollständige Sammlung der Konkordate Th. II, S. 213 ff.). Derselbe schließt sich an die zur Ausführung des Konkordats von 26 Messidor IX (15. Juli 1801) ergangenen Circumscriptionsbulle für Frankreich vom 20. November 1801: Qui Christi Domini:, durch welche die Kirche von Mainz als erzbischöflicher Sitz supprimirt und zugleich zu einem einfachen Bisthume, unter dem Metropoliten von Mecheln, beschränkt auf den linksrheinischen Theil des alten Mainzer Erzstifts, umgewandelt war. Indem nun über Dalberg hier nicht weiter zu sprechen ist (s. d. Art.), ebenso wenig wie über die späteren Schicksale der früheren Mainzischen Gebiete (m. s. über die neueren Territorialveränderungen v. der Nahmer, a. a. O.), beschränkt sich diese Darstellung zum Schlusse auf das neue Bisthum Mainz selbst. Die Verwaltung desselben übernahm der am 6. Juli 1802 von Buonoparte ernannte Bischof Joseph Ludwig Colmar am 3. Oktober d. Js. und führte dieselbe ganz nach den Grundsätzen, welche die französische

Digitized by Google

Gesetzgebung vorschrieb. (Die betreffenden Bestimmungen finden sich unter andern gut zusammengestellt, in Hermens Handbuch der Staatsgesetzgebung über den christlichen Kultus — am linken Rheinufer, Aachen 1833 ff.). Zwar erlebte er noch die Reoccupation der Stadt Mainz durch die Alliirten am 17. Mai 1814 und die Herstellung deutscher Herrschaft, aber nicht mehr die Reorganisation der Mainzer Diöcese. Er starb am 15. Dezember 1818. Seit dem März desselben Jahres begannen die Verhandlungen mehrerer süddeutscher Regierungen über die Vereinbarung mit Rom; an die Stelle des verewigten Bischofs nun sofort einen neuen zu setzen war unter den damaligen Umständen nicht thunlich und so entschloß man sich zu der Verwaltung durch einen Generalvikar, bis die ganze Angelegenheit geordnet wäre. Im Interesse von Mainz suchte die dortige Geistlichkeit die Herstellung der erzbischöflichen Würde für diese Kirche nach, gestützt auf den mehr als tausendjährigen Besitzstand derselben, auf die Gerechtigkeit, daß verübtes Unrecht wieder gut gemacht werde, auf die günstige Lage der Stadt und den schönen Dom (vgl. Ueber die gerechten Ansprüche der Mainzer Kirche auf das neu zu errichtende rheinische Erzbisthum Mainz 1821). Man konnte sich indessen nicht dazu entschließen, für die zu errichtende oberrheinische Kirchenprovinz, Mainz zur Metropole zu erheben, sondern wählte Freiburg im Breisgau, während Mainz in seiner bescheidenen Stellung verbleiben sollte. Bei der Circumscription der Diöcese ward der Gesichtspunkt als maßgebend bestimmt, daß dieselbe sich auf die Grenzen des betreffenden Landes, des Großherzogthums Hessen zu beschränken habe. Das 1801 errichtete Bisthum Mainz hatte das ganze Departement vom Donnersberge und den größten Theil des Saardepartements umfaßt; da diese Departements zwischen Bayern und Hessen getheilt wurden, ergab sich die Nothwendigkeit einer Sonderung, so daß der bisherige linksrheinische bayerische Theil von Mainz zur neuen Diöcese Speier genommen wurde, Mainz aber zugleich die Episkopalrechte über die großherzoglichen Besitzungen am rechten Rheinufer übertragen wurden. Die für die oberrheinische Kirchenprovinz ergangenen Bullen: Provida solersque: vom 16. August 1821 und: Ad dominici gregis custodiam: vom 11. April 1827 erhielten die landesherrliche Bestätigung am 12. Oktober 1829. Darauf folgte das Vollziehungsdekret des päbstlichen Bevollmächtigten Johann Baptist von Keller, Bischofs von Rottenburg vom 28. November 1829 über die Errichtung des Bisthums Mainz, welches somit von der Subjektion unter Mecheln für völlig gelöst und dagegen der Metropolitangewalt von Freiburg unterworfen erklärt wurde. Inzwischen hatte der Großherzog Ludwig sich mit dem römischen Stuhle über die Person des neuen Bischofs geeinigt und nach eilfjähriger Sedisvacanz wurde Joseph Vitus Burg am 28. September 1829 von Pius VIII. präkonisirt und am 12. Januar 1830 feierlich eingeführt. Das Gouvernement verkündete an demselben Tage diese Thatsache und ermächtigte zugleich das in die Stelle des bischöflichen Generalvikariats eingesetzte Domcapitel zur Ausübung seiner Funktionen. (Sämmtliche hierauf bezügliche Urkunden finden sich theils vollständig, theils im Auszuge in *Weiss*, Corpus juris eccl. Catholicorum hodierni. Giessae 1833. pag. 186 sq. 213—215, desselben Archiv der Kirchenrechtswissenschaft. Bd. II. Frankfurt a. M. 1831. S. 283 ff. Münch, vollständige Sammlung aller Konkordate. Bd. II. S. 309 ff.). Joseph Vitus übernahm sein Amt unter schwierigen Verhältnissen: denn gleich nach seiner Einsetzung erging unterm 30. Januar 1830 eine landesherrliche Verordnung über die Ausübung des oberstthoheitlichen Schutzrechtes über die katholische Kirche (Weiß, Archiv S. 285. verb. S. 275 ff. Corpus juris pag. 313 sq.), welche die bei der Publikation der päbstlichen Bullen am 12. Oktober 1829 ausgesprochene Reservation auszuführen bestimmt war. Der Pabst erließ dagegen am 30. Juni 1830 ein Breve, welches den Bischöfen zur Pflicht machte, für vollständige Ausführung der früheren Bestimmungen Sorge zu tragen (s. Tübinger theologische Quartalschrift. Jahrgang 1830. Heft IV, S. 787 ff.), was jedoch ohne Erfolg blieb. Zu weiteren Conflikten zwischen dem Bischofe und der Regierung kam es übrigens nicht und es konnten die nöthigen Einrichtungen für die Kirche im Ganzen ungehindert getroffen werden.

Digitized by Google

Dahin gehört vor allem die biſchöfliche Verordnung vom 16. Juli 1830 über die Eintheilung der Diöceſe in Dekanate, zu deren ordentlicher Durchführung eine amtliche „Kirchliche Statiſtik“ (Mainz 1830, gedruckt bei J. Wirth) herausgegeben wurde. Der Biſchof ſtarb am 23. Mai 1833 und hatte zu ſeinem Nachfolger den früheren Generalvikar und damaligen Domdechanten Johann Jakob Humann, der aber bereits am 19. Auguſt 1834 verewigt ward, worauf Peter Leopold Kaiſer (1835 — 30. Dezember 1848) eintrat. In gemäßigter Weiſe adminiſtrirte derſelbe das Bisthum und erwarb ſich durch den Erlaß ausführlicher Diöceſan-Statuten 1837 ein beſonderes Verdienſt um daſſelbe (gedruckt Mainz 1837. verb. Schumann, Sammlung der das Kirchen- und Schulweſen betreffenden landesherrlichen und biſchöflichen Verordnungen und Erlaſſe. Mainz 1840). Von den großen Bewegungen und Kämpfen, in welche die Kirche ſeit 1848 hineingezogen wurde, erlebte er kaum den Anfang. Die Wahl ſeines Nachfolgers wurde am 22. Februar 1849 vollzogen und fiel auf den Profeſſor der Theologie und Philoſophie an der Univerſität Gießen Dr. Leopold Schmid. Der Pabſt verweigerte aber, noch ehe der Informativprozeß vollzogen war, die Beſtätigung, indem es den Feinden des Gewählten gelang, dem Pabſte die Ueberzeugung zu erwecken, „daß derſelbe jener Gaben entbehre, die nach der Vorſchrift der heiligen Kanones zur rechten und nützlichen Verwaltung des ſo ſchweren biſchöflichen Amtes durchaus erforderlich ſind.“ In ſeinem Schreiben vom 7. Dezember 1849 an das Domkapitel ermahnt Pius IX. zugleich „eine ſolche Wahl zu treffen, die Euch zum Lobe, der Kirche zum Frohlocken und Uns zur Freude gereiche, beſonders da ihr ja auch aus Euerem Collegium ſelbſt eine Wahl dieſer Art vornehmen könnet“ (m. ſ. L. Schmid über die jüngſte Mainzer Biſchofswahl. 2. Aufl. Gießen 1850). Die Wahl fiel nunmehr auf Wilhelm Emanuel von Ketteler am 29. März 1850, welcher gegenwärtig noch der Diöceſe vorſteht und in den noch nicht beendigten Kämpfen des Epiſkopats der oberrheiniſchen Kirchenprovinz mit den reſp. Landesregierungen eine ebenſo entſchiedene, als hervorragende Stellung einnimmt.

H. F. Jacobſon.

Maiſtre, Graf Joſeph von M., geboren zu Chambery 1. April 1753, war der Sohn des Präſidenten des Senats von Savoyen, deſſen Mitglied er 1787 wurde. Er ließ, 22 J. alt, ſeinen éloge du roi Victor Amédée drucken; 1784 ſchreibt er: „dieſes Jahrhundert zeichnet ſich aus durch einen Geiſt der Zerſtörung, welcher nichts verſchont; Geſetze, Gebräuche, alte Inſtitutionen, Alles hat er angegriffen, erſchüttert und die Verheerung wird ſich bis zu Grenzen ausdehnen, welche noch nicht abzuſehen ſind“. Als die Truppen des revolutionären Frankreichs 1792 Savoyen beſetzten, begab er ſich nach Piemont und ſchrieb Mehreres gegen die Revolutionspartei; ſeine Considérations sur la France 1796 in 8°. hatten ſtarke Verbreitung. Trotz der ſtrengen Polizeiverbote wurden ſie in Einem Jahre in Paris dreimal neu aufgelegt. Als ſein König durch ſchamloſe Gewalt ſeiner Verbündeten, der Franzoſen, 1798 zum Verzicht auf ſeine feſtländiſchen Beſitzungen gezwungen wurde, folgte ihm J. v. Maiſtre auf die Inſel Sardinien, wo er an die Spitze der Groß-Kanzlei geſtellt wurde. Er theilte hier das unthätige, bigotte Leben des Hofs bis 1803, wo er als Geſandter nach St. Petersburg ging. Zum Diplomaten im gewöhnlichen Sinne eignete er ſich wenig, da er ungleich lieber ſprach, als hörte.

Seine diplomatiſche und ſchriftſtelleriſche Thätigkeit hob ſich mit den Siegen der Verbündeten über Napoleon und mit der Rückkehr ſeines Königs in den Beſitz ſeiner feſtländiſchen Staaten, 1814. Jene hat Farini in ſeiner storia d'Italia dall' anno 1814 sino a' nostri giorni, Torino 1854, durch Dokumente aus dem piemonteſiſchen Staatsarchive in das gehörige Licht geſtellt. Während Kaiſer Alexander damals voll warmer Dankbarkeit gegen die rettende Vorſehung fürſtlich darauf beſtand, daß den Völkern, die ſo viel gelitten und ſo heldenmüthig gekämpft hatten, die feierlichen Verſprechungen der Stunde der Noth gehalten würden, hatte in Turin eine unglaublich bornirte, bigotte Junker- und Pfaffenpartei eine ſo unſinnige Reaction betrieben, daß Oeſterreich die andern

Digitized by Google

Mächte leicht überzeugen konnte, wie höchſt gefährlich es wäre, derſelben noch weitere Provinzen Italiens preiszugeben. Die Thorheiten und Gehäſſigkeiten jener Reaction durch vermeintlich prophetiſche Phraſen und unläugbare Unwahrheiten in ein möglichſt günſtiges Licht zu ſtellen, dazu war J. v. Maiſtre ganz der Mann. Die Männer, welche im Krieg und Frieden dem (franzöſiſchen) Staate fortgedient hatten, ſah er als Abtrünnige, als Verräther der Dynaſtie an, als deren Eigenthum ihm Land und Leute erſchienen. Ueber ihre bittere Zurückſetzung denen gegenüber, die 16 Jahre lang „nichts gethan hatten", ſchreibt er im Auguſt 1814 an Neſſelrode: wir wiſſen wohl, daß der verlorne Sohn mit offnen Armen muß aufgenommen werden (wenigſtens, wenn er freiwillig zurückkehrt), aber es findet ſich nirgends geſchrieben, daß in Betracht ſeiner der im Hauſe gebliebene Sohn enterbt werden müſſe". Er fordert den Kaiſer auf, die von ihm empfangenen, mit den Thatſachen doch ganz übereinſtimmenden, Nachrichten als giftige Verleumdungen revolutionärer Frechheit zu verachten. Dem romantiſchen Politiker ging die Reaction in Turin noch nicht weit genug. Er hätte gerne die Käufer der Nationalgüter zu Gunſten des Adels, welcher dieſe vor 1796 zu Lehen gehabt hatte, außer Beſitz geſetzt. Daß damit die Fürſten ihr verpfändetes Wort gebrochen hätten, focht ihn nicht an, er glühte für etwas Höheres als die Moral; ſeine glühende Phantaſie, ſeinen in den Zeiten der revolutionären Gewaltthaten vielleicht heiligen Zorn hielt er für feurige Frömmigkeit, und ſein Scharfſinn bot ihm eine Logik, deren Kühnheit nichts achtete.

Die Abtrennung eines Theils ſeines Heimathlandes Savoyen zu Gunſten Frankreichs (1814) veranlaßte ihn zu Noten, worin er die große Gefahr kräftig auseinanderſetzte, in welche Italiens Unabhängigkeit auch dadurch geſetzt werde. Da heißt es in ſeiner Note an Neſſelrode (denn Rußland nahm ſich damals beſonders Piemonts gegen Oeſterreich und Frankreich an): die Nationen (hier Savoyarden) zählen und gelten doch etwas; es iſt nicht erlaubt, ſie gering zu achten, ihre Gefühle, Neigungen und Forderungen mit Füßen zu treten". — Die italieniſchen Unabhängigkeitsmänner weiſen auf die Worte hin, welche J. v. Maiſtre Angeſichts der Verdreifachung des öſterreichiſchen Gebiets in Italien ſchrieb: armes Italien, in welch beklagenswerthen Abgrund ſollſt du ſtürzen! man braucht nicht beſonders geſcheidt zu ſeyn, um zu errathen, daß Italien die Münze iſt, womit man Anderes bezahlen will. Und doch ſind die gezwungenen Trennungen und Verknüpfungen von Nationen nicht bloß große Verbrechen, ſondern große Abſurditäten. Man muß Allem aufbieten, um nicht zum Trabantendienſt verurtheilt zu werden."

Daraus erhellt, wie der Graf verſchiedene Gründe haben konnte, um die Heilige Allianz mit Mißtrauen zu betrachten. Daß die damit gelobte gegenſeitige Hülfleiſtung von Seiten des unmyſtiſchen Oeſterreichs als Recht zur Intervention würde gehandhabt werden, war um ſo leichter einzuſehen, als England damals alles Mögliche that, um Piemont zu einem ganz beſonderen Vertrage mit Oeſterreich zu bewegen. Dieſem arbeitete J. v. Maiſtre in Petersburg und gewiß im Sinne dieſes Kabinets entgegen, da er ſich gleich von der eventuell zugeſagten Hülfe Rußlands für Piemont wenig verſprach. Er ſah in jener Allianz der Mächte für die kleineren Staaten nur eine Vaſallenſtellung. So blieb auf dem Feſtlande außer dem Pabſte nur noch der König von Sardinien außerhalb der heil. Allianz. Endlich rieth aber J. v. Maiſtre ſelbſt dazu, den gebieteriſchen Willen Alexanders zu erfüllen, um ſich dadurch ſeiner Hülfe zu verſichern und den öſterreichiſchen Banden ſich zu entwinden, „car après s'être allié en Jesus Christ notre sauveur, Verbe du très Haut et Parole de vie, pourquoi et à quel propos s'allier en Metternich?" ſchreibt er. Zu Beruhigung ſeines Gewiſſens möge der König ſeiner Beitritts-Erklärung eine Klauſel beifügen, und ſo „se moquer des trois Mâges!" Und ſo geſchah es.

J. v. Maiſtre hatte aber noch ein ächt kennzeichnendes Motiv, welches ihn, wie den Pabſt, gegen die heil. Allianz ſtimmte. Es war nämlich dem Grafen nicht entgan-

Digitized by Google

gen, daß Alexander ſich berufen glaubte, eine Vereinigung der drei chriſtlichen Hauptbekenntniſſe anzubahnen, und daß ihm dazu die h. Allianz mit dem katholiſchen Oeſterreich und dem proteſtantiſchen Preußen ſo wichtig war. Der Kaiſer ſprach eines Tages zu J. v. Maiſtre: es iſt im Chriſtenthum etwas, was viel größer iſt, als unſere verſchiedenen Confeſſionen, und eben dies iſt ſeine ſubſtanzielle Lehre. Wir müſſen damit anfangen, den Unglauben zu bekämpfen, welcher das wahre Uebel iſt, deſſen man ſich erwehren muß. Wenn wir es dahin bringen, daß das Evangelium von Allen geübt wird, werden wir einen großen Schritt gethan haben. Ich glaube, ja ich bin gewiß, daß ſich eines Tages alle verſchiedenen Gemeinſchaften vereinigen werden; unſre Sache iſt, dieſen Augenblick, welcher noch nicht gekommen iſt, vorzubereiten und zu beſchleunigen. — Dieſer Myſtik der chriſtlichen Humanität und der Zukunft ſetzte J. v. Maiſtre, ſo begeiſtert er auch von der Zukunft prophezeite, eine weſentlich reaktionäre Myſtik, theilweiſe Fanatismus entgegen. Da er im perſönlichen Verkehre nicht ſo ſchroff war, wie in ſeinen Schriften, erlangte er in den höchſten Kreiſen in St. Petersburg die Geltung eines Sehers. Die Jeſuiten, ſeine Verbündeten, wußten ſelbſt in denſelben Proſelyten zu nehmen; der Kaiſer, durch den Cultusminiſter Fürſten Gallitzin bearbeitet, verbannte ſie unerwarteter Weiſe aus Petersburg und Moskau. Ihnen nach räumte auch der Graf 1817 Rußland. Sein König ernannte ihn zum Staatsminiſter und zum Haupt der Groß-Kanzlei des Feſtlands.

Da wir nun den Mann und ſeine praktiſche Stellung kennen, haben wir den Schlüſſel zu ſeinen Schriften. In den Jahren 1810 und 1814 erſchien ſein essai sur le principe régénérateur des constitutions politiques, 1816 eine Ueberſetzung Plutarchs mit Noten von ihm: sur les délais de la justice divine dans la punition des coupables. Am meiſten Aufſehen machte ſein Buch: du Pape 1819, zweite vermehrte Ausgabe in zwei Bänden 1821.

So viel und ſo flammend er vom Glauben ſprach und ſchrieb, ſo mußte er doch ſeine wichtigſten Glaubenspoſtulate und -Gegenſtände handgreiflich gelöst und verkörpert ſehen, ſo namentlich die Vorſehung über das Menſchengeſchlecht und ihre Einheit. Sie war ihm natürlich im Pabſt perſonificirt. Der ſtarke, unlösbare Knoten für alte ſtarrrömiſche Apologeten, das geſegnete Fortbeſtehen der nicht römiſchen Kirchen, mußte dem 14 Jahre in Rußland weilenden beſonders hart anliegen. Allein die geſchichtlichen Thatſachen machten ihm ſo wenig Skrupel als Fürſtenwort, dies beweiſt namentlich ſeine Behandlung der Kirchenverſammlungen in ſeiner Schrift: de l'église gallicane dans son rapport avec le souverain-pontife, pour servir de suite à l'ouvrage intitulé: du Pape. 1821. Er wußte als ächt reaktionärer Myſtiker nach Bedarf auch beide Augen zu ſchließen, z. B. gegenüber dem Verfall der ganz katholiſchen, romaniſchen Völker. — In ſeinem: du Pape betrachtet er dieſen unter den vier Beziehungen zur katholiſchen Kirche, zu den weltlichen Fürſtenſtühlen, zur Civiliſation und dem Glück der Völker und zu den ſchismatiſchen Kirchen. Er zeigt die Nothwendigkeit ſeiner Wirkſamkeit, ſtellt die Päbſte als die wahren Gründer der chriſtlichen Civiliſation dar, und drängt zu dem Schluſſe: „ohne Pabſt gibt es kein Chriſtenthum mehr, und in unabwendbarer Folgerung iſt damit die ſociale Ordnung in's Herz verwundet.“ Durch Einimpfung der nationalen Idee auf dieſen Stamm hat der Jeſuitenfeind Gioberti ſeine für Italien und die Curie ſo verhängnißreiche Schrift del primato d'Italia erzweckt. Denn, wie Gervinus richtig bemerkt, können auf dem Stamm der romantiſchen Literatur und Politik nebeneinander Reaktion und Revolution Blüthen und Früchte treiben.

Nicht ſowohl das Licht des Evangeliums, als des A. Teſt., nicht italieniſche Klarheit, ſondern das düſtere nordiſche Feuer des Druidenopfers, leuchtet in den Schriften ſeit der Reſtauration, die blutrothe Flamme des Autodafe's in ſeiner Lettre d'un gentilhomme russe sur l'inquisition espagnole, Paris 1822. In den ebenfalls poſthumen soirées de St. Petersbourg ou entretiens sur le gouvernement temporel de la providence, Paris 1821, zwei Bände, wird beſonders die prieſterliche und Opferidee z. B.

Digitized by Google

auf das Menschenopfer des Schaffots und des Krieges angewendet *). Der faltenreiche Mantel dieser phantastischen Priesteridee hat sich von je der Taschenspielerei romantischer Staatskünstler besonders empfohlen. Ich finde nicht, daß er selbst in den ehernen Zeiten als Priester in Waffen für seine Ueberzeugung eingestanden wäre, so sehr er das Kecke — im Schreiben suchte. — In seinem traité contre la philosophie de Bacon, sucht er diesen als einen mittelmäßigen Kopf darzustellen und damit die kritische Philosophie selbst zu erniedrigen.

Er sollte noch erleben, was er und Seinesgleichen gesäet hatten, die Revolution in Neapel. Unmittelbar vor dem Ausbruch in Turin starb er 25. Februar 1821. Der Mann, welcher die Zukunft als seinen Phantasien verfallen verkündigt hatte, schreibt schließlich: Hic jacet! Ich endige mit Europa; das heißt in guter Gesellschaft abtreten! Er war der Prophet der zugleich rachedürstenden und abgestandenen, blasirten „guten Gesellschaft", welche nach den Erschütterungen der napoleonischen Zeit auf dem Pfuhl der Reaktion einer bequemen Erschütterung, der süßen Schauer einer romantischen Emotion bedürftig war: für sie war J. v. Maistre ein Michel Angelo mit der Feder.

Farini schreibt in obengenanntem Werke: „Die Poesie und eine politische Philosophie, welche sich katholisch nannte, hatten sich kühn zur Unterstützung Roms (um 1814) erhoben. Chateaubriand hatte die Herzen mit der magischen Phantasie und dem eleganten Affekt seiner Dichtung über die Fasten der christlichen Religion erwärmt. Bonald entwickelte das Dogma einer politischen, mit religiöser verschlungnen Offenbarung, und indem er Gott allein die Souveränetät zuschrieb, gründete er die Throne auf den göttlichen Stuhl St. Peters und setzte der Theokratie die Mitra auf. J. von Maistre urtheilte, alle Uebel Europa's seyen eine gerechte Strafe Gottes und eine verdiente Sühnung der verkehrten Lehren des Jahrhunderts, bewies, daß kein Heilmittel wirksam sey, wenn nicht nach Ausrottung des gottlosen Samens die Nationen sich der alten Zucht und Einrichtungen erinnern würden. Ein Mann von sanfter Seele, aber schrecklicher Phantasie, von ausgezeichnetem Scharfsinn, aber wenig bewandert in den modernen Wissenschaften, dachte Maistre die Gegenstände nicht als Philosoph durch, sondern prophetete wie ein Orakel, er trug nicht vor wie ein Redner, er donnerte wie der Blitzstrahl Gottes. Sein Styl war so singulär, wie sein Scharfsinn, verwegen wie seine Phantasie, er schrieb nicht, er meißelte, er überzeugte nicht, er erschütterte, er züchtigte, statt zu bessern; Viktor und Inquisitor gab er den Reichen das Gesetzbuch mit dem Henkerbeil und dem Scheiterhaufen; von einem Paradoxon zum andern schreitend, vergötterte er den Scharfrichter und pflanzte den Galgen in das Paradies". **Reuchlin.**

Majestätsbrief, böhmischer. Diesen Namen führt die Urkunde, in welcher Kaiser Rudolph II. am 12. Juli 1609 den protestantischen Ständen Böhmens vollkommen freie Religionsübung zusagte, ihnen die Prager Universität und ein eigenes, von dem erzbischöflichen Stuhle zu Prag durchaus unabhängiges Consistorium zugestand und ihnen erlaubte, nicht nur im Besitze aller Kirchen und Schulen, die sie zur Zeit in Städten, Dörfern und Märkten bereits inne hatten, ungestört zu bleiben, sondern nach Bedürfniß auch noch neue zu bauen. Rudolphs Bruder, der Erzherzog Matthias, dem jener im J. 1608 Ungarn, Mähren und das Erzherzogthum Oesterreich abtreten mußte, hatte bereits in jenem Jahre den evangelischen Ständen Oesterreichs ihre Religionsfreiheit bestätigt **), welchen Umstand die protestantischen Stände Böhmens benutzten und für sich und ihre Glaubensgenossen in Schlesien den sogenannten Majestätsbrief erzwangen. Nachdem Rudolph 1611 auch Böhmen an Matthias abgetreten hatte, beschwor auch dieser den Majestätsbrief feierlich in Gegenwart der böhmischen Stände;

*) In derselben Schrift führt ihn sein Fanatismus dahin, die Verurtheilung des Calas, † 1762, zu vertheidigen. Bd. I. S. 55. „Rien de moins prouvé que l'innocence de Calas. Il y a mille raison d'en douter et même de croire le contraire.

**) Vergl. B. Raupach, Evangel. Oesterreich. Th. III. S. 172 f.

Digitized by Google

denselben Eid leistete Ferdinand, der Erzherzog von Steiermark und Kärnthen, als Matthias ihn 1616 zu seinem Nachfolger in Böhmen bestimmt hatte. Doch mit des Letzteren Einflusse änderten sich die Verhältnisse; die Gegner des Protestantismus gewannen in Böhmen eine immer größere Macht, in Folge deren sie Anfangs den Artikeln des Majestätsbriefes ihre Deutung unterlegten, bis sie endlich ihn offen zu verletzen sich nicht scheuten. Diese Verletzung reizte die Böhmen zu offener Empörung, die am 23. Mai 1618 in der Statthalterei zu Prag begann und am 10. Nov. 1620 mit der Niederlage am weißen Berge und mit dem Verluste aller ihrer Freiheiten endete. — Johann Borrot hat den Majestätsbrief böhmisch und deutsch mit erläuternden Anmerkungen zu Görlitz im J. 1803 herausgegeben unter dem Titel: „Der vom Kaiser Rudolph II. den Protestanten in Böhmen ertheilte Majestätsbrief". L. Heller.

Majoliten, s. Somasker.

Majolus, s. Clugny.

Majoristischer Streit bezog sich auf das Verhältniß des Glaubens zu den guten Werken, von welchen Georg Major (geb. 1502 in Nürnberg, 1529 Rektor in Magdeburg, 1535 Pfarrer in Eisleben, 1536 Professor in Wittenberg, 1547 Pfarrer in Merseburg, 1548 von dort vertrieben und wieder nach Wittenberg zurückgekehrt) lehrte, daß sie zur Seligkeit nothwendig seyen. Die Augsburger Confession hatte sich darüber ausgesprochen im Art. 6.: „daß solcher Glaube gute Früchte und gute Werke bringen soll und daß man müsse gute Werke thun, allerlei, so Gott geboten hat, um Gottes willen. Doch nicht auf solche Werke zu vertrauen, dadurch Gnade für Gott zu verdienen. Art. 29. aber, vom Glauben und guten Werken, der sich im Eingang gegen die Unwahrheit verwahrt, daß die Evangelischen gute Werke verbieten, wiederholt fast wörtlich dieselbe Bestimmung: nicht daß man darauf vertraue, Gnade damit zu verdienen, sondern um Gottes willen und (das ist hier noch weiter beigesetzt) Gott zu Lobe," was näher dahin begründet wird: „der Glaube ergreift allezeit allein Gnade und Vergebung der Sünde. Und weil durch den Glauben der h. Geist gegeben wird, so wird auch das Herz geschickt, gute Werke zu thun." — In dem Leipziger Interim aber Dec. 1548 (s. d. Art.), das auch zu andern Streitigkeiten in der lutherischen Kirche, wie den adiaphoristischen und synergistischen den Grund legte, hatte der Verfasser der Augsburgischen Confession aus Friedensliebe, aber unter Clauseln, welche dem wahren evang. Glauben nichts vergeben sollten, sich bestimmen lassen, im Punkt sola fide nachzugeben, die katholische Lehre von der eingegebenen (infusa) justitia zuzugestehen und die Formel anzuerkennen, daß auch die Tugenden und guten Werke in dem Versöhnten Gerechtigkeit genannt würden, daß Gott diesen schwachen angefangenen Gehorsam um seines Sohnes willen in dem Glaubigen sich wolle gefallen lassen und daß die Tugenden zur Seligkeit nothwendig seyen." Da diese Bestimmungen in der lutherischen Welt viel Aergerniß erregten, insbesondere auch dem Major, als einem Mitarbeiter am Interim einen heftigen Angriff Amsdorfs 1551 zuzogen, und die Antinomisten, Agrikola an der Spitze, nun nur um so entschiedener dem andern Extrem zusteuerten, so bewog dies den Georg Major, für die als papistisch erschienenen Sätze mit um so schärferer Betonung und um so größerem Eifer einzustehen. Er war von Wittenberg als Inspector der Mansfeldischen Kirche, die ihn, J. Wigand an der Spitze, als Wittenberger perhorrescirte, nach Eisleben berufen worden und war in dieser neuen Stellung durch den Angriff Amsdorfs, den er aber als alten Mann und als alten väterlichen Freund schonen wollte, empfindlich berührt. In seiner „Antwort auf des ehrwürdigen Herrn Amsdorfs Schrift 1552," in der er als unbetheiligt die Verantwortlichkeit für manche Punkte des Interim ablehnte, sagte er daher: „das bekenne ich, daß gute Werke zur Seligkeit nothwendig sind und sage öffentlich und mit klaren Worten, daß Niemand durch böse Werke selig werden kann, und daß auch noch Niemand ohne gute Werke selig geworden ist und sage mehr, wer anders lehrt, auch ein Engel vom Himmel, der sey verflucht."

Digitized by Google

Dabei unterschied er jedoch eine dreifache necessitas, 1) necessitas meriti, als ob man durch die guten Werke die Seligkeit verdienen könnte, in welchem Sinne er durchaus im Einklang mit allen Evangelischen sich gegen die Nothwendigkeit der guten Werke beharrlich und ausdrücklich verwahrte; 2) necessitas consequentiae, daß die guten Werke nothwendig aus dem Glauben folgen müssen „wie die Sonne nie ohne Glanz und Schein ist“ und endlich 3) necessitas debiti, daß man nach dem Willen Gottes schuldig sey, sie zu thun (oder, wie sein Anhänger, Superintendent Menius in Gotha, 1554 sagte: sie seyen nothwendig non in articulo justificationis, sed in articulo novae obedientiae.). Er präcisirte sodann seine Ansicht noch weiter in der 1553 herausgegebenen Predigt von Pauli Bekehrung: „bona opera necessaria ad retinendam vitam (Menius: et non amittendam salutem); da sind sie so nothwendig, daß, da du sie nicht thust, es ein gewisses Zeichen ist, daß dein Glaube todt und falsch, gefärbt und eine rein erdichtete Opinion ist.“ Dieses erklärte er weiter 1558 in seinem Bekenntniß von dem Artikel von der Justifikation: „nothwendig als Wirkung des wahrhaftigen Glaubens und des heiligen Geistes, als Früchte der Gerechtigkeit und Wiedergeburt, welche dem Glauben folgen müssen.“ Dabei erbot er sich aber bereits „die Worte necessaria ad salutem wegen der Möglichkeit der falschen (papistischen) Deutung nicht weiter zu gebrauchen, wie er sich denn deren schon etliche Jahre enthalte, und 1570 in seinem „Testament“ nahm er den Ausdruck völlig zurück.

Seine Lehre war nämlich alsbald angegriffen worden. Flacius hatte ihm vorgeworfen, das „necessaria ad salutem“ und sola fide seyen ein unmittelbarer Widerspruch; sein Zusatz sey „wie saurer Essig, der den süßen Honiggeschmack des Evangeliums verderbe;“ Christus für uns und Christus in uns werde von ihm zusammengeworfen; nach seiner Lehre könne man Christum im Angesicht des Todes, wo man keine guten Werke mehr thun könne, nicht mehr ergreifen und kleine Kinder können nicht selig werden; ja dann müßte mit Gewißheit bestimmt werden, wie viel Pfund und Loth jeder wenigstens thun müsse. Gallus entgegnete unter Andrem: dann müßte auch wahr seyn, durch böse Werke verliere man die Seligkeit, was aber falsch sey, denn wer böse Werke thue, habe keinen Glauben, also auch keine Seligkeit und nichts zu verlieren. Die Prediger von Hamburg (Joachim Westphal an der Spitze), Lübeck, Lüneburg, Magdeburg beeilten sich, in das Verdammungsurtheil einzustimmen; der alte Graf Albrecht von Mansfeld wurde vermocht, den Major in größter Hast aus Eisleben zu verbannen. Flacius ließ sich in der Hitze des Streits zum Ausspruch hinreißen: Deus non curat opera. Der alte Amsdorf aber entgegnete: „wer diese Worte lehrt, necessaria ad salutem, sage ich, Nikolas von Amsdorf, daß derselbe ein Pelagianer, Mameluk und zweifältiger Papist sey“ und kam nun gar 1559 auf den andern Abweg der Lehre: noxia ad salutem, der aber nicht nur von Melanchthon, sondern auch von Flacius, Gallus, Mörlin und später von Chemnitz bekämpft würde.

Doch nicht bloß fanatische Eiferer traten gegen Major auf, der offenbar der an sich löblichen Tendenz, die Nothwendigkeit der guten Werke dem Antinomismus entgegen zu halten, durch sein herausforderndes Auftreten geschadet und durch sein Gebahren, als bringe er etwas unerhört Neues, die Gegner, welche doch in gewissem Sinne alle auch die necessitas der guten Werke gelehrt, erbittert, jedenfalls aber durch sein Schwanken in immer neuen Bestimmungsversuchen die Möglichkeit papistischer Mißdeutung seiner Lehre selbst am deutlichsten zu erkennen gegeben hatte. So erklärten denn in ganz objektiver Haltung auf der Synode in Eisenach 1556 die Mansfelder Geistlichen, abstractive oder in idea, ja auch am Ende foro legis könne Majors Satz noch geduldet werden, nicht aber in foro justificationis et novae obedientiae; sie hätten nichts dagegen, wenn man über den Satz in den Schulen der Theologen disputire, aber müssen davor warnen, daß man ihn nicht in die allgemeine Kirchensprache aufnehme und bei dem Volksunterrichte Gebrauch davon mache. In ähnlicher Weise sprach sich auch Melanchthon aus. Zwar wußte er sich im Punkte der Nothwendigkeit einig mit

Digitized by Google

Major, weshalb er auch zum Leipziger Interim hatte Ja ſagen können. In der 1535. Ausgabe ſeiner loci hatte er eine necessitas (mandati, debiti, vitandae poenae, retinendae vitae) und noch weiter dignitas und praemia der guten Werke gelehrt und dieſelben als in foro justificationis causa non quidem efficiens, wohl aber als causa sine qua non erklärt, wenn er auch den Ausdruck Veit Dieterich's, causa secunda nicht gutheißen mochte. Aber er tadelt an Major 1) daß der Ausdruck bona opera ſtatt nova obedientia zu leicht nur an einzelne iſolirte, im papiſtiſchen Sinne (Conf. aug. art. 20.) verſtandene gute Werke erinnere, und 2) daß der Beiſatz, ad salutem, einen papiſtiſchen meritoriſchen Beigeſchmack eben nicht verläugnen könne. Die bona opera ſeyen einfach necessaria, quia hic ordo divinus et immutabilis est, ut creatura rationalis Deo obediat. Höchſtens könnte man ſagen: necessaria ad vitam aeternam. Damit kommt Melanchthon auf eine Unterſcheidung, an welcher auch Major zu verſchiedenen Malen, aber ohne rechte Klarheit herumſtreifte, da er von justificari, welches er mit salvificari gleichnahm, die salus aeterna unterſchied, welche beides ſey, Vergebung und Erneuerung, oder die Unterſcheidung machte von einer inchoata justificatio in hac, und einer perfecta in altera vita. Mögen auch die Ausdrücke unklar und ungeſchickt gewählt geweſen ſeyn, wenn er das Momentane im Begriffe der Rechtfertigung gar nicht zu fixiren verſtand und ſogar „*coepimus justificari*“ ſagen konnte: das gute Recht ſeines Standpunktes für ſeine und für alle Zeit liegt in der Betonung der Erneuerung neben der Rechtfertigung und die lutheriſche Dogmatik hätte von ihm einen Anſtoß nehmen dürfen zur genaueren Unterſcheidung des Gnadenſtandes, in den die justificatio einführt, und der Vollendung im ewigen Leben, da der neue Gehorſam zwar zur Rechtfertigung nichts helfen kann, aber als Bedingung zum Eintritt in das Himmelreich, als einfache explicatio der Wiedergeburt im neuen Leben des Glaubigen nothwendig iſt. So weit iſt die Dogmatik, wie ſie ſich in der *Formula Concordiae* abſchließt, nicht gegangen, aus Furcht vor Synergismus. Aber in der eigentlichen majoriſtiſchen Streitfrage hat ſich dieſe im 4. Art. in die richtige Mitte zwiſchen Major und Amsdorf geſtellt, indem ſie das necessaria behauptet (omnes ad bona opera facienda debitores esse; bona opera testimonia esse, quod spiritus S. praesens sit atque in nobis habitet), aber vernünftigerweiſe, wie auch Major nie anders gewollt, nicht im Sinne der externa coactio, ſondern des „liber et spontaneus spiritus“ der Wiedergeborenen einer- und des „immutabilis et aeternus ordo divinus“ andrerſeits, die im Glauben ſich in eins bilden, als (S. 701) dem vivum quiddam, efficax, potens, ita ut fieri non possit, quin semper bona operetur (Luther in der Vorrede zum Römerbriefe: itaque impossibile est, bona opera a fide vera separare: quemadmodum calor urens et lux ab igne separari non potest. Darum ſind ſie (708 gegen Amsdorf) non perniciosa, ſondern bona opera in credentibus *indicia aeternae salutis*. 692. *Sola fides* apprehendit... sed *nunquam est sola*.

Literatur: Lindner, Lehrbuch der Kirchengeſch. III, 1, 96. IV. 2, 39 ff. Gieſeler, Lehrb. der K.G. III, 2, 213 ff. Planck, Geſch. des proteſtantiſchen Lehrbegriffs IV. 469—552. Thomaſius, Bekenntniß der evang. lutheriſchen Kirche in der Conſequenz ſeines Princips. Nürnberg 1848 S. 100 ff. **C. Beck.**

Majorinus, ſ. Donatiſten.

Makarius. Zahlreiche Männer der alten Kirche trugen dieſen Namen und gaben einer ſpätern Zeit Anlaß zu mancherlei Verwechslungen. Aus der Zahl dieſer Makarius ragen in der Kirchengeſchichte hervor die beiden Makarius aus Aegypten und Alexandrien, mit denen wir es hier zunächſt zu thun haben. Makarius, der Große oder der Aeltere, ſtammte aus Oberägypten und ward um 300 geboren. Ein Schüler des heil. Antonius, zeichnete er ſich ſchon in ſeiner frühern Jugend durch aſcetiſche Strenge aus, weßwegen er den Zunamen *παιδαριογέρων* erhielt. In ſeinem dreißigſten Lebensjahr zog er ſich in die ſketiſche Wüſte zurück, welche unter ſeiner Leitung einer der berühmteſten Sitze des Alterthums wurde. Er ſelbſt führte daſelbſt ſechszig Jahre lang ein Leben der ſtrengſten Abtödtung. Gegen das Jahr 340 wurde er zum Prieſter

Digitized by Google

geweiht. Palladius erzählt viele Wunder, die der Einsiedler gethan haben soll, darunter sogar eine Todtenerweckung, zum Zweck der Beschämung eines Häretikers vorgenommen! Auch Makarius wurde von der unter Kaiser Valens und dem arianischen Bischof Lucius von Alexandrien über die ägyptischen Mönche ausbrechenden Verfolgung betroffen und mit mehreren anderen Anachoreten auf eine Nilinsel verbannt; doch durfte er bald in seine Wüste zurückkehren, wo er gegen das Jahr 390 starb. Sein Gedenktag ist der 15. Januar. Noch jetzt, nach dem Bericht von Tischendorf (Reise in den Orient I, S. 110) trägt ein Kloster in der libyschen Wüste den Namen des Makarius, und die ganze Gegend heißt die Makariuswüste. Wir besitzen von ihm 50 Homilien (griechisch herausgeg. in Paris [Morel] 1559 und von Pritius, Leipz. 1698), 7 ascetische Abhandlungen nebst einer Anzahl Apophthegmata (herausgegeben von J. G. Pritius, Leipz. 1699). Beide sind in's Deutsche übers. von G. Arnold (ein Denkmal des alten Christenthums, Gosl. 1702) und von N. Cassedor, Bamb. 1819. Mehrere bis dahin unbekannt gebliebene Briefe und Fragmente nebst tüchtigen kritischen Forschungen gab H. J. Floß (Col. 1850) heraus. Einen Auszug aus den genannten Schriften theilt J. Hamberger (Stimmen aus dem Heiligthum der christl. Mystik und Theosophie I, S. 10—21) mit nebst folgendem Urtheil: „Wie Tertullian, so huldigte auch Makarius der realistischen Denkart, indem er ebenfalls von abstrakter Geistigkeit nichts wissen wollte, sondern die menschliche Seele und die Engel, jedes in seiner Art, für etwas Leibliches und mit Gliedern versehen, wie der materielle Körper deren besitzt, ausdrücklich und geradezu erklärte. Er scheint die Höhe des geistigen Standpunktes, auf welchem wir ihn gewahren, durch keinen äußeren Einfluß gewonnen zu haben, sondern nur durch sinnende Betrachtung des göttlichen Wortes und in Folge seiner innigen Vereinigung mit der Gottheit in unabläßigem Gebet zu demselben gelangt zu seyn." J. G. Kurtz (Handbuch d. allg. K.Gesch. I, S. 449) macht folgende Bemerkung über die Schriften des Makarius: „Eine tiefe und warme Mystik weht in seinen Schriften, mit mehrfacher Annäherung an die Augustinische Anschauung, aber so wenig durchgreifend, daß andere Stellen wieder pelagianisch gefärbt sind." — Der alexandrinische Makarius war aus Alexandrien gebürtig, daher auch *πολιτικός*, der Städter, genannt. Er war ebenfalls ein Schüler des Antonius, nachdem er vorher das Bäckerhandwerk getrieben haben soll. Er wurde erst in seinem vierzigsten Lebensjahre getauft, später ward er Einsiedlerabt in der nitrischen Wüste und besorgte die geistliche Ueberwachung von mehr als 5000 Mönchen. Auch von ihm weiß Palladius Wunder über Wunder zu berichten. Als einst ein nitrischer Einsiedler hundert Thaler bei seinem Tode hinterließ, und die Frage aufgeworfen wurde, ob man diesen Nachlaß an die Kirche oder an die Armen abtreten solle, befahl Makarius, daß das Geld mit dem Todten begraben werde und fällte das Urtheil: „daß du verdammt werdest mit deinem Gelde!" Auch er hatte von der Verfolgung unter Valens zu leiden und starb als hundertjähriger Greis um 404. Sein Gedächtnißtag ist der 2. Januar. Man schreibt ihm eine Mönchsregel (Holstenii Cod. Regull. I, 18 sqq.) und eine Homilie *περὶ ἐξόδου ψυχῆς δικαίων καὶ ἁμαρτωλῶν* (bei *Tollius*, Itinerar. ital. Traj. 1696, bei *Cave*, hist. lit. I. und bei *Gallandi* VII.) zu, allein die Homilie wird von guten Wiener Codices einem Mönch Alexander zugeschrieben, vgl. *Floss* l. c. — Noch mehrere andere Einsiedler führten den Namen Makarius, einer im Kloster Pispir in der Nähe des rothen Meeres, ein zweiter im Kloster Pachnum, ein dritter zu Tabenne in der Thebais. Ein Makarius von Antiochien trat auf dem sechsten ökumenischen Concil (680) als Vertreter der Orthodoxie der monotheletischen Lehre auf. Als seine bisherigen Glaubensgenossen schnöde von ihm abfielen, erklärte er feierlich: er wolle sich lieber in Stücke reißen oder in's Meer werfen lassen, als von seinem Glauben abfallen. Die Synode sprach den Bann über ihn aus, und der Kaiser verwies ihn aus der Hauptstadt. **Th. Pressel.**

Makkabäer ist ein Name, dessen Ursprung auf Judas, den dritten der fünf Söhne des Priesters Mattathias zurückzuführen ist, 1 Makk. 2, 4. Da sich alle Söhne

Digitized by Google

dieſes Mannes, welcher den erſten Anſtoß zur Erhebung gegen die Religions-Verfolgung des wahnwitzigen Königs Antiochus IV. von Syrien, mit Unrecht Epiphanes zubenannt, durch Tödtung eines abtrünnigen im Götzenopfer begriffenen Juden und des zum Opfern zwingenden königlichen Beamten mit einem an Pinehas That (4 Moſ. 25, 7. 8.) erinnernden Eifer gegeben hatte, in dem durch des Vaters Beiſpiel entbrennenden 40jährigen Befreiungskriege mehr oder weniger auszeichneten; ſo gab die Bewunderung des Volkes jedem derſelben einen entſprechenden ehrenvollen Beinamen, durch welchen ſie vor den vielen gleichnamigen Perſonen kenntlich gemacht und ausgezeichnet wurden. Die Bedeutung derſelben iſt für uns jetzt meiſt ſchwer zu entziffern, am deutlichſten iſt aber der Zuname des Judas *Μακκαβαῖος* 1 Makk. 3, 1; 5, 34. 2 Makk. 10, 1; 5, 27. Abzuweiſen iſt hiebei die Meinung derjenigen Gelehrten, welche dafür hielten, jeder Buchſtabe dieſes Wortes *ὁ Μακκαβαῖος* (מַקַּבִי oder wie Joſeph Gorion jüdiſche Geſchichte 3, 9. ſchreibt מַכַּבִי), der Makkabäer, ſey der Anfangsbuchſtabe eines anderen Wortes, ſomit das Ganze Zuſammenziehung eines Satzes; eine Sitte, die allerdings bei den ſpäteren Rabbinen häufig angetroffen*) und als bei den Phöniziern beſtehend von *Gesenius*, Monum. phoenic. p. 53 nachgewieſen wird, wovon ſich aber zur Zeit des beſtehenden jüdiſchen Staates unter dieſem Volke keine Beiſpiele finden. Wenn daher Grotius zu 1 Makk. 2, 4. Wolf, in Bibl. hebr. 2, 202 Prideaux Connex. 2, 227 annahmen, von den Worten מִי כָמֹכָה בָּאֵלִם יְהוָה (Wer iſt wie Du unter den Göttern, Jehovah?) 2 Moſ. 15, 11. ſeyen die Anfangsbuchſtaben in die Fahnen der Makkabäer geſtickt geweſen und das durch willkürliche Vokaliſation entſtehende Wort מַכַּבִי auf Juda als den größten Helden übertragen worden; ſo iſt dies zwar ſinnreich, aber eine Vermuthung ohne allen geſchichtlichen Halt. Näher ſchließt ſich die Behauptung von Delitzſch, Geſch. der jüd. Poeſie S. 28, מַכַּבִי ſey Abkürzung aus מַתִּתְיָה כֹּהֵן בֶּן יוֹחָנָן an die rabbiniſche Sitte, hat aber ebenſo wenig Halt und noch weniger Gehalt. Zudem gründen ſich dieſe beiden Erklärungsverſuche auf die freilich ſchon von Joſeph Gorion a. a. O. vorgebrachte Schreibung מַכְבִי oder in der Breithaupt'ſchen Ausgabe מכבאי, welche aber der Schreibung מַקַּבִי ſchon deswegen nachſteht, weil die Griechen nur dieſes Koph durch Doppel-Kappa (κκ) ausdrückten. Daher kann das hebräiſche Wort nur מַקֶּבָה, aram. מַקְבָּא Hammer ſeyn, 1 Kön. 6, 7. Jeſ. 44, 12. Jer. 10, 4., welches als Eigenname מַקַּבָּאי lautete und Hämmerer, Hämmerling bedeutet als bildliche Bezeichnung der die Feinde zertrümmernden und zerſchmetternden Tapferkeit dieſes Judas, ganz nach der Analogie von Zach. 2, 3., wo Schmiede (חָרָשִׁים) für zermalmende Kriegshelden ſteht, wie denn auch in Karl Martell (aus martulus, Hämmerchen = marculus, Verkleinerung von Marcus), ein ähnlicher Beiname aus der germaniſchen Geſchichte bekannt iſt. Der Beweis für dieſe Bedeutung wird noch dadurch verſtärkt, daß auch die Zunamen der übrigen vier Brüder auf hebräiſche Nennwörter zurückzuführen ſind, und daß ſchon Joſeph Gorion c. 8. Sec. das Epitheton ſo deutete, indem er, 3, 9. den ſterbenden Vater Mattathias ſeinen Sohn Judas anreden läßt בְּנִי יְהוּדָה הַנַּקְרָא שִׁמְךָ מכבי עַל גְּבוּרָתֶךָ, d. h. mein Sohn, der du deiner Tapferkeit wegen mit deinem Beinamen Makkabäer heißeſt. Iſt es daher zu verwundern, daß die Spitzfindigkeit mancher Gelehrten noch jetzt an dieſer einzig richtigen und würdigſten Auffaſſung vorbeigeht, ſo ſind andere Deutungen, wie die Fuller's Miscell. 2, 13. und *Hottinger's* thesaur. phil. 2, 1, 1. מַכְּהִבִי per me est plaga, und *Simonis*, Onom. V. T. p. 105, der wie Iſidor Pel. 3, 4. etwas noch Abenteuerlicheres herausſinnt, nicht des Nennens werth.

Von Judas, der an Tapferkeit alle ſeine Brüder überragte und deſſen Name als Glaubenszeugen — nicht Fanatikers, wie 5, 579. dieſes Werkes unrichtig und verwirrend geſagt wird — am fleckenloſeſten und glanzvollſten auf die Nachwelt vererbt wurde, kam der Name zunächſt an das ganze Heldengeſchlecht, welches unter ſeiner und ſeiner Brüder Anführung für Religion, Freiheit und Vaterland kämpfe. Dadurch unterſcheidet

*) *Buxtorf*, de abbrev. hebr. p. 2, 599. *Selig*, Compendia vocum hebr. rabb. Leipzig 1780.

Digitized by Google

sich der Beiname Makkabäer von dem andern Hasmonäer. Dieser nach Josephus (Antiqq. 12, 6, 1.) der Name des Urgroßvaters von Mattathias Ἀσαμωναῖος, entweder mit Gesenius (Thesaur. 2, 534) von חַשְׁמַן Glänzender, Edler, Vornehmer, Ps. 68, 32., oder besser mit Fürst (Lex. p. 451) von חַשְׁמוֹן Ortschaft im Gebiet Juda Jos. 15, 27., aus Chaschmon stammend, abgeleitet, beschränkt sich bloß auf die Familie des Mattathias und bezeichnet dieses Herrscher- und Priestergeschlecht in seiner ganzen Ausdehnung bis zu seinem Aussterben. Er ist also bloß Geschlechtsname für ein emporgekommenes Geschlecht, wie die Wittelsbacher, Württemberger, Zähringer und insbesondere zu vergleichen mit dem Geschlecht der Merovinger, welches seinen Ursprung fast ebenso von dem Großvater des Frankenkönigs Chlodwig, Meroveus, ableitet. Vgl. *Greg.* Tur. lib. 2, cap. 9. in fine: De hujus stirpe quidam Meroveum regem fuisse adserunt, cujus filius Childericus der Vater Chlodwigs war. Der Name Makkabäer dagegen hat eine mehr appellative Bedeutung erhalten und bezeichnet das Geschlecht der Glaubenshelden, deren erste Sprößlinge Judas und seine Brüder waren. Von ihnen geht die Bezeichnung über zunächst auf alle die glaubenstreuen Juden, welche jenen Befreiungskampf mitmachten, sey es durch Kriegsdienste oder durch Leiden und andere Opfer, also alle Gesinnungsgenossen des Mattathias und seiner Söhne, die wie Judas Makkabäus für die gute Sache ihres Volkes gegen die Anmuthungen der Heiden und die Verführer zum Götzendienst unter den Juden begeistert waren. Besonders wird er in noch weiterem Sinne ausgedehnt auf diejenigen treuen Glaubenszeugen, welche schon vor der Erhebung des Mattathias und den Kämpfen des Judas als Blutzeugen für ihre Glaubens- und Gesetzestreue starben, 2 Makk. 5—7, von welchen das vierte Buch der Makkabäer allein handelt, wo jene Mutter der sieben Söhne „die Mutter der Makkabäer," auch die „Makkabäerin" schlechtweg, ihre Söhne aber die Makkabäischen Brüder genannt werden. Um ihres ruhmwürdig bestandenen sittlichen Kampfes willen bis zum Tode wurden diese Märtyrer denen als Kampfgenossen gleich geachtet, welche für dieselbe heilige Sache mit den Waffen gefochten hatten und auf dem Schlachtfelde gefallen waren. Sie wurden in der Folge besonders verherrlicht und sind auch im N. T. Hebr. 11, 35. vgl. mit 2 Makk. 6, 19; 7, 9. 11. 14. 23. unter den Glaubenszeugen besonders gemeint. Vgl. Grimm, Commentar im kurzgef. exeg. Handbuch zu den Apokryphen 3, X. Ja endlich wird im weitesten Sinne dieser Name auch denen beigelegt, welche während der Zeit der griechischen Herrschaft um ihres Glaubens willen auch außerhalb Palästina's Todesstrafe zu befürchten hatten, aber durch wunderbare Dazwischenkunft Gottes errettet wurden, wie wir davon ein Beispiel in dem dritten Buch der Makkabäer besitzen.

Der Name ist also zum Ehrennamen für die Gesinnung und das Wirken oder Leiden um der Religion, des Glaubens willen in jener Zeit geworden, und daher haben wir es uns zu erklären, daß unter den Schriften, welche den Titel *τὰ Μακκαβαϊκὰ* führen, auch solche sich befinden, welche theils nicht von dem kriegerischen Kampfe handeln, theils überhaupt von einem Dulden um der Religion willen zu jener Zeit reden. Es sind deßhalb Makkabäer-Personen und Makkabäer-Schriften zu unterscheiden. Die ersteren sind der Gegenstand dieses gegenwärtigen Artikels gewesen, die Bücher der Makkabäer sollen im folgenden abgehandelt werden. **Vaihinger.**

Makkabäer, Bücher der Makkabäer. Unter diesem Namen sind uns vier durch Geist, Gehalt, Verfasser und Zeit der Entstehung sehr verschiedene apokryphische Schriften überliefert worden. Das sogenannte erste und zweite Buch der Makkabäer findet sich in der deutschen Bibelübersetzung von Luther, das dritte macht den Schluß in den gewöhnlichen Ausgaben der Siebzig. Das vierte enthält der Codex Alexandrinus der griechischen Bibel und aus ihm einige Ausgaben der Siebzig. Es verhält sich aber mit diesen vier Büchern nicht, wie mit den vier Büchern der Könige nach der Aufschrift der Septuaginta, d. h. mit den Büchern Samuels und der Könige, welche (siehe den Artikel Könige, Bücher der) von einem Verfasser oder vielmehr Herausgeber in der

Digitized by Google

übereinstimmenden Gestalt an's Licht gestellt wurden, in welcher sie auch auf uns überliefert sind, sondern die vier Bücher der Makkabäer stimmen nur in der Aufschrift und allgemeinen Bezeichnung, nicht aber in dem einzelnen Inhalt mit einander überein. Sie führen nicht die Geschichte, jedes einzelne auf das vorhergehende sich beziehend, weiter fort, sondern behandeln denselben oder einen verwandten Gegenstand zu verschiedenen Zwecken, in verschiedener Absicht. Ja nur die beiden ersten Bücher der Makkabäer (bei den Juden סִפְרֵי חַשְׁמֹנָאִים genannt) berichten die Thaten und Verdienste der hasmonäischen Familie um Aufrechthaltung und Wiederherstellung des väterlichen Glaubens und der mosaischen Sitten, sowie um die Freiheit und Selbständigkeit ihres Volkes zuerst im leidenden und dann im thätigen Kampfe gegen die syrische Zwingherrschaft. Von diesen umfaßt das erste einen Zeitraum von 40 Jahren, nämlich die Erzählung der Begebenheiten vom Regierungsantritt des Antiochus Epiphanes (*Ἀντιόχου του προσαγορευθέντος Ἐπιφανοῦς*, 2 Makk. 4, 7., doch schon von Polybius 26, 10. mit richtigem Spotte treffend in *Ἐπιμανοῦς* umgewendet) bis zum Regierungsantritt des Hasmonäers Johannes Hyrkanus, also von 137—177 aerae Seleucidarum, 1 Makk. 1, 10. u. 16, 19—24., oder von 175—135 vor Christus. Das zweite Buch beginnt in seinem erzählenden Theile, 3, 1 ff., mit einer Begebenheit unter König Seleukus IV. Philopator, Vorgängers und Bruders von Antiochus IV. Epiphanes, welche ein Jahr früher, 176 v. Chr., sich zugetragen hat, läßt aber schon mit dem Tode des syrischen Feldherrn Nikanor im J. 161 v. Chr. den Faden der Erzählung fallen, den es nur durch einen Zeitraum von 15 Jahren durchgeführt hat. Das dritte Makkabäerbuch erzählt eine in's Jahr 217, also 42 Jahre vor den Anfang der Makkabäerzeit fallende Begebenheit, nämlich die wunderbare Vereitelung eines vom ägyptischen König Ptolemäus IV. Philopator (reg. 222—205 v. Chr.) beabsichtigten Frevels am Tempel zu Jerusalem, sowie der aus Rache deshalb über die sämmtlichen Juden in Aegypten verhängten, aber ebenfalls durch Wunder vereitelten grausamen Todesstrafe. Im vierten Buche, welches sich am Ende der Werke und Ausgaben von Josephus befindet, und wegen der Gleichheit des Namens des Verfassers dem jüdischen Geschichtschreiber irrig als Verfasser beigelegt wurde, wird der Märtyrertod des Eleasar, der 7 Brüder und ihrer Mutter, 2. Makk. 6, 18—8, 42., zu einer geistreichen, philosophisch ascetischen Abhandlung von der Herrschaft der rechten Erkenntniß (*ὀρθος λόγος*) über die sinnlichen Neigungen und Begierden (*πάθη*) in frischer und sehr gut gehaltener Sprache benützt.

Die Reihenfolge dieser vier Schriften ist nicht nach der Zeitfolge der darin erzählten Begebenheiten angeordnet, denn dann würde das dritte Buch die erste Stelle einzunehmen haben, das zweite wieder das zweite, das vierte zum dritten, und das erste zum vierten werden; vielmehr ist ihnen ihr Platz in der griechischen Bibel theils nach dem inneren Werthe, theils aber und hauptsächlich nach der Zeit ihrer Abfassung, wie nähere Untersuchung lehrt, angewiesen worden. Somit nimmt das erste Buch mit Recht den vordersten Rang ein, denn es ist nicht nur das älteste, sondern übertrifft nach Inhalt und Form an innerem Werthe alle übrigen.

Wenden wir uns zu demselben besonders, so ist fast auf den ersten Blick klar, daß die Urschrift desselben hebräisch, vielleicht mit etwas aramäischem Colorit war. Diese Beobachtung läßt sich schon auf der ersten Seite machen, aber auch durch alle Theile derselben hindurch verfolgen. Das sicherste Kennzeichen davon, die Leichtigkeit, es in das Hebräische zurückübersetzen zu können, trifft bei diesem Buche wie bei Jesus Sirach ein; und das Bewußtseyn dieser Thatsache, welches durch die fast sklavischen Nachbildungen, 1, 16. 36; 2, 57; 3, 9. 32; 4, 3; 13, 14 f., unterstützt wird, hat den hohen Werth, Uebersetzungsfehler, wie sie 1, 28; 2, 8. 34; 3, 3; 4, 19. 24. vgl. 11, 28; 14, 5; 16, 3. sich darbieten, leichter zu erkennen und zu verbessern. Allein dieser Beobachtung kommt noch das ausdrückliche Zeugniß des Origenes bei Euseb., K.Gesch. 6, 25. und des Hieronymus im Prolog zu dem Briefe an d. Galater entgegen, wornach zur Zeit dieser Kirchenlehrer der hebräische Text dieses Buches noch vorhanden war, was nur von Hengstenberg (über

Digitized by Google

die Aechtheit des Daniel S. 290) in Abrede gestellt wird, aber gewiß nicht aus unbefangen historischem Blicke, sondern lediglich aus dogmatischen Gründen. Die Zeit der hebräischen Abfassung dieses Buches läßt sich mit ziemlicher Sicherheit bestimmen. Aus 16, 23 f. geht hervor, daß das Werk nicht vor dem Tode des Johannes Hyrkanus vollendet war, da der Verfasser die Denkwürdigkeiten dieses Makkabäerfürsten aus den Reichsjahrbüchern kennt, die erst nach dem Tode eines Regenten veröffentlicht wurden. Hierauf weist auch die Bemerkung, 13, 30., hin, nach welcher wenigstens ein Menschenalter verflossen seyn mußte, von der Errichtung jenes Gedenkmales an durch den Makkabäerfürsten Simon. Die Abfassung bald nach dem Tode Hyrkans nimmt nach Bertholdt und de Wette auch Ewald, Isr. Gesch. 3, 6. S. 527 an. Nach ihm ist das Buch „geschrieben, als Aristobul's I. Uebermuth die ersten finsteren Wolken über die neue Gegenwart geworfen hatte, so daß die Erinnerung an ihre erste reine Heiterkeit desto reizender wurde." Da aber ein so düsterer Hintergrund im Buche nirgends fühlbar wird, so ist wohl Grimm, kurzgef. exeg. Handbuch zu den Apokryphen 3, XXV. der Wahrheit noch näher gekommen, wenn er die Abfassung des Werkes in die ersten Jahre des „eroberungsglücklichen Jannäus Alexander" setzt. Jedenfalls muß die Abfassung vollendet gewesen seyn, ehe das Volk von der tückischen Macht Roms etwas an sich erfahren hatte, sonst hätte der Verfasser unmöglich mit solcher Unbefangenheit das Wohlwollen der Römer gegen die Juden hervorheben können. Auch die Uebersetzung in's Griechische kann nicht sehr spät vollzogen worden seyn, wenigstens zeigt sie „noch viel Kenntniß der Zeiten und Dinge", so daß sie nach Ewald fast ganz die Stelle des Urtextes ersetzen kann. Aus der großen Bekanntschaft mit der Septuaginta und der sicheren Aneignung ihrer Sprechweise wird sich der Schluß ziehen lassen, daß der Uebersetzer in Aegypten lebte, wo eine große Theilnahme für diese spätere Glanzzeit Israels sich zeigte, wie aus der Abfassung der übrigen Makkabäerbücher hervorgeht, die sämmtlich nach Aegypten weisen.

Das Werk zerfällt in vier etwas ungleiche Theile. Der erste, Cap. 1. 2., enthält die Einleitung und umfaßt die Zeit vom Regierungsantritt des Antiochus Epiphanes (175 v. Chr.) bis zum Tode des Mattathias, wo der Verfasser nach einem kurzen Rückblick auf die Geschichte Alexanders des Großen und der Theilung seines eroberten Reiches auf Antiochus IV. übergeht und das Treiben der heidnisch-gesinnten Partei in Jerusalem, sowie die dadurch an Tempel und Stadt verübten Frevel dieses Königs und seine gewaltsamen Anordnungen zur Abschaffung des Jehovahdienstes, zur Ausrottung des Gesetzbuches und zur Einführung des griechischen Götzenthumes schildert, welcher endlich der Priester Mattathias in seiner Vaterstadt Modin, wohin er sich, c. 168 v. Chr., vgl. 1, 54., zurückgezogen hatte, sich entschieden widersetzt und durch eine kühne That zur Erhebung der Rechtgläubigen Anstoß gibt, die er bis zu seinem bald erfolgenden Tode (167 v. Chr.) leitet. Der zweite Theil, Kap. 3, 1—9, 22., enthält die Heldenlaufbahn seines dritten Sohnes Judas Makkabäus gegen den übermächtigen Feind, welchen er in mehreren Hauptschlachten siegreich zurückschlug, in vielen Streifzügen ermüdete, bis er endlich nach siebenjährigen mühevollen Kämpfen in einer schweren Schlacht (160 v. Chr.) den Heldentod fand, vom ganzen Volke tief betrauert. Der dritte Theil, Cap. 9, 23—12, 53 (54), umfaßt die Kriegsgeschichte seines in einer Volksversammlung zum Fürsten und Hauptmann erwählten jüngeren Bruders Jonathan mit dem Beinamen Apphus (*Απφους* יְהוֹנָתָן, der sich Verstellende, Schlaue). Im Kriege nicht unglücklich, ragt er doch mehr durch ungemeine Klugheit hervor, durch die er sich selbst Könige, die Zeitumstände benützend, verbindet und von Alexander Balas zur Hoheprieſterwürde, 153 v. Chr., erhoben, unter allen Wechseln der Regierungen sich haltend, doch endlich von dem heimtückischen Feldherrn und Kronprätendenten Tryphon überlistet, gefangen genommen und 143 v. Chr. nebst seinen Söhnen getödtet wurde. Im vierten Theil, K. 13—16, wird uns als letztes Ziel dieses Werkes die Regierungsgeschichte des weisen, glücklichen und umsichtigen Simon, des zweiten Sohnes von Mattathias, der

Digitized by Google

den Beinamen Thasi (*Θασσί*, חָשִׁי der Aufblühende und blühend Machende) führt, vor Augen gestellt. An Jonathans Stelle vom Volke zum Priesterfürsten gewählt, führt er den schon begonnenen Krieg mit Tryphon vorsichtig fort, läßt seinem von demselben ermordeten Bruder ein prächtiges Grabdenkmal in Modin errichten, vollendet die Befestigung Jerusalems und anderer Städte, söhnt sich mit Demetrius II. aus, erobert die wichtige Festung Gaza, und zwingt auch die Besatzung der Zwingburg in Jerusalem zur Uebergabe. Nachdem er mehrere Jahre friedlich geherrscht, das Bündniß mit Sparta geschlossen, mit Rom erneuert hatte, wird ihm 140 v. Chr. in feierlicher Landesversammlung das Hohepriesterthum erblich übertragen, und sein wie der Familie Verdienst auf öffentlicher Ehrentafel bezeugt. Antiochus VII. wirbt nach Demetrius II. Gefangennehmung in Parthien um sein Bündniß, und gibt ihm das Recht, Münzen zu schlagen, ward aber nach Tryphons Besiegung wortbrüchig. Simon, durch seine Söhne gegen Antiochus' Feldherrn, Cendebäus, glücklich, wird jedoch vom eignen Schwiegersohn Ptolomäus, Abobs Sohn, in der Veste Dok bei Jericho meuchlings mit zwei Söhnen (135 v. Chr.) getödtet, worauf ihm sein tapferer Sohn Johannes, zubenannt Hyrkanus, in der Regierung folgt.

Dieses Buch, wie es seiner Abfassung nach das früheste unter den Makkabäerbüchern ist, und das nächste um vielleicht 100 Jahre der Zeit nach überragt, ist mit einer Treue und Objektivität der Darstellung geschrieben, welche es würdig theils den Büchern Samuels und der Könige, theils den Denkwürdigkeiten Esra's und Nehemia's an die Seite stellt. Mit den ersten theilt es die Zuversicht, daß Gott lebendig walte und seine treuen Anhänger nicht verlasse, die aber mehr in den Reden und Gebeten der handelnden Personen (2, 20 ff.; 3, 18 ff. 60; 4, 8 ff.; 12, 9. 15; 16, 3.), seltener in den eigenen Bemerkungen des Verfassers (1, 64; 3, 8) hervortritt. Den letzteren ist es dadurch ähnlich, daß es die Ereignisse als solche allein sprechen läßt und überall einen natürlichen Zusammenhang der Begebenheiten festhält. Allein dieses Fernehalten alles Wunderbaren, dem der Verfasser doch nicht ganz sich entziehen kann (11, 71—74.), und dessen Glauben, wie wir aus dem zweiten Buch der Makkabäer sehen, auch damals so tief in den Rechtgläubigen gewurzelt war, diese Abschwächung des israelitischen Bewußtseyns, möchte man sagen, zum abstrakten Vorsehungsglauben; ferner das Uebergehen aller messianischen Hoffnungen, wozu bei dem Geständniß, wie jene Zeit vom prophetischen Geiste verlassen war (4, 46; 9, 27; 14, 41.), so viele Veranlassung vorhanden schien, und welche, abgesehen vom Buche Daniel, in dem gleichzeitigen Psalter Salomo's (17, 5. 8. 9. 23. 24. 35 ff.; 18, 6. 8.) so stark hervortreten; das tiefe Stillschweigen von der Auferstehung der Todten, welche als lebendige Hoffnung, ja selige Gewißheit nach 2 Makk. 7. die damaligen Gläubigen durchdrang und auch im apokryphischen Psalter Salomo's, 14, 2 ff.; 3, 16. (*οἱ δὲ φοβούμενοι κύριον ἀναστήσονται εἰς ζωὴν αἰώνιον, καὶ ἡ ζωὴ αὐτῶν ἐν φωτὶ κυρίου, καὶ οὐκ ἐκλείψει ἔτι*) so deutlich wiederhallt, ja selbst das Schweigen über die Aussicht auf das Jenseits dürfte uns den eigenthümlichen Standpunkt des Verfassers und seiner Zeit verrathen. Die makkabäischen Kämpfe, welche nicht nur als Religions-, sondern auch als Bürgerkrieg zu betrachten sind, waren größtentheils aus den Reibungen der heidnisch-gesinnten sadducäischen und der theokratisch-gesinnten pharisäischen Partei entstanden, von deren beiderseitigem Vorhandenseyn wir schon im Prediger Spuren vorfinden, und deren Gegensatz mit dem Aufhören des kriegerischen Kampfes im Volke nicht gebrochen war. Unser Verfasser nun wollte ohne Zweifel ein Volksbuch über diese Kriege schreiben, das von beiden Parteien anerkannt und ein gemeinsames National-Eigenthum werden sollte. Darum mußte er seinen Standpunkt über den Parteiungen nehmen, und sein Werk so halten, daß auch die Sadducäer, die noch immer zahlreich und nicht ohne Einfluß waren, ohne Anstoß es lesen und sich aneignen konnten. Wenn er nun auch nicht selbst Sadducäer war, wofür kein irgend bestimmendes Zeichen vorliegt — vielmehr blickt eine Messiashoffnung, 2, 57; 14, 41., wenigstens durch — so gehörte er gewiß der gemäßig-

Digitized by Google

ten mittleren Partei an, die sich überall zwischen die schroffen Gegensätze vermittelnd stellt, und die unter Aneignung des Besseren der griechischen Bildung die israelitische Eigenthümlichkeit nicht preisgab. Das erste geht aus der Darstellungsweise des Verfassers hervor, die uns überall daran erinnert, daß dieser Schriftsteller mit der griechischen Literatur besonders in historischer Hinsicht, was sich nicht nur durch Aufnahme einer bestimmten Zeitrechnung erkennen läßt, sondern auch in die Darstellung eingreift, nicht unbekannt war, das zweite zeigt sich darin, daß er sein Werk in hebräischer Sprache schrieb und die Anschauungen seines Volkes nicht verläugnete. Wenn sich dessenungeachtet in Bezug auf auswärtige Verhältnisse und Geschichte eine zum Theil naive Unkenntniß offenbart; so zeigt dies uns nur, welche Vorstellungen unter den Juden seiner Zeit verbreitet waren, denen er, wie griechische Geschichtschreiber in ihrer Art, auch Zoll abtrug, thut aber der Treue in Darstellung des Einheimischen keinen Eintrag, noch auch dem sittlichen Ernste und der theokratischen Gesinnung des Verfassers, die ihn die großen Gottesthaten in schwerer Glaubensprüfung nicht übersehen läßt.

Während Luther in der Vorrede zum ersten Buch seinen Eindruck mit den Worten ausspricht: „dies Buch hält fast eine gleiche Weise mit Reden und Worten, wie andere der heiligen Schrift Bücher, und wäre nicht unwürdig gewest hineinzurechnen, weil es ein sehr nöthig und nützlich Buch ist zu verstehen den Propheten Daniel im 11. Kapitel;“ so urtheilt er dagegen von dem zweiten Buche also: „Summa, so billig das erste Buch sollt in die Zahl der heiligen Schrift genommen seyn, so billig ist dies andere Buch herausgeworfen, obwohl etwas Gutes darin stehet.“ Der große Abstand zeigt sich schon darin, daß das erste einen rein geschichtlich-theokratischen, dieses zweite aber einen religiös-didaktischen und paränetischen Zweck verfolgt. Das Geschichtliche in demselben wird nicht seiner selbst wegen dargelegt, sondern um zwei jüdische Feste, die Tempelweihe 10, 1—9. und das Nikanorsfest 15, 34—37 zu empfehlen. Das Ganze ist als eine Einladungsschrift an die ägyptischen Juden zu betrachten, sich von dem Tempel zu Jerusalem, der als die Hauptstätte des theokratischen Gottesdienstes zu betrachten sey, nicht ferne zu halten, sondern ihn gebührend zu besuchen, und namentlich die Tempelweihe mit den palästinensischen Juden zu halten. Hiezu mochte den Verfasser die Beobachtung bewegen, wie durch den von Onias, Sohn des Hohepriesters Onias III., der ungerechterweise seines Amtes entsetzt und ermordet worden war, 2 Makk. 4, 1—10., zu Leontopolis in Aegypten c. 160 n. Ewald, 149—145 n. Jahn errichteten Tempel eine Vernachlässigung des jerusalemischen Tempels eingetreten war. Er nun, von der Herrlichkeit desselben durch manchfache Anschauung und Theilnahme an den hohen Festen durchdrungen, wollte seine Landsleute in Aegypten zum Besuche desselben ermuntern und setzte zwei Schreiben voran, deren erstes das Datum 124 v. Chr. 1, 10. trägt — denn zu diesem Schreiben, wie aus 11, 21. 33. 38. hervorgeht, gehört die Jahrzahl, wogegen Ewald, Jahrb. 1857 S. 180 mit Unrecht 1 Makk. 14, 27. anführt, wo kein Brief, sondern eine Inschrift steht. Sonach kann der Verfasser auch vor dieser Zeit nicht geschrieben haben. Allein es ist wahrscheinlich, daß die uns vorliegende Abfassung in eine noch viel spätere Zeit fällt, wo die Sage sich schon vielfach die reine historische Anschauung umwölkt, und ein mythischer Schimmer sich um die großen Persönlichkeiten und Begebenheiten jener Heldenzeit gelegt hatte. Daß das Werk zur Zeit, als der Hebräerbrief geschrieben wurde, längst verbreitet war, sieht man aus der deutlichen Anspielung in 11, 35. auf 2 Makk. 6, 19; 7, 24 ff. Den geschichtlichen Stoff entnahm der unbekannte, allen Anzeichen nach in Aegypten wohnende Verfasser dem Werke eines Jason aus Cyrene 2, 24., welcher die Geschichte der Makkabäerzeit in fünf Büchern beschrieben hatte und wahrscheinlich zu einer Zeit, ehe die Uebersetzung des ersten Makkabäerbuches verfaßt oder im ägyptischen Reiche verbreitet war. Unser Verfasser aber zog, wie er selbst 2, 24. sagt und aus anderen Zeichen, wo der Zusammenhang unterbrochen ist, erkannt werden kann, dieses große Werk in eine kurze Abhandlung zusammen, und zwar nur den Theil, welcher bis zu Nikanors Tod führt, auch nur so viel daraus er-

Digitized by Google

wähnend, als zu seinem unmittelbaren Zwecke geeignet schien. Dieser bestand in der Verherrlichung und Empfehlung des aus großen Gefahren geretteten Tempels und im Anpreisen der beiden durch die Makkabäer gestifteten Feste, insbesondere des der Tempelweihe. Daher zerfällt sein Werk in drei Theile. Der erste enthält die beiden Einladungsschreiben, in welchen die palästinensischen Juden ihre Landsleute in Aegypten auffordern, sich an der Feier des Festes der Tempelweihe in Jerusalem zu betheiligen, 1, 1—2, 18., worauf der Verfasser zum Uebergang die nachfolgende Erzählung als einen mit viel Mühe zum Nutzen und Vergnügen der Leser gemachten Auszug aus einem größeren Werke Jasons von Cyrene bezeichnet, 2, 19—32. Der zweite Theil holt weiter aus als das erste Makkabäerbuch und gibt genaue und zuverlässige und damit unschätzbare Nachrichten über den Anfang jener Drangsalszeit, über welche das erste Makkabäerbuch nur kurz und summarisch sich ausspricht. Erst von Cap. 8. an enthält es die Beschreibung derselben Ereignisse, wie das erste Buch der Makkabäer, jedoch so, daß es zwar dasselbe mannichfach ergänzt, in Beziehung aber auf geschichtliche Genauigkeit demselben nachsteht. Um mit der Tempelweihe 10, 1—9. diesen Theil abschließen zu können, da ihm diese der Ruhepunkt seyn sollte, erlaubt sich der Verfasser Cap. 9. den Tod des Antiochus IV. Epiphanes, der nach derselben fiel, vorauszunehmen. Mit 10, 10. beginnt der dritte Theil, welcher bis zu Nikanors Tod hinführt, nach welchem das Siegesfest über ihn gefeiert und für die Nachwelt gestiftet wurde, 15, 37. Ein kurzes Nachwort. 15, 38—40. verräth den Verfasser als einen nicht sehr geistreichen Compilator und hat mit zur Herabsetzung seiner Arbeit beigetragen. Die Geschichte der Hohenpriesterzwiste jener Zeit gibt er genau und lehrreich, zeigt Cap. 3 die schändlichen Umtriebe gegen den rechtschaffenen und frommen Onias III. Cap. 4, 1—22. die Verdrängung desselben durch seinen Bruder Jason, 4, 23—50. die Kämpfe zwischen Jason und Menelaus und des letzteren Sieg, aber auch sein grausiges Ende. 13, 3. Gern hebt der Verfasser oder sein Gewährsmann Jason aus Cyrene hervor, wie die Strafe für Frevel der begangenen Sünde entspreche, und führt Geschichte, Erscheinungen, Wunderzeichen an, welche in jener Zeit sich theils zugetragen haben, theils geglaubt wurden. Aus allem diesem geht hervor, daß der ursprüngliche Verfasser Jason und sein Compilator jedenfalls der pharisäischen Partei angehörten, und daß sie den wirklich historischen Stoff für das Volksbewußtseyn mit Sagen versetzen, wodurch das Urtheil Luthers und der evangelischen Kirche über den apokryphischen Karakter desselben gerechtfertigt ist. Aber um der genauen und im wesentlichen getreuen Darstellung willen des Anfangs dieser merkwürdigen Zeit und wegen der lebendigen Auferstehungshoffnung, die aus Eleazar und den sieben Makkabäerbrüdern hervorleuchtet, hat das Buch dennoch mit Recht seine Stelle in dem Anhang zu den Schriften des Alten Testaments erhalten. Leidet aber schon dieses zweite Buch der Makkabäer an Uebertreibungen und geschichtlichen Ungenauigkeiten, wodurch es, obgleich mehr von den höheren Gesichtspunkten ausgehend, welche sonst die israelitische Geschichtsdarstellung durchdringen, dem ersten Buche bedeutend nachsteht; so hat das sogenannte dritte Buch gar keinen historischen Werth, und verdankt seinen Namen wohl nur dem Umstande, daß es Leiden und Hülfen des israelitischen Gottesvolkes schildern will, welche in die griechischen Zeiten, obgleich vor die Makkabäerkämpfe, fallen. Der Inhalt ist folgender. Der ägyptische König Ptolemäus IV. Philopator (reg. 221—204 v. Chr.) hatte durch die siegreiche Schlacht bei Raphia gegen den syrischen König Antiochus den Großen die Provinzen Cölesyrien, Phönizien und Palästina wieder an sich gebracht (217 v. Chr.). Hierauf besuchte er die benachbarten Städte, um durch Geschenke an die Tempel und öffentliche Ansprache die Herzen der Unterthanen an sich und sein Haus zu fesseln. Auch nach Jerusalem kam er und opferte Jehovah. Allein er wollte, wie nun unser Verfasser weiter ausschmückt, auch das Allerheiligste des Tempels besehen und ließ sich von diesem frechen Unterfangen weder durch Vorstellungen und Bitten, noch durch Thränen und Wehklagen abbringen (Cap. 1.). Da erhörte Gott ähnlich wie bei dem Vornehmen des Heliodorus, 2 Makk. 3. das Gebet

Digitized by Google

des Hohepriesters Simon II.; und der König sinkt, als er im Begriff ist, sein Vorhaben auszuführen, betäubt zu Boden und wird halbtodt aus dem Tempel getragen. Den Ingrimm über diese Beschimpfung will er nun seine ägyptischen Juden büßen lassen. Er will alle zum Cultus des lagidischen Familien-Gottes Bacchus veranlassen. Denen, welche sich freiwillig dazu bequemen, verspricht er das alexandrinische Bürgerrecht, die andern befiehlt er in die Klasse des gemeinen Volkes zu versetzen, und durch Einbrennen eines Epheublattes als Bacchus-Verehrer zu beschimpfen (Cap. 2.). Da aber die große Masse am väterlichen Glauben standhaft festhält, läßt er sämmtliche Juden im Zorne gefesselt in die Rennbahn der Residenz bringen, um sie daselbst tödten zu lassen. Doch sollen alle vor der Hinrichtung mit Namen aufgezeichnet werden. Allein obgleich man vierzig Tage mit diesem Geschäfte zubrachte, so mußte man wegen der großen Anzahl damit abbrechen, weil sogar das Schreibmaterial ausging (Cap. 3. 4.). Nun sollten die Juden durch mit Wein und Weihrauch berauschte Elephanten zerstampft werden; allein ein ungewöhnlich langer Schlaf des Königs brachte einen Aufschub in dieses Vorhaben. Unterdessen wird dem König die Erinnerung an seine Anordnungen wunderbar benommen und dagegen ihre von Alters her bewiesene Treue in's Gedächtniß gerufen. Doch sollte am dritten Tage das Urtheil vollstreckt werden; aber jetzt steigen auf das Gebet des alten Priesters Eleasar zwei furchtbare Engelsgestalten vom Himmel nieder und fesseln König und Heer mit Furcht und Schrecken. Die scheu gewordenen Elephanten kehren sich gegen die ihnen folgenden Truppen und zerstampfen sie. Dadurch wendet sich des Königs Sinn in Erbitterung gegen seine Rathgeber, in Wohlwollen gegen die Juden. Er läßt sie augenblicklich entfesseln und kostbar bewirthen. Das Andenken an dieses Wunder verewigen die Juden durch ein jährliches Fest, und erhalten nebst einem Schutzbriefe für sich die Erlaubniß, ihre abtrünnig gewordenen Volksgenossen umzubringen, was sie auch vollziehen. Auf der Rückkehr von Alexandria in ihre Heimath machen sie in Ptolemais Halt, feiern ihre Rettung durch ein großes Mahl und widmen dem Andenken derselben eine Ehrensäule und ein Bethaus, von nun an sich des größten Ansehens unter den Egyptern erfreuend, und wieder zu ihrem früher eingezogenen Eigenthum gelangend (Cap. 5—7.).

Man sieht, daß hier nicht eine Geschichte, sondern eine Tendenzschrift in geschichtlicher Einkleidung vorgelegt wird, ähnlich wie im Buche Judith. Als nämlich Cajus Caligula sein Bild im ägyptischen Tempel habe aufstellen wollen, was die Reise Philo's nach Rom und seine Staatsschriften veranlaßte, so scheint unser Verfasser zum Gelingen dieser Schritte dadurch mitgewirkt zu haben, daß er Erzählungen, die sich an das von den alexandrinischen Juden gefeierte Fest wegen einer Volkserrettung, ähnlich dem Purimsfeste, anknüpften, weiter ausschmückte, und auf den ägyptischen König Ptolemäus Philopator zurückführte, was von einem Mordbefehle des Ptolemäus Physkon gegen die alexandrinischen Juden überliefert ward. Vgl. Ewald, Isr. Gesch. 4, 407 f. Denn „Zweck und Anlage seiner Schrift erheischten einen solchen Ptolemäer, der zugleich Landesherr von Palästina gewesen war, und wegen seines Wahnwitzes, seiner Schwelgerei, Wollust und Grausamkeit zum Typus Caligula's sich eignete.“ Grimm, Einleit. S. 218. Ohne Zweifel wollte der Verfasser seine Landsleute zum glaubigen Ausharren in dieser Noth ermahnen, welche sie unter Caligula bedrohte, und that das, indem er umlaufende Sagen früherer Rettung zu einer Erzählung verknüpfte, die sich an manches im Buch Esther und Daniel anknüpfte, aber den Stempel des Nichtgeschehenen an der Stirne trägt, obgleich er sie durch Einschaltung langer Gebete und königlicher Erlasse wahrscheinlich zu machen sucht. Da dieses Werk schon unter den Juden so geringes Ansehen hatte, daß es nicht einmal Joseph Gorionides in seine legendenartige Geschichte aufnahm und daß auch die griechische Kirche unter Vorgang des Philostorgius es um seiner Wundersucht willen vernachläßigte, so hat gewiß Luther nur einem guten Takte gefolgt, wenn er es von seiner Uebersetzung ausschloß.

Etwas mehr Werth hat die als viertes Buch geltende in ziemlich schwülstiger Sprache

Digitized by Google

griechisch noch vor der Zerstörung Jerusalems verfaßte Abhandlung oder Predigt, wie Ewald, Isr. Gesch. 4, 556 sie benennt, über die Makk. Verfolgungen und besonders die Blutzeugnisse Eleasars und der Mutter mit ihren sieben Söhnen, indem der unbekannte Verfasser, ein gewisser Josephus — weßhalb das Werk irrig dem bekannten Josephus zugeschrieben wurde, in dessen Werken es sich befindet, — im Sinne der alten Stoiker zu beweisen sucht, daß das von Frömmigkeit bestimmte und geleitete vernünftige Wollen die Affekte unbedingt beherrsche; ein Lehrsatz (ὑπόθεσις 1, 12.), womit er die Schrift beginnt und abschließt, und auf welchen er im Laufe der Erörterung vielfach zurückkommt. Dabei bringt er auch die vier Cardinaltugenden der vernünftigen Einsicht, der Gerechtigkeit, Besonnenheit und Tapferkeit zur Sprache. Er gibt zwar im Laufe der 18 Capitel 5, 22 ff. eine Grenzbestimmung der vier Cardinaltugenden, sonst aber weniger eine Entwicklung seiner theoretischen Lehren, als Beispiele aus der älteren israelitischen Geschichte, durch die er die Wahrheit seiner Behauptungen zu erhärten sucht. Da diese Schrift wirklich einen Theil der Makkabäer-Geschichte zum Vorwurf hat, so ist sie mehr als das dritte Buch berechtigt, den Makkabäerbüchern beigezählt zu werden. Der Verfasser zeigt sich als gebildeter alexandrinischer Philosoph, der jüdischen Partikularismus mit philosophischem Humanismus zu vereinigen weiß. Uebrigens ist die Grundrichtung des Buches eine pelagianische Verschmelzung stoischer Moral mit mosaischer Gesetzesstrenge, indem er keine Wunder göttlicher Gnadenwirkungen anerkennt, so sehr er den Wundern der Natur sich auch gläubig hingibt. Ein Fortschritt der Entwicklung ist jedoch daran zu erkennen, daß ihm die Märtyrer zu stellvertretenden Sühnopfern werden, 6, 28 ff., während sie im 2. Buche 7, 18. 32. 38. nur als Strafexempel gelten, und daß sich ihm die 2 Makk. 7, 14. nur die Juden umfassende Auferstehung des Leibes zu einer Hoffnung des ewigen Fortlebens der Seelen aller Menschen theils zur Seligkeit, theils zur Verdammniß verklärt, was freilich durch Aufgeben der Auferstehung auch als alexandrinische Verflüchtigung zu betrachten ist. Daneben ist er strenger Mosaist. **Vaihinger.**

Makowsky (Maccovius), Johann, reformirter Theologe aus polnischem Adelsgeschlechte, wurde geboren zu Lobzenic im Jahre 1588. Nachdem er die blühendsten deutschen Universitäten besucht hatte, wurde er im Jahr 1614 zu Franeker zum Doktor der Theologie creirt, und daselbst im Jahr 1615 zum außerordentlichen, im folgenden Jahre zum ordentlichen Professor der Theologie erwählt. Dreißig Jahre, nämlich bis zu seinem Tode im Jahre 1644, hat er das Amt verwaltet. Er war seiner Zeit berühmt als Disputator wider die Jesuiten, Socinianer und Arminianer; durch seinen großen Eifer gegen die Letzteren zog er sich viele Widerwärtigkeiten zu. Eine nicht geringe Bewegung in der reformirten Kirche erregte er durch Wiedereinführung der scholastischen Methode in die Dogmatik. Er wandte diese Methode zunächst in seinen Vorlesungen und später auch in seinen Schriften an. (Vgl. Collegia theologica. Amstel. 1623. 1631. Loci communes theologici. Fran. 1626 und die von Nikolaus Arnold herausgegebenen Distinctiones et regulae theologicae et philosophicae. Amstelod. 1656. Genev. 1661.) Seine scholastische Lehrweise gab Veranlassung, daß er verschiedener Irrlehren vor den Staaten von Friesland angeklagt wurde, und zwar, wie er selbst glaubte, durch seinen eigenen Amtsgenossen Sibrand Lubbertus. Auf der 1618 und 1619 zu Dortrecht gehaltenen Synode kam diese Anklage zur Sprache, indem Makowsky um Untersuchung und um ein Urtheil bat. Sibrand Lubbertus behauptete hier, Makowsky's Ankläger nicht zu seyn. Die Angelegenheit wurde einer Commission überwiesen, die nach weitläufigem Referate ihre Ansicht dahin aussprach: Maccovium nullius Gentilismi, Judaismi, Pelagianismi, Socinianismi, aut alterius cujuscunque haereseos reum teneri; immeritoque illum fuisse accusatum. Peccasse eum, quod quibusdam ambiguis et obscuris phrasibus Scholasticis usus sit; quod Scholasticum docendi modum conetur in Belgicis Academiis introducere; quod eas selegerit quaestiones disceptandas, quibus gravantur Ecclesiae Belgicae. Monendum esse eum, ut cum Spiritu sancto loquatur, non cum Bellarmino aut Suarezio. Hoc vitio vertendum ipsi, quod

Digitized by Google

distinctionem sufficientiae et efficientiae mortis Christi asseruerit esse futilem; quod negaverit, humanum genus lapsum esse objectum praedestinationis; quod dixerit, Deum velle et decernere peccata; quod dixerit, Deum nullo modo velle omnium hominum salutem; quod dixerit, duas esse electiones. (S. Epp. eccl. et theol. praest. et erud. viror. Amst. 1684. p. 572 sq. ep. 350.) Die Synode machte diese Ansicht zu der ihrigen und verfuhr darnach. Dennoch war damit in der reformirten Kirche der von Makowsky wieder eingeführten scholastischen Methode im Vortrage der Glaubenslehre kein Ende gemacht. Nicht nur ließ er diese Weise selbst nicht, wie seine späteren Schriften das beweisen, sondern seine Methode fand auch zahlreiche Anhänger, unter denen vorzugsweise Samuel Maresius zu Gröningen und Gisbert Voetius zu Utrecht zu nennen sind.

Vgl. *J. Cocceji*, Or. hab. in funere J. M. 1644, vor N. Arnolds Maccovius redivivus. Franc. 1654. *Bayle*, Dict. hist. et crit. T. III. p. 290 sq.; und besonders Gottscheds, deutsche Uebersetzung des Bayle B. III. S. 293 f. Heinrichs Versuch einer Gesch. der christl. Glaubenswahrheiten, S. 355. Schröckh, christl. K.G. s. d. Ref. Thl. V. S. 148 f. L. Heller.

Makrina. Wenn in den ersten christlichen Jahrhunderten besonders die Märtyrergeschichten zahlreiche Beispiele von solchen liefern, die um selbstständiger christlicher Gesinnung willen sich aus dem Schooß der heidnischen Familie losreißen, die Christum mehr lieben als Vater und Mutter, so gibt das Christenthum doch auch bald den Beweis, daß es ein Salz der Erneurung für die verkommene Menschheit ist, dadurch, daß es die Grundlage aller menschlichen Gemeinschaft, die Familie heiligt. Der Name Makrina erinnert an eine solche Familie des 4. Jahrhunderts, in welcher der christliche Glaube den Familiensinn geadelt hat, selbst zum heiligen Familiengut geworden ist, das durch verschiedene Generationen hindurch christliches Leben erzeugt, obgleich in einer Form, welche schließlich doch wieder aus der Familie herausdrängt. Es ist jene vornehme, in Pontus und Cappadocien heimische Familie, aus welcher die großen Kirchenlehrer Basilius und Gregor von Nyssa hervorgegangen sind. Diese bewahrten ehrfurchtsvoll die Erinnerung an ihre väterliche Großmutter Makrina, eine berühmte fromme Frau, welche zur Zeit der Maximinischen Verfolgung Vieles erduldet und mit ihrem Gemahl längere Zeit in den Wäldern von Pontus zugebracht hatte. Aus ihrem Munde hatte Basilius noch Erinnerungen an das Wirken des Gregorius Thaumaturgus, und sie war gewiß von Einfluß auf die Ausprägung des ernsten christlich-ascetischen Geistes auch noch in ihren Enkeln, wenigstens den älteren (Basil. ep. 75). Ihr Name lebte aber fort in ihrer Enkelin, der jüngeren heil. Makrina, die besonders durch die Schilderung ihres Bruders Gregors bekannt ist, welcher in ihr, der älteren Schwester, das Ideal des jungfräulichen mönchischen Lebens anschaute. Eine Traumerscheinung, welche ihrer Mutter Emelia, als sie mit diesem ersten Kinde schwanger ging, zu Theil wurde, hatte schon den gefeierten Namen Thekla genannt und damit vorbildlich auf ihre Lebensrichtung hingewiesen. Sie wuchs auf in häuslicher Zurückgezogenheit, gebildet nicht an heidnischer Literatur, sondern an der Schrift, und zwar — karakteristisch genug — zuerst an den Sittenregeln salomonischer Weisheit und den Psalmen. Ein Jüngling, ihr vom Vater in der Stille zum Gatten bestimmt, stirbt plötzlich, und nun will sie von keiner andern Verbindung wissen, um ihrem ersten Bräutigam die Treue zu bewahren. Sie schließt sich doppelt eng, in freiwilliger Unmündigkeit an die Mutter an, welche bekannte, daß sie dies Kind nicht einmal, sondern ihr Lebenlang unter ihrem Herzen getragen, hilft ihre jüngern Geschwister erziehen und bewegt nach dem Tode des Vaters die Mutter, ein Nonnenkloster in Pontus zu gründen. Das jüngste kurz vor dem Tode des Vaters geborne Kind, Petrus, empfängt hier die erste Erziehung zum Mönchthum, und Makrina schließt hier ihr Leben in geistlicher Betrachtung und Werken der Barmherzigkeit. Ihr Bruder Gregor besucht sie kurz nach des Basilius Tode, findet sie selbst schon auf ihrem harten Sterbelager und erbaut sich an den Zeichen ihres strengen

Digitized by Google

Lebens, ihrer freiwilligen Armuth, ihrer ruhigen Ergebung und Geistesstärke bis in den Tod. Er drückt ihr die Augen zu, und nimmt mit gläubigem Sinne die Erzählungen von ihren Wunderwerken auf, theilt aber um des Unglaubens fleischlich Gesinnter nur Weniges davon mit. Vgl. Greg. Nyss. de vita Macrin. opp. II, 177 sq. und den dial. de an. et res. (s. d. Art. Gregor v. N.). Acta Sanct. Boll. 14. Januar (die ältere Makr.) und 19. Juli. W. Möller.

Malachias, Erzbischof von Armagh, ein Freund des Abtes Bernhard von Clairvaux, der sein Leben beschrieben hat (Liber de vita S. Mal.), ist dadurch in der Geschichte bekannt, daß er die irische Kirche unter die Oberhoheit des römischen Stuhles brachte. Wohl hatten sich die Normannen, welche den Südosten Irlands erobert hatten, schon seit 1074 unter die Erzbischöfe von Canterbury gestellt, und von denselben zwei Bischöfe erhalten: Patricius für Dublin und Malchus, einen Mönch von Winchester, für Waterford, aber die Versuche des Pabstes Gregor VII., durch den zum Legaten ernannten Bischof Gilbert von Limerick (ebenfalls einer normannischen Stadt), die irische Kirche Rom zu unterwerfen, waren erfolglos geblieben. Die Durchführung dieses Planes war Malachias vorbehalten. Dieser stammte aus einem edlen Geschlechte in Armagh und wurde um das Jahr 1095 geboren. Schon als Jüngling zog er sich von der Welt zurück und stellte sich unter die Zucht eines strengen Ascetikers, des Abtes Imar von Armagh. Er unterzog sich den schwersten Uebungen und niedrigsten Diensten, so daß er bald im Rufe großer Heiligkeit stand und gegen die damalige Sitte schon im fünfundzwanzigsten Jahre die Priesterweihe erhielt. Ja der Erzbischof von Armagh, Celsus, übertrug ihm sogar einen Theil seiner Amtsgeschäfte. Malachias benützte diese Stellung, um nicht bloß bessere Rechtspflege und strengere Kirchenzucht, sondern auch römische Bräuche (die Beichte, Confirmation, kirchliche Ehe, die Horen, das Psalmodiren ꝛc.) und das kanonische Recht in dem ganzen Sprengel und in den Klöstern einzuführen. Um sich aber über das römische Wesen und namentlich über die Sakramente genauer zu unterrichten, ging er auf etliche Jahre zu Bischof Malchus von Waterford, wohin bald auch der vertriebene König Cormac von Munster kam, um als Klosterbruder zu leben. Dieser, unter Malachias besondere Aufsicht gestellt, lernte ihn hoch schätzen und gab ihm nach seiner Wiedereinsetzung in sein Königreich nicht bloß Geld und Land zur Gründung eines Klosters, sondern war ihm auch sonst bei Ausführung seiner Pläne behülflich. Nach mehreren Jahren wurde Malachias zurückgerufen. Sein Oheim, damals im Besitz der reichen Güter des einst so berühmten, aber durch die Normannen zerstörten Klosters Benchuir (Bangor) wollte ihm diese überlassen, um das Kloster wiederherzustellen. Malachias begnügte sich aber damit, an der Stätte des alten Klosters ein Oratorium und ein Haus für eine kleine Zahl von Mönchen zu gründen, mit denen er hier in Armuth und Bußübungen lebte, nur durch härtere Dienste und größere Entsagungen sich von den Brüdern unterscheidend. Er blieb jedoch nicht lange hier, denn bald wurde er zum Bischof von Connereth (Connor) gewählt und, etwa 30 Jahre alt, von Celsus dazu geweiht. Bernhard's schwarze Schilderung der damaligen Sittenlosigkeit und des kirchlichen Verfalls mag, auch abgesehen von seinem einseitigen Urtheil über Differenzpunkte zwischen der irischen und römischen Kirche, übertrieben seyn. Aber damit stimmen alle andern Nachrichten überein, daß die irische Kirche in Folge der Raubeinfälle der Normannen und der unaufhörlichen Bürgerkriege seit dem 9. Jahrh. innerlich und äußerlich verfallen war (s. d. Art. „Culdeer").

Zu Beda's Zeit war die Frömmigkeit der keltischen Mönche sprichwörtlich, jetzt nur Ausnahme, ihr Eifer, das Evangelium daheim zu verkündigen und den Heiden zu bringen, weltbekannt, jetzt aber wurde in vielen Kirchen weder Gesang noch Predigt gehört. Jeder Pfarrsprengel hatte früher seinen Bischof. Nun aber scheinen diese vermehrt worden zu seyn, nur um den Gliedern vornehmer Familien eine Anstellung zu verschaffen. Die Priesterehe war gestattet, aber dadurch war im Lauf der Zeit Nepotismus eingerissen. Die Bisthümer waren ausschließlich in den Händen des Adels und erblich.

Digitized by Google

Weltsinn, Prachtliebe und Genußsucht trat an die Stelle der apostolischen Einfachheit und Thätigkeit der früheren Bischöfe. Und, was das Schlimmste war, die keltische Kirche schien die Kraft verloren zu haben, sich aus sich selbst zu erneuern. Das war wohl die Ueberzeugung des Erzbischofs von Armagh (Celsus), welcher, obwohl er selbst verheirathet war und den Erzstuhl ererbt hatte, doch vor seinem Tode den römischgesinnten Malachias zu seinem Nachfolger erwählte und den beiden Königen von Munster und den Großen des Reichs seine Einführung zur Pflicht machte. Doch ging dies nicht so leicht. Eine mächtige Gegenpartei erhob sich und machte einen aus ihrer Mitte, Mauricius, zum Erzbischof, der den Erzstuhl fünf Jahre bis zu seinem Tode inne hatte. Auch den vereinten Anstrengungen des römischen Legaten Gilbert und des obgenannten Bischof von Waterford und ihrer Freunde gelang es nach drei Jahren nur, dem Malachias die Ausübung seines Amtes außerhalb des erzbischöflichen Sitzes zu Armagh möglich zu machen. Nach Mauricius Tode folgte Nigellus als Gegenbischof, der aber bald verjagt wurde und die erzbischöflichen Insignien, den Evangeliencodex des h. Patricius und den mit Gold und Edelsteinen geschmückten „Stab Jesu" herausgeben mußte. Malachias zog um das Jahr 1134 als Erzbischof in Armagh ein, arbeitete die nächsten drei Jahre an der Einführung des römischen Wesens und legte, nachdem ihm dies gelungen, sein Amt nieder, um zu seiner „früheren Braut," der Armuth zurückzukehren. Er hatte Gelasius zu seinem Nachfolger ernannt und übernahm nun einen Theil seines früheren Bisthums mit dem Bischofssitze Down, wo er ein Stift von regulären Klerikern in's Leben rief. Um aber seinen kirchlichen Reformen einen festeren Halt zu geben, hielt er es für nöthig, dem Primatensitz zu Armagh das Pallium zu verschaffen. Er unternahm deßhalb 1139 eine Reise nach Rom, auf der er Clairvaux besuchte. Innocenz II. nahm ihn gütig auf und machte ihn, da Gilbert schon hochbejahrt war zum Legaten für Irland. Das Pallium jedoch gab er ihm nicht, da er es für besser hielt, daß die irischen Großen und Bischöfe, in einem Concil versammelt, darum einkämen. Der Pabst beschenkte ihn mit seiner Mitra und Meßgewand und entließ ihn mit dem Friedenskuß. Malachias hielt sich auch auf dem Rückwege in Clairvaux auf, und ließ vier Brüder daselbst zurück, welche nebst andern nach Malachias Heimkehr dahin gesandten, in der Benediktinerregel unterrichtet wurden und dann unter einem aus ihrer Mitte gewählten Abte Christian mit einigen Cisterziensern nach Irland zurückkehrten und dort 1141 das erste Cisterzienserkloster Mellifons gründeten, aus welchem bald fünf andere hervorgingen. Die Einführung der strengen Zucht stieß jedoch selbst in dem Kloster auf viele Schwierigkeiten, so daß einige von Bernhard's Mönchen mißmuthig nach Clairvaux zurückkehrten. Nicht weniger Schwierigkeiten fand Malachias selbst bei der Durchführung seiner Plane und erst 1148 brachte er eine Nationalsynode zu Stande, welche um die Ertheilung des Pallium bat. Um die Bittschrift dem Pabste zu überbringen, trat Malachias seine zweite Reise an, deren Ziel er aber nicht erreichte. Er hatte es längst gewünscht und geahnt, daß er in Clairvaux sterben würde und zwar am Allerseelentag. Kaum fünf Tage nach seiner Ankunft in Clairvaux, die allen ein Festtag war, erkrankte er und erkannte daran, daß sein Gebet und Wunsch erhört sey. Unter dem Gesang der Mönche verschied er am Tage Aller Seelen. Aebte trugen ihn in das Oratorium der h. Jungfrau, wo er am 4. Nov. bestattet wurde. Einige Jahre nach seinem Tode brachte der Legat Papiro das Pallium nach Irland und theilte auf der Synode von Kells im Jahr 1152 Irland in 4 Erzbisthümer und 28 Bisthümer unter päbstlicher Oberhoheit und vollendete so das Werk, das sich Malachias zur Lebensaufgabe gemacht hatte.

Malachias hat in Bernhard einen begeisterten Lobredner gefunden, nicht bloß wegen der durch ihn so erfolgreich durchgeführten Romanisirung Irlands, sondern fast mehr noch um seines Karakters willen. Er sieht in ihm, wie einst Beda in Aidan, einen ächten apostolischen Mann und steht nicht an, denselben den entarteten Geistlichen seiner Zeit als ein Muster vorzuhalten. Sein Seelenadel spiegelte sich in seinem ganzen

Digitized by Google

Wesen. Seine Demuth und Freundlichkeit gewann ihm Aller Herzen. Sein ganzes Auftreten, Gang, Haltung und Blick war würdevoll. Bei allem Ernste zeigte er eine ungetrübte Heiterkeit. In der Kleidung unterschied er sich nicht von den geringsten Brüdern; wodurch er sich vor ihnen hervorthat, war größere Strenge, Selbstverläugnung, Büßungen und Arbeit. Er war unermüdlich thätig, zog zu Fuß umher, um zu predigen. Selbst arm ließ er sich von den Reichen geben, nur um den Armen zu schenken. Darum galt er auch als ein Heiliger und wurde nicht bloß von den Hülfsbedürftigen als Vater geehrt, sondern auch von den Gewaltigen hochgehalten und öfters bei ausgebrochenen Streitigkeiten zum Schiedsrichter gemacht. Er war der erste Ire, der vom Pabste kanonisirt wurde. Es versteht sich von selbst, daß viele Wunder von ihm erzählt werden, wovon die meisten der gewöhnlichen Art sind, andere aber die römische Tendenz durchblicken lassen. So erweckt er eine Frau auf, die ohne die letzte Oelung gestorben war, heilt eine zornsüchtige Ehefrau dadurch, daß er sie zur Ohrenbeichte anhält, die sie früher versäumt hatte, weissagt einem Läugner der Transsubstantiation sein nahes Ende u. s. w. Solche Erzählungen, (die Bernhard wahrscheinlich von den Mönchen zu Bangor hatte vergl. Vita Mal. cap. XXIX.) mochten die widerspenstigen Iren der neuen katholischen Lehre geneigter machen und die Ehemänner bestimmen, ihre Frauen zur Beichte gehen zu lassen. Auch Proben von dem prophetischen Geiste des Malachias werden erzählt, die jedoch von den gewöhnlichen, den Heiligen zugeschriebenen Weissagungen sich weiter nicht unterscheiden, und nur darum zu erwähnen sind, weil sie einen, ganz äußerlichen, Anhaltspunkt für einen Betrug des 16. Jahrh. gegeben haben. Es sind dies die Weissagungen des S. Malachias über die Päbste, welche zuerst der Benediktiner A. Wion in seinem Lignum vitae 1595 bekannt machte. Diese sogenannten Weissagungen sind eine Reihe von nichts- oder alles sagenden Devisen, deren Deutung von Cölestin II. bis Urban VIII. der Dominikaner Giaconius, wie Wion sagt, beigefügt hat. Von da an wurden die Deutungen von andern fortgesetzt und in jüngster Zeit von C. D. O'Kelly wieder aufgenommen, welcher in seiner Schrift (Le Prophète de Rome etc. Paris 1849) die Päbste von Clemens XIV. bis Pius IX. vornimmt und jene Devisen mit den Wappen dieser Kirchenfürsten sowie mit ihrer Geschichte zusammenhält und alles in schönster Harmonie findet. Noch sind 11 Devisen übrig, also noch 11 Päbste vor der Wiederkunft Christi zum Gericht zu erwarten. Diese Weissagungen haben in neuester Zeit an manchen Orten großes Aufsehen gemacht. Allein schon der Jesuit Menestrier hat 1686 den Betrug zur Genüge aufgedeckt und gezeigt, daß dieselben eine Erfindung der Partei des Cardinals Simoncelli seyen, welche diesen durch die Devise „De antiquitate urbis" (= Orvieto) als längst geweissagten Pabst hinstellen wollte, und daß sie in die Classe der bei den Pabstwahlen so gewöhnlichen Quodlibets und Pasquinaden gehören. (Vgl. *Le Brun*, Traité des pratiques superstitieuses.)

C. Schoell.

Malchus hieß nach dem Berichte des im Hause des Hohenpriesters bekannten Johannes (Ev. 18, 10 f. 16.) der Knecht, welchem Petrus bei der Gefangennehmung Jesu in, wenn auch wohlgemeinter, doch voreiliger und eigenmächtiger, daher vom Herrn getadelter Gegenwehr wider die ausgesandten Häscher, das rechte Ohr abhieb, das aber von Jesu wieder geheilt wurde, Luk. 22, 51. Der Name, mit מָלַךְ Einer Wurzel, kommt auch sonst vor, in der Form מַלּוּךְ 1 Chron. 6, 29. Nehem. 10, 5. 28; 12, 2. Esra 10, 29. bei den LXX: *Μαλώχ* oder *Μαλούχ* und Joseph. Antt. 13, 5, 1; 14, 14, 1; 15, 6, 2 erwähnt mehrere arabische Fürsten des Namens *Μάλχος*. Rüetschi.

Maldonatus (Maldonato), Johannes, einer der besseren katholischen Exegeten, aus vornehmer Familie stammend, wurde zu Las-Casas de la Reina in der spanischen Provinz Estremadura im Jahre 1534 geboren. Seine Studien machte er in Salamanca, wo er zunächst alte Sprachen und schöne Wissenschaften, dann Civilrecht trieb; endlich wandte er sich auf den Rath seines Freundes Michael Palatios, des Verfassers eines Commentars zum Evangelium des Matthäus, mit der ganzen Kraft seines Gei-

Digitized by Google

stes der Theologie zu. Von seinen Lehrern scheint Franz Toletus, der damals noch Weltgeistlicher war, dann in den Jesuitenorden eintrat und als Cardinal endigte, den meisten Einfluß auf seinen begabten Schüler geübt zu haben; wenigstens folgte er nach einigen Jahren eigner Lehrthätigkeit in Salamanca dem Beispiele des Toletus und trat im Jahr 1562 in Rom auch in die Gesellschaft Jesu ein. Die Jesuiten gewannen an Maldonatus ein Talent, das sie zu schätzen und mit gewohnter Umsicht zu verwenden wußten. Schon seit 1559 unterhandelte der Orden, dem für seine Zwecke der möglichst ausgedehnte Einfluß auf die theologische Jugend ganz unentbehrlich war, mit der Sorbonne über die Befugniß, an der pariser Universität einen eignen Lehrstuhl der Theologie errichten zu dürfen. Trotz der kräftigsten päbstlichen, bischöflichen und fürstlichen Empfehlungen hatte er aber einige Jahre hindurch die gewünschte Erlaubniß nicht erwirken können. Die Sorbonne wehrte sich mit Recht gegen Eindringlinge, denen naturgemäß das Interesse ihres Ordens höher stehen mußte als das Interesse der Universität und bei denen die unbedingte Obedienz gegen ihren General den pflichtmäßigen Gehorsam gegen Rektor und Senat auch wohl einmal ausschließen konnte. Gerade um die Zeit, als Maldonatus in den Orden eintrat, hatte sich aber die Sorbonne nachgiebiger bewiesen; so kam es, daß Maldonatus, der den Ruf tüchtiger Gelehrsamkeit und vorzüglicher Lehrgaben schon von Salamanca mitgebracht und in Rom noch weiter befestigt hatte, nachdem er kaum ein Jahr dem Orden angehört, mit der wichtigen Mission betraut wurde, in Paris als erster jesuitischer Lehrer der Theologie aufzutreten. Unter der studirenden Jugend fand der scharfsinnige Dialektiker und gewandte Polemiker rasch Boden; und da auch seine äußere Stellung dadurch gesichert wurde, daß schon im folgenden Jahre, 1561, der Bischof von Clermont den Jesuiten ein Haus in Paris schenkte, das Collegium Claromontense, und daß zu derselben Zeit der Rektor der Universität sich dazu herbeiließ, den jesuitischen Lehrern die Privilegien der übrigen Lehrer der theologischen Fakultät und ihren Zuhörern die Privilegien der pariser Studenten zu ertheilen: so wurde Maldonatus bald nach seinem Auftreten einer der angesehnsten und einflußreichsten Lehrer der pariser Hochschule. Ein dreijähriger philosophischer und ein darauf folgender vierjähriger theologischer Cursus versammelte ein unglaublich zahlreiches Auditorium um Maldonatus; oft mußte er im Hofe des Jesuitencollegiums lesen, weil das Haus die Menge der Zuhörer nicht faßte; selbst Calviniſten sollen in großer Zahl seine Vorlesungen besucht haben, um sich mit der Taktik des Maldonatus in der Behandlung der Controversen vertraut zu machen. Als mit dem Jahre 1570 durch den Frieden von St. Germain eine kurze Ruhe in den blutigen Hugenottenkriegen eintrat, und die katholische Kirche Frankreichs auf geistige Mittel zur Bekehrung der Protestanten angewiesen war, unterbrach Maldonatus für einige Zeit seine akademische Thätigkeit. Auf Betreiben des Cardinals von Guise wurde er nämlich mit neun andern Jesuiten nach Poitiers geschickt, um hier ein Ordenshaus zu gründen und durch Predigten in der Landessprache und Unterricht der Jugend den Calviniſten entgegenzuwirken. Maldonatus fand aber das angewiesene Arbeitsfeld zu ungünstig und beschränkte nach kurzer Frist seine Wirksamkeit auf eine Missionsreise durch Lothringen, die jedoch auch ohne den gewünschten Erfolg blieb; denn die jesuitische Prahlerei, daß Maldonatus auf dieser Reise in einer Disputation zu Sedan mehr als zwanzig reformirte Prediger mundtodt gemacht und zwei derselben zum wahren Glauben zurückgeführt habe, bedarf keiner Widerlegung: schon Bayle hat darüber das Nöthige beigebracht. Auch in Paris, wohin Maldonatus zurückkehrte, um einen noch umfassenderen theologischen Cursus zu beginnen, lagen die Verhältnisse nicht mehr so günstig für denselben. Freilich hatte die Sorbonne die Jesuiten neben sich dulden müssen; gern wurden sie jedoch niemals von ihr gesehen. Auch Maldonatus scheint nach seiner Rückkehr unter dieser Ungunst gelitten zu haben; wenigstens wurde die zweite Periode seiner Lehrthätigkeit durch mancherlei ärgerliche Händel gestört. Zwar von der Beschuldigung, den Präsidenten von Saint-André auf dem Todtenbett zu einem Testament zu Gunsten seines Ordens beredet zu haben, wurde er durch

Digitized by Google

ein freisprechendes Urtheil des Parlaments glänzend gereinigt, verdrießlicher war ihm aber ein anderer Proceß, zu dem er selbst die Veranlassung gegeben hatte. Seit 1574 hatte er angefangen, die thomistische Ansicht über die Empfängniß der Jungfrau Maria vorzutragen, oder doch zu behaupten, daß das Dogma von der unbefleckten Empfängniß der heiligen Jungfrau noch ein Problem sey, über das sich streiten lasse, eine Behauptung, durch die Maldonatus vielleicht manche Kränkung an der Sorbonne vergelten wollte, da diese schon 1497 das Dogma von der unbefleckten Empfängniß in ihren Eid aufgenommen hatte. Die studirende Jugend gerieth über diese neu angeregte Streitfrage in die lebhafteste Bewegung; sofort trat auch das Corpus academicum zusammen und beschuldigte den Maldonatus der Häresie. Leidenschaftlich wurde der Streit zwischen den Jesuiten und der Pariser Universität geführt; zwei Jahre lang schwebten die Verhandlungen vor dem Richterstuhl des Bischofs von Paris, Peter von Gondi, den der Pabst Gregor XIII. mit der Untersuchung der Sache beauftragt hatte; endlich erfolgte den 17. Jan. 1576 von der bezeichneten Stelle aus der Ausspruch, daß Maldonatus in der angefochtenen Behauptung nichts Häretisches gelehrt habe, eine Sentenz, die allerdings durchaus mit den Bestimmungen des Tridentinums in Uebereinstimmung ist. (Vgl. Sess. V. decret. de pecc. origin., 5.) Obwohl Maldonatus auch aus diesem Proceß siegreich hervorging, hatte er doch die Freudigkeit an seiner Pariser Professur verloren, und da die Anfeindungen nicht aufhörten, legte er sein Amt nieder und zog sich in das Jesuitencollegium zu Bourges zurück. Hier fand er endlich Muße auch zu literarischer Thätigkeit und beschäftigte sich namentlich mit der Ausarbeitung seiner Commentare zu den Evangelien und den Propheten; Gregor XIII. berief ihn aber nach anderthalb Jahren nach Rom, wo er an der neuen Ausgabe der Septuaginta mitwirken sollte. Neben dieser Beschäftigung vollendete er das Manuskript zu seinem Commentar zu den vier Evangelien, das er am Ende des Jahres 1582 seinem Ordensgeneral Aquaviva überreichte. Wenige Tage später setzte der Tod seinem thätigen Leben ein Ziel, noch ehe eine seiner Schriften dem Drucke übergeben war; er starb den 3. Jan. 1583.

Von den Schriften Maldonats haben die dogmatischen Abhandlungen über Gnade, Erbsünde, die Sakramente u. s. w. (Lyon 1614) für uns keinen Werth; auch seine exegetischen Arbeiten zum A. T. — Commentare zu Jeremias, Baruch, Ezechiel und Daniel (1609), Scholien zu Jesaias, zu den Proverbien u. s. w. (1634) können wir billig auf sich beruhen lassen; von Bedeutung ist aber sein Commentar zu den vier Evangelien. Dieser Commentar wurde im Auftrage des Ordens zuerst von den Jesuiten zu Pont-à-Mousson im Jahre 1596 herausgegeben; dann folgen noch mehrere gute Ausgaben bis zu der Pariser von 1617; die späteren Ausgaben sind an vielen Stellen geändert, erst Sausen hat den ursprünglichen Text wieder in einer bequemen Handausgabe (Mainz 1840. 5 Bde. 8.) abdrucken lassen. Zwar steht die Exegese des Maldonatus im Dienste einer falschen und engherzigen Harmonistik; auch wagt sie es nicht zu andern Resultaten zu kommen, als das Tridentinum sie vorschreibt; ebenso geht sie auf den Text der Vulgata zurück: indeß verbindet der gewandte Commentator die reichste patristische Gelehrsamkeit mit selbständigem Urtheil, zeigt auch darin einen richtigen exegetischen Takt, daß er meist den Auslegungen des Chrysostomus vor den Meinungen der übrigen Väter den Vorzug gibt, und scheut sich endlich nicht, mit sicherer philologischer Dexterität den Text der Vulgata nach dem Grundtext zu emendiren. Namentlich behandelt er aber, und darin liegt ein Hauptvorzug unseres Commentars, die Controversen zwischen Katholiken und Protestanten sehr kurz und präcis, wobei nur zu rügen ist, daß seine Polemik gegen Beza und Calvin oft derb und leidenschaftlich ist. Unter den katholischen Exegeten des N. T. wird Maldonatus immer einen ehrenvollen Platz behaupten.

Vgl. außer den einschlagenden Stellen aus *Buläus*, histor. univers. Par. *Bayle*, diction. etc. den Artikel Maldonatus; *Du Pin*, nouv. biblioth. des aut. ecclés. Tom. XVI. pag. 125 sqq. und *R. Simon*, hist. crit. des princ. comment. du N. T. pag. 618—632.

Mangold.

Digitized by Google

Maleachi. Dies ist der Name, den das letzte unter den Büchern der zwölf kleinen Propheten an der Spitze trägt. Die erste und wichtigste Frage, die uns hier entgegentritt, ist die: hat es wirklich jemals einen Propheten dieses Namens gegeben, und ist demnach das מַלְאָכִי als nomen proprium einer historischen Person oder ist es als nomen appellativum zu verstehen? Letztere Fassung läßt dann wieder verschiedene Modifikationen zu, von welchen weiter unten die Rede seyn wird. Die Gründe für die Meinung, daß es einen Propheten Maleachi gar nicht gegeben habe, zählt Hengstenberg auf, Christologie, zweite Ausgabe III, 2. S. 582 ff. Es sind ihrer drei. Zuerst fiel es auf, daß die Ueberschrift gar keine nähere Personalbezeichnung enthält, was nur noch bei Obadja der Fall ist. Zweitens findet sich nirgends in den ältesten Quellen eine Erwähnung eines Propheten Maleachi, was gerade bei diesem als dem letzten und der Zeit nach jüngsten Propheten doppelt befremden muß. Dazu kommt noch, daß auch die älteste jüdische Tradition von der Person eines Propheten Maleachi nichts gewußt zu haben scheint. Das dritte ist die Form des Namens. Derselbe, sagt man, kann nur heißen: mein Bote. Denn מַלְאָכִי könne nicht als Abkürzung von מַלְאַךְ יְהוָה bedeuten angelus Jovae, weil jede Analogie einer solchen Abkürzung fehle. Es könne auch nicht bedeuten angelicus, wie Gesenius und Winer wollten, weil die Endung ' . nur zur Bezeichnung der Abstammung und Beschäftigung diene, und weil מַלְאָךְ keineswegs nomen proprium der Engel sey, so daß ein Adjektiv „engelisch" davon gebildet werden könnte. So bedeute also מַלְאָכִי mein Bote mit ausdrücklicher Beziehung auf das מַלְאָכִי 3, 1. Nun sey aber eine solche Namengebung durch Menschen ohne alle Analogie. Denn wo finde sich ein n. proprium, das seiner Form nach nur unter der Voraussetzung, daß Gott selbst es gegeben, erklärlich sey? Deshalb faßt Hengstenberg מַלְאָכִי entweder in dem Sinne: der, bei dem das „mein Bote" (3, 1.) Kern und Stern der Weissagung ist, — oder ideal: derjenige, welchen der Herr selbst als seinen Boten bezeichnet hat.

Diese drei Gründe nun, aus welchen hervorgehen soll, daß es einen historischen Maleachi nicht gegeben habe, lassen sich als nicht stichhaltig nachweisen. Der erste Grund ist der schwächste von allen, wie das Hengstenberg selbst eingesteht. Denn unter den 16 Propheten, von denen wir Schriften im Kanon haben, sind nur acht, deren Väter genannt werden. Bei dreien wird nur der Geburtsort genannt (Amos, Micha und Nahum), bei zweien ist lediglich die Bezeichnung הַנָּבִיא beigefügt (Habakuk und Haggai). Bei dreien endlich fehlt jede nähere Bezeichnung, denn außer Maleachi und Obadja ist auch noch Daniel zu erwähnen, von dem wir auch nichts weiteres erfahren, als daß er aus dem Stamme Juda und von vornehmer Abkunft war. So sind wir denn also gar nicht berechtigt, eine nähere Personbezeichnung als Merkmal der Geschichtlichkeit eines Propheten zu erwarten. Mehr Schein hat der zweite Grund für sich: das Schweigen der ältesten Zeugnisse über Maleachi und die Zeugnisse der jüdischen Tradition gegen die geschichtliche Wirklichkeit eines diesen Namen tragenden Propheten. Um aber das Gewicht dieser Argumentation beurtheilen zu können, müssen wir zuerst über den Zeitpunkt, welchem die Weissagungen des Maleachi angehören, im Klaren seyn. Diese Frage ist nun bereits von Vitringa in den Observ. sacr. T. II. L. VI. p. 331 sq. so erörtert worden, daß sie trotz einiger dagegen erhobener Einwendungen als gelöst betrachtet werden kann. Das Resultat dieser Erörterung ist, daß die Abfassung unserer Weissagung in die Zeit der zweiten Anwesenheit des Nehemia in Jerusalem, also nach dem 32. Jahre des Artaxerxes Longimanus (vgl. Art. Esra und Nehemia S. 173) fallen müsse. Den Hauptbeweis hiefür bietet die Uebereinstimmung zwischen Nehemia und Maleachi in Bezug auf die Rüge der unter Volk und Priestern eingerissenen Mißbräuche. Nämlich wie Nehemia (13, 23 ff.) tadelt Maleachi die Heirathen mit heidnischen Weibern (2, 11.), wiewohl der Unterschied ist, daß bei Nehemia nicht auch wie bei Maleachi die Verstoßung der israelitischen Frauen gerügt wird. Ferner rügt Maleachi Kap. 1. die Verachtung Jehova's, die sich zeigte in Darbringung

Digitized by Google

ſchlechter Opfer (1, 6 ff.), wovon Neh. 13. nichts erwähnt wird. Nur das zu wenig Darbringen tadelt Nehemia (13, 4 ff.), und damit ſtimmt wieder Maleachi 3, 10. Hinwiederum iſt von Entheiligung des Sabbaths bei Maleachi nicht, wie bei Nehemia (13, 15 ff.), die Rede. Da nun nach 1, 6 ff.; 2, 4 ff.; 3, 1. 10. das Vorhandenſeyn von Tempel und Tempeldienſt vorausgeſetzt wird, der Serubabel'ſche Tempel alſo bereits muß erbaut und zum Gottesdienſte eingerichtet geweſen ſeyn, da andrerſeits der Ausdruck פַּחָה 1, 8. auf das Beſtehen der perſiſchen Oberhoheit hindeutet, ſo ſind wir durch alles dieſes in die Zeit nach Sacharja und Haggai, und zwar wegen der oben angeführten Berührungspunkte ungefähr in die Zeit des Nehemia gewieſen. Zwar meint Hitzig (Comm. S. 323), dieſelbe Unordnung des Heirathens heidniſcher Weiber ſey ſchon früher und namentlich 25 Jahre früher um die Zeit der Ankunft Eſra's vorgekommen. Und allerdings, würde bei Maleachi nichts gerügt als die illegalen Heirathen, ſo möchte er allenfalls auch in jene frühere Zeit paſſen. Aber Maleachi tadelt ja auch die Verunglimpfung des Heiligthums durch ſchlechte Opfer und Verkürzung des Zehntens. Dies deutet auf eine Zeit hin, wo die Herbeiſchaffung der Opfer und die Entrichtung des Zehntens den Iſraeliten oblag. Nun wiſſen wir, aus den Edikten der perſiſchen Könige Darius und Artaxerxes Longim. (Eſr. 6, 9 f., 7, 20—23.), daß zur Zeit des Eſra für alle Bedürfniſſe des Tempeldienſtes ausreichend von Staatswegen geſorgt war. Auch wird Eſra 9. u. 10. über irgend welche Verſündigung des Volks in dieſer Beziehung nicht geklagt. Später unter Nehemia (10, 32 ff.) übernahmen die Iſraeliten ſelbſt die Herbeiſchaffung der vom Geſetz erforderten Bedürfniſſe. Es wird dies erzählt in engem Zuſammenhang mit der durch Eſra geſchehenen Einſchärfung des Geſetzes und war offenbar eine Wirkung davon. Denn das Geſetz gebietet ja dem Volke Iſrael, daß es dem Herrn opfere. Ein Opfer aber iſt nur dann ein wirkliches Opfer, wenn es der Menſch von ſeinem Eigenen darbringt. Außerdem iſt es עוֹלַת חִנָּם (2 Sam. 24, 24. vgl. meine Schrift der Gottmenſch I. S. 334). War nun Iſrael ſo weit gekommen, daß es die Opfer von ſeinem Eigenthume darbringen konnte, ſo war es unſchicklich, die Herbeiſchaffung derſelben länger den heidniſchen Oberherren zu überlaſſen. Sie übernahmen alſo dieſelbe: הֶעֱמַדְנוּ עָלֵינוּ מִצְוֹת heißt es Neh. 10, 33. Aber als Nehemia ſich entfernt hatte, wurden ſie nachläßig in der Erfüllung der übernommenen Verpflichtung. Dadurch wurden die ſcharfen Mahnungen nothwendig, die wir bei Nehemia und Maleachi leſen, zwiſchen denen nicht, wie Hitzig (Comm. S. 323) meint, die Differenz obwaltet, daß nach Letzterem Armuth die Urſache jener Säumniß geweſen ſey. Denn daraus, daß der Herr als Lohn für gewiſſenhafte Erfüllung jener Pflicht reichen Segen verheißt, folgt noch nicht, daß ſie bisher durch Mißwachs und Verarmung ſeyen heimgeſucht geweſen. Damit haben wir zugleich erwieſen, daß die Maleachiſche Weiſſagung nicht der erſten Anweſenheit des Nehemia entſprechen kann. Denn während dieſer Anweſenheit wurden ja erſt die Normen aufgeſtellt, deren Uebertretung wir bei Maleachi und Neh. 13. gerügt finden. Bis zur Vollendung der Mauern war das Volk ſo ausſchließlich durch Arbeit und Wachdienſt in Anſpruch genommen, daß an eine genaue Controlle über die Erfüllung der geſetzlichen Beſtimmungen nicht gedacht werden konnte. Damals war alſo keine Zeit für eine prophetiſche Strafpredigt, wie wir ſie bei Maleachi leſen. Erſt nach Vollendung der Mauern findet jene feierliche Verleſung des Geſetzes durch Eſra ſtatt, an welche ſich ſofort die ebenſo feierliche Verpflichtung zu ſeiner Beobachtung anſchließt (Neh. 9. u. 10.). Drei Punkte ſind es vornehmlich, zu deren genauen Einhaltung Iſrael Neh. 10. 28 ff. ſich verpflichtet: keine ausländiſchen Weiber zu nehmen, den Sabbath zu beobachten, und die Tempelabgaben richtig zu leiſten. Gerade wegen Nichterfüllung dieſer drei Punkte wird das Volk Neh. 13. ſo ſcharf getadelt. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß Neh. 13. auf Kap. 10. zurückſieht. Maleachi aber ſtimmt in der vorhin bezeichneten Weiſe mit Neh. 13. überein. Da nun ferner nicht angenommen werden kann, daß unſere Weiſſagung in die Zeit kurz nach Nehemia falle, weil Neh. 13, 12—14. 21 f. 29—31. ausdrücklich erzählt wird, daß derſelbe jene

Digitized by Google

Mißbräuche mit Erfolg ausgerottet habe, — da endlich unſere Weiſſagung ebenſowenig lange nach Nehemia kann öffentlich geworden ſeyn, da ſie ſonſt unmöglich unter den prophetae posteriores, höchſtens unter den Hagiographen hätte Platz finden können, — ſo kommen wir mit Nothwendigkeit zu dem Schluſſe: die Weiſſagungen des Maleachi ſtehen parallel der Zeit, welche dem zweiten Auftreten Nehemia's in Jeruſalem (Neh. 13.) unmittelbar voranging. Es iſt deßhalb im höchſten Grade wahrſcheinlich, daß Maleachi den Nehemia prophetiſch ſekundirte, wie Jeſaja dem Hiskia, Jeremia dem Joſia zur Seite geſtanden waren, ſ. Hengſtenberg, Chriſtolog. S. 583. Da aber Nehemia jene Mißbräuche zweifelsohne ſofort nach ſeiner Rückkehr abgeſtellt hat, ſo dürfen wir annehmen, daß unſeres Propheten öffentliches Auftreten in die Zeit der Abweſenheit Nehemias (13, 6.) fiel. Daraus würde ſich dann auch jenes פֶּחָה 1, 8. am füglichſten erklären. Denn wenn es einerſeits immerhin ſchwer fällt, dabei an Nehemia zu denken, andrerſeits doch von deſſen Zeit nicht abgewichen werden kann, ſo vereinigt ſich beides ganz vortrefflich, wenn wir unter jenem פֶּחָה den verſtehen, der während Nehemia's Abweſenheit das Statthalteramt verſah.

Haben wir mit dem über den Zeitpunkt der Maleachiſchen Weiſſagung Bemerkten Recht, ſo iſt eben damit vollkommen erklärt, warum in den hiſtoriſchen Schriften aus jener Zeit, resp. warum im Buch Nehemia keine Erwähnung des Propheten Maleachi ſich findet. Ueber die Zeit nämlich, in welche nach dem vorhin Geſagten die Wirkſamkeit Maleachis fallen muß, haben wir gar kein anderes Dokument als das 13. Kap. des Nehemia. Dieſes Kapitel aber trägt ganz den Karakter eines kurzen Anhangs und Nachtrags zu den Berichten über die frühere, die Hauptthätigkeit Nehemia's. Es hat daher die Eigenſchaft ſummariſcher Kürze. Eine Erwähnung Maleachi's wäre deshalb zwar nicht unmöglich geweſen, wir ſind aber nicht berechtigt, ſie als etwas nothwendiges zu erwarten. Iſt nun dem alſo, ſo ergibt ſich auch, daß der Tradition über Maleachi aller hiſtoriſche Boden fehlte. Die Sage hatte nun freies Spiel, und ſo finden wir denn auch, daß ſie die von der Geſchichtſchreibung gelaſſenen Lücken auszufüllen fleißig bemüht war. Auf die Art aber wie ſie das that, hatte die Form des Namens und ſein Verhältniß zu einer bedeutſamen Stelle der Weiſſagung (3, 1.) großen Einfluß. Der Name מַלְאָכִי wurde zuerſt ſo gedeutet, daß er als von Gott geredet genommen wurde, und zwar verſtand man unter dem „Boten Gottes“ nicht einen Propheten (wie Haggai 1, 13. ſich מַלְאַךְ יְהוָה nennt), ſondern geradezu einen Engel. Dieſe Deutung liegt der Alexandriniſchen Verſion zu Grunde, welche zwar in der Ueberſchrift den Namen *Μαλαχίας* läßt, den erſten Vers aber ſo wiedergibt: *Λῆμμα λόγου κυρίου ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ ἐν χειρὶ ἀγγέλου αὐτοῦ.* Auch unter den Kirchenvätern fand dieſe Meinung Anklang (z. B. bei Tertullian adv. Jud. 4. sicuti ipse per Malachiam angelum suum, unum ex duodecim prophetis dixit, — und bei Origenes). Doch fand ſie auch unter ihnen ihre Gegner. Zu dieſen gehört beſonders Hieronymus, der im Commentar zu Hagg. 1, 13. ſagt: „Quidam putant et Johannem Baptistam et Malachiam, qui interpretatur angelus Domini, et Aggaeum, quem nunc habemus in manibus, fuisse angelos et ob dispensationem et jussionem Dei assumsisse humana corpora et inter homines conversatos esse.“ Er bemerkt aber dagegen: „Quod nos omnino non recipimus, ne animarum de coelo ruinas suscipere compellamur.“ — Eine andere Deutung des Namens מַלְאָכִי war die, daß man darunter die menſchliche Perſönlichkeit eines Propheten verſtand. Da nun aber einerſeits der geſchichtliche Maleachi unbekannt war, andrerſeits das bedeutſame Hervortreten des Wortes מַלְאָכִי 3, 1. die Vermuthung einer ſymboliſchen Bedeutung des Namens in 1, 1. nahe legte, ſo ſchloß man, daß unter dieſem Namen ein anderer Prophet verborgen ſey, und da gerieth man denn ſehr natürlich auf Eſra. Die erſte Spur hievon findet man in dem Targum des Jonath. B. Uziel (ביד מלאכי דיתקרי שמיה עזרא ספרא); ſodann findet ſich dieſe Deutung im Talmud Babyl. Megill. c. 1 Fol.. 15 a, und bei vielen Rabbinen und chriſtlichen Theologen. Neuerdings neigen ſich ſogar Umbreit (prakt. Comm. über die kl. Proph. II. Thl. S. 455) und beſonders Hengſtenberg zu der-

Digitized by Google

ſelbigen hin, letzterer in der zweiten Ausgabe der Chriſtologie ſogar noch beſtimmter als in der erſten, vergl. Ausg. I. Bd. III. S. 375 mit Ausg. II. Bd. III, 2, S. 586 f. Die Gründe für dieſe Annahme ſtellt Simonis zuſammen im Onomast. p. 298: 1) in multis Esrae et hujus prophetae idem argumentum est; 2) Esr. cap. 5 et 6 mentio fit Haggaei et Zachariae sed nulla Malachiae; 3) apud Siracidam c. 49, ubi memorantur 12 prophetae cum Zerubabele, Josua et Nehemia, nulla mentio fit Esrae; 4) Josephus Esram memorans praetermittit Malachiam, 5) auctoritas Esrae spectabilis cum donis eximiis ipsum prophetam videtur constituere.“ Unter dieſen Argumenten ſind das erſte und zweite durch das oben Bemerkte bereits widerlegt. Das fünfte beweist nur, daß Eſra als Prophet konnte betrachtet werden. Das dritte und vierte ſind argumenta a silentio, die zu mannichfaltige Erklärungen zulaſſen, als daß man für die fragliche Behauptung einen Beweis daraus entnehmen könnte. Hengſtenberg (a. a. O.) macht noch weiter geltend, daß der Verfaſſer des Buches Maleachi ein Prieſter ſcheine geweſen zu ſeyn, ſodann daß für eine anonyme Betheiligung Eſra's an der Vollendung des Kanon die Bücher Eſra und Chronica ſprechen. Das ſind aber keine Beweiſe, ſondern bloße Andeutungen entfernt liegender Möglichkeiten. Dagegen ſpricht als Hauptgrund, was ſchon Caſpari (Micha S. 28) geltend macht, daß ein ſolcher Fall ohne alle Analogie wäre. Hengſtenberg (a. a. O. S. 586) verweiſt zwar dagegen auf Agur in Spr. 30, 1. und Lemuel Spr. 31, 1. Aber abgeſehen davon, daß Agur, der Sohn Jakeh keineswegs erwieſenermaßen als hiſtoriſche Perſon nicht zu betrachten iſt, ſo iſt es doch ſeltſam, eine Spruchſammlung und ein prophetiſches Buch vergleichen zu wollen. Eine Spruchſammlung mag verfaßt ſeyn von wem ſie will; ihr Inhalt iſt kein geſchichtlicher, ſondern allgemein moraliſche Wahrheit, deren Verſtändniß durch Kenntniß ihres Urhebers nicht weſentlich gefördert wird. Aber eine Weiſſagung iſt ein Stück Geſchichte. Sie entſpricht immer einem ganz beſtimmten Stadium der hiſtoriſchen Entwicklung des Reiches Gottes und kann nur durch Kenntniß ihres Urſprungsmomentes richtig verſtanden werden. So gibt es denn keine einzige Weiſſagung, die nicht den Namen ihres Urhebers unverhüllt an der Spitze trüge. Ich ſage unverhüllt, — denn dies iſt weſentlich. Wir müſſen den wirklichen Namen des Verfaſſers wiſſen. Wenn ein König ein Gedicht macht, ſo mag er ſich gar nicht oder mit einem fingirten Namen unterzeichnen, wie wir denn Pſalmen und Sprüche haben, deren Verfaſſer wir nicht oder nur unter ſymboliſcher Hülle kennen. Wenn aber ein König eine geſchichtliche Urkunde unterzeichnet, ſo muß er ſeinen wirklichen Namen darunter ſetzen. Und dieſelbe Verpflichtung hat ein Prophet, weil auch ſeine Schriften die Bedeutung geſchichtlicher Aktenſtücke für das Reich Gottes haben. Hat alſo Eſra das Buch Maleachi geſchrieben, ſo war er ſchuldig und verbunden, ſeinen wirklichen Namen darunter zu ſetzen, denn eine ſymboliſche Unterſchrift iſt ſo gut wie keine. Vgl. Caspari, Micha S. 87 ff.

Deshalb kann denn auch das dritte Argument, welches Hengſtenberg aus der Form des Namens entnimmt, keine Bedeutung haben. Das Wort מַלְאָכִי kann allerdings eine Abkürzung von מַלְאָכְיָה ſeyn. Denn wenn Hengſtenberg (S. 584 f.) ſagt, אָבִי (2 Kön. 28, 2.) für אֲבִיָה (2 Chr. 29, 1.) ſey kein Analogon für unſern Fall, weil das י in אָבִי nicht aus Jehova ſey, ſondern der Gottesname ſey ganz weggelaſſen, ſo iſt zu erwiedern, daß in מַלְאָכִי eben auch der Gottesname einfach weggelaſſen iſt. Hengſtenberg ſagt nicht, woher nach ſeiner Meinung das י in אָבִי rühre. Indeß, weil er gleich darauf ſagt, daſſelbe gelte auch von פַּלְטִי = פַּלְטִיאֵל, das er „Gott meine Rettung“ überſetzt, ſo ſieht man, daß er das י beidemale für das Suff. der erſten Perſon hält. Aber es könnte doch auch das Jod compaginis ſeyn, wie es Aeltere genannt haben. Das iſt es unzweifelhaft in עַבְדִיאֵל 1 Chr. 5, 15., wofür עַבְדְּאֵל Jer. 36, 26. und עַבְדִי 1 Chr. 6, 29. Hier kann das י unmöglich das Suff. ſeyn, weil man nicht ſagen kann: mein Knecht Gott. Ebenſo iſt das י entſchieden das Jod compaginis in בִּקְעִי (4 Moſ. 34, 22. Eſr. 7, 4.) für בִּקְעָרוּ (1 Chr. 25, 4. 13.), man mag das Wort in der Bedeutung evacuatio domini oder os domini (mit Fürſt, hebr. chald. Handwör-

Digitized by Google

terb. S. 212) nehmen. So kann denn auch in מַלְאָכִי das י daſſelbe Jod des Bindelautes ſeyn, vgl. Ewald §. 246. und die dort angeführten Beiſpiele. Auch iſt nicht ohne Bedeutung, daß die Alexandriner *Μαλαχίας* ſchreiben, woraus man ſieht, daß nach ihrer Anſicht der Name allerdings aus מַלְאָכְיָהוּ abgekürzt iſt (vgl. Fürſt a. a. O. S. 738). Verhält es ſich ſo mit der Etymologie des Namens, ſo kann derſelbe in ſeinem Zuſammenhalt mit 3, 1. nicht mehr als Beweis gegen die Geſchichtlichkeit der Perſon dienen. Vgl. über die Entſtehung des Namens und das Verhältniß zu 3, 1. die trefflichen Bemerkungen von Caſpari, Micha S. 30.

Ueber Inhalt und Form des Buches haben wir nur noch wenig zu bemerken. Der Prophet umfaßt wie mit einem Blicke Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Von der Vergangenheit geht er aus, indem er dem Volke die ihm in der Erwählung ſeines Stammvaters Jakob im Gegenſatz zu der Verwerfung Eſau's zu Theil gewordene Liebe vor Augen ſtellt. Dieſer von Alters her erfahrenen Liebe ſeines Gottes ſtellt er nun gegenüber das Verhalten des Volkes in der Gegenwart. Volk und Prieſter verſündigen ſich am Herrn, indem ſie durch Darbringung ſchlechter Opfer und durch betrügeriſche Schmälerung der ſchuldigen Tempelabgaben ſo wie endlich durch Heirathen mit heidniſchen Weibern und Verſtoßung der jüdiſchen ſeinen Namen verunehren. Dafür weiſſagt ihnen nun der Prophet in die Zukunft ſchauend das Gericht. Er thut es in der Weiſe, daß er zuerſt im Gegenſatze zu den abtrünnigen ordentlichen Boten (2, 8.) das Kommen eines großen außerordentlichen Boten vorausſagt, den der Herr ſeinen Boten (מַלְאָכִי) *κατ' ἐξοχήν* nennt, der aber nur der Vorgänger iſt eines noch größeren, des Herrn ſelbſt, der als Bote des Bundes zu ſeinem Heiligthum kommen wird. Näher beſtimmt der Prophet das von dem Vorboten Geſagte dahin, daß er ſagt, dieſer Vorbote werde der Prophet Elias ſeyn. Der Herr nun kommt zu ſeinem Heiligthum, um den großen furchtbaren Tag des Gerichtes herbeizuführen. Das Gericht hat aber ſeine zwei Seiten. Es iſt einerſeits Vernichtung der Gottloſen, andrerſeits aber Läuterung und Reinigung der Frommen, damit ihnen, die ſeinen Namen fürchten, die Sonne der Gerechtigkeit aufgehe (3, 20.). Dies ſind die Grundzüge der Maleachiſchen Weiſſagung. Es ſey, um ihr Karakteriſtiſches hervorzuheben, erlaubt, noch darauf aufmerkſam zu machen, wie jene Ausſprüche über den Boten des Herrn gleich Brücken daſtehen, die in's nahe Chriſtenthum hinüber führen. Und damit hängen enge zuſammen jene merkwürdigen Ausſagen einerſeits über die Univerſalität des Glaubens an Jehova (יְגְדַּל יְהוָה מֵעַל לִגְבוּל יִשְׂרָאֵל 1, 5. vgl. V. 4. u. 14.), andrerſeits über den Phariſäismus des Volkes, der, wie Hengſtenberg treffend bemerkt (S. 589), in ſeinen Grundzügen bei Maleachi ſchon fertig daſteht.

Was die Form betrifft, ſo theilen Manche in ſechs Reden ab: 1, 2—5. 1, 6—2, 9. 2, 10—16. 2, 17—3, 6. 3, 7—12. 3, 13—24. So de Wette, Maurer, Hengſtenberg. Andere theilen ab in drei Abſchnitte: 1, 2—2, 9. 2, 10—16. 2, 17—3, 24. So Ewald u. a. Beide Eintheilungsarten ſchließen ſich nicht aus. Siebenmal kehrt in bedeutſamer Weiſe die Wendung wieder: Jehova ſpricht und ihr ſprechet (1, 2. 1, 6. 1, 13. 2, 14. 2, 17. 3, 7. 3, 13). Mit großem Unrecht hat man unſerem Propheten „einen matten, erſtorbenen Geiſt, der wohl verſuchen, aber nicht vollenden könne, und ſeines Stoffes nicht mehr mächtig ſey“ (de Wette, Einl. S. 378) vorgeworfen. Maleachi iſt wohl wie ein ſpäter Abend, der einen langen Tag beſchließt, aber er iſt doch zugleich auch die Morgendämmerung, die einen herrlichen Tag in ihrem Schooße trägt.

Außer den älteren Commentaren von Chytraeus (1568), Sal. van Till (1700), Venema (1759) u. a. vgl. aus neurer Zeit die Comm. von Hitzig (1838, 2. Aufl. 1852; dazu deſſen deutſche Ueberſetzung der proph. BB. des A. T. 1854), Maurer (1841), Ewald (1841), Umbreit (1846), Schegg (1854; derſelbe, Geſchichte der letzten Propheten 1854); Dr. Laur. Reinke, (Domkapitular in Münſter), der Prophet Malachi, Einleitung, Grundtext und Ueberſetzung nebſt einem vollſtändigen phil. krit. und hiſtor. Commentar. Gießen 1856. — Apokryphiſches über Maleachi ſ. bei Pseudo-Epiphanius de vitis prophetarum T. II. cap. XXII. cf. *Carpzov*, introduct. p. 444. **E. Rägelsbach.**

Digitized by Google

Malerei, christliche. Wir haben in dem Artikel „Kunst“ den Geist und Karakter der christlichen Kunstbildung im Gegensatz gegen die antike geschildert, den allgemeinen Gang ihrer Entwicklung dargelegt und die Hauptabschnitte derselben karakterisirt. Daraus wird erhellen, warum die Malerei mit der Herrschaft des Christenthums ein gewisses Uebergewicht über die beiden andern bildenden Künste gewinnen mußte. Sie steht dem Christenthum und einer von ihm getragenen Lebens- und Weltanschauung darum am nächsten, weil sie nicht nur mit ihren technischen Mitteln, sondern auch nach der ihr eigenthümlichen Auffassungs- und Darstellungsweise, im Grunde ihres eigensten Wesens am befähigtsten ist, das innere geistige Leben, die Verklärung des Stoffes durch den Geist, die Erhebung der Seele auf die Höhe des Ideals oder, was nach christlichen Begriffen gleichbedeutend ist, das Reich Gottes zur lebendigen Anschauung zu bringen. In der That bedarf es nur eines Blicks in die Geschichte, um zu erkennen, daß, so lange die Kunst vom specifisch christlichen Geiste getragen und durchdrungen erscheint, nicht nur die Skulptur, sondern auch die Architektur im Geiste und Style der Malerei behandelt wurden. Schon die ersten künstlerischen Umgestaltungen der ursprünglich zum Muster genommenen altrömischen Bauwerke in den eigenthümlich christlichen Basilikenstyl und insbesondere in den byzantinischen Kuppelbaustyl zeigen das Streben, den plastischen Karakter der antiken Architektur in ein malerisches Gepräge umzuwandeln. Mit der Entwicklung des romanischen Baustyls tritt dies Streben immer bestimmter hervor, bis endlich in der gothischen Periode ein architektonisches Ideal sich herausbildet, das durch und durch den Stempel des Pittoresken trägt. Ja selbst die sogen. Renaissance unterscheidet sich von den antikrömischen Bauformen und Principien, zu denen sie zurückkehrte, nur dadurch, daß sie durch Hervorhebung der Massen und ihrer Gliederung, durch stärkere Ausprägung und Herausstellung der Detailformen und Ornamente, durch Rücksicht auf Licht und Schatten ꝛc. dem Ganzen ein mehr malerisches Ansehen zu geben suchte.

Die erste Aenderung, welche die ältesten christlichen Maler und Bildner an den überlieferten antiken Kunstprincipien, zunächst vom religiösen Gefühle aus, vornahmen, war ebenfalls nur eine Abweichung vom Plastischen in's Malerische. In der Skulptur der Griechen und Römer galt es als Gesetz, — von welchem auch die Malerei nicht gern abging, — daß bei der Zusammenfügung einer Mehrheit von Figuren im Relief die einzelnen Gestalten nicht nur so bestimmt als möglich auseinander zu halten, sondern auch durchgängig im Profil darzustellen seyen. Die erste Regel befolgten auch die christlichen Bildner und Maler; die zweite dagegen ließen sie fallen: sie fühlten das Bedürfniß, Christum, den Quell und Mittelpunkt ihres Lebens, auch überall in den Mittelpunkt der Composition zu stellen und um ihn herum die übrigen Figuren, wie von ihm ausgehende Radien, zu gruppiren. Damit war aber nothwendig die Stellung der meisten Gestalten *en face* gegeben. Diese malerische Compositionsweise, welcher gleichermaßen die Skulptur wie die Malerei folgte, rückte schon die beiden Künste nahe an einander. Ueberhaupt aber gehört es zu den karakteristischen Merkmalen der altchristlichen Kunstperiode, daß in ihr durchweg beide Künste ganz in demselben halb plastischen, halb malerischen Style behandelt wurden. In der Skulptur wurden fast nur Reliefdarstellungen gearbeitet, und in der Malerei wenig Handlungen und Begebenheiten, allermeist vielmehr nur die Persönlichkeiten der heil. Geschichte in bestimmten Situationen und Beziehungen zu einander dargestellt, d. h. in plastischer Sonderung aneinander gereiht. Auch behielten beide Künste anfänglich in allen übrigen Punkten den Karakter der antiken Kunst, die antike Formgebung, Gewandung ꝛc. bei, und als sie später davon abgingen, schlugen beide ganz denselben Weg ein, und folgten Hand in Hand denselben Motiven zu demselben Ziele hin. Hinsichtlich des Inhalts und Geistes der Darstellung herrscht in beiden während der ganzen altchristlichen Zeit die Neigung zu symbolischer Auffassung und Ausdrucksweise vor. Anfänglich waren nur symbolische Gebilde erlaubt; bald streifte zwar der Kunsttrieb diese Fessel ab, aber das Kunstwerk sollte doch nur — wie die biblia pauperum — zur Erinnerung an den Inhalt der heil. Geschichte dienen, nur auf ihn hin-

Digitized by Google

weisen; und selbst als man später Bildwerke aller Art zum Schmucke der Kirchen massenweise anhäufte und — in Byzanz wenigstens — bereits zum Bilderdienste neigte, liebte man doch noch vorzugsweise Scenen aus der Apokalypse, Darstellungen des thronenden Christus als Richters und Königs der Welt, Zusammenstellungen einzelner Figuren in bestimmter symbolischer Beziehung ꝛc. Dieser symbolisirenden Behandlungsart des Stoffs trat indeß merkwürdiger Weise frühzeitig (schon im 4. Jahrhundert) eine ganz porträtmäßige Darstellungsform der heil. Persönlichkeiten zur Seite. Man glaubte in Gemälden von der Hand des heil. Lukas und in Skulpturen des heil. Nikodemus, von denen der Eine seines Zeichens ein Maler, der Andere Bildhauer gewesen seyn sollte, man glaubte in anderen, vermeintlich aus der Zeit Christi stammenden Abbildungen, im Schweißtuch der heil. Veronika, in einzelnen, dem Herrn bei seinen Lebzeiten gesetzten Monumenten, ja sogar in sogen. ἀχειροποιητοις (Bildwerken von himmlischer Abkunft), wirkliche Porträts Christi, der Madonna, der Apostel zu besitzen. Auf Grund dieses Glaubens gestaltete sich frühzeitig ein idealer Typus für die Gesichtsbildung der Hauptpersonen der evang. Geschichte, der bis in die spätesten Zeiten unverändert festgehalten und nur weiter ausgebildet worden ist (noch in Leonardo da Vinci's und Raphael's Christus- und Madonnengestalten tritt er deutlich hervor), und der eine entschiedene Abweichung vom griechischen Schönheitsideale, eine entschiedene Selbständigkeit der gestaltenden Kraft des christlichen Geistes zeigt (der Kopf Christi erscheint stets von mildem, ernstem, an's Elegische streifendem Ausdruck, von ovaler Gesichtsform mit gerader Nase, gewölbten Augenbrauen, klarer hoher Stirn und langen, gescheitelten, auf die Schultern fallenden Haaren, die Madonna, von der er seine Leiblichkeit empfangen, ihm durchgängig ähnlich).

Im ersten Drittel der altchristlichen Periode, vom dritten bis in die zweite Hälfte des fünften Jahrhunderts, aus welcher Zeit zahlreiche Bildwerke in den sogen. Cömeterien (Katakomben bei Rom, Neapel, Syrakus ꝛc.) sich erhalten haben, bedient sich die Malerei noch unverändert der antiken plastischen Formgebung, die auch für den Geist friedlicher Ruhe, fester Glaubenszuversicht, liebender Hingebung und seliger Heiterkeit, der in allen diesen Bildwerken sich ausspricht, ganz angemessen erscheint. (Hauptmonumente außer den Malereien in den Cömeterien die Mosaiken von St. Costanza und St. Maria Maggiore in Rom, von S. Giovanni in fonte und S. Nazario e Celso zu Ravenna.) Im zweiten Drittel bis zum achten Jahrhundert sucht sie dagegen die antiken Formen mehr und mehr dem idealistischen, transscendenten Geiste des Christenthums anzupassen. Sie strebt nach dem Ausdruck des Ernsten, Feierlichen, Ehrfurchtgebietenden, nach der Veranschaulichung eines über die Welt erhabenen Geisteslebens. Damit vernachlässigt sie die antike Formschönheit, modificirt die antike Gewandung (besonders in Byzanz, schon seit dem sechsten Jahrhundert) und wird formell trockener, starrer, unvollkommener. Dennoch bildet diese Epoche die Blüthezeit der altchristlichen Malerei, weil es ihr immerhin in anerkennenswerther Weise gelang, jene geistige Würde, Hoheit und Erhabenheit zur Darstellung zu bringen und damit ihren Gebilden ein inneres Leben einzuhauchen, das die antiken Kunstwerke schon seit dem dritten Jahrhundert nicht mehr besaßen. (Hauptmonumente die Mosaiken von SS. Cosma e Damiano zu Rom, von St. Apollinari nuovo, St. Apollinari in classe und S. Vitale zu Ravenna, und einige Miniaturen.) Seit dem achten Jahrhundert gerieth dann in Folge gänzlicher Vernachlässigung der Form und durch die überhandnehmende äußere und innere Zerrüttung von Kirche und Staat die Malerei wie die ganze altchristliche Kunst allgemach immer tiefer in jenen Zustand des Verfalls, dessen Gründe wir im Art. Kunst näher angegeben haben. Er äußerte sich im Abendlande, besonders in Italien, als barbarische Rohheit, im byzantinischen Reiche als ein allmähliges Absterben des innern Lebens, als ein geistiger Tod, der die künstlerische Form und technische Fertigkeit als leere Hülse zurückließ. Daher im Abendlande rohe Einschnitte und dicke dunkle Striche statt der Modellirung und Zeichnung, eintönige Färbung ohne Licht und Schatten statt des Colorits und Helldunkels, Verzerrung und abschreckende Häßlichkeit der leiblichen Gestalt; im Morgenlande ein gedankenloses Copiren

Digitized by Google

der älteren Vorbilder, grelle Karakteristik, hagere mumienartige Gestalten, Ueberladung mit Schmuck, Geistlosigkeit der Composition des Ganzen, Mangel an Gefühl im Einzelnen. (Beispiele die Mosaiken von St. Prassede, S. Marco u. A. m. in Rom, Miniaturen verschiedener Handschriften, die Ikonostasie der griechischen und russischen Kirchen.)

Mit dem neuen Leben, das seit dem Beginn des 11. Jahrhunderts in der abendländischen Christenheit erwachte, mit der Wiederherstellung von Kirche und Staat in den neuen, specifisch mittelalterlichen (papistischen und resp. feudalistischen) Formen erhob sich, wie wir früher gezeigt haben, zunächst die Architektur und errang nicht nur zuerst den Höhepunkt ihrer Ausbildung, sondern auch ein entschiedenes Uebergewicht über die Malerei und Skulptur: Ein Geist und Ein Leben waltete in allen drei Schwesterkünsten. Daher zeigen sich durch das ganze Mittelalter hindurch in der Malerei drei verschiedene Richtungen oder Stylformen: 1) eine roh naturalistische, welche dem noch unüberwundenen Reste von Barbarei, der Uebermacht der natürlichen Triebe, der Neigung zu Ungebundenheit und Gewaltthätigkeit im Geiste des Mittelalters entspricht; 2) eine streng stylistische, die sich an die altchristlichen Typen und an die jeweilig herrschenden architektonischen Formen und Gesetze anlehnt; und 3) eine mittlere freiere, welche die architektonische Symmetrie und Formenstrenge, wie die Härte und Starrheit der altchristlichen Typen durch eine naturgemäßere Formbildung und eine mehr malerische Auffassung zu mildern sucht. Die ersten beiden herrschen in der Epoche des romanischen Styls, die dritte in der des gothischen vor. Beide Epochen unterscheiden sich von der altchristlichen Zeit durch das Prinzip einer rein malerischen, gruppenartigen, das plastische Auseinanderhalten der Figuren ganz aufgebenden Compositionsweise und durch das Streben nach einer zwar nicht idealen, doch aber naturgemäßen Schönheit des Leibes als Ausdruck der christlichen Schönheit der Seele. Der Unterschied des romanischen Styls der Malerei vom gothischen besteht vornehmlich darin, daß jener die altchristlichen Typen mit ihrem Streben nach Größe und Erhabenheit im Allgemeinen beibehält, aber sie von innen heraus, subjektiv, zu beleben, dem mittelalterlich christlichen Geiste anzupassen und einer naturgemäßeren Formgebung anzunähern strebt. Der gothische Styl dagegen sucht sich neue, aus der Natur und dem wirklichen Leben entlehnte Formen- und Ausdrucksweisen zu bilden, geht daher im Einzelnen auf genauere Individualisirung und auf den lebendigeren Ausdruck des Aufschwungs der Seele nach oben, der christlichen Hingebung, Glaubenskraft und Seelenreinheit aus, während er dem Ganzen durch Ausbildung der altchristlichen Symbolik zu einer systematischen, in der Tradition wurzelnden und mit den Thatsachen der evang. Geschichte verschmelzenden Allegorik eine größere Tiefe und Fülle des ideellen Gehalts zu verleihen sucht. Dieser Unterschied beider Perioden zeigt sich auch an der verschiedenen Auffassung der heil. Persönlichkeiten, namentlich Gott Vaters, Christi und der Madonna, die mehr und mehr den einseitig dogmatischen Karakter verlieren und in einer Form dargestellt werden, in der sie der menschlichen Natur und den menschlichen Verhältnissen näher treten.

Der neu erwachte Kunsttrieb entwickelte sich indeß in Italien viel später als im Norden und namentlich in Deutschland. Dort traten erst im 12. Jahrhundert die frühsten Regungen desselben hervor, und erst um den Anfang des folgenden Jahrhunderts zeigen sich die ersten Versuche, die byzantinische Kunstweise mit der altitalienischen zu vermitteln und damit die altchristlichen Typen neu zu beleben. Diese Versuche gingen besonders von dem Florentiner Andrea Tafi, dem Pisaner Giunta und dem Sienesen Guido (um 1220) aus. Zur Durchbildung und Vollendung kam indeß der romanische Styl der Malerei erst in Giovanni Cimabue von Florenz († nach 1300) und in Duccio di Buoninsegna von Siena (blüht um 1282). Damit traten zugleich zwei besondere Schulen der Malerei, die von Florenz und von Siena, sich gegenüber: die florentinische strenger, an die altchristlichen (byzantinischen) Typen sich näher anschließend, die sienesische weicher, gefühlvoller, unabhängiger, in der Formgebung anmuthiger. Unmittelbar auf diese Vorgänger folgte der berühmte Giotto di Bondone aus Florenz

Digitized by Google

(geb. 1276, geſt. 1336), bekannt unter dem Namen des »Vaters der italieniſchen Malerei«, in Wahrheit aber nur der Begründer des gothiſchen Styls derſelben. Er war ein Mann von ſchöpferiſcher Produktivität, ein kühner Neuerer, der zuerſt die künſtleriſche Tradition und den Zuſammenhang mit der altchriſtlichen Kunſtbildung entſchieden durchbrach, ſtatt der bis dahin beibehaltenen antiken Gewandung die mittelalterliche Bekleidung und die herrſchende Mode der Zeit einführte, überall nach Natürlichkeit, Lebensfriſche und Anmuth der Darſtellung ſtrebte und insbeſondere das Element der Handlung kräftig hervorhob. Seine Werke ſind die beſten Beweiſe, daß die Ideen Gregors VII. ſich vollſtändig verwirklicht hatten und von allen Schichten des Volks aufgenommen waren. Denn in ihnen zuerſt tritt an die Stelle des altchriſtlichen Geiſtes einfacher ungeſchulter Frömmigkeit der ſpecifiſch kirchliche Geiſt des Katholicismus mit ſeinem Heiligencultus, ſeinen Wunderlegenden, ſeinem Mönchs- und Prieſterweſen ꝛc. Daraus erklärt ſich auch der außerordentliche Beifall, den ſeine Weiſe der Auffaſſung und Darſtellung überall fand: der ſogen. giotteske Styl beherrſchte, durch zahlreiche Schüler und Nachfolger verbreitet, auf ein volles Jahrhundert hinaus die ganze italieniſche Malerei in allen Theilen Italiens. (Die beſten Schüler Giotto's ſind: Taddeo Gaddi und deſſen Sohn Angelo Gaddi, Giottino, Orcagna, Spinello Aretino, Antonio Veneziano u. A.) Auch auf die Schule von Siena übte er ſpäterhin Einfluß, indem er ihrer gefühlsſeligen, ſpiritualiſtiſchen Richtung, in welcher ſie einerſeits an dem altchriſtlichen Geiſte länger feſthielt, andererſeits zur Myſtik und Schwärmerei im Sinne des h. Franz von Aſſiſi hinüberneigte, zu größerer Lebensfriſche und Naturwahrheit verhalf.

In Deutſchland laſſen ſich die Anfänge des romaniſchen Styls ſchon an Miniaturen des 11. Jahrhunderts nachweiſen. Die Handſchriften aus dem Bamberger Domſchatze (jetzt in München) zeigen bereits das deutliche Streben, den überlieferten altchriſtlichen Typen mehr Leben einzuhauchen und die altchriſtliche Symbolik durch das Element des Phantaſtiſchen weiter zu entwickeln; vernachläſſigen aber dabei noch völlig die leibliche Erſcheinung. Der Sinn für letztere tritt erſt im 12. Jahrhundert hervor, aber zunächſt nur an den Köpfen der Figuren. Eine beſſere Geſtaltung des Körpers findet ſich erſt an den Hauptmonumenten der romaniſchen Periode, die zugleich den romaniſchen Styl der Malerei in voller Ausbildung zeigen, namentlich an dem berühmten Verdüner Altar (vom Jahr 1180, jetzt in Kloſter Neuenburg bei Wien), an den Wandmalereien im Capitelſaal des Kloſters Brauweiler bei Köln, des Chors vom Dom zu Braunſchweig, und beſonders an den Wandgemälden des Doms und der Nikolaikirche zu Soeſt. — Weit zahlreicher und bedeutender ſind die noch vorhandenen Werke aus der Zeit des gothiſchen Styls, in welcher der eigenthümliche Geiſt des Mittelalters und ſeine Auffaſſung des Chriſtenthums erſt den vollen künſtleriſchen Ausdruck gewann. Namentlich trat jetzt die Glasmalerei — eine deutſche Erfindung aus dem Ende des 10. Jahrhunderts — bedeutſam hervor (wie die Fenſter in St. Kunibert zu Köln, im Chor des Kölner Doms, in der Katharinenkirche zu Oppenheim, im Straßburger Münſter ꝛc. beweiſen). In den Staffeleibildern, die früher wenig gemalt worden zu ſeyn ſcheinen, zeigt ſich zwar ein höheres künſtleriſches Streben erſt um die Mitte des 14. Jahrhunderts. Seitdem aber laſſen ſich bereits drei beſondere Schulen beſtimmt unterſcheiden. 1) Die böhmiſche oder Prager Schule — durch Kaiſer Karl IV. hervorgerufen, — von eigenthümlicher Weichheit der Umriſſe und des Colorits, aber von plumper Zeichnung, ohne Formenſinn und ohne Tiefe der Auffaſſung (Hauptmeiſter Theoderich von Prag). 2) Die Nürnberger Schule mit ihrer Neigung zum Plaſtiſchen, ihrer nachdrücklichen Modellirung, ſtarker Bezeichnung der Umriſſe, tiefer geſättigter Farbengebung, bei ſtrenger, edler Auffaſſung (Hauptwerke mehrere Altarſchreine in der Frauenkirche, St. Lorenz und St. Sebald zu Nürnberg). 3) Die Kölner Schule, die bei weitem ausgezeichnetſte, deren Hauptvertreter, Meiſter Wilhelm (aus Merle, um 1360) und Meiſter Stephan Löthener (um 1430), — von welchem das berühmte Kölner Dombild herrührt — durch ihre edle, ſchon ſehr naturgetreue Zeichnung, durch den Glanz und den weichen Schmelz des Co-

Digitized by Google

lorits, namentlich aber durch den Ausdruck der größten Zartheit und Gefühlsinnigkeit, der lauterſten Seelenreinheit und des holdeſten Liebreizes ihrer weiblichen Geſtalten, und durch die ſchöne, tiefſinnige Eigenthümlichkeit ihres Madonnenideals, in welchem das Jungfräuliche mit dem Kindlichen zur reinſten Harmonie verſchmilzt, alle gleichzeitigen deutſchen wie fremden Maler entſchieden überragen. —

Leider wurden die deutſchen Meiſter von dem Geiſte und Streben der Kölner Schule im Verlaufe des 15. Jahrhunderts mehr und mehr abgelenkt. Mit dem Beginne deſſelben brach — wie wir a. a. O. ausführlicher gezeigt haben — im Gegenſatz zum Mittelalter überall das entſchiedene Streben hervor, das Einzelne als ſolches mehr zur Geltung zu bringen, die dargeſtellten Perſonen ſchärfer zu individualiſiren, der körperlichen Erſcheinung wie dem pſychologiſchen Ausdruck größere Lebenswahrheit zu geben, überhaupt in Licht, Farbe, Zeichnung und Compoſition den geiſtigen Gehalt der Darſtellung mit den Geſetzen und Formprinzipien der Natur in Einklang zu bringen. Dieſe mehr naturaliſtiſche Richtung, die zwar die chriſtliche Weltanſchauung und das chriſtliche Ideal unangetaſtet ſtehen ließ, ihm aber doch allgemach eine vom Mittelalter ſehr abweichende Faſſung gab, trat in Italien zuerſt in der Florentiner Schule an's Licht. Fra Giovanni Angelico da Fieſole (1387—1455), obwohl übrigens noch ganz vom Geiſte des Mittelalters beſeelt, war doch der Erſte, der in die pſychologiſche Bedeutung der menſchlichen Geſichtszüge einzudringen ſuchte: er weiß nicht nur die ſchwärmeriſche Innigkeit, Seelenreinheit und Glaubensſeligkeit des Mittelalters mannigfach zu individualiſiren, ſondern auch mit einer hohen, zuweilen wahrhaft idealen Schönheit der Form zu umkleiden; insbeſondere iſt es ihm gelungen, die Idee, welche das Chriſtenthum mit den Engeln verbindet, in vollendet künſtleriſchem Ausdruck wiederzugeben. Ihm gegenüber, ſchon entſchieden dem Mittelalter abgewendet, ſteht Tommaſo di S. Giovanni da Caſtel S. Giovanni, genannt Maſaccio (1402—1443), einer der größten Meiſter des 15. Jahrhunderts, der erſte Begründer einer tieferen, die ganze leibliche Geſtalt umfaſſenden Karakteriſtik und einer höheren, centraliſirenden Compoſitionsweiſe, welche den geiſtigen Gehalt nicht mehr bloß ſymboliſirt, ſondern in Einer, alles Einzelne bedingenden Grundidee zuſammenzufaſſen und dieſe auf das Mannigfachſte durchzuführen ſucht. An Fra Angelico ſchließen ſich Benozzo Gozzoli und Gentile da Fabriano, an Maſaccio Fra Filippo Lippi, deſſen Sohn Filippino, Domenico Ghirlandajo und Baſtiano Mainardi an. Andere florentiniſche Künſtler, wie Antonio Pollajuolo und Andrea del Verocchio, die zugleich Bildhauer waren, ſtreben durch anatomiſche Studien und durch Uebertragung der plaſtiſchen Formen auf die Malerei eine kräftigere Modellirung der Geſtalten zu gewinnen; während Luca Signorelli aus Cortona (1440—1521) durch den Adel und die Lebenswahrheit der körperlichen Formen bereits in's 16. Jahrhundert, durch größere Gemüthstiefe zur Umbriſchen Schule hinüberweiſt. Letztere, deren Hauptſitze die kleinen, um Aſſiſi (den Schauplatz der Wirkſamkeit des h. Franz) herumliegenden Städte, namentlich Perugia und Fuligno waren, bildet ſozuſagen den organiſchen Gegenſatz zur florentiniſchen. Während dieſe von der tieferen Durchbildung des Natürlichen, Reellen, zu einer künſtleriſch idealiſtiſchen Auffaſſungs- und Darſtellungsweiſe hingetrieben ward, die ſie in Leonardo da Vinci erreicht, ging die Umbriſche Schule von dem Idealismus der Sieneſen, von einer ſchwärmeriſchen Verſenkung der Seele in das religiöſe Gefühlsleben, von einem der mittelalterlichen Myſtik verwandten Geiſte aus, erhob ſich aber von da immer mehr zur Freiheit des Gedankens, zu ſelbſtändiger, naturgemäßer Schönheit und zur Ausbildung des Einzelnen. Der Hauptmeiſter, in welchem der Ausgangspunkt der Schule mit ihrem Zielpunkte ſich zuſammenſchließt, iſt der berühmte Pietro di Chriſtofano, genannt Pietro Perugino (1446—1526). Aus ſeiner Schule ging Raphael hervor, und ſeinem Style und Geiſte verwandt erſcheinen Raphaels Vater Giovanni Santi († 1494) und Franceſco Raibolini, genannt Franceſco Francia († 1517), der Freund Raphael's und einer der trefflichſten Meiſter des 15. Jahrhunderts. — Die übrigen Schulen Italiens ſchließen ſich der florentiniſchen an. So die venetianiſche,

Digitized by Google

nur daß sie im Verfolg der naturalistischen Richtung mehr auf Entfaltung einer solennen Pracht und Heiterkeit, auf den Ausdruck nobler Großartigkeit der Gesinnung und fester Entschiedenheit des Karakters, im Technischen auf Ausbildung eines blühenden Colorits gerichtet ist. Daher haben ihre Madonnen eine gewisse amtliche Würde und Strenge, ihre Heiligen eine gewisse aristokratische Haltung; und eine sorgfältige Ausführung der Nebendinge (die wahrscheinlich von Einflüssen der flandrischen Schule herrührt) setzt die Darstellung in unmittelbare Beziehung zum venetianischen Volks- und Staatsleben. Ihr Hauptmeister im 15. Jahrhundert ist Giovanni Bellini (geb. um 1430, gest. nach 1516), der Lehrer des Francesco da Ponte, des trefflichen Martino da Udine, genannt Pellegrino, des genialen Giorgione und des großen Titian. — Die oberitalischen Schulen endlich wendeten sich dem Studium der Antike zu und suchten vornehmlich die menschliche Gestalt zu voller Gesetzmäßigkeit, Harmonie und Schönheit der Form zu erheben. Unter ihnen steht obenan die Schule von Padua und resp. Mantua, deren Gründer Franz Squarcione, deren Haupt der berühmte Andrea Mantegna (1431—1506) war, einer der vorzüglichsten Meister seiner Zeit, welcher später von Padua nach Mantua übersiedelte. Ihm schloßen sich die älteren Mailänder Künstler (Bartol. Suardi u. A.) an, während die jüngeren, namentlich die Brüder Albertino und Martino Piazza, durch tiefe Gemüthlichkeit und seelenvolle Zartheit der Auffassung die Mantegna'sche Richtung zum christlichen Idealismus in Form und Inhalt zurücklenkten.

Nachdem die italienische Malerei in diesen verschiedenen Schulen nicht nur im Technischen der Perspektive, der Zeichnung und Modellirung, des Colorits und Helldunkels große Fortschritte gethan und in die Bildungsgesetze der Natur wie die Prinzipien idealer Formschönheit eingedrungen war, sondern auch hinsichtlich des Inhalts eine höhere Stufe der Auffassung gewonnen und sich gewöhnt hatte, das Christenthum nicht mehr bloß in der transscendenten, dogmatisirenden, schwärmerisch phantastischen Weise des Mittelalters, sondern mehr von Seiten seiner ideal sittlichen Bedeutung für das Leben jedes Einzelnen darzustellen, gelangte sie mit dem 16. Jahrhundert, durch die Gunst der Umstände ungehemmt fortschreitend, zu jenem Höhepunkte der Vollendung, auf dem sie die christliche Idee in vollkommen kunstgerechter Erscheinung, in idealer Schönheit, zur Anschauung zu bringen vermochte. Diese höchste Blüthezeit der christlichen Malerei erscheint durch fünf große Meister repräsentirt. An ihrer Spitze steht Leonardo da Vinci, der Schüler des Andrea del Verocchio, geb. zu Schloß Vinci 1452, † 1519. Er, ein Meister in allen fünf schönen Künsten (er war auch ein anerkannter Dichter und trefflicher Musiker), von tiefem, forschendem, erfinderischem Geiste, faßte die Resultate der verschiedenen technischen und geistigen Bestrebungen des 15. Jahrhunderts zu lebendiger Einheit zusammen, und wußte sie zugleich mit der ganzen Gemüthstiefe und Gefühlsinnigkeit des mittelalterlichen Idealismus zu durchdringen. Besonders ausgezeichnet erscheint er in der Karakteristik und der Modellirung der Gestalten; in der Auffassung des christlichen Ideals dagegen neigt er noch zu einer gewissen Weichheit und Süßigkeit. Er ist der Stifter der neueren Mailänder Schule, und unter seinen Schülern ragen hervor Cesare da Sesto, Andrea Salaino, Franc. Melzi und besonders Bernardino Lovino, genannt Luini. Bedeutenden Einfluß übte er auf Gaudenzio Ferrari, Gianantonio Razzi, genannt il Sodoma, und auf den älteren berühmten Florentiner Baccio della Porta, genannt Fra Bartolommeo (1469—1517), einen Freund und begeisterten Anhänger Savonarola's, dessen mächtiger reformatorischer Geist ohne Zweifel die Umkehr der florentiner Schule zum christlichen Idealismus mit hervorrief.

Die venetianische Schule des 16. Jahrhunderts sucht das neue, von Leonardo aufgesteckte Ziel vorzugsweise durch eine weitere Ausbildung des Colorits und der Carnation zu erreichen. In Folge dessen mischt sich eine gewisse Aeußerlichkeit und Oberflächlichkeit der Auffassung in den Styl der Schule; auch bleibt sie dem aristokratischen Zuge, der schon im 15. Jahrhundert sich zeigte, getreu. Der Grundzug ihres Karakters ist da-

Digitized by Google

her eine gewisse Verwandtschaft mit dem Geiste der epischen Dichtung, Verklärung der Größe, Kraft und Herrlichkeit des weltlichen (leiblichen, äußerlichen) Daseyns durch die christliche Idee. Im Colorit dagegen erhebt sie sich zu unübertroffener Meisterschaft: durch die Tiefe, Frische und leuchtende Klarheit der Farben erscheint die ganze Darstellung wie in eine höhere, lichtere Sphäre erhoben. Durch diesen Idealismus des schönen Scheins ersetzt sie wenigstens zum Theil, was ihr an Idealität des Gedankens abgeht. Das Haupt der Schule ist Tiziano Vecellio aus Cadore bei Venedig (1477 bis 1576), der alle Vorzüge derselben wie in einen Brennpunkt zusammenfaßt. Neben ihm wirkten die ausgezeichneten Schüler des Giorgione, Fra Sebastiano del Piombo (später zu M. Angelo übergegangen), Jacopo Palma, genannt Palma Vecchio und Giov. Antonio Licinio, genannt Pordenone. Unter seinen eigenen Schülern ist der bedeutendste Jacopo Robusti, genannt Tintoretto (1512—1594), im Colorit ihm fast gleichkommend, aber schon oberflächlicher, weltlicher, absichtlicher. Dasselbe gilt von Paris Bordone (1500—1570), der in der Zartheit der Carnation (besonders im weiblichen Porträt) den Titian erreicht, wenn nicht übertrifft, wie von dem berühmten Paolo Caliari, gen. Paolo Veronese (1538—1588), der aus der Schule des Badile von Verona in die venetianische übertrat; seine heiligen Gastmahle leiden trotz aller technischen Meisterschaft schon gar zu sehr an Dürftigkeit und Seichtigkeit des geistigen Gehalts. Ernster und gediegener erscheinen dagegen einige andere Künstler, welche die lombardische Schule um Titian's willen verließen, wie Lorenzo Lotto, Calisto Piazza und insbesondere Aless. Buonvicino, genannt Il Moretto.

Der Hauptsitz der lombardischen Schule ward im 16. Jahrh. Parma, und ihr Hauptstreben die Ausbildung des Lichts und Helldunkels zur höchsten Stufe der Vollendung. Von dieser Seite her betreten sie die Bahn Leonardo's und suchen dem Ideale der christlichen Malerei sich anzunähern. Das Helldunkel aber, wie es zuerst ihr Hauptmeister faßte und ausbildete, als eine harmonische, in den mannigfaltigsten Graden sich abstufende Verschmelzung und Gruppirung der Licht- und Schattenmassen, ist vorzugsweise musikalisch. Daher zeigt sich hier ein Zerfließen und Vermischen der Farben und Formen, eine Bevorzugung des Runden und Schwellenden vor dem Geradlinigen, ein Uebergewicht des Gefühls, bald der höchsten Lust, bald des tiefsten Schmerzes, eine Neigung zu heftigen Affekten, die im religiösen Gebiete zuweilen bis zur Ekstase sich steigern, und als Folge davon Mangel an Kraft und Tiefe der Karakteristik, an Schärfe und Bestimmtheit der Zeichnung wie des Colorits. Kurz während in der venetianischen Schule der Geist der epischen Dichtung vorschlägt, erscheint Correggio's Malerei mehr dem Wesen der lyrischen Poesie verwandt. Er (eigentlich Antonio Allegri da Correggio, 1494—1534) ist der Hauptmeister der lombardischen Schulen des 16. Jahrhunderts, unübertroffen in der Behandlung des Lichts und des Helldunkels, der Maler himmlischer Wonne im Lichtreiche des Paradieses, in seinen Engels- und Madonnenköpfen zuweilen von größter Lieblichkeit und Holdseligkeit, aber auch mit allen jenen Mängeln behaftet, die aus seiner Vorliebe für das Helldunkel und seiner einseitigen Geistesrichtung hervorgingen. Diese lyrisch subjektivistische Richtung führte auch seine Schüler und Nachfolger bald zur Manier. Der beste unter ihnen ist Francesco Mazzuoli, gen. il Parmigianino (1503—1540).

Die Florentiner Schule, und später fast die ganze italienische Malerei, beherrschte seit dem Beginn des 16. Jahrh. Michel Angelo Buonarotti aus Florenz (1474—1563), Schüler des Dom. Ghirlandajo, einer der größten Künstler aller Zeiten, der würdige Nebenbuhler Raphael's. Er war ein Geist von titanischer Kraft und Strebsamkeit, fast eben so groß als Bildhauer und Architekt, wie als Maler, unerreicht in der correctesten Gediegenheit der Zeichnung bei den schwierigsten Stellungen und Verkürzungen, von großer Tiefe und Energie der Karakteristik, hinreißend in der Darstellung des dramatischen Pathos des Handelns und Leidens. Man kann ihn den Maler der Idee des christlich Erhabenen, der göttlichen Thatkraft und Allmacht nennen. Seine

Digitized by Google

berühmten Sibyllen und Propheten (in der Sixtiniſchen Kapelle), dieſe gewaltigen, karaktervollen, in ſich verſunkenen Geſtalten mit den nervigen Armen, den mächtigen Nacken und dräuenden Geſichtern, brüten nicht ſowohl über Gedanken, die Welt zu warnen und zu belehren, als vielmehr über große, welterſchütternde Thaten; und ſein eben ſo berühmtes (aber weniger gelungenes) Weltgericht (ebendaſelbſt) erſcheint wie die letzte, höchſte und größte That, der letzte Akt des Weltdrama's, die That aller Thaten, in welcher die ganze Weltgeſchichte ſich gleichſam recapitulirt, die ganze Fülle des welthiſtoriſchen Wollens und Thuns ſich abſpiegelt. Aber M. Angelo iſt ohne feines Schönheitsgefühl, ohne Sinn für Anmuth und Liebreiz, und daher verfällt er zuweilen vom Gewaltigen in's Gewaltſame, vom Großen in's Grotteske, vom Erhabenen in's Ungeheure. Seine ausgezeichnetſten Schüler ſind Danielle Ricciarelli, gen. Volterra, Marcello Venuſti und Andrea Vanucchi, gen. Del Sarto (1488—1530).

Der größte unter den fünf großen Meiſtern iſt Raphael, geb. zu Urbino 1483, geſt. in Rom 1520, der Sohn des erwähnten Giovanni Santi*). Er kam um 1496 in die Schule des Perugino, bildete ſich ſpäter (ſeit 1504) in Florenz weiter aus und gründete, 1508 von Julius II. nach Rom gerufen, die römiſche Schule, in der ſich bald die ausgezeichnetſten Talente ſammelten. Das Hervorragende und Eigenthümliche von Raphael's Styl beſteht im Allgemeinen darin, daß er die Einſeitigkeiten ſeiner großen Zeitgenoſſen glücklich zu vermeiden weiß. Während Titian, Correggio und M. Angelo je Eine Seite der Kunſt hervorkehrten und von ihr aus das chriſtliche Ideal auffaßten und fortzubilden ſuchten, verknüpft Raphael Farbe, Licht und Zeichnung wiederum zu harmoniſcher Einheit, und zwar zu ſolcher Einheit, wie ſie die Idee, d. h. die in ihrem innerſten Kerne erfaßte und zur Idealität erhobene Natur des Gegenſtandes fordert, ſo daß in ihr, je nach dem Gegenſtande, jene drei Elemente eine ſehr verſchiedene Stellung erhalten. Daher die hohe Objektivität in Raphael's Auffaſſung, daher jenes Gepräge einer innern Nothwendigkeit, das nicht nur ſeine Compoſitionen, ſondern faſt alle ſeine einzelnen Geſtalten an ſich tragen. Mit dieſer Objektivität des Gedankens verknüpft ſich aber die zarteſte Empfindung und das feinſte Schönheitsgefühl, mit dem idealen Inhalte eine eben ſo reine ideale Schönheit der Form; und in ihr wiederum verſchmilzt zu innigſter Einheit der chriſtliche Begriff des Erhabenen, der Macht und Hoheit des Geiſtes über die Natur und Körperlichkeit, mit dem chriſtlichen Begriffe des Anmuthigen, der liebevollen Hingebung des Geiſtes an die erſcheinende Wirklichkeit, um ſie zu ſich hinaufzuziehen und in ſich zu verklären. In dieſem Gleichgewichte zwiſchen Inhalt und Form, zwiſchen der lauteren Wahrheit des Gedankens und der reinen Schönheit der Darſtellung liegt der hinreißende Zauber der Raphael'ſchen Meiſterwerke: in ihnen erſt erlangt die Tiefe und Fülle des chriſtlichen Ideals die höchſte Vollkommenheit und Angemeſſenheit des künſtleriſchen Ausdrucks. Ihm insbeſondere war es beſchieden, das italieniſche Madonnenideal, das ſeinen beſten Vorgängern vorſchwebte, das ſie aber vergeblich zu erreichen ſuchten, zur vollen adäquaten Darſtellung zu bringen, indem er uns die Jungfrau nicht nur in zarteſter, jungfräulichſter Reinheit und Hingebung, ſondern auch (in der berühmten Sixtina) als durchdrungen, getragen und gehoben von der ganzen Innigkeit, Kraft und Wahrheit des chriſtlichen Glaubens, als Ur- und Vorbild einer vom heil. Geiſte geläuterten und verklärten Seele zu zeigen weiß. Für ſeine beſten Schüler gelten Giulio Pippi, gen. Giulio Romano (1492—1546), Gaudenzio Ferrari, Benvenuto Tiſio und Timoteo Viti. (Neben ihnen Giov. Nanni da Udine, Perino del Vaga, Polidoro Caldara u. A.) Auch der treffliche Doſſo Doſſi ſchloß ſich eng an ihn an.

Die Malerei in den Niederlanden und Deutſchland nahm zwar mit dem 15. Jahrh. ebenfalls einen neuen Anſatz der Entwicklung und ſtrebte von denſelben Motiven aus

*) Sanzio, wie Raphael gewöhnlich genannt wird, iſt nur eine unrichtige Rücküberſetzung aus dem lateiniſchen Sanctius in's Italieniſche.

Digitized by Google

zu denſelben Zielpunkten hin wie die italieniſche, erreichte aber nicht dieſelbe Höhe der formellen Vollendung, theils weil ihr das Vorbild der Antike und der plaſtiſch ſchönen Natur Italiens fehlte, theils weil es ihr an Anregung und Gelegenheit zu größeren monumentalen Werken mangelte, theils weil der deutſche Geiſt, ſtets mehr von der Wahrheit und Lauterkeit des Inhalts als von der Schönheit der Form angezogen, ſeit dem 16. Jahrhundert ſeine beſten Kräfte in der großen kirchlichen Bewegung auf die Wiederherſtellung der religiöſen und ſittlichen Grundlagen des Lebens verwendete. Daher kommt die deutſche und niederländiſche Malerei im Allgemeinen über einen edlen, vom chriſtlichen Geiſte getragenen und von tiefer Gefühlsinnigkeit durchdrungenen Realismus nicht hinaus: die dem chriſtlichen Ideale entſprechende ideale Formſchönheit weiß ſie nicht ſelbſtändig zu gewinnen.

Jener neue Impuls ging von den Niederlanden aus. Die Gebrüder Hubert van Eyck († 1426), der Erfinder oder vielmehr nur Verbeſſerer der Oelmalerei, und ſein jüngerer Bruder und Schüler Johann (Jan) v. Eyck († 1441) waren es, die, ohne den mittelalterlichen Idealismus des Inhalts aufzugeben, doch hinſichtlich der Form früher und entſchiedener als die Italiener die Richtung auf Naturwahrheit und detaillirte Ausbildung des Einzelnen einſchlugen. Daher die karakteriſtiſchen Eigenthümlichkeiten ihrer (der flandriſchen) Schule: ihre große Sorgfalt in Darſtellung des Beiwerks, ihr Streben nach Vervollkommnung des Colorits, ihre feine miniaturartige Behandlung der Zeichnung und des Farbenauftrags, ihre individualiſirende Karakteriſtik und ihre Auffaſſung des Madonnenideals, in welcher an die Stelle der Jungfräulichkeit eine edle Weiblichkeit und Mütterlichkeit tritt. Ihre vorzüglichſten Schüler ſind Peter Chriſtophſen, Rogier van der Weyden (oder van Brügge) d. Ä. und namentlich Hans Memmling (blüht um 1479), der größte Meiſter des 15. Jahrh. in deutſchen Landen. — Der weitreichende Einfluß, den ſie gewannen, machte ſich zunächſt in Holland geltend, wo eine Schule von verwandter Richtung ſich gründete, deren Hauptmeiſter der geiſtreiche und originelle, aber zuweilen barocke und bereits zu genremäßiger Auffaſſung neigende Lucas Huygens, gen. Lucas van Leyden (1494—1533) und ſein durch feineres Schönheitsgefühl ausgezeichneter Zeitgenoſſe Jan Moſtaert ſind. Mit dem Beginn des 16. Jahrh. ſtrebten zwar eine Anzahl niederländiſcher Künſtler, wie Anton Claeſſens und insbeſondere der berühmte Quintin Meſſys, der Schmidt von Antwerpen († 1529), auf den Grundlagen des Eyck'ſchen Styls nach höherer Durchbildung und Kräftigung der Form, nach einer großartigeren Auffaſſung und Karakteriſtik und nach dramatiſcher Lebendigkeit des Ausdrucks. Aber um dieſelbe Zeit begann bereits der Einfluß der großen italieniſchen Meiſter ſich geltend zu machen, und verleitete die niederländiſchen Künſtler zu dem Verſuche, auf dem Wege der Nachahmung dasjenige zu erreichen, was ſie bisher durch eigene Kraft nicht zu erringen vermocht, — ein Beſtreben, das meiſt nur zu unerfreulichen Reſultaten führte.

Aehnlich war der Entwicklungsgang der deutſchen Kunſt in dieſer Periode. Hier erhielt ſich zwar der gothiſche Styl länger in Uebung, und die neue Richtung war nur ein Produkt fremden (niederländiſchen) Einfluſſes. Allein um die Mitte des 15. Jahrh. wurden doch bereits alle deutſchen Malerſchulen mehr oder minder in die neue Bahn hineingeriſſen, verfolgten ſie längere Zeit mit Glück und verließen ſie nur, um ſich ebenfalls der Nachahmung der Italiener zu ergeben. Die Hauptmeiſter des 15. Jahrh. ſind: in der Kölner Schule der (dem Namen nach unbekannte) Maler des Todes der Maria (ſeines Hauptwerks) und der etwas jüngere Johann von Mehlem (um 1520); in der weſtphäliſchen Schule der Meiſter von Kloſter Liesborn (bei Münſter); in der oberdeutſchen (Ulmer und Augsburger) Schule der treffliche Martin Schongauer, genannt Martin Schön (um 1480), der etwas jüngere Bartholomäus Zeitblom und deſſen Nachfolger Martin Schaffner aus Ulm, und die beiden Hans Holbein, der Großvater und der Vater des berühmten jüngern Holbein, aus Augsburg; in der Nürnberger Schule Michael Wohlgemuth (1434—1519). Aus letzterer ging der größte

Digitized by Google

Meister deutscher Kunst dieser Zeit hervor, der einzige, der wenigstens an Tiefe des Geistes und Reichthum der künstlerischen Begabung den fünf großen Italienern gleichkommt und der unter günstigeren Verhältnissen der Leonardo da Vinci der deutschen Malerei hätte werden können. Albrecht Dürer (geb. zu Nürnberg 1471, gest. ebend. 1528) war der Schüler M. Wohlgemuth's, — wie Leonardo ein grübelnder, erfinderischer, tiefsinniger Geist, von unerschöpflicher Produktionskraft, von wahrhaft deutscher Gründlichkeit, Ausdauer und Fleiß, womit er das Kleinste wie das Größte, den winzigsten Kupferstich wie das figurenreichste Gemälde behandelte; zwar von entschieden realistischer Richtung, ohne ausgebildetes Schönheitsgefühl, aber von einer Tiefe des Gedankens, einem Adel, einer Reinheit und Größe der Gesinnung und einer zwar nicht eigentlich kirchlichen, aber tief religiösen Frömmigkeit, daß man den Mangel an idealer Formschönheit fast nicht empfindet, ein Freund Melanchthon's und Verehrer Luther's. Sein Hauptwerk, die berühmten vier Apostel (in München), ist das erste, vom Geiste der evangelischen Kirche beseelte und aus ächter Begeisterung für die evangelische Wahrheit hervorgegangene Kunstwerk. — Seine besseren Schüler sind Hans v. Kulmbach, Hans Scheuffelin, Heinr. Aldegrever, Albr. Altdorfer u. A. —

Dem Geiste der Nürnberger Schule in Styl und Auffassung verwandt erscheinen die Werke Mathäus Grünewald's aus Aschaffenburg, eines Zeitgenossen und würdigen Nebenbuhlers Dürer's; und als ein Zweig oder Ausläufer der fränkischen Malerei ist die sächsische Schule zu betrachten, deren Haupt der bekannte Lucas Kranach (wahrscheinlich Lucas Sunder, aus Kronach in Franken, 1472—1553) war, seit dem Anfang des 16. Jahrh. in Wittenberg angesiedelt, der Freund Luther's, von entschieden naturalistischer Richtung, ausgezeichnet durch frisches, klares und zartes Colorit, durch eine heitere, zuweilen spielende Naivität der Auffassung und durch einen volksthümlichen Humor, aber schwach in der Zeichnung und Modellirung, ohne Geschmack wie ohne Tiefe des Gedankens und ohne Energie der Karakteristik. Seine tüchtigsten Schüler sind seine Söhne Johann und Lucas Kranach d. J.

Der Einzige, der dem Nürnberger Altmeister deutscher Kunst zur Seite gestellt werden kann, ist der schon erwähnte Hans Holbein d. J. (geb. 1497 od. 98, † 1554). In seinen größeren Compositionen (z. B. den Wandgemälden in der Versammlungshalle der deutschen Kaufleute zu London) nähert er sich, trotz seiner vorherrschend realistischen Richtung, durch Schönheit und Freiheit der Formgebung den Raphael'schen Fresken, und hätte vielleicht unter günstigeren Umständen, bei größeren Bestellungen und würdigeren Aufgaben, der deutsche Raphael werden können. Durch Sinn für Anmuth der Form und Glanz des Colorits zeichnet er sich vor Dürer aus, an Wahrhaftigkeit, Ernst und Würde der Auffassung kommt er ihm gleich, während er in Beziehung auf Schärfe der Karakteristik, Tiefe und Reichthum der Gedanken, hinter ihm zurücksteht. Seine berühmte Dresdener Madonna zeigt die deutsche Auffassung der Mutter des Herrn als Schutzgeist des Familienlebens und Mutter der ganzen wiedergeborenen Menschheit auf der Höhe des Ideals. Und sein bekannter Todtentanz (in Holzschnitten) bekundet eben so viel ächt deutschen Humor, als Ernst und Sinnigkeit der Conception. Von seinen Nachfolgern sind nur Hans Asper und Christoph Amberger zu nennen.

In der zweiten Hälfte des 16. Jahrh. geht, wie schon angedeutet, durch das Studium und die Nachahmung der italienischen Meister die Selbständigkeit der deutschen wie der niederländischen Malerei allgemach zu Grunde. Aber auch in Italien zeigt sich um diese Zeit ein plötzliches Sinken der Kunst, eine Ermattung und Ausartung, die deutlich beweist, daß der Gipfel überschritten war. Ein zweites Geschlecht von Schülern verfiel auch hier aus der Nacheiferung in bloße Nachahmung, übertrieb die Einseitigkeiten Tizian's, Correggio's, M. Angelo's, wollte nur sich selbst und ihre Virtuosität geltend machen, überließ sich der Ostentation und Effekthascherei, und gerieth damit unvermeidlich in Manier. Die besseren unter diesen sogen. Manieristen sind Francesco de Rossi, gen. Fr. Salviati, und Giorgio Vasari, der bekannte Geschichtsschreiber der Malerei.

Digitized by Google

Gegen dieſes Unweſen erhob ſich zu Ende des Jahrhunderts die (Bologneſer) Schule der Caracci's, deren Aufblühen für Italien den Beginn der vierten Periode der neueren Malerei bezeichnet. In Anſchluß an die früheren Beſtrebungen der Campi und Procaccini ſuchten Ludovico Caracci (1555—1619) und ſeine beiden Neffen und Schüler Agoſtino und Annibale Caracci (1560—1609), letzterer der begabteſte und rüſtigſte von ihnen, dem weitern Verfall dadurch vorzubeugen, daß ſie die Nachahmerei gleichſam unter Geſetz und Regel brachten und eine Art von eklektiſchem Syſtem aufſtellten, worin ſie vorſchrieben, wieweit und in welchem Punkte jeder der fünf großen Meiſter zum Vorbild zu nehmen ſey, zugleich aber auch auf ernſtliches Studium der Natur drangen. Ihre beſten Schüler, welche ſie in mancher Beziehung noch übertrafen, waren Domenico Zampieri, gen. Dominichino (1581—1641), Franc. Barbieri, gen. Guercino (1590—1666), Franc. Albani (1578—1660) und insbeſondere Guido Reni (1575—1642), der ausgezeichnetſte von allen. — Entſprachen dieſe Beſtrebungen, dieſe Nachblüthe und Regeneration der alten Kunſt, jenen reactionären Tendenzen des Zeitalters und insbeſondere den Verſuchen des Katholicismus, überall das Alte wieder herzuſtellen und das Neue zu unterdrücken, ſo ſchloß ſich eine zweite entgegengeſetzte Richtung der italieniſchen Malerei jener Hingabe an die materiellen, praktiſchen Intereſſen, jener Neigung zu Pracht und Luxus, zu Wohlleben und Sinnenluſt, kurz jener Verweltlichung des Geiſtes an, die mit dem Beginn des 17. Jahrh. mehr und mehr hervortrat. Sie tritt in entſchiedene Oppoſition gegen den Idealismus der alten großen Meiſter, und macht einen einſeitigen Realismus und Naturalismus geltend, der nur durch leidenſchaftlichen Ausdruck und pathetiſchen Schwung der Darſtellung über die gemeine Wirklichkeit ſich erhebt. Der Hauptvertreter derſelben iſt Mich. Angelo Amerighi da Caraggio (1559—1609), deſſen Schüler, die beiden Franzoſen Moyſe Valentin und Simon Vouet, und der eminente ſpaniſche Meiſter Giuſ. Ribera, genannt Spagnoletto, ſie weiter nach Frankreich und Spanien verpflanzten. — So viele tüchtige Kräfte indeß auch in beiden Richtungen thätig waren und den künſtleriſchen Ruf Italiens aufrecht erhielten, — zu wahrer Lebendigkeit, zu neuer Größe und Schönheit brachte es die italieniſche Malerei nicht wieder, und ihre Hauptvertreter ſtehen doch den großen niederländiſchen und ſpaniſchen Meiſtern des 17. Jahrh. entſchieden nach. Im Verlauf des 18. Jahrh. ſank ſie allgemach zu der tiefen Stufe faſt gänzlicher Ohnmacht und Verkommenheit herab, auf der ſie im Allgemeinen noch heutzutage ſteht.

Spanien war dasjenige Land, in welchem die Reſtaurationsbeſtrebungen und der neue Aufſchwung des Katholicismus ihre vornehmſte Stütze fanden. Hier hatten die neuen Ideen des Reformationszeitalters keinen Eingang gefunden; hier lebte in religiöſer Beziehung noch der Geiſt des Mittelalters fort; hier kannte man Luther und ſeine Miſſion nur aus den Schilderungen fanatiſcher Mönche. Hier war daher jene allgemeine, durch den großen Kampf hervorgerufene Aufregung des Geiſtes wahres Pathos, wirklicher Enthuſiasmus für die vermeintlich bedrohten Heiligthümer der Religion und Kirche. Darauf ſtützten ſich die modern katholiſchen Kunſtbeſtrebungen und feierten hier ihre ſchönſten Triumphe. Die ſpaniſche Malerei, die erſt jetzt zu voller Selbſtändigkeit und zur höchſten Blüthe gelangte, wendete ſich nicht reaktionär zurück zu alten Vorbildern, ſondern griff friſch hinein in die lebendige Gegenwart. Den Realismus und Naturalismus, dem ſie von jeher, ſelbſt während des Mittelalters ſich zuneigte, hielt ſie daher auch im 17. Jahrh. entſchieden feſt. Aber mit ihm verbindet ſie eine ſchwärmeriſche, bis zur Ekſtaſe ſich ſteigernde Erhebung des Gemüths, die ebenſo entſchieden idealiſtiſcher Natur iſt. Und dieſe ſchroffen Gegenſätze erſcheinen nicht innerlich, organiſch verſchmolzen, ſondern werden, unbeſchadet ihrer einſeitigen Entſchiedenheit, nur durch die Macht der Phantaſie zu künſtleriſcher Einheit verbunden. In dieſer wunderbaren, märchenhaften Verſchmelzung des anſcheinend Widerſprechenden beſteht der eigenthümliche Karakter der ſpaniſchen Malerei, dem von Seiten der Technik eine eminente Virtuoſität in der Behandlung des Helldunkels zu Hülfe kommt, indem ſie weſentlich dazu beiträgt, das

Digitized by Google

ſchwärmeriſche, ekſtatiſche Element derſelben zur Darſtellung zu bringen. Die fünf großen Meiſter, mit denen ſie ihre höchſte Vollendung erreicht, und die faſt alle aus der Schule von Sevilla ſtammen, ſind: 1) der ſchon genannte Joſeph de Ribera (1588—1656), der Stifter der Schule von Valencia, nur zuweilen bis zur Häßlichkeit und Gemeinheit naturaliſtiſch; 2) Francisco Zurbaran (1598—1662), Schüler des Juan de las Roelas, Haupt der Schule von Sevilla, von ſtrenger, zuweilen harter Zeichnung, aber von feiner Empfindung, edler Karakteriſtik und mächtigem Schwunge der Phantaſie; 3) Diego Velasquez da Silva (1599—1660), Schüler des Franz. Pacheco, Gründer der Schule von Madrid, einer der erſten Porträtmaler, in Wahrheit und Anmuth der Auffaſſung wie im Colorit und Helldunkel gleich ausgezeichnet; 4) Alonſo Cano (1601—1667), Stifter der Schule von Granada, ſtreng und edel in der Zeichnung, fein und blühend im Colorit, von wahrer Tiefe des Gefühls, aber unſicher in der Auffaſſung und ungleich in der techniſchen Ausführung; und 5) Bartolome Eſtéban Murillo aus Sevilla (1618—1682), Schüler des Ribera, der größte von allen, in deſſen beſſeren (aus der mittleren Periode ſeines Lebens ſtammenden) Gemälden die Eigenthümlichkeiten und Vorzüge der ſpaniſchen Kunſt am glänzendſten hervortreten. Keinem unter den älteren wie jüngeren Malern gelingt es beſſer, die Zuſtände religiöſer Ekſtaſe, höchſter Verzückung und Begeiſterung zur lebendigen Anſchauung zu bringen; keiner ſeiner Zeitgenoſſen erreicht ihn im Ausdruck der Anmuth und Holdſeligkeit, der einige ſeiner Madonnengeſtalten umgibt. Aber ſein Madonnen-Ideal iſt ein anderes als das italieniſche (Raphaeliſche) und deutſche: auch hier miſcht ſich in die Auffaſſung meiſt das ekſtatiſche Element ein, und trübt einerſeits den Ausdruck reiner, unbefangen ſich hingebender Jungfräulichkeit, während es andererſeits die Mutter des Herrn auf eine Höhe himmliſcher Verklärung hebt, auf der ſie wie ein weiblicher Chriſtus ihrem göttlichen Sohne zur Seite tritt. Solchen Werken des höchſten Aufſchwungs der Empfindung und Phantaſie treten Bilder gegenüber, in denen Murillo mit gleicher Meiſterſchaft, Sorgfalt und Ausführlichkeit, in treffender Karakteriſtik und ächt humoriſtiſcher Auffaſſung die gemeinſten Scenen des ſpaniſchen Straßenlebens, melonenfreſſende Betteljungen, alte zigeunerhafte Weiber ꝛc. uns vorführt; ja auch der kleine Johannes mit dem Chriſtkinde auf dem Schooße der Maria gemahnt uns wohl gelegentlich an einen ſolchen Straßenbuben, die hl. Eliſabeth hinter ihnen an ein ſolches altes Weib! — Dieſe Glanz- und Blüthe-periode der ſpaniſchen Malerei dauerte indeſſen nur kurze Zeit; die Aufregung, der Fanatismus, der Rauſch der Ekſtaſe ſchwand ziemlich bald und ließ eine um ſo größere Ermattung und Nüchternheit zurück. Im letzten Viertel des 17. Jahrh. geriethen auch die ſpaniſchen Schulen in jene fabrikmäßige Schnellmalerei und Bravourmanier, die Luca Giordano aus Italien einführte; damit ging die Verweltlichung des Geiſtes, das Abſterben aller idealiſtiſchen Elemente Hand in Hand, und brachte die Kunſt bald auf eine ebenſo tiefe Stufe des Verfalls wie die italieniſche.

Etwas länger erhielt ſich auf einer gewiſſen Höhe der Bildung die niederländiſche Malerei, die mit dem 17. Jahrh. ebenfalls einen neuen Aufſchwung nahm, zu originaler Eigenthümlichkeit ſich entwickelte, und die einzige iſt, welche der ſpaniſchen würdig zur Seite tritt. Hier wurzelte die Kunſtübung in einem rüſtigen, kräftig aufſtrebenden Volksthum, das eben erſt durch kühne, mannhafte That ſich Freiheit und Selbſtändigkeit errungen hatte und durch Fleiß und Betriebſamkeit an Reichthum und Bildung fortwährend wuchs. Aus nationalen Unterſchieden innerhalb deſſelben gingen zwei beſtimmt unterſchiedene Kunſtſchulen hervor. Die eine hatte ihren Sitz in Brabant (Belgien), das nach den Kämpfen des 16. Jahrh. im Allgemeinen zum Katholicismus und zur monarchiſchen Verfaſſung zurückgekehrt war; die andere blühte in Holland, wo die Freiheit des proteſtantiſchen Glaubens und eine gemäßigt volksthümliche Regierung feſten Fuß gefaßt hatten. Beiden Schulen indeß mangelt gleichermaßen der Sinn für ideale Schönheit und Wahrheit; ſie haben das Mittelalter und ſeine Kunſtrichtung bis auf die Erinnerung vergeſſen; das transſcendentale Element des Chriſtenthums und

Digitized by Google

der christlichen Weltanschauung ist ihnen gänzlich entschwunden. In beiden vielmehr herrscht entschieden nur Sinn und Neigung für das Große und Schöne in Natur und Geschichte, für weltliche Pracht und Herrlichkeit, für Adel und Gediegenheit des innern Lebens, für Behaglichkeit und Wohlhäbigkeit des äußern Daseyns. Von diesem Standpunkte aus fassen sie auch das Heilige auf: ihr Ideal ist die Erhebung des Weltlichen, Menschlichen aus eigener innerer Triebkraft auf die höchste erreichbare Stufe der Ausbildung, das Göttliche nur der Grund und Quell dieser Triebkraft, die Religion im Wesentlichen Eins mit der Sittlichkeit.

Das Haupt der Brabanter Schule in der Historienmalerei wie in allen andern Zweigen der Kunst war der berühmte Peter Paul Rubens (geboren zu Siegen im Nassauischen 1577, † 1640 zu Antwerpen), ein Stern erster Größe, zwar niederländisch derb und realistisch, — seine Madonnen sind im Grunde nur wenig veredelte Abbilder Brabanter Hausfrauen, — aber von unverwüstlicher Geisteskraft, höchster Energie und wahrhaft dramatischer Lebendigkeit der Darstellung, schwunghaft und oft großartig in der Auffassung und Composition, eminent im Colorit und in der Modellirung, nur zuweilen nachlässig in der Zeichnung, und durchgängig ohne Sinn für ideale Schönheit der Seele wie des Leibes. Seine besten Schüler sind: Jac. Jordaens, Caspar de Crayer, Erasmus Quellinus, Theodor van Thulden u. A., vor allen aber Anton van Dyck (1599—1641), nicht so kraft- und lebensvoll wie Rubens, aber von gründlicherer tiefpsychologischer Karakteristik, feinerer Durchbildung des Einzelnen und höherem Sinne für Schönheit und Adel der Darstellung, technisch besonders im Helldunkel ausgezeichnet.

In der holländischen Schule herrscht zwar ebenfalls der entschiedenste Realismus und Naturalismus. Aber während ihn Rubens und seine Schüler durch effektvolle drastische Bewegtheit und den Ausdruck überströmender Lebensfülle zu heben suchen, streben die Holländer nur nach größtmöglicher Treue und Wahrheit in der Abbildung der Natur und in der Ausmalung eines bescheidenen, in gemüthlicher Stille dahinfließenden, aber in sich befestigten, kräftigen und gediegenen Daseyns. Ihre älteren Hauptmeister (Theod. de Keyser, Franz Hals, Barth. van der Helst u. A.) sind daher fast nur Porträtmaler. Ein höheres Leben brachte ihr erst der berühmte Paul Rembrandt van Ryn (geb. zu Leyden 1606, † zu Amsterdam 1667), ein Meister von höchster Vollendung im Colorit und Helldunkel, worin selbst Correggio ihm nachsteht, von düsterer, trotziger Gemüthsstimmung, phantastisch in der Wahl und Zusammenstellung der Gegenstände, rücksichtslos gegen die äußere historische und lokale Wahrheit, aber von tiefster innerer Wahrheit, von feinster mannichfaltigster Karakteristik, zwar ebenfalls ohne Sinn für ideale Schönheit, aber durchaus poetisch in der Auffassung und namentlich in der Behandlung der Farbe und des Lichts. Seine ausgezeichnetsten Schüler und Nachfolger waren Gerbrandt van den Eeckhout, Salomon Koning und Ferdinand Bol.

Aus der Richtung und eigenthümlichen Begabung der niederländischen Künstler erklärt es sich von selbst, daß von ihnen die sog. Kabinetsmalerei (d. h. die kleineren, zum Schmuck der Privatzimmer bestimmten Gemälde, Landschaften, Genrebilder, Schlachtscenen, Thier- und Jagdstücke ꝛc.), nicht nur ausging, — schon in der vorigen Periode zeigen sich bei ihnen die ersten Keime und Anfänge derselben, — sondern auch vorzugsweise ausgebildet wurde. Und aus dem Geiste der Zeit erklärt es sich, daß jetzt erst diese untergeordneten Zweige der Kunst zur Blüthe kamen, mehr und mehr Beifall fanden und von den Reichen und Großen vorzugsweise begünstigt wurden. Von niederländischen Meistern (Paul Bril) empfingen die italienischen Künstler die Anregung zur selbständigen Landschaftsmalerei, und bildeten sich bald einen eigenthümlichen, der plastischen Schönheit der italienischen Natur und des italienischen Baumwuchses entsprechenden Styl aus, der dann unter dem Namen des italienischen Styls auch in andern Kunstschulen Aufnahme fand. Seine Gründer sind Annibale Caracci und dessen Schüler Fr. Albani, Dominichino und Franc. Grimaldi; seine größten Meister dagegen die Franzosen Nicolas Poussin (auch als Historienmaler ausgezeichnet), dessen Schwa-

Digitized by Google

ger Gaspard Dughet, gen. G. Pouſſin, beſonders aber der Lothringer Claude Gelée, gen. Claude Lorrain (1600—1682) und deſſen Schüler der Niederländer Herman Swaneveld (160—1680); auch der bekannte Salvator Roſa, trotz des phantaſtiſch-romantiſchen Elements, das er hineinmiſchte, gehört dieſer italieniſchen Naturauffaſſung im Weſentlichen an. Ihr tritt der ſpezifiſch niederländiſche Styl contraſtirend gegenüber. In der älteren Brabanter Künſtlern (David Vinkebooms, Jodocus de Momper, Roland Savery) wehte noch ein religiöſer Geiſt: ſie ſtellten gern das Paradies dar, die Pflanzenwelt in Verbindung mit dem Thierleben, wie ſie in prangender farbenreicher Ueppigkeit aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen. Erſt Rubens überwand das Unfreie, Conventionelle, das dieſen älteren Beſtrebungen noch anklebte, und ſeine wenigen Landſchaften zeigen die Natur in derſelben großartigen Fülle und Lebenskraft, die überall ſeinem Pinſel entſtrömt. Indeß ſteht die Brabanter Schule gegen die Holländiſche in dieſem Fache entſchieden zurück. Die holländiſchen Landſchaftsmaler (wie Jan G. Cuyp, Theod. Camphuyſen u. A.) gaben ſich anfänglich ganz der einfachen naiven Nachbildung der ſie umgebenden ebenſo einfachen Natur hin und ſuchten ſie nur durch den Ausdruck der Empfindung des Heimathlichen, Gemüthlichen zu beſeelen. Zu höheren Zielpunkten führte ſie erſt Rembrandt mit ſeinen wenigen durch Farbe, Helldunkel und poetiſche Eigenthümlichkeit der Stimmung ausgezeichneten Landſchaften. Seitdem erhob ſich die holländiſche Schule zur höchſten Stufe der Ausbildung, und Künſtler wie Joſ. Wynants, Artus van der Neer, Anton Waterloo, namentlich aber der tiefpoetiſche Jacob Ruysdael (1635—1681), ſein Geiſtesverwandter Albert v. Everdingen und der durch energiſche Naturwahrheit und techniſche Vollendung ausgezeichnete Minderhout Hobbema gehören zu den größten Meiſtern des Fachs. An ſie ſchloßen ſich die trefflichen Seemaler Ludolph Backhuyſen und Willem van de Velde an.

Ebenſo iſt es vorzugsweiſe die holländiſche Schule, welcher die Genremalerei ihre Ausbildung und Vollendung verdankt. Von den beſten Meiſtern des ſog. niederen Genre's (Darſtellungen des gemeinen Volkslebens) gehören nur David Teniers d. Ä. und Adrian Brouwer der Brabanter Schule an; die beiden Deutſchen Adrian von Oſtade, ſein Bruder Iſaak und der Holländer Jan Steen gingen aus der holländiſchen Schule hervor; und die Hauptvertreter des ſog. höheren Genre's, vor allen Gerhard Terburg und Gerhard Douw, neben ihnen Gabriel Metzu, Kaspar Netſcher u. Franz v. Mieris, gehören ihr allein an. Gegen ſie kommen die wenigen italieniſchen und franzöſiſchen Genremaler (Salv. Roſa, Jaques Callot) kaum in Betracht. Auch die Hauptmeiſter der ſog. Genre-Landſchaft, Albert Cuyp, Adrian van de Velde, Philipp Wouwermann, und der berühmte Thiermaler Paul Potter ſtammen aus der holländiſchen Schule.

Frankreich und Deutſchland können keinen Anſpruch machen, für dieſe Periode einen beſondern Platz in einer kurzen Karakteriſtik der chriſtlichen Malerei zu erhalten. In unſerm armen Vaterlande hatte der dreißigjährige Krieg alle höhere Lebensblüthe faſt bis auf die Wurzel zerſtört; und als es ſich im 18. Jahrh. von dieſer Verwüſtung wieder emporrichtete, vermochten untergeordnete Geiſter wie Balth. Denner, G. W. E. Dietrich, und ſelbſt der gefeierte, aber im Grunde unſelbſtändige, kraftloſe Raphael Mengs (1728—79), trotz ſeines achtungswerthen Strebens, der Kunſt aus dem allgemeinen Verfall, dem ſie überall erlegen war, nicht wieder aufzuhelfen. Ebenſo wenig vermochten in Frankreich die älteren beſſeren Meiſter, der ſchon erwähnte Nic. Pouſſin, Euſtache Leſueur u. A., jener dem Nationalgeſchmack ſchmeichelnden theatraliſchen Darſtellungsweiſe, jener Neigung zu Pomp und Oſtentation, jenem Haſchen nach Effekt und Scheingröße, kurz jener dem Zopfſtyle der Architektur entſprechenden Behandlungsweiſe Widerſtand zu leiſten, welche von dem gefeierten Charles Lebrün, dem Günſtling Ludwigs XIV., ausging und bald die ganze franzöſiſche Kunſt in Beſchlag nahm. Von dieſer theatraliſchen Scheingröße ſank ſie im Verlauf des 17. Jahrh. zu jenen kleinen, affektirten, frivolen, den tiefen moraliſchen Verfall der franzöſiſchen Geſellſchaft abſpiegelnden Darſtellungen herab,

Digitized by Google

deren Repräsentant François Boucher (1704—70) der sog. Maler der Grazien (d. h. der Grazien in Reifrock und Schminke) ist. —

Aber auch die niederländische Malerei konnte sich nur bis zum zweiten Viertel des 18. Jahrh. auf einer Achtung gebietenden Höhe erhalten. Um die Mitte desselben war auch sie, selbst in den untergeordneten Fächern der Kabinetsmalerei, nicht mehr im Stande, den Anforderungen wahrer Kunst zu genügen. Mit dem Ueberhandnehmen der französischen Frivolität, Genußsucht und Prachtliebe, Glaubens- und Sittenlosigkeit, womit zugleich die falsche Eleganz und Zierlichkeit, die französische Affektirtheit und Unnatur sich überallhin ausbreitete und der Geschmack bis zur Abgeschmacktheit des Haarbeutels und Reifrocks ausartete, sank selbst die äußere technische Fertigkeit dergestalt, daß man kaum noch ein gutes Porträt, eine bloße Copie der Natur zu machen verstand. In jeden Pinselstrich mischte sich die Unnatur des herrschenden Zeitgeschmacks, die Verderbtheit der gesellschaftlichen Zustände ein und ließ den Künstler nicht zu einer treuen Auffassung der Natur gelangen. Es bedurfte in der That einer gewaltigen, orkanartigen, Mark und Bein durchdringenden Erschütterung, um die Luft zu reinigen und den Körper der Zeit von dieser Fäulniß, die schon in das innerste Mark des Volks zu dringen begann, zu heilen. Sie bereitete sich seit der Mitte des 18. Jahrh. vor und brach in der französischen Revolution mit ihren Folgen über ganz Europa herein. Mit ihr ging die geistige Umwälzung, aus welcher unsere sog. klassische Literatur hervorwuchs, Hand in Hand. Erst als die Wogen dieser mächtigen Bewegung abzulaufen begannen und den Boden für die Saat neuer Ideen und die Wiederbelebung von Sittlichkeit und Religion gedüngt hatten, zeigten sich wieder einige erste Keime eines neuerwachenden Kunstlebens und kamen seit dem Anfang des gegenwärtigen Jahrhunderts zu weiterer Entwickelung. In Deutschland, Frankreich und den Niederlanden (Belgien) haben sich seitdem wiederum eigenthümliche Kunstschulen gebildet, denen man Geist und Leben, ästhetisches Gefühl und Sinn für das Große und Schöne nicht absprechen kann. Allein einerseits sind sie noch im Werden und in der Entwickelung begriffen und stehen uns noch zu nahe, so daß sich noch kein objektiv gültiges Urtheil über sie hat bilden können, andererseits zeigt sich in ihnen eine solche Mannigfaltigkeit und Zerfahrenheit der Richtungen, daß uns selbst für eine bloße Aufzählung derselben der Raum fehlen würde. Wir bemerken nur noch, daß in deutschen Landen München und Düsseldorf die Hauptsitze der neuerblühten Malerei und bestimmt ausgeprägter Kunstschulen sind, neben denen nur noch Berlin in Betracht kommt. In ihnen hat auch die Heiligenmalerei wiederum einen Platz — wenn auch nur neben vielen andern Plätzen — gefunden, dort mehr im alt katholischen Sinn, hier mehr im protestantischen Geiste geübt, dort mehr durch Idealdarstellungen der christlichen Idee (Cornelius, H. Heß, Schraudolph u. A.), hier mehr durch historische Abbildungen bedeutsamer Thatsachen (Lessing, Bendemann, Kaselowsky, G. Richter u. A.) repräsentirt. Allein im Ganzen erscheint — entsprechend den religiösen Zuständen der Gegenwart überhaupt — die moderne Heiligenmalerei theils als ein bloßer Restaurationsversuch vergangener Größe und Herrlichkeit, theils als ein unsicheres Suchen und Streben nach einem neuen, aber noch ganz im Dunkel liegenden Ziele. —

Die besten neueren Werke zur Geschichte der christlichen Malerei sind: G. Vasari: Leben der ausgezeichnetsten Maler, Bildhauer ꝛc. Aus dem Italienischen, mit den wichtigsten Anmerkungen und neueren Berichtigungen ꝛc., von L. Schorn, Stuttg. 1832 ff. L. Lanzi: Geschichte der Malerei in Italien ꝛc. Aus dem Ital. v. J. G. v. Quandt. Lpz. 1830. F. Kugler: Handbuch der Geschichte der Malerei seit Constantin d. Gr., 2. Aufl. Berl. 1847. *Ch. Blanc:* Histoire des peintres des toutes les écoles depuis la renaissance jusqu'à nos jours. Par. 1851 ff. H. G. Hotho: Geschichte der deutschen Malerei bis 1450. Berl. 1855. **H. Ulrici.**

Malteserorden, s. Johanniter.

Malvenda, Thomas, geboren 1566 zu Xativa, in der spanischen Provinz Va-

Digitized by Google

lencia. 1582 trat er in den DominikanerOrden im Kloſter von Lombay; ſchon vorher hatte er, mit Hülfe eines Predigermönchs, lateiniſch, und durch eigene Arbeit griechiſch und hebräiſch gelernt. Seine merkwürdigen Sprachkenntniſſe verwandte er beſonders auf das Studium des Bibeltextes; auch Dogmatik und Kirchenhiſtorie, vornehmlich die Geſchichte ſeines Ordens, betrieb er mit ſeltenem Eifer; er ahnte etwas von der hiſtoriſchen Kritik, mönchiſche Intereſſen legten aber ſeinem Scharfſinn Feſſeln an. Kaum 19 Jahre alt, ſchrieb er eine Abhandlung, um zu beweiſen, daß die heil. Anna nur einmal verheirathet geweſen und daß der heil. Joſeph ſein Leben lang in Enthaltſamkeit zugebracht; was wußte er von jener und wie konnte er vergeſſen, daß von Geſchwiſtern Chriſti die Rede iſt? Von 1585 bis 1600 lehrte er zu Lombay zuerſt Philoſophie, dann Theologie. 1600 richtete er an den Cardinal Baronius ein kritiſches Sendſchreiben, über eine Anzahl von Stellen in den Annales ecclesiastici und dem Martyrologium Romanum, die ihm unrichtig ſchienen. Baronius, über Malvenda's Gelehrſamkeit erſtaunt, berief ihn nach Rom, wo der Dominikanergeneral ihm die Korrektur des Breviers, des Miſſale und des Martyrologium des Ordens auftrug; von ihm revidirt, erſchienen dieſe Bücher 1603. Die Congregation des Index übergab ihm hierauf die von La Bigne herausgegebene Bibliotheca Patrum (zuerſt Paris. 1575 f., 9 Bde. Fol., dann 1589, 9 Bde. Fol.) zur Durchſicht; ſeine theilweiſe ſehr gründlichen kritiſchen Bemerkungen erſchienen zu Rom 1607; ſpäter wurden ſie den Ausgaben der Bibliotheca beigedruckt (Paris 1609 und 1624). Die Annales ordinis fratrum praedicatorum, die er zu dieſer Zeit begann, vollendete er nicht, er kam nicht über die dreißig erſten Jahre hinaus; 1627 gab Gravina dieſes Fragment in zwei Foliobänden zu Neapel heraus. 1610 wurde Malvenda nach Spanien zurückberufen; der Großinquiſitor geſellte ihn einer Commiſſion bei, die den Auftrag hatte, den ſpaniſchen Index librorum prohibitorum auszufertigen. Zuletzt lebte er zu Valencia als Rath ſeines Freundes, des Erzbiſchofs Iſidor Aliaga. Sein Hauptwerk, das ſeine letzten Jahre in Anſpruch nahm, war eine wörtliche Ueberſetzung und Erklärung der Bücher des Alten Teſtaments. Er ſtarb 1628, als er bis zum 16. Kapitel des Propheten Ezechiel gekommen war. Dieſe äußerſt weitläufige Arbeit wurde 1650 zu Lyon von dem Dominikanergeneral herausgegeben: Commentaria in sacram Scripturam una cum nova de verbo ad verbum ex hebraeo translatione, variisque lectionibus, 5 Bde. Fol. Die Ueberſetzung iſt, durch zu ängſtliches Streben nach wörtlicher Treue, rauh und oft unverſtändlich; die Anmerkungen, meiſt nur grammatiſch und lexikologiſch, mögen für Manchen damals nützlich geweſen ſeyn, obſchon auch ungegründete und ſeltſame Konjecturen mitunterlaufen. Unter den übrigen zahlreichen Schriften Malvenda's, deren Verzeichniß ſich bei Quetif und Echard, Scriptores ordinis praedicatorum, 2, 454 sq., findet, ſind noch zu nennen: ſeine 1604 zu Rom erſchienenen und noch mehrmals aufgelegten Libri novem de antichristo, die inſofern intereſſant ſind, als ſie eine Ueberſicht geben von faſt Allem, was von den Kirchenvätern an durch das ganze Mittelalter hindurch, über den Antichriſt geſchrieben worden iſt; ſein Quartband, Commentarius de paradiso voluptatis, über Gen. 2 u. 3., Rom 1605; und ſeine Lebensbeſchreibung des italieniſchen Dominikaners und Inquiſitors Petrus Martyr, Vida de san Pedro Martir, Saragoſſa, 1613, 8°. **Schmidt.**

Mamachi, Thomas Maria, von der Inſel Scio gebürtig, genöthigt von dort zu entfliehen und durch den franzöſiſchen Conſul nach Rom gebracht, wo er Dominikaner wurde, verſah hier mehrere Lehrſtellen und trat zuerſt vor die Oeffentlichkeit mit der Schrift: Ad Joh. D. Mansium de ratione temporum Athanasiorum deque aliquot Synodis IV. seculo celebratis Epistolae IV. Romae, 1748. Manſi hatte nämlich (De epochis conciliorum, Sardicensis et Sirmiensium, ceterumque in causa Arianorum, hac occasione simul rerum potissimarum S. Athanasii Chronologiam restituit. Lucae, 1746), auf ein altes Manuſcript, das Maffei in dem dritten Bande der Letterarie Osservazione veröffentlicht hatte, ſich ſtützend, gegen die gewöhnliche Annahme behauptet: die Kirchenverſammlung zu Sardica ſey im Jahre 344 gehalten und die Wiederkunft des Atha-

Digitized by Google

nasius nach Alexandrien schon im Jahre 346 geschehen. Gegen diese Behauptung ist Mamachi's Schrift gerichtet. In dem ersten seiner Briefe legt er dar, wie wenig man auf das Zeugniß des gedachten Manuscriptes bauen könne, da es lange nicht so alt wie Mansi glaubt, nämlich kaum vom neunten Jahrhunderte und sonst sehr fehlerhaft sey. Im zweiten vertheidigt er die Zeugnisse des Sokrates und Sozomenus, auf die sich die gewöhnliche Annahme gründet. Im dritten beweist er die Richtigkeit der gewöhnlichen Annahme aus dem ganzen Zusammenhange der Geschichte jener Zeit, und im vierten geht er kritisch die übrigen Zeugnisse durch, welche Mansi für seine Meinung noch aus verschiedenen Schriftstellern beigebracht hat. Wichtiger, als diese erste Schrift Mamachi's war seine zweite: Originum et antiquitatum christianarum Libb. XX. Romae, 1749—55. Das Werk, auf zwanzig Bücher angelegt, ist jedoch in seinen fünf Bänden nur bis zum fünften Buche vollendet. Es nimmt auf katholischem Gebiete fast denselben ehrenvollen Platz ein, den Joseph Bingham's Origines ecclesiasticae auf protestantischem sich gewonnen haben; es ist mit steter Rücksicht auf Bingham, zum Theil im Gegensatze zu ihm geschrieben. Interessant ist ferner eine Schrift Mamachi's, die zu Rom 1753 und zu Venedig 1757 erschien unter dem Titel: De' costumi de' primitivi Christiani libri tre, und die eine pragmatische Darstellung des gottseligen Lebens und Wandels der älteren Bekenner des Christenthums enthält, mit manchen wichtigen historischen Excursen, z. B. über die symbolischen Figuren, mit welchen die alten Christen auf Sarkophagen und andern Denkmälern die christlichen Wahrheiten abbildeten, oder über das Verhalten der alten Christen gegen die Schauspiele, oder endlich über die Verfolgungen gegen die Christen, von denen er nicht allein eine chronologische Historie gibt, sondern auch die Beschaffenheit der verschiedenen Lebens- und Leibesstrafen sorgfältig untersucht und durch Kupferstiche anschaulich macht. Auch an dem Streite, den Johann Nikolaus v. Hontheim (s. d. Art.) durch seine unter dem Namen Justinus Febronius herausgegebene Schrift de statu Ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis liber singularis etc. (Bullioni 1763) in der katholischen Kirche erregt hatte, nahm Mamachi durch eine Gegenschrift Theil, die zu Rom im Jahr 1776 erschien unter dem Titel: Epistolarum ad Justinum Febronium, JCtum, de ratione regendae christianae reipublicae, deque legitima Romani Pontificis potestate, Liber primus. Dies erste Buch, auf das eine Fortsetzung nie gefolgt ist, enthält zwei Briefe, die jedoch sowohl durch ihren Inhalt, als durch die Art ihrer Beweisführung an den Tag legen, daß Mamachi kein dem Febronius ebenbürtiger Gegner war. Hontheim hat beide Briefe in der Vorrede zu seinem Justinus Febronius abbreviatus et emendatus (Colon. et Francof. 1777) kurz, aber hinlänglich widerlegt.

Vgl. Le Bret, Magazin zum Gebrauche der Staaten- u. Kirchengesch. Thl. VIII. S. 410. Kraft's Neue theol. Bibliothek St. 55. S. 392 f. Acta historico-ecclesiastica nostri temporis T. 39. p. 888. Göttinger gel. Anzeigen v. J. 1757 S. 1189 ff. u. v. J. 1759 S. 595. L. Heller.

Mamas, der heilige, war, nach Metaphrastes bei Surius, aus Paphlagonien gebürtig und stammte von vornehmen, christlichen Aeltern ab. Sein Vater hieß Theodotus, seine Mutter Ruffina. Theodotus wurde wegen seines standhaften Bekenntnisses Christi gefangen nach Cäsarea in Cappadocien geführt, Ruffina folgte ihm dahin. Jener starb bald im Gefängnisse, diese gebar vor der Zeit im Kerker einen Knaben, den Mamas, und verlor bei seiner Geburt ihr Leben. Eine christliche Wittwe, Namens Ammia, so erzählt die Legende, wurde durch ein Gesicht unterwiesen, sich vom Präfekten die Leiber der Verstorbenen auszubitten, da sie denn auch den neugebornen Knaben fand und zu sich nahm. Sie pflegte und wartete sein, erzog ihn und hielt ihn zur Schule an. Schon als Knabe wurde er seines christlichen Glaubens wegen vor's Gericht gefordert, wo er ein gutes Bekenntniß ablegte. In Folge desselben wurde er gegeisselt, am Feuer gebraten, mit Steinen geschlagen, und da er gegen Alles fühllos blieb, wurde ihm ein schweres Stück Blei um den Hals gehängt und er in's Meer geworfen. Doch

Digitized by Google

ein Engel rettete ihn und führte ihn auf einen Berg in Cäsarien, auf welchem er vierzig Tage ohne Nahrung blieb und durch göttliche Offenbarung vom Himmel eine Ruthe empfing, mit der er die Erde spaltete. In der gespaltenen Erde fand er ein Evangelienbuch, mit dem er nach Cäsarea zurückkehrte, um sich in Zukunft der Verkündigung des göttlichen Wortes ausschließlich zu widmen. Von da — erzählt die Legende weiter — war nun sein ganzes Leben bis in sein hohes Alter ein stetes Dienen des Herrn, ein unablässiges Leiden um ihn. Aber, durch des Herrn Kraft gestärkt, ging er aus allen Kämpfen siegreich hervor; weder der glühende Ofen, in den man ihn setzte, noch die reißenden Thiere, denen man ihn vorwarf, schadeten ihm, bis endlich eine dreizinkige Gabel, die man ihm in den Leib stieß, seinem Leben ein Ende machte. Er starb, nach alten Angaben, im Jahre 274. Trotz dem, daß aus des heiligen Mamas Leben fast nichts historisch Begründetes bekannt ist, haben doch wenige Glaubenshelden, weder in der morgenländischen, noch in der abendländischen Kirche, eine so große Verehrung gefunden, wie eben er. Sozomenus (H. E. l. 5. c. 2.) erzählt, daß die beiden Neffen des Kaisers Constantius, Gallus und Julianus, zur Ehre des Heiligen auf dessen Grabe zu Cäsarea eine christliche Kirche zu bauen unternahmen, daß aber nur des Ersteren Arbeit ihre Vollendung fand, der Theil hingegen, den Julian herzustellen übernommen hatte, durch des Himmels störenden Einfluß unausgeführt blieb, weil Julian schon damals es mit dem Christenthume nicht redlich meinte. An verschiedenen Orten sind übrigens später dem heil. Mamas zu Ehren Kirchen und Kapellen gebaut. Bekannt sind ferner die den Mamas feiernden homiletischen Arbeiten des Basilius zu Cäsarea und des Gregor von Nazianz. Selbst ein Deutscher, der Abt von Reichenau, Walafridus Strabo, hat dieses Heiligen Lob gesungen. (S. *H. Canis.* Antiquae lectiones. Ingolst. 1601—1608. T. VI.) Sein Gedächtnißtag ist der 17. August.

Außer den schon angeführten Schriften vergl. noch *C. Baronii* Martyrologium romanum. Moguntiae 1631. p. 507 und *Th. Ruinart*, Acta primorum Martyrum. Amst. 1713. p. 264 sq. L. Heller.

Mamertus, d. heil. Erzbischof von Vienne, war ein Bruder des Claudianus Ecdicius Mamertus, des Verfassers der berühmten Schrift de statu animae (s. d. Art.) und hat sich in der christlichen Kirche besonders dadurch einen Namen gemacht, daß er bei Gelegenheit einer, um Ostern des Jahres 452 in der Stadt Vienne ausgebrochenen Feuersbrunst, nachdem die Diöcese Vienne bereits von mehreren Unglücksfällen heimgesucht worden war, die sogenannten Rogationen, d. h. feierliche, mit Fasten und gottesdienstlichen Umgängen verbundene Buß- und Betandachten, und zwar für die drei Tage vor dem Feste der Himmelfahrt, einrichtete und anordnete. Baronius in seinem Martyrologium romanum (Moguntiae 1631. p. 255 sq. u. 296) macht dem Mamertus die Ehre der ersten Einrichtung und Anordnung dieser Rogationen streitig und sucht zu beweisen, daß Jener in ihnen nur eine in der Kirche schon übliche, aber in Abgang gekommene Institution wieder hergestellt habe. Dem Baronius schließt in diesem Punkte später Bingham in seinen Origin. eccl. (Vol. III, p. 80 sqq. Vol. V. p. 29) sich an. Gewiß ist, daß durch das Beispiel des Mamertus angeregt, das erste Concil zu Orleans im Jahre 511 die Einführung der Rogationen in ganz Frankreich beschloß (Can. 27 in Harduin's Conc.-Samml. T. II, S. 1011 f.), welchem Beispiele dann, nach besonderer Anordnung Gregor's des Großen im Jahre 591, die ganze abendländische Kirche folgte. Als Todesjahr des Mamertus wird gewöhnlich das Jahr 475 angegeben; sein Gedächtnißtag ist der 11. Mai.

Die den Mamertus betreffende Literatur s. bei Baronius a. a. O.; vergl. auch den Artikel: Bittgänge. L. Heller.

Mamertus Claudianus, s. Claudianus.

Mammäa, Julia, s. Severus, Alexander.

Mammillarier heißen die Glieder einer Partei, die unter den Anabaptisten entstanden hat und in Harlem entstanden seyn soll; diese Stadt wird wenigstens als der

Sitz bezeichnet. Ihre Entstehung wird einem jungen Manne zugeschrieben, der sich unziemliche Handlungen gegen ein Frauenzimmer erlaubt habe. Sein Verhalten, heißt es, sey zur Kenntniß der kirchlichen Behörde gekommen, das Urtheil über seine Bestrafung aber verschieden gewesen, indem einige seiner Richter ihn von der kirchlichen Gemeinschaft ausschließen, andere jedoch diesem Urtheile nicht beitreten wollten. Darüber sey eine völlige Spaltung entstanden und man habe die Gegner jenes Urtheilsspruches, welche für den jnngen Mann überhaupt nachsichtig sich bezeigt und unter den fanatischen Wiedertäufern selbst ein gewisses Ansehen erlangt hätten, „Mammillarier" genannt. Vgl. *Bayle*, Dictionaire historique. Art. Mammillaires, mit Hinweisung auf *Micraelius*, Syntag. Hist. Eccl. Ed. 1679. pag. 1012. **Neudecker.**

Mammon (*Μαμωνᾶς*, im recipirten Text, Matth. 6, 24., *Μαμμωνᾶς* geschrieben, daher auch im Deutschen geschärft ausgesprochen), ein Wort, das von Jesu, Matth. 6, 24., vgl. Luk. 16, 13. gebraucht und dadurch in den christlichen Sprachgebrauch übergegangen ist. Im Targum zu 1 Mos. 14, 12. wird es für רְכוּשׁ Haabe, nach Buxtorf, Lex. talmud. pag. 1217, auch für das hebräische בָּצַע und כֹּפֶר gebraucht, hat also ursprünglich den Begriff Vermögen, Gewinn, Lösegeld. Und da nach Spr. 18, 11; 10, 15. die Haabe, das Vermögen, der Reichthum Gegenstand des Vertrauens und der Zuversicht im Leben ist (s. meine Erklärung zu diesen Stellen); so bildete sich im rabbinisch-talmudischen Sprachgebrauche das Wort מַאֲמִין, מָמוֹן, welches Vertrauen, Gegenstand des Vertrauens bedeutet, geradezu für den Begriff Reichthum und Anhänglichkeit an denselben aus. Schon die Siebzig übersetzen das einfache Wort אֱמוּנָה, Ps. 37, 3., durch *πλοῦτος* und Jes. 33, 6. durch *θησαυρὸς*, zum Beweise, daß schon zu ihrer Zeit der Sprachgebrauch diesen Begriff des Wortes ausgebildet hatte. In der gleichen Bedeutung findet sich das Wort, jedoch mit weiblicher Form, im Chaldäischen und Syrischen, woraus sich nun die griechische Endung erklären läßt. Augustin bemerkt zu Matth. 6, 24.: congruit et punicum nomen, nam lucrum punice Mammon dicitur. Da aber das Wort, Luk. 16, 9. 11. mit dem männlichen Artikel gebraucht wird, und der Mammon, Matth. 6, 24. Luk. 16, 13., geradezu Gott entgegengesetzt wird; so muß zur Zeit Jesu eine Personifikation mit dem Worte vorgegangen und dasselbe für den Gott oder Götzen des Reichthums, ähnlich wie der Pluton der Griechen, aufgefaßt worden seyn, vgl. Phil. 3, 19. Und wenn nach Buxtorf's Lexicon talm. p. 1216 Mammon der Name eines Götzen der Syrer und Phönicier war, so ist nichts wahrscheinlicher, als daß bei der Richtung der Juden und ihrem Verhältniß zu der Geisterwelt dieses Wort, wie Beelzebub und Belial, ein Name des Teufels wurde, dem die Macht über die Güter und Schätze dieser Erde zugeschrieben ward, Luk. 4, 6. Somit erscheint auch dem Erlöser das Gold und weltliche Gut als Person gefaßt, wie ein Götze, und geht die Bezeichnung des Mammon auf den Urheber des Bösen über, nach der Seite, nach welcher er die weltlichen Güter beherrscht und durch den Besitz derselben die Menschen an sich fesselt, woraus sich nun auch Matth. 19, 23. 24. richtiger verstehen läßt. Vgl. Luk. 6, 20. 24. **Vaihinger.**

Mamre (מַמְרֵא von מרא fett, mastig seyn, Fettigkeit, männliche Kraft), Name eines Amoriters und Bundesgenossen Abrahams, 1 Mos. 14, 13. 24. Ob hieraus oder durch andere Umstände, es war das Wort Name einer Eichenwaldung in der Nähe Hebrons, wo Abraham gerne zeltete, 1 Mos. 13, 18; 18, 1; 23, 17., und wo auch Isaak am Ende seines Lebens sich aufhielt. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß diese Waldung ursprünglich Eigenthum dieses mächtigen Amoriters war, und dadurch diesem Walde sein Name verblieb. **Vaihinger.**

Manasse, מְנַשֶּׁה, was nach 1 Mos. 41, 51. bedeutet: „der vergessen läßt" scil. frühere Trübsal, oder, wie Philo opp. t. I, p. 396 sq. 525. ed. Mang. allegorisirt, = „ἐκ λήθης", was so viel als *ἀνάμνησις* seyn soll.

1) Name des ältern Sohnes Joseph's und der Priestertochter von Heliopolis Asnath, in Aegypten geboren und mit seinem jüngern Bruder Ephraim, der ihn aber

Digitized by Google

ſpäter überflügelte und daher prophetiſch ſchon vom Stammvater den höhern Segen empfängt, von Jakob adoptirt, 1 Moſ. 48, 1 ff.; 46, 20. Der von ihm ſich ableitende Stamm des iſraelitiſchen Volkes zählte beim Auszug aus Aegypten, wo er von allen der kleinſte war, 32,000, bei der zweiten Zählung aber 52,700 waffenfähige Männer (4 Moſ. 1, 34 f.; 26, 29 ff.) und zog im Heere, der Natur der Verhältniſſe gemäß, gleich neben dem Bruderſtamme Ephraim hinter dem heil. Zelte einher, auf deſſen Weſtſeite er jeweilen lagerte, 4 Moſ. 2, 20 f.; 10, 22 f. Beide Stämme, die zwar ſtets als zwei beſondere Stämme galten (ſ. noch 4 Moſ. 13, 11; 34, 23 f. Joſ. 14, 4. und noch in der prophetiſchen Schilderung einer künftigen neuen Landeseintheilung Ezech. 47, 13; 48, 4 f. 32), werden zuſammengefaßt als „Haus“ oder „Söhne“ oder „Stamm Joſeph's“, auch „Joſeph“ ſchlechthin genannt, ſ. 1 Moſ. 49, 22 ff. 5 Moſ. 33, 13 ff. Joſ. 17, 17. Richt. 1, 22 f.; vgl. Pſ. 77, 16; 80, 2 f. Bereits durch Moſe erhielt der eine Theil des Stammes Manaſſe mit Gad und Ruben Wohnſitze im nördlichen Theile des Oſtjordan-Landes bis an den Fuß des Hermon, alſo das nördliche Gilead, welches daher als „Sohn Makir's“ genealogiſch aufgefaßt erſcheint (oder Makir als „Vater Gilead's“) 4 Moſ. 26, 29; 27, 1. 1 Chr. 2, 23. und geradezu dieſe öſtliche Hälfte Manaſſe's bezeichnen kann, Richt. 5, 17., vgl. 1 Sam. 13, 7., ferner ganz Baſan mit dem Diſtrikt Argob und die Jairsdörfer. Sie vertrieben dort den Amoriterkönig Og, der über eines der alten Rieſengeſchlechter herrſchte, und in ihrem Gebiete ſetzten ſich Makir, der erſtgeborne Sohn Manaſſe's von einem ſyriſchen Kebsweibe (1 Moſ. 50, 23. 1 Chr. 7, 14.), welcher daher dichteriſch für den ganzen Stamm ſteht, Richt. 5, 14., dann Jair, welcher als Urenkel Makir's erſcheint, aber dadurch, daß er nur mütterlicher Seits durch Makir's Tochter dem Stamme Manaſſe angehört, väterlicher Seits dagegen durch Hezron auf Juda zurückgeht, eine ſehr merkwürdige Verſchmelzung eines Theiles von Manaſſe mit einem Geſchlechte Juda's bezeichnet, welche zuſammen die Gegend, in welcher die berühmten Chavvot-Jair lagen, beſetzten und bewohnten (ſ. Real-E. VI, 372 f.; es waren ihrer eigentlich 30 (Richt. 10, 4.) oder 23 (1 Chr. 2, 22.), während die Zahl 60 (Joſ. 13, 30.) auf einer Verwechslung mit den 60 Städten in Argob zu beruhen ſcheint); endlich Nobah, welcher Qenat und deren Bezirk, das jetzige Qunawât, einnahm und nach ſeinem Namen benannte, vgl. 4 Moſ. 32, 33. 39 ff.; 34, 14 f. 5 Moſ. 3, 4. 13 ff. Joſ. 12, 6; 13, 7. 29 ff.; 17, 1 ff. 1 Chr. 2, 21 ff.; 5, 18 f. 23 ff.; 7, 14 ff.; — Real-E. Bd. I, S. 287. 703. Es war dies ein ungemein ausgedehntes Gebiet, im Süden vom Jabbok begrenzt, im Weſten ſich dem Jordan nähernd, ohne ihn aber zu berühren (vgl. Joſ. 13, 27. und *Reland*, Palaest. p. 156 sq., welcher den Irrthum des Joseph. Antt. 5, 1, 22. treffend berichtigt), im Norden an die Ausläufer des Antilibanon und Hermon reichend, gegen Oſten ſich ſo weit erſtreckend, daß es einen großen Theil des heutigen Hauran umfaßte, wie denn z. B. die Städte Aſtaroth und Edrei, Boſtra, Gadara, Geneſer u. a. in deſſen Umkreiſe lagen. Natürlich vermochten die Manaſſiten dieſes Gebiet nicht gleich in ſeiner ganzen Ausdehnung zu erobern und dauernd zu behaupten; Maachatiten und Geſchuriten hielten ſich noch längere Zeit an einigen Stellen und entriſſen den Iſraeliten ſogar die Jairs-Dörfer mit Qenat und den 60 Städten in Argob wieder (5 Moſ. 3, 14. Joſ. 13, 11 ff. 1 Chr. 2, 23.) bis ſie von dem ſpätern Richter Jair wieder erobert wurden, Richt. 10, 3—5., und nun bei Iſrael verblieben, 1 Kön. 4, 13. — Der andere Theil des zahlreichen Stammes Manaſſe erhielt dieſſeits des Jordan ſein Stammgebiet in 10 Kreiſen (nämlich 5 gehen auf die 5 „Söhne Gilead's“ und 5 auf die 5 Töchter Seloſchad's, des Urenkels von Makir, 4 Moſ. 26, 29 ff., während Makir und ſein Sohn Gilead im jenſeitigen Theile angewieſen waren, ſo daß auch hier eine Theilung des Stammes in 12 Geſchlechter zu Grunde zu liegen ſcheint), nämlich zwiſchen Ephraim im Süden, mit welchem Bruderſtamme Manaſſe gemeinſchaftlich Ein Loos erhielt, weßhalb die Grenze zwiſchen beiden, im Allgemeinen vom Bache Kana gebildet, nicht ſcharf beſtimmt war, Aſcher und Iſſaſchar im Norden und Oſten, dem Mittelmeere im Weſten, wozu noch einzelne Stücke

Digitized by Google

in den Gebieten von Aſcher und Iſſaſchar kamen, z. B. Bethſchean, Joſ. 16, 1 ff. 8 f.; 17, 7 ff. Der tapfere (vgl. 1 Chr. 12, 19 ff.) Stamm vermochte indeſſen ſein Gebiet den Kananitern nie gänzlich zu entreißen, dieſe blieben vielmehr an mehreren Punkten, z. B. Dora am Meere, Megiddo u. a., und wurden endlich, d. h. unter Salomo (vgl. 1 Kön. 4, 12; 9, 20 ff.), bloß frohnpflichtig gemacht, aber nicht vertrieben, Joſ. 17, 12 f. Richt. 1, 27 f. Oefter jedoch bewährten die Manaſſiten ihren kriegeriſchen Muth, z. B. unter ihrem Stammgenoſſen Gideon, Richt. 7, 23. Bei der Theilung des Reiches hielt ſich Manaſſe, deſſen zerſtückeltes Gebiet ihn nie zu bedeutendem Einfluſſe auf die politiſchen Verhältniſſe Geſammt-Iſrael's gelangen ließ (vgl. 1 Moſ. 48, 14 ff.), mit Ephraim zum Reiche der 10 Stämme; der oſtjordaniſche Theil ſeines Gebietes wurde aber ſchon von König Haſael von Damaskus zur Zeit des Jehu von Iſrael abgeriſſen, 2 Kön. 10, 32 f., doch eroberte ihn Jerobeam II. wieder 14, 25 ff.; ſpäter aber kam er unter Phul und Tiglat-Pileſar an Aſſyrien und die Bewohner deſſelben wurden in andere Theile des aſſyriſchen Reiches deportirt, 2 Kön. 15, 29. 1 Chron. 5, 25 f.; R.-E. IV, S. 635.

Vgl. Lengerke, Kenaan I, S. 32. 326. 355 f. 319. 579. 602 ff. 652. 664 ff. Ewald, Geſch. d. V. Iſr. I, S. 417. 430 f. 435; II, 242. 279 ff. 296 ff. 305. 314 ff. 322 (1. Aufl.); Bertheau zu Richt. S. 36 ff. 93 f. 149 f. und zur Chron. S. 15 ff. 79 ff.

2) Der König Manaſſe, Sohn des Hiskia und der Chephziba, folgte ſeinem Vater als ein zwölfjähriger Knabe auf dem Throne von Juda, den er 55 Jahre lang (698—643 nach der gewöhnlichen Zeitrechnung bei Thenius, Duncker, richtiger 695 bis 641 v. Chr. nach Ewald und Bunſen) inne hatte und durch götzendieneriſches Weſen und blutgieriges Wüthen ſchändete. Nicht nur errichtete er in erſterer Hinſicht die von ſeinem Vater entfernten „Höhen“ wieder, ſondern dienete, noch weit über ſeinen Großvater Ahas hinausgehend, überdieß dem Baal, der Aſchera, dem Moloch und dem ganzen Himmelsheer, alſo phöniziſche und babyloniſche Cultusformen verbindend, und trieb Zauberei, Zeichendeuterei und Todtenbeſchwörung. Und wenn er in ſeiner Vorliebe für's Heidenthum und namentlich den Geſtirndienſt, der von ſeiner Zeit an tief ins Volk Juda eindrang, in beiden Vorhöfen des Tempels zu Jeruſalem Altäre dem Himmelsheer erbaute, ja in's Heiligthum ſelbſt ein Bild der Aſchera ſetzte (ſ. noch Jer. 7, 30., ob auch Ezech. 8, 3. 5. hieher gehört, iſt zweifelhaft), ſo läßt ſich erwarten, daß auch der beſſere Theil des Volkes und namentlich die Propheten, an denen es auch in dieſer Zeit, unmittelbar nach dem hohen Aufſchwunge, den die iſraelitiſche Prophetie durch Jeſaja genommen hatte, nicht fehlte, deren Stimmen aber ungehört verhallten, ſich nach Kräften ſeinem ſchändlichen Treiben werden widerſetzt haben; „die höchſte und die niedrigſte Auffaſſung, die Anbetung des Einen heiligen Gottes und der Cultus der Wolluſt trafen noch einmal härter als zu irgend einer früheren Zeit in Juda auf einander.“ Der König aber wüthete mit blutiger Verfolgung gegen die Unſchuldigen und Frommen, ſ. 2 Kön. 21, 11. 16; 24, 4. 2 Chr. 33, 18. Jerem. 2, 30. und andere Stellen, welche Ewald mit mehr oder minder Wahrſcheinlichkeit eben auf dieſe Zeit der Blutzeugen in Juda bezieht, z. B. Jer. 2, 3—5. Sef. 1, 3. 6. Jeſ. 52 f. 56 f. (nach ihrem urſprünglichen Sinne), Pſ. 10. 35. 55. 140 f.; vgl. Jos. Antt. 10, 3. 1 sq. Inſofern iſt ſelbſt die ſpätere Sage, welche den Propheten Jeſaja unter dieſem Könige den Märtyrertod finden läßt (ſ. *Gesenius* ad Jesaj. T. I, p. 10 sqq. und R.-E. Bd. V, S. 508 f. Bunſen, Gott in d. Geſch. I, S. 405), nicht ganz unwahrſcheinlich, und jedenfalls verdient der Umſtand Beachtung, daß wir aus der Zeit dieſes Königs und ſeines Sohnes und Nachfolgers Amon, aus einem Zeitraum von einem halben Jahrhunderte, beinahe keine prophetiſche Stimmen oder Schriften haben (vgl. Ewald, Proph. d. A. B. I, S. 38); doch brachte endlich auch hier das Uebermaß des Uebels die Heilung und rief die Gegenwirkung unter Joſia hervor. Mehr als Obiges vernehmen wir nicht über Manaſſe aus dem ſichtbar ſo raſch als möglich über dieſe trübe Zeit hinwegeilenden Berichte 2 Kön. 21, nur das wird (V. 18.) ſchließlich noch bemerkt, dieſer König ſey begraben worden „im Garten ſeines Hauſes“ („im Garten Uſa's“, was vielleicht einen früheren

Digitized by Google

Beſitzer andeutet), alſo nicht im ältern königlichen Erbbegräbniſſe, ſondern in einer erſt von Manaſſe etwa im Garten eines Luſtſchloſſes angelegten Gruft (vgl. R.-E. Bd. I, S. 775). Etwas mehr vernehmen wir aber aus dem Berichte 2 Chron. 33, 1–20. Nach ihr wurde Manaſſe zur Strafe ſeines Götzendienſtes von dem Heeroberſten des aſſyriſchen Königs — unter dem man Eſarhaddon zu denken hat — in Ketten nach Babel abgeführt, das alſo damals wieder unter aſſyriſcher Oberhoheit muß geſtanden haben; in ſeinem Unglücke bekehrte er ſich zu Gott und wurde dann — man kann z. B. denken nach Eſarhaddon's Tode — wieder in ſein Reich eingeſetzt. Er zeigte nunmehr großen Eifer ſowohl für die Befeſtigung Jeruſalem's, wo er die ſchon von Uſia, Jotham und Hiskia begonnenen Bauten am Ophel und an der äußern Mauer im Norden der Stadt fortführte (vgl. 2 Chron. 26, 9; 27, 3. 2 Kön. 18, 17.), wie er auch die übrigen feſten Städte Juda's mit Beſatzungen verſah, was ſich aus den gemachten bittern Erfahrungen gut begreifen läßt, als auch in Herſtellung des Jehovadienſtes und Entfernung des von ihm früher eingeführten Götzendienſtes, nur der Höhendienſt blieb beſtehen, doch zu Ehren Jehova's. Für dieſe Nachrichten beruft ſich der Chroniſt auf die „Bücher der Könige von Iſrael“ und die „Worte (Geſchichte) Choſai's“ (wenn nicht V. 19. mit den LXX nach V. 18. ſtatt דִּבְרֵי חוֹזָי zu leſen iſt דִּבְרֵי הַחֹזִים, ſ. Bertheau, Comm. z. Chron. p. XXXV), in welchen namentlich auch das „Gebet Manaſſe's“ verzeichnet ſey. Wenn man nun auch zugeben kann, daß der Chroniſt ſeiner Eigenthümlichkeit gemäß die Bekehrung des Manaſſe als umfaſſender geſchildert haben mag, als ſie in Wirklichkeit ſich zeigte, wie denn nach 2 Kön. 23, 6. 12. die von Manaſſe in den Tempelvorhöfen erbauten Götzenaltäre erſt durch Joſia entfernt wurden, während nach 2 Chron. 33, 15. Manaſſe ſelber ſie ſämmtlich wieder beſeitigt haben ſoll, wobei ſich immerhin denken läßt, ſein abgöttiſcher Sohn Amon habe ſie auf's Neue aufgerichtet, was ſich jedoch nicht erhärten läßt, — man hat dennoch kein Recht, an der Richtigkeit dieſer Angaben der Chronik im Allgemeinen zu zweifeln, wie ſelbſt noch Winer, R.-Wörterb. II, S. 52 thut; Manaſſe's zeitweilige Wegführung, wozu es bei einem ſo unſinnigen Könige den Aſſyrern gewiß nicht an Anläſſen oder Vorwänden fehlte (vgl. auch die Andeutung 2 Kön. 20, 17 f.), ſeine wenigſtens theilweiſe Reue und Beſſerung, ſeine Befeſtigungsanſtalten ſcheinen vollkommen hiſtoriſch zu ſeyn; die Bücher der Könige konnten dieſes alles um ſo eher übergehen, als ſie nicht nur überhaupt ſo kurz als möglich über die traurigen Jahre Manaſſe's und Amon's wegeilen, ſondern auch die Umkehr Manaſſe's nicht von nachhaltigen Folgen für das Reich war, da vielmehr erſt unter Joſia die gründliche Wendung zum Beſſern eintrat. Die innern Zerrüttungen, denen durch Manaſſe's Abgötterei und Tyrannei Juda unterworfen wurde, ſchwächten das Reich auch nach außen, ſo daß es in jeder Beziehung ſchnell und tief herabſank von der Höhe, auf die es unter Hiskia war gehoben worden; Gottes Strafgerichte brachen von da an unaufhaltſam über das Volk herein, ſ. 2 Kön. 23, 26; 24, 3. Jerem. 15, 4. und überhaupt Ewald, Geſch. Iſr. III, S. 364 ff. und Duncker, Geſch. d. Alterth. I, S. 405 f.

3) Nach Obigem könnte man vermuthen, daß das jetzt unter den Apokryphen ſtehende Gebet des Manaſſe wirklich aus den in der Chronik angeführten Quellen, wo ſich ein ſolches verzeichnet fand, herrühre. Jedoch ergibt ſich bei näherer Unterſuchung des Stückes, daß daſſelbe nur ein nach der Weiſe der Bet- und Bußpſalmen abgefaßtes, im Ganzen einfaches und wohlgeordnetes, der angenommenen Situation entſprechendes Produkt eines ſpätern Juden iſt, welcher auf Grund jener Chronikſtelle ein ſolches Gebet dem König in den Mund legte. Daſſelbe iſt urſprünglich griechiſch abgefaßt und wurde erſt ſpäter auch in's Hebräiſche überſetzt. Obſchon es zuerſt in den Constit. apost. 2, 22. erwähnt wird, und ſonſt in den älteren Verzeichniſſen der bibliſchen Bücher meiſt fehlt, wohl nur, weil es (wie in Cod. Alex.) den Pſalmen angehängt war, wie es auch in viele Ausgaben der LXX nicht aufgenommen und ſogar bei den Katholiken nicht kanoniſch iſt, ſo ſcheint es doch nicht erſt aus dem zweiten oder gar dritten Jahrhundert nach Chriſtus zu ſtammen, wie Bertholdt, Einleitung Bd. V, S. 2622 annimmt, ſondern

Digitized by Google

noch der vorchriſtlichen Zeit anzugehören, obwohl Näheres bei dem kleinen Umfang deſſelben von 15 Verſen und dem Mangel an direkten Spuren ſich kaum mehr beſtimmen läßt. In noch ſpäterer Zeit wurde über Manaſſe's Gefangenſchaft und Befreiung ſehr viel gefabelt, ſ. darüber und über dieſe ganze Schrift Fritzſche im exeget. Handb. z. d. Apokr. d. A. T. I, S. 157 ff. und *Fabricius*, biblioth. gr. ed. Harless vol. III, p. 732 sqq.

4) Endlich erwähnen wir einen Hohenprieſter Manaſſe, Oheim und Nachfolger des Eleazar, etwa von 276—250 v. Chr.; ſ. Jos. Antt. 12, 4, 1. **Rüetſchi.**

Mandata de providendo, ſ. Exſpectanzen.

Mandäer, chriſtliche Sekte. S. Mendäer.

Mandelbaum, Amygdalus communis L., Cl. XIII., 1. Polyandria monogynia, ein Baum von 15—30 Fuß Höhe, mit lockerem Wipfel, lanzettförmigen Blättern, weiß röthlichen oder blaß roſenrothen Blüthen, die ſich lange vor dem Ausſchlagen der Blätter öffnen. In ſüdlichen Ländern kommt die Blüthe ſchon im Februar, bei uns im März und April hervor. Die Früchte ſind länglich-eiförmig, etwas zuſammengedrückt; ein filziges, zähes, ungenießbares Fleiſch umgibt eine löcherige Schale, in der ſich der eßbare Kern befindet. Das Vaterland der Mandel iſt der Orient und das nördliche Afrika; dort, ſowie in den ſüdlichen und in wärmeren Gegenden des mittleren Europa wird ſie kultivirt, doch nicht ſo weit nördlich wie der Weinſtock. Es gibt zwei Unterarten, die bittere und die ſüße mit bitterm und ſüßem Kern, und von beiden wieder Spielarten mit dicker, harter, und mit dünner, weicher Steinſchale. Die wohlſchmeckenden, ſüßen Mandelkerne werden häufig für ſich genoſſen, auch nebſt den bittern manchen Speiſen zugeſetzt und in der Heilkunde angewendet. Vgl. *Carol. a Linné*, Sytema naturae, ed. Gmelin. Tom. II. p. 793. Biſchoff, Lehrbuch der Botanik. Th. III. 1. (Naturgeſch. der drei Reiche, bearb. von Biſchoff, Blum u. A. Stuttgart 1840. Th. VI, 1.) S. 47 f. In der Bibel iſt לוּז der Mandelbaum, 1 Moſ. 30, 37., obgleich Luther und viele andere Ausleger die Haſelnuß darunter verſtehen, doch ohne Grund, wie die Vergleichung des arabiſchen لَوْز zeigt, ſ. *Celsii*, Hierobot. I. p. 253. *Bochart*, Canaan. I, 35. p. 697 sq. *Gesenii*, Thesaur. s. v. p. 747. Ein anderer Name dafür iſt שָׁקֵד Jerem. 1, 11., benannt von dem zeitigen Hervorkommen der Blüthen, auf welche Etymologie an dieſer Stelle ausdrücklich v. 12. angeſpielt wird; welcher Unterſchied aber zwiſchen dieſem und לוּז ſtatt finde, ob לוּז die wilde, שָׁקֵד die veredelte Mandel bezeichne, wie Roſenmüller, Alterthumsk. IV, 1. S. 264. meint, was ſehr wohl möglich iſt, läßt ſich nicht erkennen. Die Früchte, שְׁקֵדִים, werden 1 Moſ. 43, 11. zu den beſten Erzeugniſſen Paläſtina's gerechnet. Aarons Stab reift Mandeln, 4 Moſ. 17, 8. (Hebr. 23.). Ueber Pred. 12, 5. ſind die Anſichten verſchieden (ſ. d. Ausll.), doch iſt wohl unbedingt die Erklärung: »und verachtet iſt die Mandel« der andern: »und es blühet der Mandelbaum« vorzuziehen, da letztere weder zur Schilderung des Alters noch des Unwetters paßt, man mag die Stelle auffaſſen wie man will. Vgl. *Rödiger*, in Gesen. Thes. s. v שָׁקֵד. p. 1473. *Celsii* Hierobot. I. p. 297—303. *Hilleri* Hierophyticon. p. 215—222. *Ursini* Arboretum Bibl. p. 382 sq. Ueber das Vorkommen der Mandeln in Paläſtina ſ. den Index zu Bd. XIV—XVII. von Ritter's Erdkunde u. d. W. Mandel. Bd. XV, 2. S. 1377. Bd. XVII, 2. S. 2040. **Arnold.**

Mandeville, Bernhard, war es, der den Deismus (ſ. d. A.) inſofern vervollſtändigte und conſequent durchführte, als er auch die Sittenlehre des Chriſtenthums beſtritt und verunſtaltete. Wenn gleich frühere Deiſten das Chriſtenthum bereits auch von dieſer Seite angegriffen hatten, ſo zeichnete ſich doch Mandeville in dieſem unerbaulichen Geſchäfte beſonders aus. Von franzöſiſcher Herkunft, aber in Dortrecht geboren, widmete er ſich der Arzneikunſt, lebte übrigens größtentheils in London, wo er 1733 ſtarb. Seine in mehreren Werken niedergelegten Gedanken ſind eine weitere Ausführung der Behauptung von Bayle (ſ. d. A.) in den Pensées diverses, daß der Atheismus den Menſchen nicht nothwendig laſterhaft, noch einen Staat unglücklich mache, weil Dogmen

Digitized by Google

keinen Einfluß auf das Thun der Menschen hätten, und daß ein Gemeinwesen, das aus lauter Christen bestünde, bald einem unchristlichen, kriegerischen Nachbar zum Raube werden würde. Oberflächliche Beobachtung des Lebens brachte ihn auf den Gedanken, daß viele Zweige der öffentlichen Wohlfahrt aus den herrschenden Untugenden Nahrung und Wachsthum ziehen. Diesen Gedanken drückte er 1706 in einem kleinen englischen Gedicht aus. Er führt darin einen Bienenschwarm vor, in welchem zwar alle möglichen Laster, aber auch Handel und Wandel, Kunstfleiß und Kriegsruhm, Ueberfluß und Wohlleben einheimisch sind, bis einige empfindliche Geschöpfe, entrüstet über einiges erlittene Unrecht, alle Laster zu verbannen und strenge Tugend einzuführen suchen. Die Götter, darum angefleht, gewähren den Unbesonnenen ihren Wunsch; die Folge davon ist, daß der Staat an Volksmenge und innerer Stärke abnimmt; die Angriffe auswärtiger Feinde können nicht mehr mit gehöriger Kraft zurückgeschlagen werden; zuletzt flüchtet der zusammengeschmolzene Schwarm in eine Baumhöhle, wo ihm von seinem Wohlstande nichts übrig bleibt als Redlichkeit und Genügsamkeit. Da diese Verhöhnung der Moralität Aufsehen erregte, ließ Mandeville das Gedicht 1714 auf's Neue erscheinen, mit beigefügter weitläufiger Erklärung; — doch, da auch diese nicht befriedigte, veröffentlichte er zu seiner Vertheidigung sechs Dialogen; in späterer Ausgabe kam noch dazu ein Versuch über die Menschenliebe. Es zeigte sich gerade durch diese Schriften immer deutlicher, daß seine Fabel von den Bienen nicht nur unschuldige Persiflage menschlicher Thorheiten war, wofür er sie vor dem Landgerichte von Middlesex 1725 ausgab, sondern ein ernster Angriff auf die christliche Sittenlehre; Mandeville entwarf auch in der, der Fabel beigegebenen Schrift ein ganz entstelltes Bild, eine wahrhafte Caricatur der christlichen Tugend. Sie ist ihm ein Gemisch von träger Gleichgültigkeit unlauterer Selbstverleugnung, von Verstellungskunst und Menschenhaß; seine christlichen Tugendhelden sind weltscheue Kopfhänger, die immer nur die Sünden beseufzen, für die Welt nichts thun als beten, und alles Ehrgefühl verloren haben. Seine Lebensanschauung ist rein materialistisch und frivol. Der Mensch hat nach Mandeville keine höhere Bestimmung als die einer Biene; den Werth der Handlungen schätzt er bloß nach dem sinnlichen Lebensgenuß, den sie als Gewinn abwerfen. Sein Staat ist ein Widerspiel des Platonischen; Diebere, ihm unentbehrlich, weil sonst die Schlosser nichts zu thun haben würden. Eine Erfindung des weiblichen Putzes, die viele Hände beschäftigt und Vielen Brod verschafft, gilt ihm weit mehr als die Reformation der Kirche. Alle guten Handlungen leitet er aus Selbstsucht ab; alle Tugenden sind nur verkappte Aeußerungen des selbstsüchtigen Triebes im Menschen; selbst die jungfräuliche Schaam bei dem Anhören schlüpfriger Reden verlacht er als Geziertheit und Eitelkeit. Das Alles hieng natürlich zusammen mit völligem Aufgeben alles und jedes christlichen Glaubens, den sowie dessen Vertreter Mandeville in seinen „freien Gedanken über Religion, Kirche und Wohlstand des Volkes" 1720 in den Koth gezogen hat. Mandeville erfuhr freilich Widerstand; das Landgericht von Middlesex verurtheilte sein Buch über die Bienen, doch ohne es zu unterdrücken. Es wurde in's Französische übersetzt, so wie auch die andern Schriften, und half nun, im Vereine mit vielen eben so schlechten Schriften, das Verderben der Zeit mehren, woraus die französische Revolution hervorging. S. Schröckh, K.G. seit der Reformation. Bd. VI. S. 204—208. Hencke, Allgem. G. der chr. Kirche Bd. 6. S. 85—91.

Mandra, s. Klöster.

Manhartianer, oder Manhartisten (irrig Meinhardisten), auch Haagleitnerianer hießen in der römischen Kirche unserer Zeit die Anhänger einer Partei, die neben politisch-kirchlichen Tendenzen auch schwärmerische Elemente in sich hegte, von 1814 bis 1826 bestand und vorzugsweise im Erzbisthum Salzburg ihren Sitz hatte. Der eigentliche Stifter und die Seele der Partei war der junge Priester Kaspar Haagleitner von Hopfgarten, daher kommen ihre Mitglieder auch unter seinem Namen vor, sein vornehmster, wichtigster und thätigster Anhänger aber wurde der Landmann Sebastian Manzl von Westendorf, der nach dem Gute, das er besaß, den Beinamen »Man-

Digitized by Google

hart" führte und in den Ortschaften von Westendorf, Hopfgarten, Wörgel und Kirchbichel eine rührige Thätigkeit entfaltete. Napoleon I. hatte im Jahre 1809 den Fürstbischof von Chiemsee und den Coadjutor von Salzburg als kirchliche Behörde in dem Erzbisthume Salzburg eingesetzt; während der Klerus der Erzdiöcese dieser Behörde sich unterwarf, verweigerte doch Haagleitner hartnäckig ihre Anerkennung und bezeichnete sie als ketzerisch. Er verließ Hopfgarten und ging nach Tyrol, wo er politisch-kirchliche Agitationen fortsetzte und bei Vielen ein geneigtes Ohr fand. Als der Frieden von Schönbrunn Tyrol wieder in die Hände der Franzosen brachte, kam Haagleitner in Haft nach Kufstein und Salzburg; nach längerer Zeit gelang ihm jedoch die Flucht und als Oesterreich 1814 das bayerische Tyrol wieder bekommen hatte, erhielt er in Wörgel die Stelle als Vicariatsverweser, setzte aber sein bisheriges Treiben fort, umgab sich mit dem Nimbus eines durch Leiden bewährten treuen Bekenners der Kirche und verrückte die Köpfe in seiner Umgegend so, daß man ihn allein als rechtmäßigen Priester betrachtete, die anderen Priester aber als Verirrte, Gefallene und Excommunicirte ansah, weil sie mit Napoleon den Glauben und die Kirche untergraben hätten, weshalb sie auch nicht im Stande seyen, die Sakramente zu verwalten. In Manhart fand er ein geeignetes Werkzeug, in den obengenannten Ortschaften eine Freistätte für sein Treiben, das auch durch seine Entfernung aus Wörgel noch nicht gedämpft wurde. Manhart hielt in seinem Hause geistliche Versammlungen, predigte oder ließ seine Frau predigen, beiden stand noch eine Frau aus Hopfgarten zur Seite, die als erleuchtet galt und dadurch kam für Haagleitners Anhänger der Name „Manhartianer" vorzugsweise in Gebrauch. Allerdings hatte sich der Administrator des Erzbisthums von Salzburg, dann der Fürsterzbischof Augustin Gruber vielfach bemüht, die Partei zur Kirche zurückzuführen, doch ohne Erfolg, sie forderte vielmehr, vom Pabste selbst belehrt zu werden, falls sie im Irrthume sey. Zu diesem Zwecke zog Manzl selbst mit einigen seiner Anhänger nach Rom (1825); Pabst Leo XII. verwies sie an den Fürsterzbischof Gruber, und indem sie diesem Befehle sich fügten, Gruber (1826) mit den Domcapitularen Hoffmann und Metzger die Verführten belehrte und in den Sitzen der Manhartianer die Firmelung vollzog, löste sich die Partei bald gänzlich auf. **Neudecker.**

Mani und die Manichäer. Beim Ablaufe des ersten Zeitraums der christlichen Kirche, in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts begegnet uns eine merkwürdige religiöse Erscheinung in der Reihe derjenigen, welche wir als Reaktionen des heidnischen Geistes gegen das Christenthum, obschon auch wieder von diesem influenzirt, zu begreifen haben, — nämlich der Manichäismus. Am meisten springt seine Verwandtschaft mit dem Gnosticismus in die Augen; es zeigt sich dasselbe Zurücksinken des religiösen Bewußtseyns in die Natursphäre, dieselbe Unterwerfung des freien ethischen Geistes unter die Herrschaft der physischen Potenzen, dieselbe vorwiegend kosmologische und kosmogonische Betrachtungsweise, derselbe Intellektualismus und Dogmatismus, die Auffassung der Religion vorzugsweise als Spekulation, endlich auch dieselbe intuitive statt dialektische Methode und eine stark mythologisirende, die Ideen in concrete Gestalten gleichsam verkörpernde Form. In diesem Allem erscheint der Manichäismus als die letzte, reifste, ausgebildetste Frucht, als der Gipfel und die Vollendung des Gnosticismus; während jedoch dieser mehr an die griechische Philosophie und Cultur, freilich mit Uebergängen, wie in Basilides, Saturnin, den Ophiten, sich anlehnt und in ihr wurzelt, ist dagegen dort das orientalistisch-dualistische Element und Gepräge vorwaltend; und während die gnostischen Parteien sich meist nur als Schulen der Wissenden in der Kirche darstellten, ohne den Kreis derselben verlassen oder eine neue Religion im Gegensatze zum historischen Christenthum einführen zu wollen, trat die manichäische Lehre mit dem Anspruche auf, sowohl Religion als Spekulation zu seyn, mit dem offenen Bestreben, an die Stelle einer unvollkommenen Religionsform eine edlere und vollkommene zu setzen und gegenüber der bestehenden Kirche eine Gegenkirche zu gründen. Nicht unpassend hat man daher den Manichäismus auch mit dem Neuplatonismus verglichen, insofern dieser

Digitized by Google

die alte helleniſche Volksreligion zu vergeiſtigen, zu reſtauriren und dem Chriſtenthum entgegenzuſtellen ſuchte, nur daß hier, ſo wie in verhüllterer Weiſe bei den Gnoſtikern ebenfalls, der polytheiſtiſche, dort der dualiſtiſche Karakter des beiderſeitigen Stammes und Bodens herrſchend blieb.

Die Entſtehungsgeſchichte des Manichäismus liegt noch vielfach im Dunkeln. Bekanntlich erzählen die orientaliſchen Schriftſteller ſie ziemlich abweichend von den occidentaliſch-griechiſchen, obſchon man verſucht ſeyn möchte, eine theilweiſe Ausgleichung darin zu finden, daß die verſchiedenen Relationen einander zu ergänzen ſcheinen. Der Stifter der Partei und Lehre, wenigſtens der angebliche und hiſtoriſch gewordene, war nach Allen ein Perſer (Babylonier), Namens Mani, *Μάνης* oder Manichäus. Der Name ſoll bald von einem babyloniſchen Wort ſtammen, welches Gefäß, bald von einem perſiſchen, welches dissertatio bedeute; in Indien ſoll er noch jetzt mit der Bedeutung Juwel häufig vorkommen; die Erklärung der dritten Form durch das hebräiſch-chaldäiſche מנח חיים, Lebensvertheiler (Paulus), hat mit Recht wenig Anklang gefunden. — Indeſſen machen ihm die Griechen die Priorität und Originalität der Erfindung ſeines Syſtems ſtreitig. Sie ſind jedoch alle (*Cyrill v. Jerus.* Catech. VI, 20 sqq. *Epiphanius* haer. LVI. *Theodoret.* fab. haer. I, 26. und die Kirchenhiſtoriker) von einer trüben und nicht ganz zuverläſſigen Quelle abhängig, nämlich von den ſogenannten Akten einer zwiſchen Mani und dem B. Archelaus von Karchar (Kaskar, Karrhae, חָרָן) in Meſopotamien abgehaltenen Diſputation, welche, ſey es von Archelaus ſelbſt (Epiphan., Hieronym.), ſey es von einem gewiſſen Hegemonius (Phot. Bibl. C. 85), zuerſt ſyriſch abgefaßt, dann in's Griechiſche übergetragen ſeyn ſollen, jetzt aber größtentheils nur noch in einer vielfach corrupten und wahrſcheinlich interpolirten lateiniſchen Ueberſetzung vorhanden ſind. (Zuerſt bei *Zocoagni*, Collect. monumentor. vet. Eccl. Romae 1698; zuletzt in *Routh*, Reliquiae sacrae. T. IV. Oxon. 1818. p. 117 sqq.) Nach dieſer Relation (C. 51 ff.) wird, mit mancherlei Varianten, in der Hauptſache folgendes erzählt: Mani ſey nicht der erſte Urheber ſeiner Lehre geweſen; er habe vielmehr zwei Vorgänger gehabt, deren Schriften und Anſichten er ſich betrüglicher Weiſe zugeeignet. Der erſte derſelben war ein Mann ſaraceniſcher (arabiſcher) Abkunft, aber aus Scythien gebürtig, Namens Scythianus, welcher, an Glücksgütern wie an Geiſtesgaben und Kenntniſſen reich, auf den Dualismus verfiel und durch ſeine Frau, eine Gefangene aus der Thebais, bewogen, ſich in Aegypten niederließ, wo er ſich mit der alten Weisheit des Landes vertraut machte. Sein Schüler Terebinthus ſchrieb für ihn vier Bücher, von denen das erſte das der Myſterien, das zweite der Capitel, das dritte Evangelium und das vierte Theſaurus hieß. Schon hatte Scythianus beſchloſſen, nach Judäa zu reiſen, um mit den dortigen Lehrern ſich zu unterreden, als er eines plötzlichen Todes ſtarb. (Epiphanius läßt ihn wirklich ſeinen Vorſatz ausführen.) Terebinthus floh hierauf nach Babylonien, rühmte ſich daſelbſt ſeiner Weisheit, nannte ſich Buddas, und behauptete von einer Jungfrau geboren und von Engeln auf Bergen erzogen zu ſeyn. Als er aber ſeine Lehre vortrug und beſonders zwei ſeiner Gegner ihm hart zuſetzten, zog er ſich zu einer Wittwe, ſeiner einzigen Anhängerin, zurück, ſtürzte jedoch bald vom Söller des Hauſes, wo er allein gewiſſe Beſchwörungsformeln verrichten wollte, herunter zu Tode. Jene Wittwe wurde nun ſeine Erbin; ſie kaufte ſich zu ihrer Bedienung einen Knaben von ſieben Jahren, Namens Corbicius (Cubricus), den ſie freiließ und unterrichtete. Als er zwölf Jahre alt war, ſtarb die Wittwe. Corbicius begab ſich, nachdem er ſeine Wohlthäterin beſtattet, nach der Hauptſtadt von Perſien und hieß ſich Manes. Er beſchäftigte ſich mit der Religionslehre des Landes, mehr noch aber mit demjenigen, was die ihm erblich zugefallenen Bücher enthielten, welche er überſetzte, mit ſeinem Eigenen vermehrte und ſich ſelbſt zuſchrieb. Um ſeine Lehre zu verbreiten, ſandte er ſeine Schüler aus, den Thomas nach Aegypten, den Addas nach Scythien, während Hermas allein bei ihm blieb. (Andere vertheilen anders.) Indeſſen erkrankte ein Sohn des Königs und auf geſchehene öffentliche Auf-

Digitized by Google

forderung machte sich Manes anheischig, ihn zu heilen; der Kranke starb jedoch in seiner Cur und der König ließ den unglücklichen Arzt in's Gefängniß werfen. Dort fanden ihn seine rückkehrenden Jünger und erzählten ihm ihre Begegnisse und wie übel man sie besonders unter den Christen angesehen habe. Er ließ nun durch sie die heiligen Bücher der Christen ankaufen, aus denen er sammelte, was in sein System paßte, Anderes verwarf, den Namen Christi aufnahm und die Verheißung vom Paraklet auf sich bezog. Damit sandte er seine Jünger nochmals aus; als aber der König dies erfuhr, wollte er ihn hinrichten lassen; Manes jedoch, im Traume gewarnt, bestach seine Wächter und floh nach der Burg Arabion. Von dort suchte er schriftlich mit Karchar Verbindungen anzuknüpfen, wurde dahin eingeladen, aber von dem dortigen Bischofe in wiederholter öffentlicher Disputation vollständig besiegt. Flüchtig vor der Wuth des Volkes, fiel er dem König von Persien in die Hände, welcher, um seines Sohnes und der Wächter Tod zu rächen, ihn hinrichten, seine Haut ausstopfen und sein Fleisch den Vögeln preisgeben ließ. — Es ist allerdings wahr, daß diese Erzählung einen stark sagenhaften Karakter an sich trägt; ob sie indessen so ganz unhistorisch und verwerflich sey, wie Beausobre und Neander wollen, oder ob besonders die Vorgeschichte nur einen Mythus mit der Tendenz enthalte, dem Manichäismus ein höheres Alter zu vindiciren und seinen Ursprung aus den Hauptsitzen früher Weisheit, Aegypten, Babylonien und namentlich Hochasien (Scythien) anzudeuten, dürfte noch nicht außer Zweifel seyn. Die Beweisführung Baur's für das Letztere, so gelehrt und scharfsinnig sie ist, hat doch auch ihre schwachen Seiten; so z. B. ist es weit hergeholt und unmotivirt, wenn die Frau des Scythianus mit der Helena des Simon Magus und der Prunikos der Griechen zusammengestellt wird, und die Erklärung des Namens Terebinthus (Tir = Mercur = Buddha) als eines von Buddha bewohnten Baumes oder Menschen, womit vielleicht das chaldäische בּוּטְלָא (= אֵלָה Terebinthe) zusammenhänge, dürfte sich wohl schwerlich empfehlen. Der Name Buddha, den der Schüler Scythian's sich beilegt, kann auch ganz einfach von بفد herkommen, welches im Persischen für „Vorsteher" gebraucht wird und vielen syrischen Presbytern als Titel gegeben wurde (Bud-Jesu u. s. w. bei Assemani), wobei nicht immer nothwendig an den verkörperten Gott gedacht werden muß. Andere Züge der Geschichte lauten ziemlich bestimmt und lassen sich keineswegs mythisch deuten, obwohl allerdings die Bestimmung schwer halten würde, wie vieles und was denn darin historische Wahrheit sey.

Die orientalischen Berichte sind zwar weit jünger, aber auch weit klarer und einfacher; von jener Vorgeschichte wissen sie nichts; doch stimmen sie nicht alle, wie man glaubt, mit einander überein. Abulpharadsch (Hist. Dynast. ed Pocock. p. 130 sq.) erzählt z. B., Mani habe sich zuerst zum Christenthum bekannt, sey Presbyter zu Ahwaz gewesen und habe die heil. Schrift erklärt, auch mit Juden, Magiern und Heiden disputiret. Später aber sey er vom Glauben abgefallen, habe sich Messias genannt und zwölf Jünger mit dem Auftrage, den Dualismus (اَلثَّنَوِيَّة) zu predigen, in die Länder des Orients bis nach Hindostan und China gesandt. Das Ende des Mannes dagegen berichtet er ganz wie die Griechen. Andere, zumal muhammedanische Schriftsteller, wie Khondemir und Shahristani (bei *d'Herbelot*, Biblioth. orient. Par. 1697. F. 548 sq. und *Hyde*, Veterum Persarum religionis hist. Oxon. 1760. p. 281 sq.), so wie Mirkhond (bei *De Sacy*, Mémoires sur diverses antiquités de la Perse. Par. 1793. p. 289. 294 sq.) erwähnen nichts von einer christlichen Periode Mani's, sie nennen ihn den Maler und Sohn des Weisen oder Arztes Phaten oder Phatek (*Παταίκιος*). Nach ihnen besaß er eine außerordentliche Fertigkeit und Sicherheit im Zeichnen und Malen, legte sich aber mit Fleiß und Erfolg auf Mathematik, Astronomie, Medizin und Naturkunde. Erst vor Kurzem war in Persien die nationale Dynastie der Sassaniden auf den Thron gekommen, unter welchen auch die alte Landesreligion, der Zoroastrismus, in neuen Fluß gerieth; Concilien wurden darüber gehalten und gewisse streitige Punkte desselben eifrig

Digitized by Google

dictirt (*Hyde*, p. 278 sq.). Auch Mani scheint von dieser Bewegung ergriffen worden zu seyn, obgleich die Hypothese, als hätte er sich zum Hersteller der rein dualistischen Lehre der Magier, gegenüber der Trübung durch das Zervane akerene der Zendlehre aufgeworfen, des gültigen Beweises und sogar der Wahrscheinlichkeit — die Magier waren vielmehr seine Widersacher — ermangelt. (Von Reichlin-Meldegg, die Theologie des Magiers Manes und ihr Ursprung. Frankf. a. M. 1825; vgl. Baur S. 10 ff.) Dagegen wird bestimmt erwähnt, er habe von dem durch Christum verheißenen Paraklet gehört und sich selbst dafür gehalten, während es doch ein Zuname Muhammed's sey. Unter Shapur I. trat er mit seiner glänzenden und tiefsinnigen Lehre zuerst hervor; der König soll ihm zuerst günstig gewesen seyn, nachher aber sich von ihm abgewandt haben, worauf Mani die Flucht ergriff, Kaschemir, Hindostan, das Khatai und endlich Turkestan bereiste. Hier war es, wo er unter dem Vorgeben, er müsse — sey es in bloßer Beschauung oder wirklich — in den Himmel erhoben werden und ein Jahr lang dort verweilen, sich in eine weite Höhle zurückzog, wohin er heimlich einen genügenden Vorrath von Lebensmitteln gebracht hatte; seine Jünger hieß er am Ende des Jahres in der Nähe ihn erwarten; er werde ihnen die Befehle Gottes mitbringen. Wirklich erschien er zur festgesetzten Zeit und Stelle und brachte ein Buch oder Gemälde, das sogenannte Ertengh, mit sich, ohne Zweifel eine graphische Darstellung seiner Ideen vom Weltgebäude. Sein Anhang und Ansehen vergrößerte sich dadurch immer mehr, und als er nach Shapur's Tode in sein Vaterland zurückkehrte, wurde er von dessen Sohne Hormuz gut aufgenommen und mit einem festen Schlosse, Deskereh in Khusistan, zu seiner Sicherheit beschenkt. Bald jedoch starb Hormuz und unter seinem Nachfolger Bahram änderte der Wind. Nachdem er Mani durch scheinbare Aufmerksamkeit sicher gemacht hatte, veranstaltete er eine Unterredung zwischen diesem und andern Lehrern, und da Mani weder genügend antworten konnte, noch widerrufen wollte, ließ ihn der König auf die früher beschriebene Weise hinrichten und seine mit Stroh gefüllte Haut am Thore der Stadt Dschondischapur zur Warnung aufhängen. Daß er lebendig geschunden worden, wie man gewöhnlich annimmt, scheint eine spätere Ausschmückung; die meisten Nachrichten sagen ausdrücklich nichts davon und Abulpharadsch sogar das Gegentheil. Sein Tod fällt annähernd in das Jahr 277, womit auch die Andeutung der Acta Archelai (C. 37) ziemlich übereinstimmt.

Was nun das manichäische Lehrsystem, dies glühend prächtige Natur- und Weltgedicht, wie man es passend bezeichnet hat, anbetrifft, so sind die Quellen zur Erkenntniß desselben zunächst, außer den schon karakterisirten Akten des Archelaus, die wenigen Fragmente aus Briefen und Schriften des Meisters selbst (*Fabricius-Harless*, Bibliotheca graeca Vol. VIII, p. 315 sqq.), namentlich aus der Epistola fundamenti und dem Thesaurus (bei Augustin und Evodius von Uzala, de fide c. Man. in Augustin's Werken); ferner die Auszüge aus Schriften von Manichäern oder mündliche Erklärungen derselben, wie z. B. von Adimantus, Faustus, Felix, Secundinus (bei Augustin) und von Agapius (bei *Photius*, Biblioth. Cod. 179). Damit sind endlich zu verbinden die zahlreichen Streitschriften gegen den Manichäismus, vorzüglich, außer den Häresiologen, von Titus von Bostra (Contra Man. L. 3. [4.] in Canisii Lect. antt. ed. Basnage T. I.), Alexander von Lykopolis (*Λόγος πρὸς τὰς Μανιχαίου δόξας* in Combefisii Auctar. nov. Bibl. PP. T. II.) und eine ganze Reihe von Augustin (besond. in Tom. VIII der Ben. Ausg.). Obschon die einen derselben sich mehr an die mythische Form und Hülle des Systems halten, während die andern mehr die zum Grunde liegenden abgezogenen Ideen hervorheben, so stimmen sie doch im Wesentlichen so wohl überein, daß an der Richtigkeit des aus ihnen geschöpften Gesammtbildes nicht zu zweifeln ist; und auch der Nachweis möchte schwerlich gelingen, daß das System später, zumal im Occident, solche Umgestaltungen erfahren habe, die dem ursprünglichen Geiste fremd oder zuwider gewesen wären. Es ist übrigens Baur's

Digitized by Google

hauptsächlichstes Verdienst, Beides, Idee und Anschauung, so weit es sich thun ließ, durchgängig auf einander bezogen zu haben.

Den Standpunkt und die feste Grundlage des Manichäismus nun bildet, wie schon gesagt, der reine Dualismus. Es kann nicht nur Ein Urwesen geben, von dem so Verschiedenes und Entgegengesetztes in der Welt herrührte; es müssen zwei seyn, in welchen alle Gegensätze sich concentriren und von welchen sie ausgehen. Daher fängt das Buch der Mysterien von Mani mit den Worten an: „Es war Gott und die Hyle, Licht und Finsterniß, Gutes und Böses, in Allem scharf entgegengesetzt, so daß in keiner Hinsicht Eines mit dem Andern Gemeinschaft hatte.“ Wenn dies zwar an die altpersische Lehre von Ormuzd und Ahriman sich anschloß, so ging es doch schon einen bedeutenden Schritt darüber hinaus, indem die Materie, welche dem Zoroastrismus keineswegs für an sich böse und widergöttlich galt, mit dem Bösen und der Finsterniß auf eine für das ganze System entscheidende Weise identificirt und dem guten Lichtwesen entgegengestellt wurde. Dieses Letztere nun faßt die manich. Lehre genauer als reines, intelligibles Licht (*φῶς νοερὸν* oder *νοητὸν*), dessen Werk und Bild das sichtbare Licht (*φ. αἰσθητὸν*) seyn soll. Der Vater des Lichtes, Gott — denn es ist bei den Manichäern selbst nur von zwei Prinzipien, nie von zwei Göttern die Rede — wird geschildert als lauter Glanz, Wahrheit, Heiligkeit, Güte und Seligkeit, thronend unter unzählbaren Lichtwesen, zunächst umgeben von zwölf Aeonen oder Lichtwelten, die auch als himmlischer Zodiakus dem großen Weltenjahre vorstehen (man vergl. die Amschaspands und Izeds der Zendlehre); Alles aber ruht auf der seligen Lichterde. Man darf sich aber darunter keine Schöpfungen, kaum Emanationen in strengem Sinne denken; sondern Gott ist Eines mit seinem Lichtreiche, Alles Eine Substanz (Hoc totum una substantia est), wenn schon in dichterischer, bildlicher Sprache seine Herrlichkeit und Lebensfülle individualisirt wird. Daß schon hier ein pantheistischer Zug sich kundgebe, kann schwerlich verkannt werden. — Den Gegensatz dazu bildet der böse Fürst der Finsterniß, der Dämon, die Hyle, — kein bloß negativer Begriff, wie bei Platonikern und Gnostikern, sondern eine positive Macht, der Herrscher eines unheilschwangern Reiches (terra pestifera), voll ihm ähnlicher Wesen, der *gens tenebrarum* (Dews), gräulicher Thiere und giftiger Gewächse; es ist in fünf Regionen nach den fünf Elementen des tiefen Dunkels, des trüben Schlammes, der Sturmwinde, des verderblichen Feuers und des dicken Rauches mit ihren verschiedenen Classen von Wesen abgetheilt. Auch hier ist das Verhältniß des Fürsten zu seinem Volke und Reiche demjenigen des Lichtgottes zu dem seinigen analog (— quorum omnium ipse erat mens et origo). In diesem Reiche herrscht das Grundgesetz der Zeugung, des Entstehens und Vergehens, des animalischen Lebens, des Gegensatzes und wechselseitigen Verfolgens und Aufreibens, ein chaotischer Zustand, eine *ἄταχτος κίνησις*. Während das Lichtreich sich nach Norden ausbreitet, dringt das Reich der Finsterniß von Süden her keilartig in dasselbe hinein; beide erstrecken sich zwar in's Unendliche, aber das erste überragt doch das zweite zu beiden Seiten, — eine Vorstellung, in welcher gewissermaßen das instinktive Gefühl von einem Uebergewicht des Guten, von der Begrenztheit und Negativität des Bösen, der Grundidee zuwider, durchblickt.

Bei diesem strengen, ausschließlichen Gegensatz der zwei Urwesen und Reiche aber, woher denn die gegenwärtige, endliche, offenbar aus Beidem, Licht und Finsterniß, Gutem und Bösem gemischte Welt? Dieses Hauptproblem des Gnosticismus konnte von Mani weder durch die Idee einer Schöpfung aus Nichts, noch durch eine absichtliche Vereinigung beiderseitiger Elemente gelöst werden, da das gute Prinzip des andern weder bedurfte, noch mit ihm zu schaffen hatte, das böse dagegen jenes nicht kannte; eben so wenig kann die Welt durch den Abfall stets tiefer sinkender Emanationen vom Göttlichen, sie muß daher durch Zufall oder Unfall entstanden seyn, und zwar muß die Ursache davon, wie alles Uebels, in der Hyle gesucht werden. In ihrem rastlosen Kampfe wider einander nämlich kamen die Mächte der Finsterniß der Grenze des Lichtreiches

Digitized by Google

nahe, oder nach anderer Darstellung, es wandelte einmal die Hyle eine Begierde an, in die höhern Gegenden zu kommen. Hier erblickte sie das Licht und wurde von Verlangen nach ihm ergriffen — wiederum eine Inconsequenz des Systems, welche die Gegner häufig hervorheben, indem ein solches Verlangen nach dem Guten dem Begriffe eines grundbösen Urwesens offenbar widerspricht. — In Folge dessen entstand die Gefahr eines feindlichen Einbruches in's Lichtreich, d. i. in's göttliche Wesen selbst. Zur Abwehr sandte Gott daher eine Kraft des Guten, die Weltseele oder die Mutter des Lebens (*ψυχὴ ἁπάντων, μήτηρ τῆς ζωῆς*); denn er hatte in seinem Bereiche kein Uebel, um die Hyle zu strafen. Die Lebensmutter aber ließ den Urmenschen (*ὁ πρῶτος ἄνθρωπος*), begrifflich und wesentlich von ihr nicht verschieden, hervorgehen, welcher, mit den fünf reinen Elementen, Licht, Wasser, Wind, Feuer, Luft, wie mit einer Waffenrüstung angethan, in stets wechselnden Gestalten wider die Hyle einen Kampf führte und durch List und Vorspiegelung ihre Begierde reizte. Er sollte die Grenzen bewachen, eigentlich aber zu einer Lockspeise dienen, um die Hyle wider Willen zur Besinnung zu bringen. Wirklich stürzte die Hyle auf den Gegenstand ihrer Begierde los, brachte ihn in große Gefahr, aus welcher er zwar gerettet wurde, aber einen Theil seiner Lichtrüstung, die Seele, dem Feinde überlassen mußte. Dieser verschlang dieselbe und wurde dadurch gefangen und gebändigt, wie wenn ein Hirte, um seine Heerde zu retten, dem Löwen einen Bock in der Grube preis gibt und ihn dadurch selbst fängt und unschädlich macht. Der Einwendung, als gehe auf diese Art doch ein Theil und Glied Gottes selbst verloren, begegnete man mit der Antwort, daß Gott das Seinige später schon retten werde *), worauf in der That die ganze fernere Weltentwicklung des Manichäismus hinzielt. Dem Urmenschen kam nämlich in seiner Bedrängniß eine dritte Kraft, der lebendige Geist (*τὸ ζῶν πνεῦμα*), zu Hülfe, der ihn nach oben entrückte und vor dem Verderben bewahrte, indem er ihn in Sonne und Mond versetzte oder Sonne und Mond aus ihm erschuf. Schon aber war, wie gesagt, ein Theil des Lichtes oder der Seele von der Hyle und ihren Archonten verschlungen; diese Letztern nahm der Lebensgeist gefangen, befestigte und breitete sie aus am Firmament als ihrem Leibe, um desto höher, je mehr Licht sie in sich hatten, wo sie nun dasselbe ausstrahlen; der dadurch alles Lichtes entleerte Theil der Hyle wurde ausgesondert, so daß sie, sich selbst überlassen, als dunkles Feuer brennt. Indessen blieb noch zwischen Beiden ein Mittleres (*τὸ ἐν μεταξίᾳ γεγονὸς χαλίᾳ*) übrig, aus welchem dieselbe dritte Potenz, der lebendige Geist, durch Ordnung und Begrenzung die gegenwärtige Welt hervorbrachte, weßhalb er auch im Unterschiede von seiner aussondernden Thätigkeit, als *δύναμις δημιουργικὴ* bezeichnet wird. Unter seinem Einflusse, indem er vorzugsweise in der Atmosphäre wohnt und waltet, strebt die geraubte und von der Materie gebundene Seele überall zum Lichte und zur Freiheit empor; sie ist allenthalben, wo Licht, Glanz, Farbe, Duft und reines Naturleben sich offenbaren, in den Steinen, Metallen, vornehmlich aber in den Pflanzen und Blüthen; aber aus der dunkeln Erde sich losringend, bleibt sie doch mit den Wurzeln an sie geheftet und gekreuzigt, gleichsam ein gefesselter Prometheus, ein lebendiges, in den Banden der Materie liegendes und leidendes Wesen, das nach Befreiung sich sehnt. Es ist dies die pantheistisch-naturphilosophische Idee vom *Jesus patibilis* (*υἱὸς ἀνθρώπου ἐμπαθής*), der vom heil. Geiste im jungfräulichen Mutterschooße der Erde erzeugt, an jedem Holze hängt (omni suspensus ex ligno), — eine Idee, die gewiß schon vom Meister angedeutet, von den afrikanischen Manichäern besonders ausgebildet wurde. Von diesem leidenden Jesus, dem gefangenen Theile der Weltseele, wird daher ausgesagt, er werde täglich geboren und sterbe täglich. Anders dagegen verhält es sich mit

*) Die allerdings etwas corrupte Stelle der Acta Archel. C. 25: haedum incolumem **conservavit** ist, statt durch die Einschaltung Baur's, einfach dadurch zu emendiren, daß man mit Aenderung eines Buchstabens **conservabit** schreibt, was sich aus dem folgenden (restituetur salvabit) als das unzweifelhaft Richtige ergibt.

Digitized by Google

dem Urſprunge der thieriſchen Körper, die ganz aus dem Reiche der Finſterniß ſtammen; ſie ſind, nach der einen Verſion des Mythus, die vom Himmel heruntergeſtürzten Fehlgeburten der daſelbſt kreiſenden weiblichen Dämonen, nach der andern aus den Würmern der Baumfrüchte der Hyle gewiſſermaßen durch generatio aequivoca entſtanden; jenes erſcheint indeſſen congruenter und genuiner, da das Geſetz der Zeugung überall als das der Hyle eigenthümliche betrachtet wird. Die das Weltganze ſtützenden und erhaltenden Kräfte werden endlich dargeſtellt durch die mythiſchen Geſtalten des Omophoros und des Splenditenens; jener trägt die Erde auf ſeiner Achſel und durch ihn entſtehen die Erdbeben, ſo oft er vor Ermüdung zittert oder ſeine Laſt an die andere Schulter wälzt, während dieſer ſie ihm von oben tragen hilft.

Eine eigene Bewandtniß hatte es aber nach den manichäiſchen Ideen mit dem Menſchen, in welchem nicht nur Geiſt und Materie ſich ſo enge verbinden, ſondern auch der erſtere als die zum Bewußtſeyn kommende Seele ſich darſtellt. Auch der Menſch iſt nicht erſchaffen, ſondern aus einer Reihe von Zeugungen hervorgegangen. Als nämlich, ſo erzählt Mani, der Fürſt der Finſterniß merkte, daß er die in der Materie zerſtreuten Lichttheile, der mächtigen Erſchütterung und Anziehung des Urmenſchen in der Sonne gegenüber (magnus ille, qui gloriosus apparuit), nicht werde feſthalten können, beredete er ſeine Dämonen, Weſen ihrer Art zu erzeugen und Alles, was ſie von Licht beſaßen, darin zu vereinigen. Dieſe Geburten verſchlang er alsdann ſelber und erzeugte mit ſeiner Gattin auf gleiche Weiſe, nach ſeinem und nach dem Bilde des Urmenſchen, den Adam, einen wahren Mikrokosmos, in welchem Licht und Finſterniß, Göttliches und Hyliſches, die Keime und Urbilder aller Dinge ſich auf's Nächſte und Innigſte verwoben, in welchem die Strahlen und Theile der Lichtſeele ſich bis zur Klarheit des ſich ſelbſt und die Welt erkennenden Geiſtes concentrirten, aber auch zugleich in einem materiellen Körper wie in einem finſtern Kerker feſtgebannt waren. Schien jedoch dadurch die Herrſchaft der Materie über das geſammelte Lichtweſen geſichert, ſo konnte das kluge Mittel auch wieder zum Gegentheil ausſchlagen, das concentrirte, intenſiver gewordene Licht, der Geiſt die Zügel ergreifen und über den ihm beigegebenen Leib regieren; ja es ſcheint dieſer Fall nach manichäiſcher Lehre im Urzuſtande wirklich eingetreten und Adam über das Verbot des Archon, von dem Baume der Erkenntniß zu eſſen, während ihm alle Früchte der Luſt erlaubt waren, nach einer umkehrenden Deutung der moſaiſchen Erzählung, aufgeklärt worden zu ſeyn. Deßwegen geſellten ihm die Dämonen die Eva bei, welcher ſie von ihrer eignen Begierde einflößten, und es gelang ihnen dadurch wirklich, den Menſchen zu fleiſchlicher Luſt und Zeugung zu verführen. Die Folge dieſes Sündenfalls war aber eine mehrfach unſelige: zuerſt fiel Adam ſelbſt dadurch neuerdings unter das Geſetz und die Herrſchaft der Materie, — obgleich es auch wiederum heißt, er habe nachher heiliger gewandelt, ſodann wurde durch die Fortpflanzung die Seele gleichſam zertheilt, in ihrer Gewalt über den Leib gelähmt und in immer neue Körper eingeſchloſſen, aus deren Banden die Befreiung immer ſchwieriger werden mußte. Auch nach manichäiſcher Anſicht befindet ſich demgemäß der Menſch gegenwärtig in einem Zuſtande des Zweiſpalts und der relativen Gebundenheit. Die an ſich freie, göttliche, lichtartige Seele iſt an einen materiellen Körper gekettet, dem die Luſt, das Böſe weſentlich inhärirt und den ſie daher verdunkeln und die Energie ihres auf das Gute gerichteten Willens ſchwächen kann. Es reflektirt ſich in dieſer Doppelnatur wiederum genau das Verhältniß der beiden Urweſen und Urreiche; wie aber die Manichäer ſtets nur von einem Gotte, nämlich dem guten Prinzip reden, ſo iſt es jedenfalls bloß eine uneigentliche Ausdrucksweiſe, wenn ihnen nach Auguſtins Buch de duabus animabus c. Man. die Lehre von zwei der Seelen in jedem Menſchen zugeſchrieben wird. Seele im wahren Sinne des Worts iſt immer nur der göttliche Lichtfunke, der ſein wahres, bewußtes Selbſt ausmacht; aber ſie iſt auch mit der caro zu perſönlicher Einheit verbunden, deren vernunft- und bewußtloſe Concupiſcenz, der ἄταχτος κίνησις der Hyle entſprechend, ſie zieht und reizt. Gibt ſie dieſem

Digitized by Google

Reize nach und vergißt ihr eigenes Wesen, dann sündigt die Seele, nicht der Körper, — geschieht dasselbe fortwährend, so daß sie die Finsterniß mehr liebt als das Licht, so verscherzt sie zuletzt die Rückkehr in die lichte Heimath und bleibt an's Schicksal der Hyle gebunden. In jedem Augenblicke des Zeitlebens aber kann sie sich immerhin auf sich selber besinnen; es ist wohl Schwächung ihrer Energie gegenüber dem Fleische, aber keine eigentliche Corruption ihres einfachen Lichtwesens möglich; erkennt sie sich selbst, bereut sie ihr Nachgeben und ihre Zustimmung zu den Lüsten des Fleisches, so gereicht es ihr keineswegs zum positiven Schaden oder zur Verdammniß (non damnatur, quia peccavit, sed quia de peccato non doluit), sie erlangt vielmehr Vergebung und wird als das, was sie an sich ist, wiederhergestellt.

Gleichwohl bedarf der Mensch wie die Natur, die in ihm zum Bewußtseyn ihres Leidens kommt, einer Erlösung; daß aber dieselbe vorwiegend physisch und intellektuell gedacht und das ethische Moment Beidem untergeordnet werden mußte, erhellt aus dem Karakter und der Anlage des Systems. Das erlösende Prinzip konnte kein anderes seyn, als der in Sonne und Mond gerettete, ideale Urmensch, der seine verlorenen Lichttheile wieder an sich zieht. Auf ihn trugen daher die Manichäer die Benennungen Logos, Christus, Gottes- und Menschensohn u. s. w. über; der eigentliche Ausdruck jedoch, dessen sie sich in dieser Beziehung von ihm bedienten, war δεξιὰ τοῦ φωτός, die aus der Lichtwelt herabgereichte helfende Rechte. Das Erlösungswerk beginnt auf der Stufe des Naturlebens und wird wie gewohnt in mythischer und mehrfach variirender Form so vorgetragen, daß die in Sonne und Mond wohnenden Lichtkräfte die Dämonen in Gestalt schöner Jünglinge und Jungfrauen zur heftigsten und ohnmächtigsten Begierde reizen und so der in ihnen gehaltenen Seele Gelegenheit geben, frei zu werden. Die zum Grunde liegende physisch ethische Idee ist die, daß das Lichte und Schöne durch seine bloße Erscheinung das ihm Verwandte anzieht und emporhebt, während es im Unedlen nur eine rohe, nie zu befriedigende Begierde weckt. Was nun als gereinigtes Lichtwesen aus der Natur emporsteigt, wird durch Sonne und Mond in die Heimath des Lichtes hinübergeführt; das Uebrige dagegen, so weit es noch einen materiellen Beisatz in sich trägt, fällt durch den Einfluß der Sonnenhitze und Mondeskälte mit dem Regen, der aus dem Schweiße der von Leidenschaft erhitzten Dämonen entsteht, zur Erde herab und geht in die Pflanzenwelt über. Dieser Naturprozeß setzt sich nun fort in der Erlösung des Menschen; es handelt sich da keineswegs um Versöhnung, da schon die Reue versöhnt, sondern darum, das in ihm, seinem νοῦς ruhende Gedächtniß seiner Lichtnatur zu erwecken, ihm die Wahrheit über sich und das Wesen der Welt, mit einem Worte die Lehren des Dualismus zu enthüllen und ihn durch angemessene Vorschriften auf den Weg der Reinigung zu führen. Freilich ist diese Wahrheit keine ganz neue; es finden sich Ueberreste einer Uroffenbarung sowohl in den heidnischen Religionen und Mythen (z. B. in demjenigen vom Dionysos, Mithras u. s. w.) als auch im Hebraismus; allein die wahre, ursprüngliche Lehre eines Seth, Henoch vielleicht auch Moses wurde durch die spätern jüdischen Schriftsteller unter dem Einflusse des Dämon oder Archon ganz entstellt und verkehrt; dem Polytheismus der Heiden steht der ebenso falsche Monarchianismus des A. T. zur Seite; im A. T. finden sich die unwürdigsten, beschränktesten Vorstellungen von Gott, die sinnlichsten Verheißungen und eine Menge harter, thörichter und äußerlicher Gebote, wobei nur die rein moralischen des Dekalogs eine Ausnahme machen. Wahre Weissagungen auf den Erlöser gibt es darin keine, sie sind auch bei dem fleischlichen Sinn und Wandel der Propheten undenkbar. Da nun erschien Christus der Urmensch zur Wiederoffenbarung der verloren gegangenen Wahrheit; er zeigte sich auch den Menschen in seiner menschlichen in der Sonne leuchtenden Gestalt, besonders hell auf dem Berge der Verklärung; aber seine reine Lichtnatur konnte sich mit einem materiell fleischlichen Körper unmöglich verbinden, sein ganzer Wandel auf Erden war daher nur Erscheinung, d. h. Schein im vollen Sinne des Worts. Weder wurde er vom Weibe geboren noch getauft: am allerwenigsten hat

Digitized by Google

er gelitten, noch ist er am Kreuze gestorben und wirklich auferstanden. Was das N. T. von ihm erzählt, darf daher nicht unbedingt und ohne sorgfältige Kritik und Ausscheidung des Falschen geglaubt werden, nur das Vernunftgemäße darin verdient gläubige Annahme, das nämlich, was mit der reinen göttlichen Wahrheit übereinstimmt, wie sie erst durch den Paraklet völlig an den Tag gekommen ist. Die Evangelien insbesondere sind nicht von den Jüngern des Herrn selbst, sondern von spätern mehr jüdisch gesinnten Menschen, angeblich nach ihnen (*κατὰ*) verfaßt, oder wenigstens in jüdischem Sinne interpolirt; die Apostelgeschichte des Lukas ist unächt, — ohne Zweifel wegen der Erzählung vom Kommen des hl. Geistes als des Paraklets — selbst die Briefe Pauli, der übrigens an Erleuchtung unter den Aposteln obenan steht, sind nicht unverfälscht geblieben. Daneben findet man andere gnostisch gefärbte Evangelien und Akten, ein Evangelium des Thomas, die *Περίοδοι* des Leucius Charinus, besonders die Acta Thomae bei den Manichäern vorzugsweise in Ansehen und Gebrauch. Dennoch blickt auch in den sogenannten kanonischen Schriften die Wahrheit häufig durch; dahin gehört vorzüglich, was von der Gottheit und Herabkunft (nicht Geburt) Christi vom Himmel, seiner Scheingestalt und Lichtnatur, seiner übermenschlichen Macht gesagt oder angedeutet wird; ebenso sind seine Reden, Gleichnisse, sittlichen Vorschriften, vor Allem diejenigen der Bergpredigt als wahr anzuerkennen. Selbst seine Kreuzigung ist ein Faktum, wenn gleich nur ein scheinbares; der Fürst der Finsterniß trieb die Juden dazu an, nicht wissend, daß es zu seinem eigenen Verderben ausschlagen werde; aber ohne wahren Körper konnte Christus auch nur zum Scheine gekreuzigt werden und die Menge wurde allerdings dadurch getäuscht; es geschah aber, um die Kreuzigung der Gotteskraft in der Hyle darzustellen (*εἰς ἐπίδειγμα — τὴν θείαν δύναμιν ἐνεσταυρῶσθαι τῇ ὕλῃ*); es war eine crucis mystica fixio, qua nostrae animae monstrantur vulnera, ein Symbol des allgemeinen Leidens der Natur- und Menschenseele, während die ebenso doketische Auferstehung den Gläubigen die Lehre von der Befreiung der Seele im Tode predigt. (Trechsel: Ueber den Kanon, die Kritik und Exegese der Manichäer. Bern 1832). Durch diese Erkenntniß der Wahrheit einer- — und die ihr entsprechenden Gebote und Lebensregeln anderseits wurde Christus der Erlöser; allein seine ohnehin, der Schwäche der Zeit gemäß, in Gleichnissen und dunkeln Worten vorgetragene Lehre wurde vom fleischlichen Sinne meist mißverstanden, von den Halbchristen oder Galiläern getrübt und in's Jüdische und Heidnische verunstaltet. Das Christenthum bedurfte der Reinigung und Vollendung; wie Christus selbst ankündigte; dazu ist Mani als sein Apostel, als der Paraklet gekommen, um die Gläubigen in alle Wahrheit zu führen; nicht der über die Jünger am Pfingstfest ausgegossene Geist, wie die kathol. Kirche behauptet, war der Paraklet; denn wer von ihnen hat wohl die allumfassenden Aufschlüsse über die Weltprinzipien, die Seelen, den Menschen, den Reinigungsweg u. s. w. gegeben wie Mani? (Qui per suam praedicationem docuit nos initium, medium et finem.) Allerdings bedurfte er dazu höherer Lichtkräfte, aber mit Unrecht wird ihm Schuld gegeben, er habe sich für Christum oder den hl. Geist erklärt.

In der durch Christus und Mani vermittelten Erkenntniß der beiden Reiche, der Seele und ihres Verhältnisses zum Körper, verbunden mit einer daraus fließenden Lebensordnung ist die objektive Bedingung der Erlösung für den Menschen gegeben. Sie besteht wesentlich wie auf dem Naturgebiete, an das sie fortsetzend anknüpft, in einem Läuterungs- und Befreiungsprozeß der Seele von der Materie und vom Körper; es ist dazu keine Lebensmittheilung vonnöthen; wer sich dieser prinzipiell physisch gefaßten, nur etwas „ethisch gewendeten“ Läuterung unterwirft, der kann sich aus eigener angestammter Kraft der Seele die Rückkehr in's Lichtreich, d. i: die Seligkeit erwerben. Die Lebensordnung des Manichäismus trägt daher, ganz entsprechend der doketischen Dogmatik, einen gesetzlich-ascetischen und enkratischen Karakter; sie befaßt sich hauptsächlich in dem dreifachen *Signaculum oris, manuum et sinus.* Das erste verbot nicht nur alle unreinen Gedanken, bösen und blasphemischen

Digitized by Google

Worte, ſondern vornehmlich den Genuß jeder die Luſt nährenden, die Macht der Materie über den Geiſt vergrößernden Speiſe, vor Allem des Fleiſches, das als ein Erzeugniß der Hyle und noch dazu durch den Tod des Thieres aller Lichttheile entleert, nur verunreinigend und deprimirend auf die Seele wirken kann. Auch der Wein wurde als „des Teufels Galle“ dahin gerechnet. Einzig vegetabiliſche Nahrung war geſtattet, theils weil dieſe mehr Lichtſubſtanz, weniger Materielles enthält, theils aus gebieteriſcher Nothwendigkeit und beſonders weil der Genuß der Pflanzen zur Befreiung des in ihnen vorhandenen Seelenweſens beitrug. Das *signaculum manuum* bezog ſich auf alle ungerechten Werke der Hände, Diebſtahl u. ſ. w. aber nicht minder auf die Arbeit, durch welche der Menſch dieſe Welt, das Reich des Satans baut, oder mittelſt Erwerbes und Beſitzes ſich in ihr heimiſch macht; ferner galt das Tödten von Thieren, das Abreißen der Früchte, das Ernten der Pflanzen als unerlaubt, als Verſündigung an der Natur, in welcher überall eine Seele lebt und fühlt. Das dritte signaculum endlich wehrte aller Geſchlechtsluſt, welche aus der Hyle herſtammt, Fortſetzung der erſten Sünde iſt, und durch Zeugung der Seele ſtets neue Kerker bereitet. Doch wurde der äußere, geſetzliche Eheſtand nicht ſchlechtweg verboten, wohl aber die Eheloſigkeit angerathen und die Enthaltung und Vermeidung des Kinderzeugens zur moraliſchen Pflicht gemacht. — Eine ſo rigoriſtiſche Sittenlehre ließ ſich aber im Leben unmöglich allgemein durchführen; die menſchliche Schwachheit machte daher hinwiederum allerlei Milderungen nothwendig. Darauf zielte die ſchon erwähnte laxe Bußtheorie aus Rückſicht auf das mehr oder weniger Unfreiwillige der Sünde; dahin auch eine eigens hiefür berechnete Geſellſchaftsverfaſſung der Sekte. Die Mitglieder derſelben zerfielen nämlich in zwei Claſſen oder Stufen, die *Electi* oder *perfecti*, und die bloßen *Auditores*, analog den Pneumatikern und Pſychikern des Gnoſticismus, den Prieſtern und Laien der katholiſchen Kirche. Während die Letztern es mit den Lebensvorſchriften nicht ganz genau zu nehmen brauchten, Fleiſch genoßen, in der Ehe lebten, Handel, Gewerbe, Ackerbau trieben, öffentliche Aemter bekleideten, waren ſie dagegen verpflichtet, die Erſtern, welche die signacula in voller Strenge halten ſollten, mit aller Leibesnothdurft zu verſorgen, für ſie zu arbeiten, zu pflanzen und zu ernten, ihnen Gemüſe und Früchte zu bringen, was auch nicht ſelten bis zum Uebermaße geſchah. Die Electi bildeten ſomit die eigentliche, heilige Kirche; ſie waren der Sphäre der niedrigen Welt mit ihren Geſchäften entrückt, ganz der reinen Lichtwelt zugewendet; ſie lebten ehelos, ohne Arbeit, ohne Beſitz, ohne Familienverbindung; ſie aßen auch die ihnen dargebrachte Pflanzennahrung nicht, ohne erſt zu erklären, daß ſie an der Beſchaffung derſelben keinen Theil gehabt hätten; ihr blaſſes, hageres Ausſehen machte ſie leicht kenntlich. In dieſen Stand der Erwählten und Wiedergeborenen ſollten eigentlich die Zuhörer mit der Zeit übergehen; es geſchah indeſſen lange nicht bei Allen und man erzog daher Knaben eigens für denſelben. Die manichäiſche Kirche und in höchſter Inſtanz die Electi waren dazu beſtimmt, das in der Welt zerſtreute Lichtweſen in ſich zu ſammeln, zu läutern (daher Catharistae) und wieder zu ſeinem Urſprunge überzuleiten. Durch die Handreichung der Auditoren erhielten ſie den vegetabiliſchen Nahrungsſtoff, deſſen Lichtſubſtanz auf dieſe Weiſe in ſie überging und ſich der bewußten Seele aſſimilirte. Für die unvermeidliche Zerſtörung des Pflanzenlebens, welche zudem durch den Zweck gewiſſermaßen geheiligt wurde, und wahrſcheinlich auch für andere Sünden erhielten die Zuhörer durch die Fürbitte der Erwählten Vergebung und Ablaß (*de Wegnern:* Manichaeorum indulgentiae cum brevi totius Manichaeismi adumbratione e fontib. descr. Lips. 1827). Haben dann endlich die Letztern durch Sammlung und Läuterung des Lichtweſens ihr Lebenswerk erfüllt, und ſich von aller Befleckung der Materie gereinigt, ſo tritt mit dem Tode, der zwar an ſich vom Uebel iſt, nichtsdeſtoweniger für ſie die Befreiung ein. Ein großes, am Himmel befeſtigtes Schöpfrad mit zwölf Eimern, offenbar der Thierkreis mit ſeinen zwölf Zeichen und Monaten, nimmt ihre Seelen auf und hebt ſie unter dem läuternden und emporziehenden Einfluß der Sonnenſtrahlen hinauf zum Schiffe des

Digitized by Google

Mondes; der Mond füllt sich alle 15 Tage einmal und entleert sich in eben so viel Zeit in das größere Schiff der Sonne, welches die geretteten und in ihr vollendeten Seelen zur „Lichtsäule“ der letzten Station hinüberführt, von wo sie in's Reich des Vaters, zur seligen heimathlichen Lichterde gelangen. (Evectatio animarum et suae patriae transfrotatio.) Die Seligkeit, welche sie dort erwartet, wurde unter sinnlichen Bildern und mit glühenden Farben geschildert. Erst auf längerem oder kürzerem Umwege kommt hingegen die Seele dessen, der als Zuhörer stirbt, zu ihrem Ziele; sie muß zuvor eine Reihe von Menschen- oder Pflanzenkörpern durchwandern (Metempsychose), bis es ihr gelingt, entweder selbst ein Erwählter oder als Nahrungsstoff mit einem solchen vereinigt zu werden. Noch tiefer sinken die Seelen, die dem Kreise des Manichäismus fremd geblieben; sie gehen nach einer Vergeltungstheorie, welche für jede Verletzung der Natur oder Verflechtung mit den Weltmächten eine analoge Strafe fordert, in Thierleiber und festwurzelnde Pflanzen über. Am Ende der Dinge erscheint der Alte, d. h. ohne Zweifel der Urmensch; bei seinem Anblicke wirft der Omophoros die Erde weg, das ewige Feuer bricht hervor und verzehrt sie zum Klumpen (*βῶλος*) und mit der absoluten Scheidung der beiden Reiche kehrt Alles wieder in seinen Anfang zurück. Der Weltkampf schließt mit der Zurückdrängung der Hyle in ihre alten Grenzen, ihre Ohnmacht und — wie sich hier auf's Neue zeigt, — ihre Negativität, und die Seelen, die sich ihrem Zuge ergeben, werden, nach gewöhnlicher Ausdrucksweise, ewiger Verdammniß unterworfen, nach Mani's sorgfältigerer Fassung aber, da ihre immerhin göttliche Natur streng genommen keine völlige Verwerfung zuläßt — an den fernsten Grenzen des Lichtreiches und im Dienste desselben zur Wache über die finstern Mächte bestellt*).

Bereits war von der Gesellschaftsverfassung der Manichäer und ihrer Theilung in zwei Hauptstufen die Rede. Allein auch in der Klasse der Electi gab es noch eine Stufenfolge von Aemtern, entweder derjenigen der katholischen Kirche oder der Hierarchia coelestis nachgebildet. Mani selbst hatte zuletzt zwölf Apostel ausgesendet und dieses Collegium wurde auch später noch durch zwölf *Magistri*, mit einem dreizehnten unsichtbaren, ohne Zweifel Mani selbst, an der Spitze, — stehend repräsentirt. Auf sie folgten in der Ordnung 70 oder 72 Bischöfe, welche wiederum ihre Presbyter, Diakonen und übrigen *Electi* unter sich hatten. Der exoterische Cultus bestand hauptsächlich in Gesängen und Gebeten, welche gegen die Sonne gekehrt verrichtet wurden. Tempel hatten sie keine. Man feierte den Sonntag, als Tag der Sonne, d. h. Christi, und zwar gegen den Gebrauch der katholischen Kirche mit Fasten. Die Wassertaufe war nicht üblich. Welche Feierlichkeiten bei der Aufnahme unter die Electi vorkamen, ob eine Taufe mit Oel, wie man vermuthet, — darüber hat man keine sichern Nachrichten. Ebensowenig kennt man die Form des Abendmahls, welches die Erwählten unter sich begingen und wobei, nach der Volksmeinung, mitunter scheußliche Gebräuche vorgekommen seyn sollen. Mehr als der Todestag Christi wurde derjenige Mani's gefeiert; war doch jener nur scheinbar, dieser wirklich gestorben; er hieß das Fest des Lehrstuhls, Bema (*Βῆμα*); ein solcher stand im Saale aufgerichtet und mit kostbaren Tüchern behangen; fünf Stufen führten zu demselben, vermuthlich die fünf Ordnungen der Hierarchie symbolisirend; die Gläubigen warfen sich vor ihm zur Erde nieder. Einer Nachricht bei Assemani (Bibl. Or. II, p. 112) zufolge scheinen später im Oriente noch andere Symbole üblich gewesen zu seyn; namentlich sey zu Ostern ein Menschenhaupt bei angezündeten Lichtern (die Sonne, der Urmensch) aufgestellt worden, welches, da das Volk es für ein wirkliches hielt, zu Unruhen und Verfolgungen Anlaß gab.

---

*) Die Worte des Felix bei *Augustin* cap. 16. Sed Manichaeus non hoc dicit, quia damnati sunt, sed ad custodiam positi sunt illius gentis tenebrarum — können grammatisch, logisch und nach dem Zusammenhange nicht heißen! Sie werden von den Dämonen bewacht (in custodia) wie Baur will. Richtiger übersetzt Riedner S. 302.

Digitized by Google

Was nun die Grundelemente und die Geneſis des manichäiſchen Syſtems betrifft, ſo war man von jeher darüber einverſtanden, daß der Parſismus den eigentlichen Stamm und die Grundlage deſſelben, gleichſam den Zettel des Gewebes bilde. Die ältere Anſicht betrachtete allgemein die Lehre Mani's als einen planmäßigen Verſuch, die altperſiſche, in neuem Aufſchwunge begriffene Landesreligion mit dem ſich ausbreitenden Chriſtenthum zu verſchmelzen und ſo als Reformator von beiden, in denen er eine nahe Verwandtſchaft und gegenſeitig ſich ergänzende Wahrheit erblickte, aufzutreten. Von dieſer Anſicht ausgehend machte indeſſen ſchon Neander auf eine ſtarke Beimiſchung brahmaiſcher und buddhaiſcher Religionslehren aufmerkſam, und Gieſeler erinnerte an den Gnoſticismus, der als Verbindungsglied mit dem Chriſtenthum gedient habe. — Dagegen trat Baur mit einer ſehr verſchiedenen Meinung auf. Nach ſeiner Darſtellung wäre der Manichäismus von Hauſe aus gar keine chriſtliche Häreſe, ſondern urſprünglich ganz auf heidniſchem Grund und Boden erwachſen. Zu ſeiner Bildung concurrirte mit dem Parſismus zunächſt nicht das Chriſtenthum, ſondern die indiſche Theoſophie und vor Allem der Buddhaismus, was er theils durch Herbeiziehung und Vergleichung buddhaiſtiſcher Lehren, theils durch die Nachrichten über Mani zu begründen ſuchte. Er glaubt, gezeigt zu haben, daß das Syſtem kein weſentliches Element enthält, welches ſeinen Urſprung nur im Chriſtenthum hätte; alles was es Chriſtliches an ſich trägt, erſcheint vielmehr nur als etwas äußerlich Aufgetragenes, mit den Prinzipien ſelbſt in keinem nothwendigen Zuſammenhang Stehendes, als etwas durch bloße Accommodation Angeeignetes, vollkommen aus dem Beſtreben Erklärbares, dem bereits vollendeten Syſtem nach außen eine größere Vielſeitigkeit zu geben, und ſeine Lehren und Grundſätze, an deren Verbreitung Manes nach der Idee ſeines Berufes ſehr viel gelegen war, von einer Seite darzuſtellen, von welcher ſie ſich auch Chriſten empfehlen konnten" (S. 406). Während nun Neander (III. Ausg.) noch mehr nach dieſer Seite hinneigte, beſtritt Schneckenburger die Baur'ſche Conſtruktion mit bedeutenden Gründen; er ſuchte chriſtliche Urelemente im Manichäismus nachzuweiſen, ſo die dem Syſtem nicht conſequente Lehre, daß einige Seelen unerlöst bleiben (Ewigkeit der Höllenſtrafen) die ausgebildete Theorie der Buße und Sündenvergebung, das Feſthalten des hiſtoriſchen Chriſtus, wenn auch in nothwendig doketiſcher Form (und zwar in göttlicher, weit über Mani hinausragender Dignität), die Anerkennung ächter Beſtandtheile im N. T. trotz der daraus entſtehenden Verlegenheiten. (Und, möchten wir fragen, iſt nicht die Idee der Dahingabe eines Theils des göttlichen Weſens in Kreuz und Leiden, um das Uebrige zu retten, eine dem Syſtem grundweſentliche, zugleich aber, wenn auch mit einiger Verſchiebung, tief aus dem Herzen des Chriſtenthums geſchöpfte?) Warum auch, wird bemerkt, wenn es Mani nur um Accommodation an's Chriſtenthum behufs der leichtern Ausbreitung ſeiner Lehre zu thun war, — warum accommodirte er ſich ſo wenig an die äußern, in die Augen fallenden Formen deſſelben? Und was die buddhaiſtiſchen Elemente betrifft, ſo ſeyen es mehr Anklänge, als wirkliche Parallelen und wahrhaft conſtitutive Beſtandtheile des Syſtems, das Meiſte davon finde ſich auch ſchon und früher in der jüdiſchen und chriſtlichen Gnoſis, wie mit Beiſpielen nachgewieſen wird. Das daherige Reſultat iſt eine genauere Faſſung der ältern und eine Schärfung der Gieſeler'ſchen Anſicht: „Wir reichen zur genetiſchen Erklärung des Manichäismus vollkommen aus mit der Zoroaſtriſchen Lehre und dem Gnoſticismus ſeiner Zeit, wie er freilich auch durch indiſche, aber ſchon ſeit Jahrhunderten im Weſten eingebürgerte Ideen geſchwängert war". — Uns dünkt, als laſſe ſich eine Verſtärkung und Auffriſchung des buddhaiſtiſchen Elements durch unmittelbare Berührung mit der Quelle nicht füglich läugnen; jedenfalls aber tritt daſſelbe an organiſcher Wichtigkeit offenbar hinter dem chriſtlichen und mehr noch hinter dem perſiſchen zurück; der Manichäismus iſt „perſiſch gedachte Gnoſis" (Riedner), nicht bloß äußerlich unioniſtiſche Verbindung, ſondern Um- und Ineinanderbildung des Parſismus und gnoſtiſch

Digitized by Google

gefärbten Christenthums zu einem vermeintlich Höhern, in freier und genialer Produktivität.

Die spätern Schicksale der manichäischen Partei sind uns bei dem Dunkel, in das sie sich hüllen mußte, nur bruchstückweise bekannt. Im Orient, in Persien selbst wurden nach dem Tode des Meisters auch seine Anhänger verfolgt; Viele von ihnen sollen sich damals nach Hindostan geflüchtet haben. Unter Schapur II. erschienen sie wieder zahlreicher; allein wegen ihres Grundsatzes der Ehelosigkeit wurde von diesem Könige Todesstrafe über sie verhängt, ja man fing sogar an, dieses Edikt wegen des Cölibats der höhern Geistlichen auch auf die Christen anzuwenden, bis Einer derselben, Papas, den Unterschied auseinandersetzte (*Assemani*, Bibl. Or. III. pag. 220). Nichtsdestoweniger breiteten sich die Manichäer stets von Neuem aus, verschafften sich sogar am Hofe und in der königlichen Familie Eingang und zogen sich dadurch um 525 abermalige Verfolgung zu. Noch in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts finden sich Gemeinden im Orient, z. B. in Haran, gegen welche der Statthalter von Gezira wegen angeblichen Mordes zu Cultuszwecken einzuschreiten veranlaßt wurde (Assemani II, 112). Die orientalischen Manichäer zerfielen übrigens in mehrere Parteien, theils über die Ausdehnung des Fleischverbots (*d'Herbelot*, Bibl. Or. pag. 549), theils über gewisse dogmatische Differenzen, wie die Mischung des Lichts und der Finsterniß, die Ursache der Erlösung, ohne daß man genau weiß, worin dieselben bestanden und was man sich unter den Namen Literales, Punctuales und Metempsychosii Näheres zu denken habe (Schahristani und Medjdi bei Hyde S. 283). Sehr frühe und in bedeutender Stärke findet man die Sekte auch im Occident, nicht nur in Syrien, Aegypten, Palästina, sondern auch in Afrika, welches einer ihrer Hauptsitze wurde. Ein Edikt Diocletians (c. 290), dessen Aechtheit zwar nicht unbestritten dasteht, befiehlt dem Proconsul von Afrika, die Vorsteher (wohl die electi) der höchst schädlichen, aus dem feindseligen Persien stammenden Sekte mit ihren Schriften zu verbrennen, die hartnäckigen Anhänger (auditores) mit dem Schwerte zu richten, die Vornehmen unter ihnen in die Bergwerke zu schicken und ihre Güter zu confisciren (s. das Edikt bei Gieseler I, S. 311). Unter Constantin d. Gr. wurden sie zuerst in der allgemeinen Duldung mitbegriffen, später aber vielfach dem Volkshasse preisgegeben, obschon der Rhetor Libanius sich lebhaft für sie als harmlose Leute verwandte. Trotz der, theils gegen sie insbesondere, theils gegen die Häretiker überhaupt von 372 an ergehenden, immer schärfern Edikte, erhielten sie sich fortwährend, zumal in Afrika, wo sie ein gut organisirtes Kirchenwesen, zahlreiche Gemeinden, gewandte, thätige, geistreiche Vorsteher und Vorkämpfer, wie einen Adimantus, Faustus von Mileve, Felix u. A. besaßen (man vgl. die zwei letztern Artikel). Augustin, bekanntlich 9 Jahre lang als Auditor selbst Mitglied der Sekte, verließ sie, weil er weder das gründliche Wissen, noch die Sittenreinheit fand, die er in ihr erwartet hatte; er bekämpfte sie nachher auf das Eifrigste in Disputationen und Schriften, im Ganzen mit keinem großen Erfolge, wenn es ihm auch gelang, Einzelne, z. B. einen Felix, zu bekehren (über den afrikanischen Manichäismus s. Bindemann: der h. Augustinus. Bd. I, S. 37 ff.). Erst unter den arianischen Vandalen, besonders unter Hunnerich, wurden die Manichäer in Afrika theils mit Feuer ausgerottet, theils zu Schiffe deportirt. Auch in Italien, und vor Allem in Rom, waren sie in bedeutender Anzahl vorhanden und mit andern Gemeinden genau verbunden; Leo d. Gr., von den weltlichen Behörden unterstützt, leitete strenge Untersuchungen gegen sie ein, durch welche die Verzweigungen der Sekte z. Th. an's Licht gezogen wurden. Wie in Afrika, gab man ihnen auch hier Abfall von ihrer strengen Lebensordnung und geheime Laster Schuld. Durch Valentinian III. wurde Verbannung, durch Justinian Todesstrafe über sie gesetzlich ausgesprochen, Gleichwohl finden sich später noch Spuren von ihnen, bis nach Gallien und Spanien. Ueber ihren angeblichen Zusammenhang mit den Priscillianisten und Paulicianern, sowie über die sogenannten Manichäer des Mittelalters, d. h. die Katharer, s. die betreffenden Artikel.

Digitized by Google

Im dogmatisch-polemischen Sprachgebrauche bezeichnet man als manichäisch überhaupt bald die Annahme eines Urbösen, bald die Fassung des Bösen als Substanz, bald die Identifizirung desselben mit der Materie und namentlich die Verlegung der Sünde in's körperliche Wesen des Menschen. Dogmatischer und historischer Manichäismus fallen dabei oft ziemlich weit auseinander, wie denn z. B. die Schleiermacher'sche Begriffsbestimmung des Manichäischen, als „natürlicher Ketzerei am Christenthum" — Setzung des Erlösungsbedürfnisses mit Aufhebung der Erlösungsfähigkeit im Menschen (der christl. Glaube §. 22.) — bei'm geschichtlichen Manichäismus gar nicht zutrifft, anderseits dieser mit seinem Gegensatze, dem Pelagianismus, in Betreff der Erlösungsaneignung merkwürdig nahe zusammenstimmt.

Literatur: *J. Chr. Wolf*, Manichaeismus ante Manichaeos. Hamb. 1707. — *Is. de Beausobre*, Histoire critique de Manichée et du Manichéisme. 2 Voll. Amst. 1734 u. 1739. — *Mosheim*, Commentar. de reb. Christ. ante Const. M. p. 728 sq. — Schröckh, Christl. K.Gesch. Bd. 4. S. 400 ff. Bd. 11. S. 245 ff. — Neander, Allg. Gesch. d. christlichen Religion und Kirche. 3. Ausg. Bd. 1. S. 263 ff. — Gieseler, Lehrb. der K.Gesch. u. in den Theol. Studien u. Kritiken I. 3. 599 ff. — Baur, das manichäische Religionssystem, nach den Quellen neu untersucht und entwickelt. Tüb. 1831. — Schneckenburger, Recens. des Baur'schen Werks, in den Theol. Studien u. Kritiken VI. 3. S. 875 ff. — Zimmermann, Lebensgeschichte der Kirche J. Chr. 1. Bd. (Stuttgart 1857) S. 392 ff. — Unter den neuern Lehrbüchern verdient Niedner (S. 295) vorzügliche Beachtung. Die Spezialschriften sind an den betreffenden Stellen erwähnt.

F. Trechsel.

Manipel, s. Kleider und Insignien, heilige in der christlichen Kirche.

Manna (מן, *μάννα*), die bekannte Speise, welche die regelmäßige Nahrung der Israeliten während ihres 40jährigen Aufenthaltes in der Wüste ausmachte. Es fiel Nachts mit dem Thau vom Himmel und lag Morgens, wenn derselbe weg war, in kleinen, weißen, dem Korianderſamen ähnlichen Kügelchen auf der Erde, und zwar in solcher Menge, daß alle Israeliten bis zum nächsten Tage sich daran sättigen konnten. Es hatte einen Geschmack wie Semmel mit Honig, verdarb jedoch, wenn es länger als während eines Tages aufbewahrt wurde. Nur was am Freitag aufgelesen wurde, blieb auch über den Sabbath frisch, wurde nicht stinkend und war kein Wurm darinnen. Ein Krüglein desselben aber, welches in der Stiftshütte aufbewahrt wurde, scheint eine bleibende Frische bewahrt zu haben und sollte den Nachkommen zum ewigen Andenken seyn, 2 Mos. 16, 14—35. 4 Mos. 11, 7—9. Da es Ps. 78, 24; 105, 40. deutlich als vom Himmel gekommene Speise, als Himmelsbrod bezeichnet wird, so sieht man, daß mit demselben eine außerordentliche wunderbare, nicht auf natürlichem Wege erzeugte Nahrung gemeint wird.

Was man jetzt Manna nennt, ist ein süßes weißliches, in getrockneten Tropfen oder Körnern zu uns gelangendes und von den Aerzten benutztes Harz, welches von mehreren Bäumen und Sträuchern Südeuropa's, wie z. B. der Manna-Esche, gewonnen wird. Das orientalische Manna, persisch Terendschabin genannt, ist das beste. Man gewinnt es von dem Strauche, welcher arabisch El-Hedsch heißt, und bei uns als Hedysarum Alhagi, Süßdorn aufgeführt wird. Dieser stachelige Busch, welcher auch im peträischen Arabien, vorzüglich zwischen dem Sinai und Tor nach Niebuhrs Beschreibung S. 146 vorkommt, ist von mittlerer Größe, hat lanzettförmige stumpfe Blätter und halbzollange Blüthen. Im hohen Sommer trifft man auf den Blättern und Zweigen dieses Strauches das Manna in getrockneten Körnern oder Kügelchen und schüttelt es vor Aufgang der Sonne ab (Burkhardt, Reisen 2, 662). Außerdem ist es die Tarfa-Staude, eine immergrüne Tamariske mit dornigen Schoten, welche Manna erzeugt, und welche Burkhardt 2, 798. 953. in großer Menge ohnweit des Berges Sinai antraf. Es entsteht nach der Ansicht der Naturforscher durch den Stich eines Insektes (Coccus),

Digitized by Google

welches die Zweige mit ſeinem Stachel verwundet und ſo den harzigen Stoff zum Fließen bringt, der ſich an der warmen Luft bald verdickt, der Sonne aber und dem Feuer ausgeſetzt, ſchmilzt und ſich auch in Waſſer wie Zucker auflöst, worüber *Ehrenberg*, in symb. phys. Berol. 1829. die genaueſten Forſchungen angeſtellt hat.

Dieſes Manna wird ſeines Wohlgeſchmacks wegen von den Arabern ſehr geſchätzt, iſt aber in neueren Zeiten ſehr ſelten und theuer geworden. Ein wenig deſſelben gibt der Prior des Kloſters auf dem Berge Sinai ſolchen Beſuchern, welche er auszeichnen will, als Ehrengeſchenk. Allein es iſt eine große Frage, ob man es in der Bibel mit demſelben Stoff zu thun habe, den man nicht an Sträuchern, ſondern auf dem Boden fand, 2 Moſ. 16, 14. Zwar wollen Reiſende, wie Shaw S. 286. vgl. Oedmann, Sammlungen 6, 8 ff., bemerkt haben, daß im Orient das Manna gleich einem Thau oder Reif des Nachts aus der Luft falle und ſich an Steine, Zweige, Gräſer anhänge. Allein auch dabei denkt man nicht an einen, in der Atmoſphäre ſelbſt erzeugten Stoff, ſondern glaubt, daß das aus der Pflanze geſchwitzte Manna von der Luft fortgeführt werde und wieder auf die Erde falle. Allein immerhin iſt auch dieſes Manna nicht von der Art erfunden worden, daß man es, wie 4 Moſ. 11, 8. angegeben wird, mit Mühlen zermalmen oder in Mörſern ſtoßen, wie Mehl in Töpfen kochen oder zu Brodkuchen verbacken kann, ſo daß die Sache nicht erklärt wird, wenn man zwar eine natürliche Erzeugung, aber wunderbare Steigerung und Vermehrung des Manna's in der Wüſte annimmt, wie von Raumer, Zug d. Iſr. S. 26 ff., Schubert, Reiſen 2, 348, Baumgarten, Commentar zum Pentateuch 1, 509 f., geſchieht. Alle neueren Reiſenden bis auf Robinſon berichten, daß die ganze Halbinſel Sinai gegenwärtig nicht viel über 6000 Einwohner habe, und behaupten zugleich, daß ſie nach ihrem unfruchtbaren Boden nicht viel mehr ernähren könne. Da nun zur Zeit der Einwanderung Iſraels in dieſelbe im Süden Midianiter, im Norden Amalekiter in nicht geringer Anzahl wohnten; ſo erſcheint ganz unbegreiflich, wie eine Nation von 2 Millionen Menſchen neben dieſen Platz haben und ſich ernähren konnte. Dieſe Anzahl der Iſraeliten iſt durch die Berichte der zweimaligen Zählung, 4 Moſ. 1, 56; 2, 32. 2 Moſ. 12, 37. vgl. 4 Moſ. 26, 51., feſtgeſtellt, die ſicher auf alten Schatzungsrollen beruhen, und wird auch zur Eroberung eines ſowohl befeſtigten und dicht bevölkerten Landes, wie Kanaan damals war, nothwendig gefordert. Es müßte alſo eine mehr als 500fache Steigerung der Fruchtbarkeit durch 40 Jahre angenommen werden, um die Ernährung der Iſraeliten zu erklären und auch dann iſt das jetzt vorkommende Manna nicht dasjenige, woraus Brod und Kuchen gebacken werden können. Denn es gilt auch heute noch bei den Arabern nur als Naſchwerk und Leckerbiſſen, und dieſe ſind bekanntlich nicht zur täglichen Nahrung geeignet, noch vermögend, das Brod zu erſetzen, wie es bei dem von den Iſraeliten gegeſſenen Manna der Fall war. Iſt demnach die Zahl der aus Aegypten ausgewanderten und nach 40 Jahren noch in der Wüſte vorhandenen Iſraeliten richtig — und daran zu zweifeln hat man keinen Grund, da dieſelbe zur Eroberung Kanaans unentbehrlich war und mit den Kriegen der Richterzeit zuſammenſtimmt — iſt der 40jährige Aufenthalt dieſes Volkes in der Wüſte geſchichtlich; ſo bleibt nichts übrig, als eine wunderbar göttliche Einrichtung zur Ernährung dieſes Volkes anzunehmen und das Manna als eine Himmelsgabe zu betrachten, wie es in den urſprünglichen Berichten übereinſtimmend mit Pſ. 78, 24. 25; 105, 40. Neh. 9, 20. Joh. 6. 31 f. beſchrieben wird.

Vaihinger.

Digitized by Google

Nachtrag zu dem Artikel: Holland.

Bald nach dem Erscheinen des Artikels Holland im sechsten Bande vernahm ich, daß derselbe in dem Lande selbst, den er betraf, von Vielen sehr mißfällig aufgenommen worden sey, und zum Beweis davon erhielt ich eine Nummer vom Bijblad tot de kerkelijke Courant, weekblad voor de Nederlandsche hervormde kerk. 29. Okt. 1856, enthaltend einen Artikel von Dr. Harting: eene stem uit Duitschland over den toestand onzer vaterlandsche kerk en Theologie, worin besonders das Urtheil über die Mennoniten angegriffen wurde. Einige Zeit hernach lief ein Schreiben des südholländischen Predigervereines ein, welchem beigelegt war der Exposé historique de l'état de l'église des Pays-Bas, Amsterdam 1855, vom wallonischen Prediger Chaufepié ursprünglich für die evangelische Allianz in Paris 1855 verfaßt. In jenem Schreiben wurden sehr herbe und mannigfaltige Klagen gegen den genannten Artikel erhoben, und an mich die Bitte gestellt, auf Grund des beigelegten Exposé einen neuen Artikel über Holland zu schreiben und in die Encyklopädie aufzunehmen. Ich antwortete den Briefstellern, daß es mir unmöglich sey, auf jene Bitte einzugehen, weil ich jenen Exposé nicht als genügende Quelle ansehen könne und mir durchaus die gehörigen Kenntnisse fehlten, um einen irgendwie entsprechenden Artikel zu schreiben. Ich machte aufmerksam auf die Verschiedenheit des kirchlichen und theologischen Standpunktes, die Vieles zu den Klagen über den Artikel von Sudhoff beigetragen habe, und erklärte mich übrigens bereit, Berichtigungen aufzunehmen. Ich erhielt nun im verflossenen September eine Sammlung von kritischen Bemerkungen über den fraglichen Artikel, unterzeichnet im Namen des südholländischen Predigervereines, vom Vorsitzenden, W. Francken, Prediger bei der reformirten Kirche zu Rotterdam, und vom Sekretär, C. P. Tiele, Prediger bei den Remonstranten zu Rotterdam.

Diese Bemerkungen sollen theils Ergänzungen, theils Berichtigungen darbieten. Was die ersteren betrifft, so leuchtet es jedem ein, daß ein encyklopädischer Artikel zu manchen Ergänzungen Anlaß gibt; und ich bin überzeugt, daß der Verfasser des in Frage stehenden Artikels, sowie diejenigen mancher anderer Artikel, Vieles zur Ergänzung ihrer Artikel beifügen könnten. So dürften auch Manche zu den von Anderen verfaßten Artikeln Ergänzungen zu geben die Neigung haben. Demgemäß hätte ich mich wohl enthalten können, jene Ergänzungen aufzunehmen, dies um so mehr, da ich mich nur zur Aufnahme von Berichtigungen bereit erklärt hatte. Indessen, weil der Sudhoff'sche Artikel in Holland einiges Aufsehen gemacht, weil Alles, was zur genauen Kenntniß dieses wichtigen Gegenstandes beiträgt, mir willkommen ist, so nehme ich jene Ergänzungen, ihrem wesentlichen Inhalte nach, auf. Was die Berichtigungen anlangt, so sind sie mannigfaltiger Art; die einen sind von anderem theologischen Standpunkte ausgehende Urtheile über Menschen und Verhältnisse. Es ist nun freilich mißlich, nur Urtheile Urtheilen entgegenzusetzen; denn das entgegengesetzte Urtheil müßte mit einiger Ausführlichkeit begründet seyn, um auf Sudhoff und die mit ihm dieselbe Gesinnung theilen, Eindruck zu machen; allein zu ausführlicher Begründung ist der Raum wirklich nicht gestattet, und so erfahren wir denn in dieser Beziehung aus den genannten Bemerkungen nur soviel, daß viele Männer in Holland über die wichtig-

Digitized by Google

sten in Theologie und Kirche einschlagenden Dinge anders urtheilen, als Sudhoff. Allein das weiß man ja schon zum Voraus. Indessen haben wir doch, um der oben angegebenen Gründe willen, diese Art von Berichtigungen, ihrem wesentlichen Inhalte nach, aufgenommen. — Andere betreffen die Feststellung des wahren Thatbestandes von berichteten Begebenheiten, von dargestellten Verhältnissen und Zuständen. Es versteht sich von selbst, daß diese Berichtigungen ohne weiteres aufgenommen werden. Freilich kann ich sie nicht vertreten, sondern das ist Sache des verehrten südholländischen Predigervereines; nur soviel muß schon hier bemerkt werden, daß an einigen Stellen Sudhoff nicht richtig verstanden zu seyn scheint. Sodann macht sich auch bei diesen Berichtigungen der Einfluß eines entgegengesetzten theologischen Standpunktes geltend; bisweilen läuft die Berichtigung auf ein Mehr oder Minder heraus. — Endlich kommt ein Verzeichniß von Druckfehlern, das mir natürlicherweise sehr willkommen ist, wobei ich auch bemerke, daß die meisten dieser Fehler wohl nicht dem Verfasser des Artikels zur Last fallen.

Das Ganze wird eröffnet mit einigen starken Reklamationen gegen die Sudhoff'sche Darstellung und Auffassung des Arminianismus, S. 226—228. Wir finden uns um deswillen nicht veranlaßt, diese Bemerkung aufzunehmen, weil wir selbst einer modifizirten Auffassung jener wichtigen Erscheinung in unserer Encyklopädie Raum gegeben haben. Siehe die Artikel Arminianismus, Dortrechtersynode, worin insbesondere auch der politische Einfluß auf den kirchlichen Streit, dessen Darstellung die Verfasser vermißen, beleuchtet ist. Vorzüglich aber verweisen wir, was in diesen Artikeln noch nicht geschehen konnte, auf Al. Schweizer, die protestantischen Centraldogmen, 2r Band, wo der ganze Verlauf des Streites aus den besten Quellen, auf äußerst gründliche Weise, und mit möglichster Objektivität dargestellt ist. Wenn die Verfasser die Erwähnung des vor Kurzem verstorbenen Professors des Amorie van der Hoeven vermissen, so verweisen wir auf den am Ende des Art. Arminianismus angeführten Bericht desselben über das zweite Jubelfest des remonstr. Seminars, in Ilgen's Zeitschrift für historische Theologie. 1843. 1s Heft.

Im Folgenden sind nun die ferneren kritischen Bemerkungen theils mit den eigenen Worten der Kritiker (durch Anführungszeichen kenntlich gemacht), theils im Auszuge, aber auch wo möglich an die eigenen Worte der Kritiker sich anschließend, mitgetheilt. Unter dem Texte fügen wir einige Bemerkungen von unserer Hand hinzu.

Zur Seite 228 im Sudhoff'schen Artikel wird bemerkt: „Außer den hier erwähnten einzelnen Beispielen des Einflusses der Staatsverwaltung auf die reformirte Landeskirche hätten sich noch mehrere anführen lassen, z. B. daß die Kirche in früheren Zeiten ihre politischen Vorrechte mit dem Verluste der Freiheit theuer bezahlen mußte. So hatte die Dortrechtersynode ausdrücklich bestimmt, daß alle drei Jahre eine Nationalsynode versammelt werden solle; allein die Regierung, obwohl oft darum angegangen, hat niemals darauf eingehen wollen. Ungeachtet des Drängens von Seiten der Kirchlichen haben die Staaten von Friesland niemals die Einführung der Dortrechter Kirchenordnung in jene Provinz gestattet. Auf den Provinzialsynoden legten die Commissarien, die von Seiten des Staates daran Theil nahmen, zu wiederholten Malen ihr Veto ein."

Zur Seite 229. „Im 18. Jahrh. soll die Exegese vorwiegend im dogmatischen Interesse betrieben worden seyn. Sie wurde aber vielmehr, trotz der großen Sprachgelehrsamkeit jener Tage, ganz und gar von der Dogmatik beherrscht". Ibidem. Es wird zugegeben, „daß die von den Generalstaaten angeordnete Bibelübersetzung bis auf gewissen Grad mit Recht gelobt werde, allein sie lasse Vieles zu wünschen übrig; besonders sei das A. T. fehlerhaft übersetzt. Sogar diejenigen, die sich dem Synodalbeschlusse von 1853 zur Anfertigung einer neuen Uebersetzung widersetzen, seyen gezwungen, die großen Fehler der alten anzuerkennen". Ibidem. „Aus Sucht, die damalige Kirche in ein günstiges Licht zu stellen, wird der zwischen Voetius und Coccejus geführte Streit

Digitized by Google

auf die Seite geschoben. Dieser Streit bewies, welche abweichende, z. Th. sogar mehr liberale Elemente sich in der Kirche fanden, wie denn auch S. 230 Beispiele eines stark erregten Geistes der Neuerung angeführt werden"*).

Seite 230. „Wiewohl abgesetzt, bezog Balthasar Bekker in Amsterdam zeitlebens von Seiten der ihm wohlwollenden städtischen Regierung seinen Gehalt, und die durch seine Absetzung erledigte Stelle wurde erst nach seinem Tode wieder besetzt. Prof. Roell wurde ungeachtet seiner Heterodoxie von Franecker nach Utrecht versetzt, wo er bis zu seinem Tode thätig war. — Es ist bekannt, daß die städtische Regierung bei jeder Berufung, die stattfand, sich das Recht der Improbation vorbehielt und sich dessen, meistens ohne Angabe des Grundes, häufig bediente".

Seite 230. „Mit keinem Worte wird des Dogmatismus gedacht, der während der zweiten Hälfte des 17. und der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts unter den niederländischen Reformirten, wenn auch nicht so stark wie unter den Lutherischen in Deutschland, aber immerhin noch sehr stark geherrscht, und der sowohl auf die Predigt des Evangeliums, als auf das geistliche Leben der Gemeinde verderblich eingewirkt hat. Daraus allein läßt sich die spätere, z. Th. noch anhaltende Reaktion erklären"**).

Zur Seite 232. „Unter den glänzenden Beweisen der Rechtgläubigkeit des niederländischen Volkes während der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts wird die Stiftung von S. Stolp zu Leiden vom J. 1735 (l. 1753) erwähnt, die sich jedoch bloß die Vertheidigung der Wahrheiten der natürlichen Religion und Sittenlehre zum Ziel gesetzt hat, und die Teyler'sche Gesellschaft, 1778 zu Harlem gestiftet, die rein mennonitischen Ursprungs ist, fortwährend unter mennonitischem Einflusse steht, und die unter Anderem v. d. Willigen's Abhandlung über das Wesen des Christenthums, wenige Zeilen weiter unten als rationalistisch bezeichnet, mit Gold gekrönt hat. Von beiden Stiftungen kann man sagen, daß sie, ohne sich um die rechtgläubige Kirchenlehre als solche zu bekümmern, einem unbefangeneren Studium der Theologie ausgezeichneten Vorschub geleistet haben. Auch der 1787 gegründeten Haagergesellschaft wäre das ihr gleichfalls gezollte Lob wohl nicht zu Theil geworden, wenn man mit der streng wissenschaftlichen Richtung, die sie seit mehr als zwanzig Jahren befolgt, bekannt gewesen wäre"***). Weiterhin wird getadelt, „daß Professor v. d. Palm, wie conservativ er auch in mancher Hinsicht seyn mag, im Gegensatze gegen Gesenius u. A., und Pareau mit v. d. Willigen in einem Athem genannt werden"†).

---

*) Hier möchten wir uns erlauben, Hrn. Sudhoff gegen seine Kritiker in Schutz zu nehmen. Abgesehen davon, daß wir die Darstellung Sudhoffs nicht für so tendenziös halten, so können wir auch nicht finden, daß jener Streit so sehr auf die Seite geschoben ist, und das Urtheil, daß die Unterschiede zwischen den Streitenden nicht den Glauben und die Lehre der Kirche betreffen, welches Urtheil von den Kritikern nicht verworfen wird, spricht ja zu Gunsten Sudhoffs, indem er damit deutlich bezeugt, daß er die Verdächtigungen der Coccejaner durch die Voetianer nicht gutheißt. Ueber beide Männer, Voetius und Coccejus, verweisen wir auf M. Göbel, Geschichte d. christlichen Lebens in d. rheinisch-westphälischen evangelischen Kirche. 2. Bd. S. 144 ff. und auf den Artikel Coccejus in unsrer Encyklopädie.

**) Ob diese allein aus jenem Grunde zu erklären sey, das ist freilich die Frage. Uebrigens erinnern wir an die Nachwirkungen der coccejanischen Theologie, an Lodenstein u. A. Vgl. auch den Exposé von Chaufepié S. 8. 9. 10, dessen Urtheil über jene Zeit offenbar von dem der Kritiker abweicht.

***) Hier möchten wir wieder Hrn. Sudhoff gegen seine Kritiker in Schutz nehmen. Daß derselbe die nicht streng orthodoxe Richtung jener Gesellschaft wohl kennt, ist uns gewiß; sein anerkennendes Urtheil beweist nur soviel, daß er nicht Alles, was von der Kirchenlehre abweicht, gleich mit dem verhaßten Namen Rationalismus bezeichnen mag. Er sieht in jenen Gesellschaften, und in ihrem Wirken im Ganzen betrachtet, offenbar ein Hinstreben zur christlichen Wahrheit, und Eifer für dieselbe.

†) Hiebei ist wiederum nicht klar, ob die Verfasser diesen v. d. Willigen zu den entschiede-

Digitized by Google

Zur Seite 233 wird bemerkt, „daß der Rationalismus des Dr. Paulus bei den niederländischen Theologen niemals Eingang gefunden, daß von allen akademischen Lehrstühlen dagegen gewarnt wurde, daß er nirgends Fürsprache fand. Es wird nur soviel zugegeben, daß vielleicht um 1816 unter den Mennoniten und Lutherischen hin und wieder eine rationalistische Richtung sich gezeigt habe, aber auf keinen Fall könne die Rede seyn von der ganz rationalisirten mennonitischen Gemeinschaft und von dem dadurch auf die niederländische Kirche ausgeübten verderblichen Einflusse“, welches Urtheil auch nicht stimme zu dem S. 240 angeführten Urtheil des Hrn. Saussaye. — In Beziehung auf die Behauptung Sudhoffs, daß die Veränderung des Predigerreverses 1816 der Lehrwillkühr Thür und Thor öffnete, wird bemerkt, „daß die Prediger nach dem alten und veralteten Revers schon de facto im völligen Besitze der Lehrfreiheit waren, so daß die Synode vom genannten Jahre eben nur den wirklichen Zustand gesetzlich geordnet hat. Jedoch hat sie nicht, wie es weiter unten heißt, an die Stelle des quia ein quatenus gesetzt, da der Streit über quia und quatenus besonders nach 1830 entstanden ist in Folge der zweideutigen Worte jenes Reverses, die für ein gemäßigtes quia zu sprechen schienen“.

Zur Seite 233. In Beziehung auf die Behauptung, daß die den Psalmen hinzugefügten evangelischen Gesänge Aergerniß gegeben haben, wird bemerkt, daß diese bereits 1807 eingeführten Gesänge von Männern gesammelt wurden, deren Rechtgläubigkeit über allen Zweifel erhaben war, und daß sie von der überwiegenden Mehrheit der Prediger und Gemeinden mit großer Zufriedenheit aufgenommen wurden. Ibidem. „Daß die Einmischung des Staates in kirchliche Dinge, wie sie durch die Verfassung von 1816 sanktionirt war, gerade der mehr orthodoxen Partei mißfallen hatte, ist nicht richtig. Die Liberalen haben sie nicht weniger stark getadelt, und sie hat in Folge der 1853 eingeführten neuen Verordnung fast gänzlich aufgehört. Richtig ist aber, daß die orthodoxe Partei öfter den Wunsch geäußert hat, der Staat möchte zu ihren Gunsten in die Angelegenheiten der Kirche eingreifen“ *).

Seite 234. Von Molenaar's Schrift, die in Einem Jahre neun Auflagen erlebte, wird verschwiegen, „daß sie allgemeinen Unwillen erregte und daß viele Gegenschriften erschienen. Auch hätten die Streitigkeiten der Separaten untereinander, ihre Spaltungen nicht unerwähnt bleiben sollen“. — Das Urtheil, daß H. de Cock und H. G. Scholte zu ihrer Opposition durch die kirchlichen Zustände „vollkommen berechtigt“ gewesen, wird von den Kritikern „aus völliger Unkenntniß des Sachverhaltes“ abgeleitet.

Seite 235. „Die Synode von 1841 hat die Lauheit in Sachen der Lehre nicht beschränkt in Folge der Bemühungen der orthodoxen Partei, indem jene Partei selbst mit der genannten Synode nicht zufrieden war. Auch kann nicht behauptet werden, daß in Folge dieser Verhältnisse dem Revers im J. 1854 eine positivere, dem reformirten Bekenntnisse günstigere Fassung gegeben wurde. Nicht nur hat jene Partei sie nicht unterstützt, sondern sogar bekämpft und die Beibehaltung des Formulars von 1816 begehrt“.

Seite 235. In Beziehung auf die Verpflichtung der Geistlichen in vollster Bestimmtheit, wird bemerkt, „daß sie nicht möglich sey ohne Verletzung des protestantischen Grundsatzes der freien Bibelforschung, ohne Unterdrückung der christlichen Wahrheit und Beförderung der entsetzlichsten Heuchelei“. — „Man betrachtet hier Bibel und kirchliche Lehre noch nicht als völlig identisch und kann der heil. Schrift gemäß Christum nicht

---

nen Rationalisten stellen, da doch Sudhoff an ihm nur rationalistische Abschwächung wahrnimmt. Ueberhaupt muß es auffallen, daß von Rationalisten innerhalb der Landeskirche die Rede ist, da nach sogleich anzuführenden Aeußerungen nur bei den Mennoniten und Lutheranern hie und da nur um das Jahr 1816 eine rationalistische Richtung wahrgenommen worden ist.

*) Hier verweisen wir auf den Bericht des Hrn. de la Saussaye, der durchaus keine solche Gesinnung verräth.

Digitized by Google

wohl den Bürgen nennen, der durch seine stellvertretende Genugthuung für die Sünde eintrat," Hebr. 7, 22. — Nach einem Proteste gegen Sudhoffs Urtheil über die Gröningerschule, das als ein "unbilliges" bezeichnet wird, wenden sich die Kritiker zu dessen Urtheil über Scholten: "die Frage, inwiefern Prof. Scholten in der Wagschale der kirchlichen Rechtgläubigkeit gewogen, schwerer wiegen würde als die Gröningerschule, läßt sich verschieden beantworten. Gewiß ist, daß seine einflußreiche Richtung von der orthodoxen Partei, durch deren Organ da Costa, mit leidenschaftlicher Hitze bekämpft wird"*).

Von ähnlicher Art ist die Bemerkung zu Seite 237: "Es gibt in Holland viele Vereine von praktisch-christlicher Tendenz und auf dem Gebiete der inneren Mission ist viel Eifer wahrzunehmen. Aber wie ist es möglich, dieses Alles auf Rechnung der streng-kirchlichen Partei zu setzen? Die Leitung, wenigstens der Bibel- und Missionsgesellschaften ist in ganz andern Händen, wie denn auch keiner dieser Vereine im engern Sinne einen kirchlichen Karakter hat. Ihr Standpunkt ist ein rein protestantisch-christlicher. Dies gilt auch von dem Traktatvereine, der gleichfalls keinen Beifall findet bei besagter Partei; der für die moralische Besserung der Gefangenen, wie lobenswürdig er auch seyn möge, wird schon um des Namens willen, den er führt, von jener Partei verdammt, während sie dem Verein der öffentlichen Gemeinnützigkeit, der einige tausend Mitglieder zählt und ausgebreiteten Nutzen stiftet, schnurstracks entgegengesetzt ist"**).

Beachtung verdient folgende Aeußerung der Kritiker: „Daß die Orthodoxen sich den verschiedenen, vor mehreren Jahren für die Vertheidigung der Sache des Protestantismus gegründeten Vereinen meistens entzogen haben, ist allgemein bekannt" ***).

Sudhoffs Erwähnung der im ganzen Lande verbreiteten Gebetsvereine wird dahin beschränkt, daß "jene Zusammenkünfte nur an einzelnen Oertern gehalten werden und weniger die Bekehrung Israels, als vielmehr die Verbreitung einer meist sinnlichen Eschatologie bezwecken". — "Die Synode der reformirten Kirche tritt jährlich am ersten Mittwoch, nicht des Juni, sondern des Juli, zusammen. Die Abgeordneten der drei theologischen Facultäten haben Sitz nebst berathender Stimme". —

Seite 239. „Hier werden die Namen der abgeschiedenen Gemeinden angegeben, während von der reformirten Kirche nur die Klassen genannt sind. Man vergesse nicht, daß einige jener Gemeinden bereits verschwunden sind, andere nur kümmerlich fortbestehen, und daß die Separirten eine kleine Minderzahl ausmachen von sehr beschränktem Einflusse und ohne irgend eine wissenschaftliche Bedeutung, es sey denn, daß das vor einigen Jahren zu Kampen errichtete Seminar etwas Günstiges bewirken könnte, wenn auch nur zur Hebung des Predigerstandes in ihrer Mitte".

Seite 240. Es wird tadelnd bemerkt, daß Sudhoff hinsichtlich der Mennoniten „dem Berichte des Hrn. Chantepie unbedingt folgt, und daß er kein Wort sagt von der so wichtigen Spaltung der Orthodoxen in mehr Gemäßigte, zu denen besagter Pfarrer

---

*) Wiederum ein Beweis, daß Hr. Sudhoff freier urtheilt, als es seinen Kritikern scheint.

**) Wenn nun Hr. Sudhoff alle diese Vereine, deren Karakter ihm nicht unbekannt seyn kann, als sehr erfreuliche Zeichen des christlichen Geistes ansieht, ist dies nicht der schlagendste Beweis dafür, daß er milder urtheilt als man ihm Schuld gibt?

***) Wir vermuthen, daß die Kritiker die Opposition gegen die römische Kirche im Auge haben. Hiebei ist zu bemerken, daß die orthodoxe Partei in einigen Schriften gegen jene Kirche aufgetreten ist. Chantepie de la Saussaye hat 1855 drei Predigten über Rom ausgehen lassen. Dr. Capadose hat die Schrift des katholischen Professors Muré widerlegt 1856; die Zeitschrift „Ernst und Friede" hat im Jahrgange 1857, S. 165 ff. „ein gerechtes Urtheil von einem Niederländer über die römisch-katholische Kirche" gegeben. Dr. J. J. van Oosterzee, Prediger in Rotterdam, hat in der Zeit der durch Rom veranlaßten Aufregung eine Predigt über „Rom's Ueberwinder" gehalten und drucken lassen, welche nachher in's Deutsche übersetzt in Frankf. a. M. erschienen ist (1857).

Digitized by Google

nit mehreren anderen tüchtigen Männern gehört, und in Juridisch-Confessionelle, wie a Costa, Groen van Prinsterer u. a."

Ferner sind folgende Druckfehler zu verbessern:

S. 221. wird Mechelen, welches nur eine Stadt ist, unter die neun belgischen, und Zütphen unter die acht holländischen Provinzen gesetzt, die unter der gräflichen Regierung es Hauses Oesterreich vereinigt waren. Daselbst, wie S. 224, scheint die Grafschaft Zütphen gemeint zu seyn. — Das erste Edikt Karls V. wurde nicht 1520, — sondern 521 veröffentlicht. — Johann von Essen, der mit Voes zu Brüssel der erste Märtyrer er Reformation gewesen ist, wird fälschlich Johann Esch genannt.

S. 229. Schottanus l. Schotanus; Makosius l. Maccovius; Amevius l. Amesius.

S. 230. v. d. Wanijen l. v. d. Waeyen.

S. 231. Jurien l. Jurieu; Joncourt l. Joucourt.

S. 232. Osterwald l. Osterald; Turrettin l. Turretin; Hammelsfeld l. van Hamelsveld; van Hemer l. van Hemert; Th. Pareau l. J. H. Pareau; v. d. Villigen l. . d. Willigen.

S. 234. Dyrk Molenar l. Dirk Molenaar; Hatten l. Hattem; J. van Rech l. . van Ree; H. T. Gezelle l. Gezelle Meerburg; S. van Velsen in Ostfriesland l. riesland.

S. 236. van Ostergea l. van Osterzee; Elout van Southermondt l. Soeterwoude.

S. 238. Grevenhage l. 's Gravenhage; Nymmwegen l. Nymegen; Iszendyke l. zendyke; Middelskum l. Middelstum.

S. 239. Uilhuizen u. Uilhuistermeden l. Uithuizen und Uithuistermeden; Houwazyl Houwerzyl; Schumda l. Scheemda; Suavoude l. Suawoude; Hämse l. Heemse; Vasseveld l. Varßeveld.

Man vergleiche, was über diesen Artikel vorkommt in la seule chose nécessaire, hronique mensuelle, Déc., Janv., Févr. 1857, und ferner Exposé Historique de l'état e l'Eglise des Pays-Bas (Amst. 1855 *).

Wir können nicht verhehlen, daß wir nach den Anklagen, die der erste Brief des holländischen Predigervereins enthielt, erwartet hätten, daß die Berichtigungen viel bedeutender ausfallen würden. Auf der anderen Seite müssen wir den Fall als mögich setzen, daß Manche sich veranlaßt fühlen könnten, gegen einige der genannten Berichtigungen Einsprache zu erheben und sie wohl selbst wieder theilweise zu berichtigen. llein es würde zu weit führen, wollten wir auch dazu Raum gestatten. Wir erklären so hiermit die Verhandlung für geschlossen.

Die Redaktion.

---

*) Es ist dies der schon angeführte Bericht von Chaufepié. Vgl. überdieß den Bericht des rn. Chantepie de la Saussaye auf der Versammlung der ev. Allianz in Paris 1855, id die am Ende des 6. Bandes angeführte Schrift von Köhler; jener Bericht ist abgedruckt id in's Deutsche übersetzt in der neuen Reformirten Kirchenzeitung, herausgegeben von Pfr. öbel und Stähelin (jetzt von Pfr. Birkner und Pfr. Stähelin) 1856. S. 153—160. 181—190. 05—310.

Digitized by Google

Verzeichniß

der im achten Bande enthaltenen Artikel.

K.

	Seite
König (Johann Friedrich)	1
König, Samuel	—
Könige, Bücher der	2
Könige, Königthum in Israel	8
Königliches Amt Christi, s. Jesus Christus	16
Kohleth, s. Salomo	—
Kohler (Christian u. Hieronymus)	—
Kolarbasus	19
Kollenbusch (Dr. Samuel)	—
Kol Nidre	24
Konon, Pabst	25
Kononiten, Anhänger des Konon	—
Konrad von Marburg	—
Koolhaes (Caspar)	26
Koppe (Joh. Benjamin)	27
Kopten, s. Aegypten, das neue	29
Korach	—
Koran, s. Muhammed	30
Korinth	—
Korinthier, Briefe an die, s. Paulus	32
Kortholt (Christian)	—
Kosmas und Damianus, s. Damianus	—
Kosri	—
Kränze	37
Krafft (Johann Christian Gottlob Ludwig)	—
Krain, Erzb. Andreas von	39
Krankencommunion, s. Hauscommunion	—
Krankheiten der Israeliten in Palästina	—
Krantz (Albert)	49
Krell, s. Crell	51
Kreta	—
Krethi und Plethi	53
Kreuz, Kreuzeszeichen	55
Kreuzauffindung	61
Kreuzbild, s. Crucifix	62
Kreuzbulle	62
Kreuzerhebung	63
Kreuzgang	64
Kreuzgänge, s. Bittgänge	—
Kreuzherren	—
Kreuzigung	65
Kreuzprobe, s. Gottesurtheile	68
Kreuzträger, s. Geißler	—
Kreuzzüge	—
Krieg, ob den Christen erlaubt, Kriegsdienste d. Geistlichen	81
Krieg und Kriegsheer bei den Hebräern	86
Kritik, biblische	90
Kroatien	107
Kromwell, Secretär Heinrichs VIII., s. England, Reformation	108
Kromwell, Oliver, Protector von England	—
Krüdener	112
Krummacher (Friedrich Adolf)	114
Krummacher (Gottfried Daniel)	118
Krummstab oder Hirtenstab, s. Kleidung und Insignien, geistliche	121
Krypte	—
Kryptocalvinismus	122
Küster	130
Kugelherren, Name der Brüder vom gemeinsamen Leben	132
Kuhlmann (Quirinus)	—
Kumanen	133
Kunigunde, die Heilige	135
Kunst, christliche bildende	—
Kurland, s. Lievland, Kurland, Esthland	147
Kusch, s. Geographie, biblische	—
Kuß, bei den Hebräern	147
Kuß, s. Friedenskuß	148
Kyrie eleison	—

L.

	Seite
Labadie und die Labadisten	150
Laban	155
Labarum	156
Lachis	157
Lactantius (Lucius Coelius)	158
Lacticinia	161
Ladanum	162
Laien, s. Klerus	163
Laiencommunion	—
Lainez, s. Jesuiten	165
Lambert, Märtyrer und Heiliger	—
Lambert von Hersfeld	166
Lambert (Franz)	170
Lambethanische Artikel	175
Lambruschini (Luigi)	176
Lamech	178
Lamennais (Hugues Felicité Robert)	178
Lammisten	184
Lampe (Friedr. Adolph)	—
Lampetianer, s. Messalianer	187
Lancelott (Joan. Paulus)	—
Landbischof, s. Bischof	—
Landelin und Landoald	—
Landesherrl. Rechte über die Kirche, s. Kirche, Verhältniß der Kirche zum Staat	188
Landoald, s. Landelin	—
Landpfleger, Landvogt	—
Landulph, s. Pandaria	190

Digitized by Google

	Seite
Lanfranc	190
Lange (Joachim)	194
Langres, Synode von	196
Langthon, Stephan, s. Innocenz III.	197
Lanze, die heilige	—
Laodicea, Synode zu	—
Laplace, s. Placaeus	200
Lappländer, Bekehrung zum Christenthum, s. Schweden	—
Lapsi	—
Lardner (Nathaniel)	201
Las Casas, s. Casas, Bartolommeo de las	203
Lasius (M. Christophorus)	—
Lasko	—
Lasko, Johannes a	204
Laster u. Lasterhaftigkeit	206
Läßliche Sünde, s. Sünde	208
Lateinische Bibelübersetz., s. Vulgata	—
Lateinische Sprache in der Verwaltung d. Sakramente	—
Lateransynode	212
Latimer (Hugh)	213
Latimer (William)	215
Latitudinarier	—
Laubhüttenfest	217
Laud (William), Erzbischof von Canterbury	223
Lauda Sion Salvatorem, lauda ducem et pastorem in hymnis et canticis	230
Laudemium (Lehngeld, Lehnware, Handgeld, Handlohn, Anfallsgeld, Gewinngeld u.a.m.)	—
Launoi (Jean de)	—
Laura, s. Klöster	232
Laurentius, der Heilige	—
Laurentius Valla	—
Lavater (Joh. Caspar)	233
Lazaristen, s. Missionspriester	—
Lazarus	249
Lazarus	—
Lazier, Bekehrung zum Christenthum	250
Leade (Jane) u die Philadelphier	—
Leander, der heilige, Erzbischof von Sevilla	251
Lebbäus, s. Judas	253
Leben, ewiges	254
Lebensbaum	—
Lebensstrafen	263
Lebrija (Aelius Antonius von)	—
Lebuin oder Liafwin	265
Lectionarium, Lectionen	266
Lector	267
Lee, Anna, s. Leada	268
Le Fevre, s. Faber Stapulensis	269

	Seite
Legaten u. Nuncien der römischen Kirche	269
Legenda aurea, s. Jacobus de Voragine und Legende	274
Legende	—
Leger, s. Waldenser	278
Legio fulminatrix, s. Marc-Aurel	—
Legion, thebäische, s. Mauritius und die thebäische Legion	—
Legist und Decretist, s. Glossen und Glossatoren d. Röm. Rechts	—
Lehengeld, s. Laudemium	—
Lehnin, s. Hermann von Lehnin	—
Leibesstrafen bei d. Hebräern	—
Leibnitz (Gottfr. Wilh.)	279
Leichen, ihre Behandlung und Bestattung bei d. Hebräern, s Begräbniß bei den Hebräern	283
Leichenpredigten	—
Leipziger Colloquium im Jahre 1631	286
Leipziger Disputation, s. Eck, Karlstadt, Luther	288
Leipziger Interim	—
Lelong (Jacques)	290
Lenfant (Jakob)	291
Lentulus	292
Leo I. oder der Große	296
Leo II., ein geborner Sicilianer	311
Leo III., ein geborner Römer	312
Leo IV., Sohn Rodoalds	314
Leo V.	315
Leo VI-VIII.	316
Leo IX.	317
Leo X.	322
Leo XI. und XII.	328
Leodegar, der Heilige	331
Leonhard, der Heilige	332
Leopold IV., der Heilige	—
Lerinum, Kloster	333
Leser, s. Hauge u. Haugianer	335
Leß (Gottfried)	—
Lessing (Gotthold Ephraim)	336
Lessius (Leonhard)	340
Lestines, Synode von	341
Leuchter, heiliger, bei d. Hebräern	344
Leusden (Johannes)	345
Levellers (d. i. Radikale)	346
Levi, Leviten, Levitenstädte	347
Leviratsehe, Schwagerehe	358
Leviticus, s. Pentateuch	360
Leydecker (Melchior)	—
Leyden (Joh. von), s. Bockhold	361
Leyser, s. Lyser	—

	Seite
Libanius	—
Libanon	362
Libellatici, s. Lapsi	366
Libelli pacis, s. Martyrer	—
Liber diurnus Romanorum Pontificum	—
Liber pontificalis	367
Liber sextus, septimus, s. Dekretalensammlungen	372
Liber status animorum, s. Kirchenbücher	—
Liberius, ein geborner Römer	—
Libertiner	374
Libertiner oder Spiritualen	375
Liborius, der Heilige	380
Libri carolini, s. Karolinische Bücher	—
Libyen	—
Lichtfreunde	—
Lichtmesse	387
Licinius, s. Constantin d. Gr.	388
Liebe	—
Liebesmahle, s. Agapen	393
Lied, geistliches, s. Kirchenlied	—
Liefland, Kurland, Esthland. Einführung des Christenthums. Reformation. Kirchl. Statistik, s. Rußland, Evangelische Kirche in	—
Liga, die katholische	—
Lightfoot (Johannes)	397
Ligue, die heilige	398
Liguori (Alphons Maria von)	405
Liguorianer od. Redemptoristen	410
Lilienthal	413
Limborch (Philipp van)	—
Limbus	415
Lindsey (Theophilus)	419
Lingard (John)	421
Linus	—
Linzer Friede, der	422
Lippe, Fürstenthum	423
Lismanini (Franz)	426
Litanei	427
Literae formatae	428
Litbauen. Einführung des Christenthums. Reformation. Kirchl. Statistik, s. Rußland, Evangelische Kirche in	430
Liturgie	—
Liturgik, s. Gottesdienst, Theorie desselben	440
Liudgerus (Ludgerus)	—
Liudprand (Luitprand)	442
Llorente (Don Juan Antonio)	443

Digitized by Google

	Seite
Lobwasser (Ambrosius)	447
Loci theologici	449
Lodenstein (Jodocus von)	450
Löffler (Josias Friedrich Christian)	451
Loen (Johann Michael von)	452
Löscher (Valentin Ernst)	454
Logos, s. Wort Gottes	458
Logotheta, s. Band V. S. 378	—
Lollarden	—
Lombardus (Petrus)	466
Longobarden	476
Loos bei den Hebräern	483
Lope de Vega (Don Lope Felix de Vega Carpio)	485
Loretto	489
Lorsch, Kloster	490
Lot	493
Lothringen, Cardinal von, Karl von Guise, s. Franz. reform. Kirche, Bd. IV., 531 f.; Poissy, Religionsgespräch; Trident. Synode von	495
Lubieniecki (Stanislaus)	—
Lucaris, s. Lukaris	496
Lucia, die Heilige	—
Lucian von Samosata	497
Lucian der Märtyrer	504
Lucidus, der Presbyter	506
Lucifer, Bischof v. Cagliari in Sardinien	507
Luciferianer	508
Lucilla, s. Donatisten	—
Lucius I-III., Päbste	—
Lucius, der Heilige	509
Lud	510
Ludgardis (Ludgaris, Lutgardis)	511
Ludwig, der Fromme	512
Ludwig von (Luis de) Granada	516
Ludwig IX. od. d. Heilige	517
Ludwig XIV., s. Franz. reform. Kirche. Gallicanismus. Jansenismus. Regale	521
Ludwig VI., Kurfürst von der Pfalz	—
Ludwig von Leon (Louis Ponse de)	523
Lübeck, Reformation in, kirchlich-statistisch, s. Hansestädte	525
Lücke (Gottfried Christian Friedrich)	—
Lüge	531
Lütkemann (Joachim)	536
Luitprand, B. v. Cremona, s. Liudprand	538
Lukaris (Cyrillus)	—
Lukas, der Evangelist	544
Lukas von Tuy (Tudensis)	556
Lullus	—
Lullus (Raymundus)	558
Luna, Peter de, s. Benedikt XIII.	562
Lupus (Servatus)	562
Lupus, der Heilige	564
Lust, Lüsternheit	—
Luther, Martin	568
Lutherischer Katechismus	617
Lutz (Lucius), Samuel	621
Lutz (Joh. Ludw. Samuel)	624
Lycien	627
Lydda	—
Lyra (Nic. v.), s. Nikolaus v. Lyra	628
Lyszynski (Casimir)	—
Lyser (Polycarp)	—
Lysias	630
Lysimachus	631
Lystra	—

M.

	Seite
Maacha	631
Maale, Maalzeichen	632
Mabillon (Johann)	633
Macedonien	635
Macedonius, Macedonianer	638
Machanaim (Mahanaim)	642
Machsor	—
Mähren	643
Mährische Brüder, s. Brüder, böhmische	649
Märkische Confessionen	—
Märtyrer und Bekenner	—
Märtyrer, die vierzig	655
Märtyrer, die zehn Tausend	656
Mäßigkeitsvereine	—
Maffei (Begius)	660
Maffei (Bernhard)	—
Maffei (Joh. Peter)	—
Maffei (Francesco Scipione Marchese)	661
Magarita, Magarites	—
Magdala	—
Magdalena, s. Maria Magdalena	662
Magdalena de Pazzi	—
Magdalenerinnen. Der Orden von der Buße der h. Magdalena	—
Magdeburg	663
Magdeburger Centurien	671
Magier, Magie	675
Magier, die von Matthäus 2, 1—12. genannten, s. Art. Jesus Christus	685
Magister sacri palatii	—
Magnentius (Flavius Magnus)	686
Magnificat	—
Magnus (Magnoald, Maginald, Mangold, Mang)	687
Magog, s. Gog u. Magog	688
Magyaren, s. Ungarn	—
Mahlzeiten der Hebräer	—
Mai, Angelo	689
Maimbourg (Louis)	690
Maimbourg (Theodore)	—
Maimonides	691
Mainz, Erzbisthum	697
Maistre (Joseph de)	729
Majestätsbrief, böhmischer	732
Majoliten, s. Somasker	733
Majolus, s. Clugny	—
Majoristischer Streit	—
Majorinus, s. Donatisten	735
Makarius	—
Makkabäer	736
Makkabäer, Bücher der	738
Makowski (Maccovius)	745
Makrina, die heilige	746
Malachias Jmarus, Erzbischof von Armagh	747
Malchus	749
Maldonatus	—
Maleachi, Prophet	752
Malerei, christliche	757
Malteserorden, s. Johanniter	771
Malvenda (Thomas)	—
Mamachi (Thom. Maria)	772
Mamas, der heilige	773
Mamertus, der h. Erzb. von Vienne	774
Mamertus Claudianus, s. Claudianus	—
Mammäa (Julia), s. Severus, Alexander	—
Mammillarier	—
Mammon	775
Mamre	—
Manasses	—
Mandata de providendo, s. Exspectanzen	779
Mandäer, christl. Secte, s. Mendäer	—
Mandelbaum	—
Mandeville	—
Mandra, s. Klöster	780
Manhartianer	—
Mani u. die Manichäer	781
Manipel, s. Kleider und Insignien, heilige in der christlichen Kirche	794
Manna	—
Nachtrag zum Artikel Holland	796

Digitized by Google

Druckfehler.

Im VII. Bande wolle man gef. folgende Druckfehler verbeſſern:

Seite 175, Zeile 25 von unten lies: apokryphiſchen ſtatt apologetiſchen.

„ 559, „ 17 von oben lies: اللرك ſtatt اللرن.

Im VIII. Bande iſt zu verbeſſern:

Seite 54, Zeile 21 von oben lies: *οἱ προτρέχοντες* ſtatt *προιρέχοντες*.

„ 257, „ 10 von unten lies: *κυρίως* ſtatt *κυρίων*.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google